

جامعة الجزائر 2 أبو القاسم سعد الله
كلية العلوم الإنسانية
قسم الفلسفة

الأساس الإبستمولوجي للمنطق
عند أبي نصر الفارابي
وإسهاماته في وضع المصطلح المنطقي

أطروحة لنيل درجة دكتوراه علوم في الفلسفة

إشراف الأستاذ :
الدكتور رشيد فوفام

الطالبة :
خوخة بغورة

السنة الجامعية: 2017 / 2018

جامعة الجزائر 2 أبو القاسم سعد الله

كلية العلوم الإنسانية

قسم الفلسفة

الأساس الإبستمولوجي للمنطق
عند أبي نصر الفارابي
وإسهاماته في وضع المصطلح المنطقي

أطروحة لنيل درجة دكتوراه علوم في الفلسفة

إشراف الأستاذ :

الدكتور رشيد فوqام

الطالبة :

خوخة بغورة

لجنة المناقشة:

الاسم واللقب	الدرجة العلمية	المؤسسة	الصفة
أ.د/ فريد زيداني	أستاذ التعليم العالي	جامعة الجزائر 02	رئيسا
أ.د/ رشيد فوqام	أستاذ التعليم العالي	جامعة الجزائر 02	مشرفا ومقررا
أ.د/ عليش لعموري	أستاذ التعليم العالي	المدرسة العليا للأساتذة بوزريعة	عضوا
د/ آمال موهوب	أستاذة محاضرة	جامعة الجزائر 02	عضوا
د/ رشيدة عبة	أستاذة محاضرة	جامعة الجزائر 02	عضوا
د/ موسى فتاحين	أستاذ محاضر	جامعة خميس مليانة	عضوا

السنة الجامعية: 2017 / 2018

الإهداء

إلى روعي أبي وأمي، طيب الله ثراهما، وأدخلهما فسيح جناته
إلى زوجي، إبنتي ريمة، وإبني نسيم مصدر سعادتني، حفظهم الله ورعاهم
إلى أختي، وإخوتي، أدام الله المحبة والإحترام بيننا
إلى جميع أفراد عائلتي، ومن تربطني بهم الصداقة والإخلاص الدائم
إلى أساتذتي الكرام الذين لهم الفضل الكبير في تكويني وتعليمي وأخص بالذكر
أستاذي المحترم الدكتور رشيد قوقام
صاحب المكانة العلمية الرفيعة الذي كان لي دعما وسندا في إنجاز هذا العمل
أهدي هذا العمل المتواضع راجية من الله أن يجعله علما نافعا ينتفع به كل متعلم
وإضافة واستمرارا لكل مهتم بهذا العلم

الباحثة: خوخة بغورة

يوم الخميس 07-06-2018م الموافق 22 رمضان 1439هـ

كلمة الشكر

أقدم أنا الطالبة خوخة بغورة بالشكر الجزيل والإمتنان الكبير
للأستاذ المحترم الدكتور رشيد قوقام
الذي أشرف على إنجاز هذا البحث،
فكان لي عوناً وموجهاً
ولم ييخل علياً بالنصح والتصويب
فله مني كل الاحترام والتقدير

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

قَالَ تَعَالَى: ❁ يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ
وَمَنْ يُؤْتِ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا
وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ ❁

صدق الله العظيم

الآية: 269

سورة البقرة رقم 2

فهرس الموضوعات

الموضوع: الصفحة

مقدمة 10

الفصل الأول: مدخل إلى علم المنطق

المبحث الأول : الأصول التاريخية للمنطق 19

1- مفهوم المنطق ونشأته 19

2- أرسطو مؤسس علم المنطق 31

3- طبيعة المنطق (المنطق الصوري والمنطق المادي) 34

4- المنطق بين المدرسة المشائية والمدرسة الرواقية 35

المبحث الثاني: المنطق عند فلاسفة الإسلام 40

1- المنطق عند فلاسفة الإسلام وأثره على إبداعاتهم الفكرية والعلمية 40

2- المنطق وارتباطه بالمعرفة عند فلاسفة الإسلام 47

الفصل الثاني : فلسفة الفارابي ومنطقه

المبحث الأول: حياته الفكرية، مصادرها وأثرها 51

1- حياته الفكرية 51

2- مكانة فلسفته وأثرها في تاريخ الفلسفة 53

3- مؤلفاته وأثرها فيمن جاء بعده 56

4- المنطلقات الفكرية لفلسفة الفارابي (مصادرها) 57

5- أصالة فلسفة الفارابي 64

6- المنطق عند الفارابي بين التقليد والإبداع 68

المبحث الثاني: مساهمات الفارابي العلمية 71

- 1- المنهج عند الفارابي 71
- 2- تصنيف العلوم 76
- 3- المنطق وعلاقته بالعلم 80

الفصل الثالث : نظرية المعرفة عند الفارابي

- المبحث الأول : النفس ووسائل المعرفة عند الفارابي 84
- 1- تعريف الفارابي للنفس (طبيعتها، علاقتها بالبدن) 85
- 2- قوى النفس 86
- 3- وحدة النفس 88
- المبحث الثاني: أنواع المعرفة الإنسانية وعلاقتها بقوى النفس 89
- 1- المعرفة الحسية 90
- 2- المعرفة العقلية 103
- 3- التجريد وعلاقته بتشكيل الصور الذهنية 118

الفصل الرابع : اللغة والفكر عند الفارابي

- المبحث الأول : تشكل اللغة وعلاقتها بالفكر 125
- 1- تعريف اللغة 135
- 2- مشكلة أصل اللغة 142
- المبحث الثاني : اللفظ والمعنى 149
- 1- اقتران الألفاظ في اللسان 149
- 2- اقتران المعاني في النفس 156

الفصل الخامس : المقولات والتصديقات بين المنطق واللغة

- المبحث الأول : المقولات واللغة 169
- 1- المقولات 170
- 2- المقولات عند الفلاسفة المسلمين 173

175.....	3- المقولات عند الفارابي.....
206.....	المبحث الثاني : التصورات واللغة
208.....	1- التصور
210.....	2- الحدود (الألفاظ)
220.....	3- الكليات
229.....	4- التعريف
236.....	المبحث الثالث : التصديقات
236.....	1- القضايا المنطقية
239.....	2- أنواع القضايا
247.....	3- تقابل القضايا.....
250.....	4- عكس القضايا (العكس المستوي):.....

الفصل السادس : القياس والبرهان

255.....	المبحث الأول : القياس
256.....	1- تعريف القياس.....
257.....	2- أنواع القياس.....
274.....	3- الاستغراق
275.....	4- مفهوم السبب عند الفارابي وطبيعة الحمل.....
278.....	المبحث الثاني: البرهان
281.....	1- طبيعة البرهان عند الفارابي.....
285.....	2- المعرفة البرهانية عند الفارابي.....
288.....	3- وظائف البرهان.....

الفصل السابع : علاقة المنطق بملكات الذهن

295.....	المبحث الأول : الملكات
296.....	1- مفهوم الملكات لغة واصطلاحاً.....

297.....	2- مفهوم الملكات في التراث العربي.....
301.....	المبحث الثاني : إسهامات الفارابي المنطقية ودورها في عملية التعلم.....
301.....	1- الفهم والتصور.....
303.....	2- الحفظ والتخيل.....
306	3- الحكم
308.....	4- أثر المنطق على ملكات الذهن.....
310.....	المبحث الثالث : تعليم وتعلم المنطق.....
310.....	1- التعليم والتعلم عند الفارابي.....
318.....	2- منفعة تعلم المنطق ودراسته.....
325.....	3- العلم النظري والعلم العملي عند الفارابي.....
	المبحث الرابع : الرؤية المعاصرة لأهمية المنطق في مجال التعلم
329.....	(المنهج العقلاني البرهاني).....
329.....	1- أهمية المنطق في المعرفة والعلوم المعاصرة.....
335.....	2- علاقة اللغة بتكوين البنيات المنطقية حديثاً.....
337.....	خاتمة البحث : استنتاجات
343.....	قائمة المصادر والمراجع.....

مقدمة

1- حثيات فكرية

يحتل المنطق مكانة هامة وبارزة ضمن الحقول المعرفية المختلفة ويستمد هذه الأهمية من موضوعه الذي هو الفكر، فهو يستجيب لمدرجات الإنسان العقلية ويعمل على تفعيلها وتوجيهها بحسب الآليات التي يستعملها، حيث يتعامل مع الفكر مباشرة وينظر في نشاطاته المختلفة، ويحاول أن يوجه هذه النشاطات وجهة صحيحة وسليمة، وهذا ما عبر عنه أرسطو حينما عرف المنطق بأنه : " علم التفكير السليم " .

وإذا كانت الحضارات الإنسانية مدانة لفعالية العقل الذي يمثل أهم قوة كونية، فإن هذه المسلمة من شأنها أيضا أن تزيد من تكريس حضور الإنسان في التاريخ، وتمنحه قوة إلى قوته تتلقفها الأجيال المدركة لفلسفة التواصل، الواعية بقيمة الأصول الفكرية والمعرفية للفلسفات الإنسانية ومختلف العلوم.

فتاريخ المنطق كنوع من الدراسة العلمية ينطوي على أصالة التراث العقلي وعبقورية الإنسان، ودورها في الحضارة . وسيوضح بجلاء ما قدمه العرب للإنسان ولعلم المنطق على وجه التحديد من قيم علمية وابتكار ما يحتم للباحثين والدارسين من الشهادة بقيمته ومآثره على المنطق الحديث.

فلقد كان المنطق عند العرب ضربا من ضروب المعاملة العلمية ويتميز عن سائر المعارف من حيث هو آلة واعتباره "معيارا للعلم" ومحكا للنظر كما قال الغزالي، حيث استعانت المدارس الفلسفية بأساليب المنطق واستخدمت العقل للدفاع عن الدين، والبحث والكشف في مجال العلم والمعرفة. فبفضل هذا المنهج العلمي تكتشف معالم الحضارة عند العرب في أبهى مظاهرها الفعلية التي لا تزال تحتاج إلى كشف ودراسة معمقة.

ففي ظل ازدهار الحضارة الغربية المعاصرة واتجاهها نحو ثقافة الغرب، ظل الاعتقاد السائد أن الفكر والفلسفة والمنطق وفقا على مفكري اليونان الأقدمين ممثلا في أستاذهم أرسطوطاليس وورثة فكرهم في العالم الغربي الحديث، لكن لا بد أن تطرح القضية طرحا آخر وأن تكشف الحقائق كما هي في ضوء تجربة العالم المعاصر الذي أخذ بنصيب وافر من الحضارات الإنسانية السابقة.

فلقد كان الجانب العقلي لدى العرب والمسلمين في منزلة رفيعة وأكدت عناصره ومقوماته بدايات حركة النهضة الأوروبية، حيث نهل هذه الحركة مقوماتها الأولى من مدارس فكرية وعلمية عربية إسلامية، ولسنا هنا أمام عرض أثر الحضارة الإسلامية على الحضارة الغربية، فهذا موضوع يندرج ضمن بحوث أخرى، لكن الغرض من هذا هو إبراز مساهمة فلاسفة الإسلام ومناطقهم في تطوير المعرفة الإنسانية والكشف عن إبداعاتهم الفكرية والعلمية. ونذكر على سبيل المثال لا الحصر الكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد وابن طفيل وابن باجة وغيرهم .

وإذا كان لفلاسفة الإسلام إسهامات جليلة في مجال المنطق فإن أبا نصر الفارابي يأتي في مقدمة هؤلاء، فهو من الفلاسفة الأوائل الذين سعوا إلى نقل التراث الفلسفي اليوناني إلى المسلمين بعد الكندي، واجتهد في أن يجد تواصلًا فكريًا بين عقليتين مختلفتين إحداهما نابعة من الفلسفة، والثانية من الروح الشرقية، مراعيًا الخصوصية التي تفرقهما ووحدة الحقيقة التي تجمعهما، فهو الفيلسوف الذي آمن بوحدة الحقيقة ومن ثمة وحدة المنهج والأداة المؤدية إليها ألا وهي العقل والمنطق.

وعلى هذا الأساس يمكن القول أن أبا نصر الفارابي قد حظي باهتمام الباحثين والدارسين لاسيما أنه سعى إلى التوفيق بين العقل والنقل وهي الإشكالية التي طرحها الفكر الإسلامي آنذاك، وباعتباره شارحًا لكتب الأولين (خاصة كتب أرسطو)، ومحاولة التوفيق بين رأيي الحكيمين (أفلاطون وأرسطوطاليس)، فانصب اهتمامهم على جوانب مهمة من فلسفته خاصة الطبيعية والإلهية والسياسية والاجتماعية والأخلاقية.

ونحن اليوم أتجهنا إلى البحث في فلسفة المعلم الثاني ودراسة الجانب المنطقي منها لا لندرة هذه الدراسة أو انعدامها، بل أن الدراسات في المجال المنطقي كثيرة وجوانبها متعددة، حيث انصبت على تاريخ المنطق والتطور الذي طرأ عليه، كما انصبت هذه الدراسات على توضيح قواعده وشرحها كما وضعها المعلم الأول ومن جاء بعده، غير أن اهتمامنا في هذا البحث قد انصب على إبراز الأساس الإبستمولوجي للمنطق لا أساسه الميتافيزيقي أو التاريخي، وإن كانت الإشارة التاريخية ضرورية من حين إلى آخر حسب ما يقتضيه البحث.

فالعلاقة بين نظرية المعرفة وعلم المنطق لدى الفارابي هي النتيجة التي انتهى إليها "دي بور" من خلال كتابه "تاريخ الفلسفة في الإسلام" حينما نظر إلى منطق الفارابي على أنه ليس مجرد تحليل خالص للتفكير العلمي، بل هو يشتمل إلى جانب هذا، على كثير من الملاحظات اللغوية، كما أنه يشتمل على مباحث في نظرية المعرفة، فعلى حين أن النحو يختص بلغة شعب واحد، فالمنطق عنده قانون للتعبير بلغة العقل الإنساني عند جميع العقول.

ومن هذا المنطلق دفعتنا الرغبة والفضول العلمي والفلسفي للبحث في نظرية المعرفة لدى الفارابي من حيث هي فلسفة في المنطق لها أبعادها المعرفية، فعلى الرغم من براعة أرسطو في وضع قواعد المنطق الصوري إلا أنه لم يكن واضحًا في تفسير الأساس الذي يستند عليه هذا المنطق، أي الأرضية التي تجعل التفكير بهذه الطريقة المسماة بالمنطق، لقد اكتفى أرسطو في مباحث المنطق بالوضوح الذاتي للقوانين المنطقية - أي استناد هذه القوانين إلى مبدأ الهوية وعدم التناقض - إذ رأى أنها بديهية وفي غير حاجة إلى مزيد من التفسير، وعلى الرغم من أن أرسطو هو من أشهر الباحثين عن العلة الأولى للأشياء، فإنه عند أساس أو علة التفكير المنطقي لم يتوسع، وهذا ما جعل المفكرين بعد أرسطو يبحثون عن مثل هذا الأساس وفي أعمال أرسطو نفسها علمهم يجدونها فيها. ويظهر ذلك في الشروح القديمة على أرسطو من قبل الاسكندر الأفروديسي وفورفيوس وثيمسيوس، وقد استمر هذا الاتجاه لدى فلاسفة الإسلام أمثال الفارابي في كتابه "الألفاظ المستعملة في المنطق" وكتاب "الحروف" وكتب المنطق من موسوعة الشفاء لابن سينا و"تفسير ما بعد الطبيعة" لابن رشد. وفي العصر الحديث نجد الفيلسوف الألماني كانط الذي يعتبر أول فيلسوف أدرك أن نظرية في المعرفة لا يمكن تأسيسها بمعزل عن المنطق العام.

ولما كانت غايتنا الأولى من هذا البحث هي نفي الاعتقاد السائد لدى الغربيين بأن فلاسفة ومناطقة الإسلام كانوا مجرد ناقلين و شراح لكتب أرسطو، وجدنا أنه من الضروري العودة إلى الكتب التراثية وقراءتها قراءة تحليلية معمقة تتماشى مع تطور المعرفة الإنسانية سواء في موضوعها أو منهجها، حتى نثبت إبداعية فلاسفة الإسلام وقدرتهم على التجديد في هذا المجال .

والعودة إلى التراث لا يعني الذوبان في الماضي واجتراره كما هو دون وعي أو إدراك لأهميته التجديد، فذلك لا يجوز في عالم اليوم ونحن نلمس ديناميكية تطور المعرفة يوم بعد يوم، ولعل التطور الذي حصل في مجال الدراسات المنطقية أصدق دليل على ذلك. فكل ما يهمنا كباحثين هو مد جسور التواصل بين القديم والحديث بين تراث الفكر وحديثه، وقد تكون هذه القراءة الجديدة وسيلة لاكتشاف جوانب هامة من التراث الفكري الإسلامي لم تلتها بعد جهود الباحثين والدارسين، إما لجهل قيمة مثل هذه الدراسات أو لندرة المصادر والكتب المساعدة على ذلك أو لنقص المختصين في مثل هذا المجال .

وإذا كان عصرنا يولي اهتماما كبيرا للدراسات الإستمولوجية وعلى وجه الخصوص ما يتعلق بفلسفة العلوم (الرياضية والتجريبية والإنسانية) وينصب أيضا على فلسفة اللغة وما يرتبط بها من بحوث تتعلق بالدلالات والمعاني...، فإننا وجدنا في منطق الفارابي ما يسمح لنا بهذه الدراسة لاسيما وأن المنطق يقف على حدود العلم واللغة، وقد ارتأينا أن تكون هذه الدراسة إستمولوجية معرفية حتى نوضح كيف كان الفارابي رائدا في هذا المجال.

فمن خلال قراءة أولية لكتابه "الحروف" تبين لنا أن هذا الكتاب يحتل مكانة هامة بين أعماله، فهو بحثا في الفلسفة الأولى ويتضمن نقاش علماء اللغة والكلام حول الكثير من الإشكاليات التي تتعلق أساسا بعلاقة اللغة والمنطق وإشكالية اللفظ والمعنى. وعن طريق محاولة استنتاجية منطقية لتأسيس الكلي، وتشريع دور المنطق في البيئة الإسلامية التي كانت رافضة له، يحاول شرح وتفسير كيفية تكوين المعرفة بدءا من الإحساس فالتجربة فالتذكر فالفكر، ومن ثمة نشأة العلوم العملية والنظرية، وبين الفكرة ونشأة العلوم يضع الفارابي نشأة اللغة ، فبعد تولد الفكرة عند الإنسان تأتي الإشارة ثم التصويت (إخراج أصوات معينة) ومن تطور الأصوات تنشأ الحروف والألفاظ، ويختلف النطق حسب الجماعات البشرية وفيزيولوجيتها وبيئتها، وهكذا تتشكل (الألفاظ والكلمات)، المحسوس أولا ثم صورته في الذهن ثم اللفظ المعبر عنه. وفي مرحلة لاحقة تتكون العبارات والتعابير من دمج الكلمات والألفاظ لتعبر ليس فقط عن الأشياء، بل عن العلاقات التي تربط بينها. فقد استخدم الفارابي أسلوبا برهانيا ليحدد العلاقة بين اللفظ والمعنى ويقرر أسبقية المعنى عن اللفظ، وبنفس السياق أيضا يقرر أن نظام الألفاظ (اللغة) هي محاولة لمحاكاة نظام الأفكار (في الذهن) وما نظام الأفكار في الذهن إلا محاولة لمحاكاة نظام الطبيعة في الخارج من علاقات بين الأشياء الفيزيائية المحسوسة، وبالنسبة إليه هناك نظامين، نظام الألفاظ يحاول محاكاة ترتيب العلاقة بين المعاني في النفس، ونظام آخر مستقل للمفاهيم والمعقولات يحاول محاكاة ترتيب الأشياء الحسية في الخارج الفيزيائي. ومن هنا ضرورة وجود علمين: علوم اللغة أو علم اللسان الذي يُعنى بألفاظ اللغة وعلاقتها مع مدلولاتها ومعانيها وعلم

المنطق الذي يُعنى بترتيب العقل للمفاهيم وطرق الاستنتاج السليم للقضايا من البديهيات أي قواعد التفكير السليم... إلخ.

فعلى ضوء هذا التحليل الأولي لكتاب الحروف نلاحظ أن الفارابي لم يكن دوره في مجال المنطق مقتصرًا على شرح كتب أرسطو أو التعليق عليها كما اعتقد بعض المؤرخين، بل أن إسهاماته تجلت في تفسير المعرفة الإنسانية ووضع نظرية تفسر أساس المنطق، أي تفسير كيفية استعمال الفكر الإنساني بالطريقة التي اصطلاح على تسميتها بالمنطق. فلم يتوقف اهتمامه في البحث عن مصدر المعرفة: العقل أم الحواس؟ وحول طبيعتها هل هي تابعة للفكر أم تابعة للواقع؟ هل هي مطلقة أم نسبية؟ بل اهتم بمحاولة تحديد الأساس المنطقي الذي تنشأ عنه هذه المعرفة. فمهمة نظرية المعرفة هي تفسير لكيفية اشتغال التفكير المنطقي وتحديد أساسه الإستمولوجي، فأى تبرير فلسفي للمنطق يجب رده إلى وظائف العقل البشري وملكاته المعرفية. وقد وجد الفارابي أن مقولات وأحكام المنطق تعبر عن الطريقة التي يشتغل بها العقل فيدرك العالم، وبالتالي فإن نظرية المعرفة عند الفارابي هي نظرية مفسرة لأساس المنطق.

فقد أشار الفارابي إلى نشأة اللغة، وعلاقة المعنى باللفظ، وعلاقة النشاط الذهني بالعالم الخارجي، وكيف أن نظام الأفكار ونظام الأشياء يتوقف على وجود قوانين يأتى المنطق في مقدمتها.

فالمنطق كما جاء في كتابه "الألفاظ المستعملة في المنطق" هو العلم الذي ينبغي تعلمه قبل الشروع في اكتساب أي معرفة وطريقة البرهان الذي نتوصل به من المعلوم إلى المجهول هي عند الفارابي المنطق على الحقيقة، وليس البحث في المعاني والحدود وفي تأليف القضايا وكذلك الأقيسة إلا توطئة للبرهان، وأهم مقاصد البرهان هو الوصول إلى قوانين علم اضطراري يمكن تطبيقه في جميع المعارف.

وإذا حاولنا أن نحدد العلاقة بين نظرية المعرفة والمنطق فإننا يمكن أن نقول بأن علم المنطق هو العلم الذي يضع قواعد الاستدلال الصحيح والقوانين التي تعصم مراعاتها الذهن عن الخطأ في التفكير. أما نظرية المعرفة فهي العلم الفلسفي بطبيعة المعرفة والحقيقة. فالحكم على صدق الاستدلالات أو فسادها مسألة منطقيّة، بينما يكون البحث في طبيعة الصحة أو الصواب من شأن نظرية المعرفة، وهذا يعني أن نظرية المعرفة تبحث في المبادئ المادية للمعرفة ويبحث علم المنطق في مبادئها الصورية. وفي حقيقة الأمر إن كلاً من نظرية المعرفة وعلم المنطق يدوران حول الحقيقة، فنظرية المعرفة بحث يتضمن الوسائل المختلفة التي يتخذها الإنسان ليصل إلى الحقيقة، بينما يقوم علم المنطق بالبحث في بناء الحقيقة ونسقتها.

وفلاسفة الإسلام حينما بحثوا في نظرية المعرفة ضموا إليها علم المنطق كعلم معياري للحقيقة يعالج قوانين الفكر، إلا أنهم لم يفتصلوه عن البحث عن الحقيقة أو عن نظرية المعرفة، حيث كان اهتمامهم بالواقع الخارجي يسير مع اهتمامهم بالنسق الفكري المنطقي.

وهذا ما نسعى إلى إظهاره من خلال هذه الدراسة جاعلين من نظرية المعرفة لدى الفارابي فلسفة في المنطق لا مجرد بحث في المعرفة وما تطرحه من إشكالات.

والجدير بالذكر أن اختيارنا لهذا الموضوع لم يكن اعتباطيا أو صدفة، بل يبرره حاجتنا الماسة إلى فكر عقلاي ينظر في الأمور نظرة المتبصر، ويعالج القضايا معالجة المتفحص الناقد، الذي لا يقبل قضية إلا ببرهان وحجة ولا يرفضها إلا ببرهان وحجة أيضا.

فالمعرفة الحقة لا تتأسس إلا باستدلال منطقي ينأى عن الأحكام المتسرعة والعواطف والأهواء الخادعة والنظرة الضيقة التي كثيرا ما تحجب عنا الحقيقة وتضللها، وما أكثر الأحكام المتسرعة والمعرفة غير المؤسسة في مجتمعاتنا وفي أيامنا هذه، ففي غياب الوعي بأهمية علم المنطق وإدراك قيمته لا في المجال المعرفي فحسب بل وفي المجال السلوكي للإنسان باعتباره محور هذا الكون، نقول إننا بحاجة إلى علم يصحح اعتقاداتنا ويوجه تفكيرنا وجهة سليمة، بل وينمي قدراتنا العقلية ويفجر ملكتنا الذهنية لا كغايات في ذاتها بل كوسائل ضرورية في مجالات المعرفة المختلفة.

إنه ينبغي علينا أن نعترف أن كل عجز في التفكير هو بالضرورة عجز في الإبداع، لذلك كانت دراسة المنطق بمختلف تفرعاتها أكثر من ضرورة، سواء بالنسبة لتأسيس العلوم أو عقلنة الفكر الإنساني بوصفه جزء من هذا الكون. فلو عدنا مثلا إلى الممارسة التربوية، فإننا نجد أن نجاح الفعل التربوي يتوقف على مدى قدرة المتعلم على التصور والفهم، وقدرته على التحليل والتركيب، وتمكنه من عملية الاستنتاج والتفكير السليم، وبالطرق المنطقية الصحيحة سواء في بناء موقفه أو البرهنة عليها بالحجج المقنعة، أو دحض المواقف الراض لها بعد فحصها ونقدها. وفي ظل تجاهل أهمية هذه الملكات أصبح المتعلم مجرد متلقي تصب فيه المعارف دون تفكير أو فحص، مما أفقد الجهود التربوية مصداقيتها حينما أصبحت الغاية من العملية التربوية هي حشو ذهن المتعلم بمعارف قد لا تعينه على إبراز كفاءاته، وهو الواقع الذي نعيشه اليوم في مؤسساتنا التربوية، حيث انساق كل من المعلم والمتعلم وراء هذه الظاهرة، فأصبح دور المعلم هو إرسال المعلومة لكي يتلقاها المتعلم دون جهد فكري أو منطقي، فانعكس ذلك سلبيا على الأداء البيداغوجي فظهر نوع من الخمول والكسل الذهني مما كان له انعكاساته الخطيرة على الممارسة اليومية للإنسان في المجتمع، فأصبح عاجزا على إيجاد حلول معقولة ومنطقية لمشاكله، فلجأ إلى الحلول اللامعقولة واللامنطقية.

2- الإشكالية

أما إشكالية هذه الدراسة فتتمحور على التساؤلات التالية: هل كان مقصود الفارابي من المنطق أن يكون منطقا مجردا أم أراد له أن يكون منطقا للعلم؟ وكيف يمكننا أن نحدد الأساس الإبستمولوجي للمنطق عند المعلم الثاني؟ وما دور المنطق في تفعيل النشاط الذهني (نظام الأفكار) وعلاقة ذلك بنظام الأشياء (نظام الطبيعة)؟ وإذا كانت اللغة هي الوجه الظاهري للفكر فكيف نتصور العلاقة بينها وبين المنطق؟ وكيف جعل الفارابي المنطق مدخلا لكل معرفة في مجال التعليم والتعلم؟

هذه التساؤلات نتصور الإجابة عنها بالخطة التالية:

3- خطة البحث

الفصل الأول: مدخل إلى علم المنطق وقد ورد فيه مبحثين.

المبحث الأول: تناولنا فيه الأصول التاريخية للمنطق حيث تطرقنا إلى مفهوم المنطق، نشأته، مؤسسه، طبيعته، وأهم المدارس المنطقية القديمة (المشائية والرواقية).

المبحث الثاني: تناولنا فيه المنطق عند فلاسفة الإسلام، وركزنا على نقطتين مهمتين هما أثر المنطق على إبداعات الفلاسفة المسلمين الفكرية والعلمية، وارتباط المنطق بالمعرفة الإنسانية.

الفصل الثاني: فلسفة الفارابي ومنطقه ويتضمن مبحثين.

المبحث الأول: جاء فيه عرض لحياة الفارابي الفكرية، مصادرها وأثرها، مكانة فلسفة الفارابي وأثرها في تاريخ الفلسفة، مؤلفاته وأثرها فيمن جاء بعده، مع ذكر المنطلقات الفكرية لفلسفة الفارابي، دون إغفال لأصالته الفكرية حيث تجلت هذه الأصالة من خلال تناولنا للمنطق عند الفارابي بين التقليد والإبداع.

المبحث الثاني: جاء فيه مساهمات الفارابي العلمية، وفيه بحثنا في المنهج عند الفارابي، وتصنيفه للعلوم، وعلاقة المنطق بالعلم.

الفصل الثالث: نظرية المعرفة عند الفارابي ويتضمن مبحثين.

المبحث الأول: وقد تناولنا فيه النفس ووسائل المعرفة عند الفارابي.

المبحث الثاني: جاء فيه تشكل المعرفة الإنسانية وعلاقتها بقوى النفس، حيث بحثنا في طبيعة المعرفة الحسية والمعرفة العقلية، وذكرنا التجريد وعلاقته بتشكيل الصور الذهنية.

الفصل الرابع: اللغة والفكر عند الفارابي ويتضمن مبحثين.

المبحث الأول: تناولنا فيه تشكل اللغة وعلاقتها بالفكر، وحددنا مفهوم اللغة وفقا لبعض التعاريف التي وضعها فلاسفة الإسلام، كما أشرنا إلى مشكلة أصل اللغة بين نظرية التوقيف ونظرية الاصطلاح.

المبحث الثاني: وقد تناولنا فيه اللفظ والمعنى، حيث وضحنا كيفية اقتران الألفاظ في اللسان، وكيفية اقتران المعاني في النفس كما شرحها الفارابي.

الفصل الخامس: المقولات والتصديقات بين المنطق واللغة ويتضمن ثلاثة مباحث.

المبحث الأول: المقولات واللغة.

المبحث الثاني: التصورات واللغة.

المبحث الثالث: التصديقات، وقد تناولنا فيه تعريف القضية المنطقية، أنواعها، تقابل القضايا، عكسها، كما جاءت في كتب الفارابي المنطقية.

الفصل السادس: القياس والبرهان ويتضمن مبحثين.

المبحث الأول: القياس، أنواعه، الاستغراق، مفهوم السبب عند الفارابي وطبيعة الحمل.

المبحث الثاني: البرهان، وقد تناولنا فيه طبيعة البرهان، وتحدثنا عن المعرفة البرهانية عند الفارابي، ووظائف البرهان

الفصل السابع: علاقة المنطق بملكات الذهن ويتضمن أربعة مباحث.

المبحث الأول: الملكات، وقد تناولنا فيه مفهوم الملكات لغة واصطلاحاً، كما تحدثنا عن مفهوم الملكات في التراث العربي الإسلامي.

المبحث الثاني: إسهامات الفارابي المنطقية ودورها في عملية التعلم، وقد تناولنا فيه أثر المنطق على ملكات الذهن.

المبحث الثالث: تعليم وتعلم المنطق، وتناولنا فيه التعليم والتعلم عند الفارابي، كما تناولنا فيه منفعة تعلم المنطق ودراسته، وأشرنا إلى العلم النظري والعلم العملي عند الفارابي.

المبحث الرابع: الرؤية المعاصرة لأهمية المنطق في مجال التعلم (المنهج العقلاني البرهاني)، وقد تناولنا فيه أهمية المنطق في المعرفة والعلوم المعاصرة، كما تناولنا فيه علاقة اللغة بتكوين البنيات المنطقية حديثاً.

الخاتمة: استنتاجات

4- منهجية البحث

ولكي تُوثق هذه الدراسة ثمارها أثرنا أن يكون المنهج المتبع تحليلاً، قمنا من خلاله بتحليل النصوص الفلسفية واللغوية التي تُظهر اهتمام الفلاسفة المسلمين وعلى وجه الخصوص الفارابي بالمشكلة المطروحة للبحث، وللمنهج الوصفي حضوره في هذه الدراسة فهو الذي ساعدنا على كشف مضمون النصوص التي تناولت المشكلة بشكل مباشر أو غير مباشر دون أن نهمّل المنهج التاريخي حتى نثبت أن للقضية المدروسة جذورها التاريخية، وذلك بالعودة إلى المصادر والنصوص الأصلية للفارابي.

5- الدراسات السابقة

أما فيما يتعلق بالدراسات السابقة المتضمنة للمشكلة التي بحثنا فيها أي الأساس الإبستمولوجي للمنطق عند أبي نصر الفارابي، فإننا لم نعثر في الدراسات التي استعنا بها لإنجاز هذا البحث على ما يوحي من قريب أو من بعيد إلى هذا الموضوع. فكل الدراسات السابقة تمحورت حول تاريخ المنطق، قواعده كما صاغها أرسطو ومن جاء بعده، علاقة المنطق باللغة... إلخ. أما فلسفة الفارابي فقد تمحورت حول الطبيعيات والإلهيات والأخلاق والسياسة والسعادة ونظريته في العقل دون الولوج إلى الجانب المعرفي في المنطق وعلاقة ذلك بنظرية المعرفة واللغة على وجه الخصوص، وهنا تكمن الجِدَّة في موضوعنا. ففلسفة الفارابي في اللغة والمنطق لا يزال يكتشفها الكثير من الغموض،

بل أن أغلب ما عثرنا عليه في كتب الباحثين والدارسين لكتب الفارابي المنطقية واللغوية مجرد شروح وتعليقات تثير الشكوك حول أصالة هذا الفيلسوف، حيث اعتبر تارة شارحاً وأخرى ناقلاً عن كتب الأولين، باستثناء تلك الشروح والتعليقات التي قدمها رفيق العجم وعلي أبو ملحّم اللذان يُعدّان محققان ومقدمان ومعلقان على كتب الفارابي المنطقية إلى جانب تعليقات ماجد فخري ومحسن مهدي، فكانت هذه الكتب المنطقية مصادر ذات أهمية بالغة لإنجاز هذا البحث، وفي مجال فلسفة الفارابي اللغوية وفقهها كان سندنا في هذا البحث، كتاب (الحروف) الذي يُعدُّ بحق من أهم الكتب اللغوية التي تركها الفارابي، ولكتاب (الألفاظ المستعملة في المنطق) مكانته المهمة في إنجاز هذا البحث، فهو من أهم الكتب التي اشتملت على آراء الفارابي المنطقية واللغوية التي يسهل بها تعلم صناعة المنطق. فأغلب الكتب التي استعنا بها لإنجاز هذا العمل، عبارة عن مصادر محققة نقلت إلينا فكر الفارابي وفلسفته من مخطوطات أصلية، مما لا يترك مجالاً للشك في حرصنا على تحري الموضوعية والدقة كما وصلت إلينا من كتب الشراح والمحققين، كما استعنا ببعض الدراسات والبحوث في مجال التأريخ للفلاسفة المسلمين ولفكرهم وعلى وجه الخصوص فلسفة الفارابي، حتى يتسنى لنا فهم فكر الفارابي في سياقه الثقافي والاجتماعي والتاريخي.

6- الصعوبات

ونودُّ أن نشير هنا إلى بعض الصعوبات التي واجهتنا في إنجاز هذا البحث وأبرزها نُدرّة الدراسات المتعلقة بهذا الموضوع، وخاصة أن آراء الفارابي المنطقية ظلت إلى زمن بعيد عبارة عن آراء متفرقة في ثنايا مخطوطات كان من الصعب جمع شملها في كتاب واحد، حتى أن بعض الآراء للفارابي كانت تنسب خطأ لابن سينا، فكتب الفارابي المنطقية لم تظهر كأجزاء محققة إلا في أواخر القرن العشرين، السبب الذي جعل الباحثين والمهتمين بفلسفة الفارابي يجهلون الكثير عن آرائه المنطقية، مقارنة مع ابن سينا والغزالي وابن رشد، وهو السبب الذي جعل في اعتقادنا هذا الفيلسوف المتميز بفكره في تاريخ الفلسفة الإسلامية لم ينل حظه الكافي في الدراسات المنطقية واللغوية الحديثة. أما الصعوبة الثانية فتتمثل في صعوبة فهم بعض النصوص الواردة في كتب الفارابي المنطقية وذلك لغموض تراكيبها اللغوية والمصطلحات الخاصة بهذا الفيلسوف، ومع ذلك نعتقد أن هذا البحث قد أضاف لنا الكثير مما كنا نجهله عن فكر الفارابي وفلسفته، وأضاف لنا أشياء كثيرة كامنة في التراث الفلسفي الإسلامي، الذي نرجو من خلاله أن يكون إضافة إلى المكتبة الجزائرية حتى يستفيد منها كل مهتم وطالب للمعرفة. وفي الأخير يطيب لي أن أعبر عن شكري الجزيل واحترامي للأستاذ الدكتور رشيد فوqام الذي تفضل بإشرافه على هذا البحث، فأولى له كل اهتمام وعناية علمية، ووقت وجهد كبير لقراءة فصوله ومباحثه، وإبدائه ملاحظات علمية قيّمة ساهمت كثيراً في توجيهنا وتكويننا، فله منا كل التقدير والامتنان. كما أحتّم بقولي إن أخطأنا فمن أنفسنا وإن أصبنا فذلك بتوفيق من ربنا، والله أسأل أن يكون هذا العمل شاهداً على إخلاص وتفاني من علمونا، فلهم منا التحية والإكبار.

الفصل الأول

مدخل إلى علم المنطق

المبحث الأول : الأصول التاريخية للمنطق

المبحث الثاني : المنطق عند فلاسفة الإسلام

المبحث الأول : الأصول التاريخية للمنطق

1- مفهوم المنطق ونشأته

المنطق لغة: المنطق لفظة عربية المنشأ والمصدر، وليس ترجمة حرفية كما هو شائع عند بعض الباحثين لكلمة (logic) أو (لوجوس)، فإنها بمعناها الحر في تعني: العلم والتي حاول المناطق العرب أن يطلقونها حتى ترادف المعنى المراد عند واضعي هذا العلم.

والمتتبع لأهميات المعاجم اللغوية يجد أنه لا توجد مناسبة بين المعنى اللغوي والاصطلاحي في تعريف مادة المنطق، ويبدو أن كلمة (المنطق) اصطلاحية محضة أطلقت على هذا العلم، وليس للمعنى اللغوي أثر في استدعاء الاصطلاح. يقول ابن فارس¹ (ت. 395 هـ) " النون والطاء والقاف أصلان صحيحان، أحدهما كلام أو ما أشبهه، والآخر: جنس من اللباس، الأول المنطق ... والآخر النطاق"². ويتفق جميع أصحاب المعاجم المتقدمة على هذين المعنيين فقط. ويتضح من هذا أن تعريف المنطق لغة: بأنه الإدراك قول محدث، ليس واردا في معاجم اللغة القديمة.

ويبدو أن هذا المعنى استحدثه المناطق، ولعل أول من وضع هذا المصطلح هو أبو نصر الفارابي (ت. 339 هـ) بقوله: " أما عنوانه (أي لفظة المنطق) فإنه ينبيء عن جملة غرضه: وذلك أنه مشتق من النطق، وهذه اللفظة تقال عند القدماء على ثلاثة معان:

— أحدها — القول الخارج بالصوت، وهو الذي به تكون عبارة اللسان في الضمير، أي العبارة اللغوية أو الكلمات من حيث هي أصوات.

— والثاني — القول المركز في النفس، وهو المعقولات التي تدل عليها الألفاظ، أي المعقولات أو المعاني التي تدل عليها الألفاظ.

— الثالث — القوة النفسانية المفطورة في الإنسان، التي بها يميز التمييز الخاص بالإنسان دون سواه من الحيوان، وهي التي بها يحصل للإنسان المعقولات والعلوم والصنائع؛ وبها تكون الروية؛ وبها يميز الجميل والقبيح من

1- هو أحمد بن فارس بن زكريا محمد بن حبيب أبو الحسن اللغوي القزويني، الإمام العلامة اللغوي المحدث، برع في الأدب والفقهاء وكان متكلماً على طريقة أهل الحق نحوياً على طريقة الكوفيين من كتبه المجلد في فقه اللغة، حلية الفقهاء ... توفي سنة 395 هـ.

2- ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام هارون، دار الجليل، بيروت، الطبعة الأولى، 1411 هـ.

الأفعال؛ أي القوة النفسانية المفكرة في الإنسان أو العقل.¹

وقد ورد معنى النطق في اللغة العربية على الشكل التالي: " نطق الناطق ينطق نطقاً: تكلم. والمنطق الكلام، والمنطق: البليغ، وقد أنطقه الله واستنطقه، أي كلمه وناطقه، وكتابٌ ناطقٌ بيّنٌ".². وهناك المنطق والنطق كل ما شدَّ به الإنسان وسطه، وجاءت الدلالات عنها في غير معجم اللغة العربية.³

وظهرت اللفظة في القرآن الكريم على معنيين:

أ- فقد وردت بمعنى النطق، أي الكلام والتلفظ، قال تعالى: ﴿فَقَالَ أَلَا تَأْكُلُونَ ﴿ مَا لَكُمْ لَا تَنْطِقُونَ ﴿ 4﴾، ﴿فَوَرَبِّ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ إِنَّهُ لَحَقٌّ مِّثْلَ مَا أَنَّكُمْ تَنْطِقُونَ ﴿ 5﴾.

وقد جاءت لفظة النطق في عدة آيات من سور مختلفة، مثل الأنبياء رقم 21 الآية 63، والنمل رقم 27 الآية 85، والمرسلات رقم 77 الآية 35، وفصلت رقم 41 الآية 21. ووردت كلمة المنطق في قوله عز وجل: ﴿ وَقَالَ يَا أَيُّهَا النَّاسُ عُلِّمْنَا مَنْطِقَ الطَّيْرِ وَأُوتِينَا مِنْ كُلِّ شَيْءٍ ﴿ 6﴾.

ب- وقد جاء النطق بمعنى مجازي ليدل على مفاهيم موحاة ومعاني إلهية، لا على الكلام الملفوظ عند الإنسان. فغدا القرآن الكريم ينطق، أي يعطي معاني ومعقولات حقة وجديدة، والرسول ينطق فيبلغ الوحي.⁷ قال تعالى:

﴿ وَادِّينَا كِتَابًا يَنْطِقُ بِالْحَقِّ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ ﴿ 8﴾، ﴿ هَذَا كِتَابُنَا يَنْطِقُ عَلَيْكُمْ بِالْحَقِّ ﴿ 9﴾. وقوله تعالى أيضاً: ﴿ مَا صَلَّى صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَى ﴿ وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى ﴿ 10﴾.

1- الفارابي، إحصاء العلوم، قدم له وشرحه وبوبه: علي بوملحم، ط1، دار ومكتبة الهلال، بيروت، لبنان، ت 1996م، ص 36-37.

2- ابن منظور أبو الفضل جمال الدين محمد ابن مكرم، لسان العرب، ج10، دار صادر، بيروت، ت 1956م، ص 354.

3- الزبيدي محب الدين أبي الفيض السيد محمد مرتضى الحسيني، تاج العروس من جواهر القاموس، مجلد 7، المطبعة الخيرية، مصر، ت 1306هـ، ص 77.

4- سورة الصافات، رقم 37 الآية 91-92.

5- سورة الذريات، رقم 51 الآية 23.

6- سورة النمل، رقم 27 الآية 16.

7- الفارابي، كتاب المنطق، ج3، شرح على التوطفة في المنطق والتعليق عليها، تحقيق وتقديم وتعليق: رفيق العجم، دار المشرق، بيروت، لبنان، ت 1986م، ص 114.

8- سورة المؤمنون، رقم 23 الآية 62.

9- " الجاثية، رقم 45 الآية 29.

10- " النجم، رقم 53 الآية 02-03.

وعزّفت لفظ المنطق، عقلياً، بأنها تعصم مراعاتها الذهن عن الخطأ في الفكر¹. ومنهم من جعل المنطق جزءاً ثالثاً مكملاً للجزئين النظري والعملي من الفلسفة، ومنهم من جعله جزءاً من أجزاء العلم النظري، ومنهم من جعله آلة للفلسفة، ومنهم من جعله جزءاً منها وآلة لها². وبهذا الفهم يصبح المنطق علماً أو صناعة فكرية وليس نطقاً وحسب.

فهذا التمييز بين المنطق لغوياً وبين المدلول الديني ومعانيه الإسلامية من جهة وبين مدلول اللفظ فلسفياً ومعناها التي إجتازت فيه المدلول اللغوي لتطلق على معانٍ جديدة، كان قد أشار إليها الفارابي جلياً في تحديداته السابقة الذكر والتي تعرفنا إلى ما تصوره فيها، إذ أصبحت لفظ المنطق تدل على عملية عقل المعقولات وفهم المعقولات، ويشير الحالان إلى عملية تصويرية فكرية تتم بالذهن خارج إطار اللغة أو العوالم والأشياء القائمة في الطبيعة بأسمائها من المحسوس الذي فتر دوره وانتقل مجازاً إلى المجرد³.

والمعلوم أن الفارابي قد عدد مجالات تعريفه بالمنطق، فلم يكتف بتعيين صلته بالكلام والمنطق، بل حدد عملياته النابعة من صميم تصورات إختفت خلف هذه الألفاظ العربية، بحيث نرى أن الترجمات من اليونانية والسريانية أدخلت جملة عمليات عقلية ومعانٍ ومفاهيم استخدمت ألفاظاً كانت لها مدلولات محسوسة في ذهن متكلمي العربية، وتوسعت هذه المدلولات وتطورت فعبرت ما شاء لها أن تُعبّر [...]، وحينما نركز على أمثلة من هذه المصطلحات والمفاهيم التي حددها الفارابي، إنما نسلط الضوء على مرحلة بالغة الدقة في إرساء جملة دلالات وألفاظ فلسفية دخلت الفكر العربي واصطلح عليها منذ ذلك الزمان نظراً لدور الفارابي وحقبته⁴.

لفظ المنطق في اليونانية

أما لفظ المنطق في اليونانية وكيفية ظهوره، فإنه عني فيما عناه العقل والكلام، وقد اشتق من لفظ (لوغوس) التي استخدمها أفلاطون دلالة على فكرة العالم؛ أي المثال قبل أن يتحقق أو يتكون. وهو إسم من أسماء الألوهية العليا عند الرواقيين، وإسم الموجود المتوسط بين الله والعالم عند الأفلاطونية المحدثة، إذ إن العقل هو الذي يدبر وينظم العالم⁵.

1- علي بن محمد بن علي الشريف الجرجاني، التعريفات، المطبعة الخيرية، القاهرة، ط1، ت 1306هـ، ص 102.

2- أبو عبد الله محمد بن أحمد بن يوسف الخوارزمي، مفاتيح العلوم، المطبعة المنيرية، مصر، ت 1342هـ، ص 79.

3- الفارابي، كتاب المنطق، ج3، شرح على التوطئة في المنطق والتعليق عليها، ص 114-115.

4- الفارابي، المصدر نفسه، ص 116.

5- الفارابي، المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

وإذا رجعنا إلى مصطلحات الفارابي، فإننا نجدّه يشرح حتى الألفاظ اليونانية، فهو يقول أن كلمة السوفسطائية مؤلفة من (سوفيا) و(أسطس)، الأولى تعني الحكمة والثانية التمويه، ثم يربط دلالات اللغة بمصطلحات المنطق، فالموصوفات هي الموضوعات، والصفات هي المحمولات، ويرجح أن المسألة ليس ربطاً فقط إنما تعبر عن فهم المسلمين للمحمولات والكليات وكيفية تركيب القضية المنطقية¹.

وتسمية المنطق بهذا الاسم عند الفارابي ليست ذا جذر لغوي محض، وذلك لأن سنة البحث اللغوي ليست على هذه السنن الذي صاغ به الفارابي توجيهه، بل الوجه الاحتجاج بكلام العرب وكلام النقلة عنهم، أو بما ورد في الكتاب والسنة وكلام فصحاء العرب لإثبات الصلة بين المعنى واللفظ، ويستمر الفارابي في استنباط العلاقة بين اللفظ والمعنى بحسب الدلالات التي نقلها سابقا، مبينا سبب تسمية هذه الصناعة بالمنطق، فيقول: " فهذا العلم - لما كان يعطي قوانين في النطق الخارج، وقوانين في النطق الداخل، ويُقيّم بما يعطيه من القوانين في الأمرين النطق الثالث الذي هو في الإنسان بالفطرة، ويسدده حتى لا يفعل فعله في الأمرين إلا على أصوب ما يكون وأتمه وأفضله - سمي باسم مشتق من النطق الذي يقال على الأئمة الثلاثة؛ كما أن كثير من الكتب التي تعطي قوانين في المنطق الخارج فقط من كتب أهل العلم في النحو فقط تسمى إسم المنطق."².

وما يمكن ملاحظته أن المناطقة القدامى لم يكونوا يولون اهتماماً كبيراً لتعريف اللغوي للمنطق، بل كان اهتمامهم منصباً حول المعنى الإصطلاحي. لكن ما حدث لاحقاً عند غالبية الباحثين المتأخرين هو استقرار ما ذهب إليه الفارابي في التعريف اللغوي للمنطق، مع إضافة معنى جديد من معاني المنطق وهو الإدراك، حتى تظهر مناسبة للمعنى الإصطلاحي وثمة محاولة أخرى قام بها إخوان الصفا (في القرن 4 هـ) في رسائلهم لإيجاد الإشتقاق اللغوي لمصطلح (المنطق) وذلك من خلال تقسيم مادة (نطق) إلى قسمين: نطق لفظي ونطق فكري. ويشير بعض المؤرخين المعاصرين إلى أن كلمة المنطق لم تكن تتضمن في العربية معنى التفكير أو الاستدلال، بل كانت تدل على الكلام فقط " وبقي المعنى الأخير - الكلام - شائعاً بعد أن اصطلح على تسمية علم الفكر بالمنطق "³.

ومن أسباب عدم استقرار هذا المعنى في اللغة العربية، حملات اللغويين والنحاة على الكلمة واستخدامها لهذا العلم العقلي بينما هي تدل في نظرهم على الناحية اللغوية. ونفس الهجوم نجدّه عند الفقهاء والمتكلمون مما أدى

1- الفارابي، كتاب المنطق، ج3، شرح على التوطئة في المنطق والتعليق عليها، ص 116-117.

2- الفارابي، إحصاء العلوم، ص 37.

3- علي سامي النشار، المنطق الصوري من أرسطو إلى عصرنا الحاضر، دار المعرفة الجامعية، ت 2000م، ص 4-5.

إلى محاولة العدول عن هذا الاصطلاح (المنطق) إلى تسمية أخرى، كما فعل ابن سينا في كتابه (منطق المشركين) بتسميته بالعلم الآلي. وأوسع المحاولات عند الغزالي (ت 505هـ) في أسمائه الشهيرة بمعيار العلم، ومحك النظر، وعلم الميزان...

ويرجع بعض الباحثين وجه الاشتباه وسبب ابتكار معنى لغوي جديد لكلمة (منطق) إلى أن الكلمة المرادفة لكلمة المنطق في اليونانية كانت في لغتهم تشتمل على معنيين الكلام والعقل أو الفكر أو البرهان¹.

مفهوم المنطق اصطلاحاً

عرف تعريف المنطق اصطلاحاً تطوراً كبيراً منذ أرسطو إلى فلاسفة ومفكري الإسلام، فأقدم التعاريف الموجودة ما نقله أبو سليمان السجستاني² (ت 392هـ) عن أرسطوطاليس مؤسس علم المنطق إذ يقول: " المنطق آلة لجميع العلوم"، ومن أقدم التعريفات أيضاً ما نقله أبو حيان التوحيدي (ت 414هـ) على لسان أبي بشر متى بن يونس (ت 328هـ) في مناظرته الشهيرة مع أبي سعيد السرافي حين سأله عن المنطق فأجابه متى بقوله: " آلة من آلات الكلام يعرف بها صحيح الكلام من سقيمه، وفاسد المعنى من صالحه، كالميزان، فإني أعرف به الرجحان من النقصان، والشائل من الجانح."³.

أما الفارابي فيقول: " صناعة المنطق: هي الصناعة التي تشتمل على الأشياء التي تسدد القوة الناطقة نحو الصواب في كل ما يمكن أن يغلط فيه، وتعرف كل ما يتحرز به من الغلط في كل ما شأنه أن يستنبط بالعقل"⁴. وله أيضاً: " صناعة المنطق تعطي بالجملة القوانين التي شأنها أن تقوّم العقل وتسدد الإنسان نحو طريق الصواب، ونحو الحق في كل ما يمكن أن يغلط فيه من المعقولات..."⁵.

ويعرفه إخوان الصفا (القرن الرابع الهجري) بأنه: " إن المنطق مشتق من نطق ينطق نطقاً، والنطق فعل من أفعال النفس الإنسانية، وهذا الفعل نوعان: فكري، ولفظي، فالنطق اللفظي هو أمر جسماني محسوس، والنطق الفكري

-
- 1- عبد الرحمن بدوي، المنطق الصوري والرياضي، وكالة المطبوعات، الكويت، الطبعة الرابعة، سنة 1977م، ص 3-4.
 - 2- أبو سليمان السجستاني هو محمد بن بهرام منطقي كان متقناً للعلوم الحكمية مطلعاً على دقائقها، اهتم بالأدب والشعر، من آثاره: مقالة في مراتب قوى الإنسان وكيفية الإنذارات التي تنذر به النفس.
 - 3- أبو حيان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، اعتنى به وراجعته: هيثم خليفة الطعيمي، ج1، المكتبة العصرية، صيدا-بيروت، لبنان، ت 1432هـ-2011م، ص 63.
 - 4- الفارابي، كتاب المنطق، ج1، التوطئة، تحقيق وتقديم وتعليق: رفيق العجم، دار المشرق، بيروت، لبنان، ت 1986م، ص 55.
 - 5- الفارابي، إحصاء العلوم، ص 27.

أمراً روحاني معقول...¹ وقد ميّز إخوان الصفا بين نوعين من المنطق: المنطق اللغوي وهو الذي اشتق من "النطق" فهو ظاهري يعتني بالألفاظ فقط، وهذه الألفاظ تصدر عن حركة اللسان، وهذا النوع من المنطق ينطوي تحت اللغة لأنها هي التي عنت بالكلام وأقسامه، وبالألفاظ التي تقال على الأشياء. أما "المنطق الفلسفي" الذي اختص بالبحث في الفكر والعقل، وموضوع اللفظ الداخلي أي محتوى الفكر أو المعنى وهو الذي أشاروا إليه بالميزان في قولهم: " ولما كان في صحة الوزن والكيل يحتاج إلى شرائط من عيار الصنجات، وصحة المكيال والميزان، وتقويم الكيل والوزن بها: وقد ذكر ذلك في كتب المنطق الفلسفي...²."

وواضح من النص أن إخوان الصفا يريدون توضيح الفرق بين "المنطق الفلسفي" و "المنطق النحوي"، فالمنطق الفلسفي هو الميزان الذي نزن به حقائق الأشياء المكونة للفكر الإنساني وفيه اختلاف عن "المنطق النحوي" الذي عني باللفظ الذي يشير إلى ظاهر الأشياء لا باطنها.

أما أبو حيان التوحيدي (ت 414هـ) فإنه يقول: " يقال: ما المنطق؟ الجواب: هو صناعة أدوية تميز بها بين الصدق والكذب في الأقوال، والحق والباطل في الاعتقادات، والخير والشر في الأحوال"³.

ويقول ابن سينا (ت 428هـ): " المراد من المنطق، أن يكون عند الإنسان آلة قانونية تعصمه مراعاتها عن أن يضل في فكره"⁴، فالمنطق علم في نفسه. وآلة بالقياس إلى غيره من العلوم؛ ولذلك عبر ابن سينا عنه في موضع آخر بـ " العلم الآلي"⁵. وقد عرفه في كتابه "النجاة" محدداً لوظيفته فقال: " إن المنطق هو الصناعة النظرية التي تعرفنا من أي الصور والمواد يكون الحد الصحيح الذي يسمى بالحقيقة حداً والقياس الصحيح الذي يسمى بالحقيقة برهاناً"⁶، وقد جاء في كتاب "الشفاء": " فغاية علم المنطق أن يفيد الذهن معرفة هذين الشئين فقط، وهو أن يعرف الإنسان أنه كيف يجب أن يكون القول الموقع للتصور، حتى يكون معرفة حقيقة ذات الشيء، وكيف يكون، حتى يكون دالاً عليه، وإن لم يتوصل به إلى حقيقة ذاته، وكيف يكون فاسداً [...] وأيضا أن يعرف الإنسان أنه

1- إخوان الصفا، الرسائل، مجلد الأول، دار صادر، بيروت، لبنان، ص 391-392.

2- المرجع نفسه، ص 394.

3- أبو حيان التوحيدي، المقابسات، تحقيق: حسن السندي، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة، الطبعة الثانية، 1413هـ، ص 314.

4- أبي علي بن سينا، الإشارات والتنبيهات، القسم الأول، شرح نصر الدين الطوسي، تحقيق: سليمان دنيا، الطبعة الثالثة، دار المعارف، القاهرة، مصر، ت 1983م، ص 117.

5- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

6- ابن سينا، النجاة في المنطق والإلهيات، تحقيق: عبد الرحمن عميرة، دار الجيل، بيروت، الطبعة الأولى، 1412هـ، ص 3.

كيف يكون القول الموقع للتصديق حتى يكون موقعاً تصديقاً يقينياً لا يصح إنتقاضه...¹. فالمنطق عند ابن سينا غاية إفادة الذهن في معرفة التصورات الحقيقية للأشياء، وتعريفه طريقة اكتشاف صحة الأفكار وفسادها ليؤدي به إلى معرفة يقينية التصديقات التي تنطبق على التصورات الذهنية، وهذان هما الأساس في المنطق، فأولاً "التصور"، وثانياً "التصديق"، ومعرفتهما تؤدي إلى التفكير الصحيح. ومن هذه التعاريف يتبين لنا أن المنطق عند ابن سينا آلة قانونية عاصة للفكر موجهة له نحو طريق الصواب ونحو الحق فيما يمكن أن يغلط فيه غالباً، حيث عبر ابن سينا عن هذه الفكرة بقوله: " فالمنطق علم يتعلم فيه ضروب الإنتقالات، من أمور حاصلة في ذهن الإنسان، إلى أمور مستحصلة."²، والمقصود بذلك أن المنطق يعلم الإنسان الطرق الصحيحة أثناء عملية الإنتقال من المقدمات إلى النتائج، أو من المعلوم إلى المجهول.

أما أبو حامد الغزالي (ت 505هـ) فقد اعتبر المنطق معياراً للعلم وميزاناً للعقل، حيث عرفه: " الآلة التي بها تقتنص العلوم والمعارف كلها"³، وهذا يعني أن كل العلوم والمعارف بحاجة إلى معيار يقيس صحتها من خطئها، ولهذا جاء في موضع آخر لتعريف المنطق عند الغزالي بأنه: " علم المنطق هو القانون الذي به يميز صحيح الحد والقياس عن غيره، فيتميز العلم اليقيني عما ليس يقينياً وكأنه الميزان أو المعيار للعلوم كلها [...]"، وكل ما لم يوزن بالميزان لا يتميز فيه الرجحان من النقصان ولا الريح من الخصران"⁴.

أما عمر بن سهلان الساوي (ت 540هـ) فقد جاء في كتابه البصائر النصيرية قوله: " المنطق قانون صناعي عاصم للذهن عن الزلل، ومميز لصواب الرأي عن الخطأ في العقائد"⁵.

وعرفه نصير الدين الطوسي (ت 672هـ) علم المنطق: " فهم معان يمكن أن يتوصل بها إلى أنواع العلوم المكتسبة [...]" ومعرفة كيفية التصرف في كل معنى على وجه يؤدي إلى المطلوب"⁶.

1- ابن سينا، الشفاء، "المدخل"، تحقيق: جورج شحاتة فنواقي، ومحمود الخضيري، وأحمد فؤاد الأهواني، مراجعة إبراهيم مذكور، تصدير طه حسين، المطبعة الأميرية بالقاهرة، ت 1371هـ الموافق 1953م، ص 18.

2- ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، القسم الأول، ص 127.

3- أبو حامد الغزالي، محك النظر في المنطق، دار النهضة الحديثة، بيروت، ت 1966م، ص 68.

4- أبو حامد الغزالي، مقاصد الفلاسفة، تحقيق: سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، مصر، الطبعة الثانية، ص 3.

5- عمر بن سهلان الساوي، البصائر النصيرية، تحقيق: الشيخ محمد عبده، مطبعة الصاوي، القاهرة، ص 1.

6- محمد بن محمد بن الحسن نصير الدين الطوسي، أساس الإقتباس في المنطق، تحقيق: حسن الشافعي، المجلس الأعلى للثقافة، مصر، ص 32.

ويعبر نجم الدين القزويني الكاتبي (ت 675هـ) عن المنطق في رسالته بقوله: " قانون يفيد معرفة طرق اكتساب النظريات من الضروريات، والإحاطة بالصحيح والفاقد من الفكر الواقع فيها"¹.

وقد عرفه ابن خلدون (ت 808هـ): " علم المنطق قوانين يعرف بها الصحيح من الفاسد في الحدود للماهيات والحجج المفيدة للتصديقات"².

أما علي بن محمد بن علي الشريف الجرجاني (ت 816هـ) فقد عرفه بقوله: " المنطق آلة قانونية تعصم مراعاتها الذهن عن الخطأ في الفكر"³.

وعرفه المناوي (ت 1031هـ) بقوله: " المنطق آلة قانونية تعصم مراعاتها الذهن عن الخطأ في الفكر"⁴.

أما التهانوي (ت 1158هـ) فعرفه بقوله: " إعلم أن المنطق من العلوم الآلية لأن المقصود منه تحصيل المجهول من المعلوم [...] ولذا قيل المنطق آلة قانونية تعصم مراعاتها الذهن عن الخطأ في الفكر. وموضوعه التصورات والتصديقات"⁵.

يتبين لنا من خلال التتبع التاريخي للتعريفات الموضوعية والمتداولة لعلم المنطق كما جاءت عند مناطقة الإسلام وعلمائهم أن تعريف المنطق اصطلاحاً يستند على النقاط التالية:

- 1) معظم التعاريف ركزت على التوضيح العام لمفهوم المنطق دون وضع مصطلح علمي يشمل هذه التعاريف.
- 2) استعمال صيغ متشابهة للتعريف تتمحور حول القول أن: المنطق آلة قانونية تعصم مراعاتها الذهن عن الخطأ في الفكر.
- 3) استعمال نفس الألفاظ في تعريف المنطق وهي آلة، صناعة، قانون أو قوانين، ميزان، معيار، محك...إلخ.

1- نجم الدين القزويني الكاتبي، الرسالة الشمسية في القواعد المنطقية، طبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، الطبعة الثانية، 1367هـ، ص 16.

2- عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، المقدمة، ج3، تحقيق: علي عبد الوافي، دار النهضة، مصر، ت 2004م، ص 1136.

3- علي بن محمد بن علي الشريف الجرجاني، التعريفات، ص 102.

4- محمد عبد الرؤوف المناوي، التوفيق على مهمات التعاريف، تحقيق محمد رضوان الداية، دار الفكر المعاصر، بيروت، ط1، ت 1410هـ، ص 679.

5- محمد علي التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، تحقيق: رفيق العجم وعلي دحروج، مكتبة لبنان، الطبعة الأولى، ت 1996م، ص 45.

- 4) استعمال لفظة آلة وهي ترجمة للكلمة اليونانية (أرغانون / organon) العنوان الذي أطلق على مجموع مؤلفات أرسطو المنطقية، وهذا ما يؤكد المساعي الجادة لفلاسفة المسلمين ومناطقهم في إنشاء منطق عربي بمصطلحات عربية وليست إغريقية.
- 5) تشير معظم التعاريف إلى فائدة المنطق وأهميته، وقد يكون ذلك بغاية تبيئة المنطق في المجتمع الإسلامي الذي يجهل هذا العلم باعتباره علماً دخيلاً.
- 6) تكشف هذه التعاريف عن موضوع علم المنطق، حيث تمحورت معظمها حول دراسة نشاطات الفكر الإنساني بوجه عام والبحث في العمليات الفكرية والشرائط النظرية التي يقوم عليها التفكير الصحيح، من خلال الوقوف على مواطن الزلل والخطأ في الاستدلال بكل أنواعه.

نشأة علم المنطق

تعود البدايات الأولى لظهور علم المنطق إلى الحضارة اليونانية، حيث اعتاد مؤرخو المنطق حصر نشأة المنطق وتطوره إلى بلاد اليونان قديماً، وترتكز الدراسات حول كشف مساهمات فلاسفة اليونان الأقدمين في تطور هذا العلم وما أنجزوه في تحليل اللغة ودراسة العلم الرياضي وبناء أنظمة فلسفية ابتغاء معرفة القوانين المنطقية المستخدمة في بناء الحجج والتحليل والمناقشة¹، إذ تضمن الفكر الفلسفي اليوناني قبل أرسطو في سياق بحثه عن الحقيقة مباحث ذات صلة بالمنطق ساهمت في تكوين البناء المنطقي المتكامل الذي شيده الفيلسوف أرسطو بعد أن استوعب ذلك الفكر في جميع جوانبه الميتافيزيقية والطبيعية، والمعرفية، والأخلاقية، والجمالية والمنطقية. وهذه الجوانب جعلت الفكر اليوناني يتألق تألقاً مميّزاً حتى كان محل إعجاب واهتمام من طرف فلاسفة الإسلام. قال صاعد الأندلسي (ت 462هـ) عن الأمة اليونانية: " فكانت أمة عظيمة القدر في الأمم، طائرة الذكر في الأفاق، فخمة الملوك عند جميع أهل الأقاليم"².

فقد ذكر المؤرخون للحضارة اليونانية أن فلاسفة اليونان وعلمائها قد بلغوا درجة عالية من الإبداع العلمي والفكري، فكان لهذا الإبداع تأثيره على الحضارات الإنسانية المتعاقبة إلى عصرنا هذا. وفي هذا الصدد قال صاعد: " وكان علماؤهم يسمون فلاسفة [...]، وفلاسفة اليونان من أرفع الناس طبقة وأجل أهل العلم منزلة، لما ظهر

1- ياسين خليل، مقدمة في علم المنطق، مطبعة جامعة بغداد، ت 1979م، ص 15.

2- صاعد الأندلسي، طبقات الأمم، تحقيق: حسين مؤنس، دار المعارف، مصر، ب.ت.، ص 31.

منهم الاعتناء الصحيح بفنون الحكمة من العلوم الرياضية والمنطقية والمعارف الطبيعية والإلهية والسياسات المنزلية والمدنية¹.

وقد كان للتساؤلات حول حقائق الأشياء، ومحاولة تفسير العالم الذي يعيشون فيه، مصدره، علتة، وما لا يدرك منه دوره في نشأة التفكير الفلسفي في أبسط صوره الاستفهامية، وأثره في ظهور نشاط التفلسف بحثا عن أجوبة ممكنة ومحتملة للتساؤلات المطروحة². وبينه بعض الباحثين، على أن من أخص ما يميز التفكير الفلسفي عند اليونان هو إلتماس المعرفة لذاتها، دون غرض عملي أو منفعة تؤثر في اتجاه التفكير، وهذا النوع من المعرفة الذي يتحرى النزاهة والموضوعية قد نشأ لأول مرة في ظل اليونان وعاش في كنفهم³.

وقد كان لهذا تأثيره المباشر على الفكر بحيث أصبح يتمتع بكثير من الحرية بالمقارنة مع الأمم الأخرى، أي البحث في جميع المجالات المحسوسة أو غير المحسوسة، فتعددت فروع الفلسفة اليونانية من طبيعية ورياضية وإلهية وأخلاقية وسياسية.

ولما كانت بدايات المعالجة تتسم بالبساطة والعفوية في طرح الأسئلة والإجابة عنها، ظهرت صور من الخلاف والجدال نشأ عنه تمايز في التفكير كان له سببه في ظهور الفلسفات المختلفة.

وقد كان لظهور هذه الفلسفات دوره في مضاعفة التنافس الفكري وزيادة الإنتاج العلمي في البيئة اليونانية، وكان الغالب في بحثهم: الطبيعيات والرياضيات⁴.

والمؤرخ المنصف لعلم المنطق عند اليونان لن يغفل استقراء الأيونيين في بحثهم عن أصل العالم، وحجج الإيليين في إبطال الحركة والتغير، وجهود الفيثاغوريين الرياضية، وتعليم السفسطائيين الناس البيان، والمناقشة بالحجة من أجل الإقناع وإن لم يُراعوا الصدق والكذب، حيث أثر ذلك في سقراط (470-339 ق.م) الذي اهتم بتحليل لغة السفسطائيين، ودحض آرائهم بالبرهان، وبحثه عن المعاني، وتحديد ماهية الأشياء، وتأسيسه لنظرية التعريف، وكذلك

1- صاعد الأندلسي، طبقات الأمم، ص 32.

2- ول ديوارنت، قصة الفلسفة، تج: فتح الله المشعشع، دار المعارف، بيروت، ط6، ص 6-7، راجع أيضا، زكي نجيب وأحمد أمين، قصة الفلسفة اليونانية، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط9، ص 4-6.

3- توفيق الطويل، أسس الفلسفة، دار النهضة العربية، القاهرة، ط4، ت 1964م، ص 18.

4- ولتر ستيس، تاريخ الفلسفة اليونانية، تج: مجاهد عبد المنعم مجاهد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ص 25-76.

ما عرضه أفلاطون (427-347 ق.م) في محاوراته من بحوث في المنطق تتعلق بالتصور والإستدلال، والتعريف، وتحليل المفاهيم، وتحديد معانيها، وتأكيد أن المنطق وسيلة فهم الحقيقة، وأن المرء يبحث بمساعدة المنطق ناشداً كل أنواع اليقين.

ولاشك أن انطلاق البحث الفلسفي في المسائل الطبيعية والرياضية تحديداً، كان له تأثيره الواضح في دفع البحث نحو نتائج أكثر صواباً. وهذا ما أكد عليه الغزالي حينما قال: " أما الرياضيات فهي نظر في الحساب والهندسة، وليس في مقتضيات الهندسة والحساب ما يخالف العقل، ولا هي مما يقابل بإنكار وجحد"¹.

ونظراً لأهمية الحساب والهندسة في بلورة التفكير السليم في منهجه وتناججه، أعطى الفلاسفة اليونان العناية الكبيرة لهذا الجانب من المعرفة، وهذا ما أكد عليه ابن خلدون (808هـ) بقوله: " واعلم أن الهندسة تفيد صاحبها إضاءة في عقله واستقامة في فكره، لأن براهينها كلها بينة الانتظام، جلية الترتيب، لا يكاد الغلط يدخل أقيستها لترتيبها وانتظامها، فيبعد الفكر بممارستها عن الخطأ ..."²، مما يثبت أن الهندسة كانت مصدراً مؤثراً منهجياً في تكوين التفكير المنطقي، وضعه بشكل حاسم لا تختلف عليه العقول كما هو الوضع في علم الهندسة والرياضيات. ولم يقتصر نشاط الفلاسفة على قسمي الطبيعية والرياضيات، بل شمل أيضاً الفلسفة الإلهية والتي يدور موضوعها حول الوجود أو ما بعد الطبيعة - الميتافيزيقا - وهي زاوية شديدة الغموض بالنسبة للعقل البشري، لذلك كان التفاعل معها أبطأ وأقل من غيره في قسم الطبيعيات والرياضيات.

وقد تضمنت هذه المرحلة المتقدمة بعضاً من المحاولات المنطقية، إلا أنها كانت مختلطة بالمباحث الفلسفية المختلفة. ومن تلك الأفكار المنهجية المتناثرة، دراسة التقابل بين الأضداد، والتناقض على يد الفيثاغوريين، وكذلك ظهور طرائق الجدل على يد بعض الفلاسفة، مثل (زينون الايلي) حيث استعمل أحد طرق الاستدلال وهي ما سميت فيما بعد باسم (برهان الخلف)، ومن الدلائل المنطقية أيضاً، البحث عن مصدر المعرفة على يد (هيراقليطس). وبعد أن أثر ظهور المدارس الفلسفية في تنشيط رغبة الناس في المعرفة والتعلم، انتشرت ظاهرة التعليم الشعبي عند اليونان لتعليم كافة أنواع العلوم الموجودة خاصة التي لها أثر عملي كعلم السياسة، وما يلزم عن ذلك من تعلم

1- الغزالي، مقاصد الفلاسفة، حققه وقدم له: محمود بيجو، ط1، مطبعة الصباح، دمشق، ت 1420هـ-2000م، ص 10.

2- عبد الرحمن بن خلدون، مقدمة ابن خلدون، ضبط المتن ووضع الحواشي والفهارس: خليل شحادة، مراجعة: سهيل زكار، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ت 1431هـ-2001م، ص 639.

الخطابة والبلاغة من أجل التأثير في الجمهور، وقد ظهرت طائفة من هؤلاء المعلمين سميت لاحقاً (بالسفسطائية). وكان إسم "سوفست" يدل في الأصل على المعلم في أي فرع كان من العلوم والصناعات، وبنوع خاص على معلم البيان، ثم لحقه التحقير في عهد سقراط وأفلاطون؛ لأن السوفسطائيين كانوا مجادلين مغالطين وكانوا متاجرين بالعلم، أما الجدل فقد وقّفوا عليه جهدهم كله [...]. وكان السوفسطائيون يفاخرون بتأييد القول الواحد ونقيضه على السواء، وباراد الحجج الخلابية في مختلف المسائل والمواقف، ومن كانت هذه غايته فهو لا يبحث عن الحقيقة، بل عن وسائل الإقناع والتأثير الخطابي، ولم يكن ليتم لهم غرضهم بغير النظر في الألفاظ ودلالاتها، والقضايا وأنواعها، والحجج وشروطها، والمغالطة وأساليبها، فحلفوا في هذه الناحية من الثقافة أثراً حقيقياً بالذكر. أما سائر العلوم فكانوا يلمون بها إلماماً يساعدهم على استنباط الحجج والمغالطات وعلى التظاهر بالعلم، فتناولوا بالجدل المذاهب الفلسفية المعروفة، وعارضوا بعضها ببعض، وتطرق عبثهم إلى المبادئ الخلقية والاجتماعية.¹

إذن تميزت هذه الطائفة من المعلمين بقدرة فائقة على الجدل لمواجهة أية قضية تثار بالاستدلال المقنع، والافحام الذي لا يترك مجالاً للتردد، فكانت البلاغة والخطابة من شيمهم، إلا أن منهجهم في البحث عن الحقيقة لم يكن صحيحاً، حيث عرفوا بقدرتهم على المراوغة والتلاعب من أجل إبطال الحقيقة والتشكيك فيها من خلال التشكيك في قدرة العقل والحواس على بلوغها. فمعيار المعرفة لديهم ذاتي، و "الإنسان مقياس كل شيء" كما قال "بروتاغوراس" زعيم السوفسطائية، وهذا القول يمثل الفكرة المركزية للنشاط السوفسطائي ومعناه: أنه لا توجد حقيقة موضوعية، ولا توجد حقيقة مستقلة عن الذات الفردية، وعلى ذلك تبطل الحقيقة التي يشترك فيها الناس، وتحل محلها حقائق مؤقتة، متعددة بتعدد الأشخاص بل وتعدد حالات الشخص الواحد. ولاشك أن هذا الاتجاه قد ترتبت عليه نتائج عدمية عبثية مدمرة وفوضوية لا متناهية على جميع الأصعدة: الديني، والأخلاقي، والاجتماعي، والسياسي.²

وقد ساهمت الحركة السوفسطائية كما يرى مؤرخي الفلسفة بشكل غير مباشر في نمو الدراسات المنطقية، من خلال المشاركة في تأسيس علم الخطابة، ولغت العناية بدراسة الكلمات والجمل والأسلوب والنثر الفني، وأدت الأزمة التي خلفتها الحركة السوفسطائية إلى طرح تساؤلات عديدة حول حقائق الأشياء، هل هي ثابتة أم متغيرة، وحول البحث في معيار المعرفة ووقوع المعرفة بين الفكر والحس إلى آخره. وفي ظل هذه الأزمة وانتشار الفوضى الفكرية في المجتمع اليوناني ظهرت الحاجة إلى عقول إصلاحية تستعيد حالة التوازن والتعقل حتى لا تنهار المثل والمبادئ والحقائق

1- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، مصر، ت 1355هـ-1936م، ص 58.
2- إبراهيم مدكور ويوسف كرم، دروس في الفلسفة، عالم الأدب للبرمجيات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، ت 2016م، ص

التي فطر الناس عليها. وقد كان أول هذه الشخصيات، الفيلسوف سقراط (ت 399 ق.م) الذي اتخذ لنفسه موقفا معارضا للسوفسطائيين حيث جادلهم وبحث في فلسفة التصور من خلال طرحه لمجموعة من التساؤلات منها: هل الإحساس هو حقا مصدر المعرفة؟ وهل المعرفة ذاتية؟ وهل الإنسان هو مقياس كل شيء؟

وقد نقل المؤرخون عن أرسطو قولاً يلخص فيه أبرز جهود سقراط في النشأة المنطقية، حيث يقول: "إننا ندين لسقراط بشيئين الأول: تعريف المعاني تعريفا جامعاً مانعاً والثاني: الاستقراء الذي يستخلص الماهيات بواسطة المقارنة بين الأمثلة والشواهد المعطاة"¹.

أما أفلاطون (ت 347 ق.م) تلميذ سقراط فإن مساهمته في علم المنطق برزت فيما يسمى: طريقة القسمة المنطقية، والتي سميت "بالقسمة الأفلاطونية" والتي تهدف إلى تعريف الأشياء واكتشاف الماهيات والاستدلال عليها وكانت تقوم على الحوار والجدل، وتحليل المعنى المراد مناقشته، "وفيها يتخذ المرء إحدى القضايا العامة بدءاً للتفكير، ويسلم جدلاً بأنها صحيحة، وتنطبق تماماً على الموضوع الذي يدور الحديث حوله، ثم يستنبط منها النتائج حتى يصل إما إلى إحدى القضايا الفاسدة فيحكم تبعاً لذلك بفساد القضية الأولى التي كانت مبدأ لاستنباطها وإما أن ينتهي إلى قضية يسلم الخصم بصدقها، فيثبت صدق القضية الأولى"².

2- أرسطو مؤسس علم المنطق

أما أرسطوطاليس (385-322 ق.م) فقد اشتهر بين المفكرين أنه هو واضع علم المنطق، غير أن هناك من يرى أن الصحيح هو أن أرسطو أول من دوّن هذا العلم وهذبه ووضع قواعده لا أنه اخترعه وابتدعه من نفسه³.

يقول الشهرستاني في هذا القول: "... أرسطوطاليس... هو المقدم المشهور، والمعلم الأول، والحكيم المطلق عندهم، وإنما سموه المعلم الأول، لأنه واضع التعاليم المنطقية ومخرجها من القوة إلى الفعل، وحكمه حكم واضع النحو، وواضع العروض... وهو واضع لا بمعنى أنه لم تكن المعاني مقومة بالمنطق قبله فقومها، بل بمعنى أنه جرّد آتته عن المادة، فقومها تقريبا إلى أذهان المتعلمين حتى يكون كالميزان عندهم يرجعون إليه عند اشتباه الصواب بالخطأ، والحق بالباطل، إلا أنه أجمل القول فيه إجمال الممهدين وفصله المتأخرون تفصيل الشارحين، وله حق السبق وفضيلة التمهيد"⁴.

1- عبد الرحمن بدوي، الموسوعة الفلسفية، ج1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1984م، ص 578.

2- محمود قاسم، المنطق الحديث ومناهج البحث، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، مصر، ط2، ص 8.

3- أحمد رمضان، علم المنطق، مكتبة الإمام، ط1، ص 39.

4- محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر أحمد الشهرستاني، الملل والنحل، ج2، تحقيق: محمد سيد كيلاي، دار المعرفة، بيروت، ت 1404هـ، ص 119-120.

ولعل أصل جهود أرسطو ونقطة الإبداع عنده هو أنه أول من أدرك أن التفكير يمكن أن يكون موضوعاً ومحل بحث لعلم خاص. " حيث لم يفكر سابقوه - كسقراط وأفلاطون - في دراسة الصور التي يمكن أن يتشكل بها التفكير، أما هو فقد فطن إلى أن للقضايا أشكالاً وصوراً خاصة، وأن هذه الصور هي العنصر الأساس التي تنبني عليه عملية الاستدلال والبرهنة، ولهذا أراد أن يفحص القضايا حتى يحدد أشكالها، وحتى يعلم كيف يمكن التأليف بينها على نحو تؤدي معه إلى نتائج ضرورية"¹.

ولقد عمل أرسطو على دحض الاتجاه السوفسطائي من خلال وضع النظرية المنطقية الكفيلة بتنظيم التفكير حيث أبطل حالات السفسطة التي كان لها أثرها البعيد على الفكر اليوناني. وإذا أردنا أن نجمل أهم العوامل المؤثرة في نشأة وتكوين علم المنطق فإننا نوجزها فيما يلي:

1- الجدل الفلسفي: الذي أثر في تكوين المنطق عبر ثلاث مراحل:

أ- ممارسة الجدل على نحو واع، لكن من غير تنظيم أو تعقيد.

ب- تعقيد قواعد منهجية لعملية الجدل.

ج- الانتقال من دراسة المجادلة إلى البحث في نظرية التفكير والتعقل الشكلي.²

2- العلوم الرياضية: التي نشأت لدى "الفيثاغوريين" وكان لها أثرها الكبير في تطور البحوث المنطقية، سواء من جهة طريقة التفكير أو حتى اختيار المصطلحات.

وقد شهد التأثير بالرياضيات والهندسة زيادة في الدور الأفلاطوني والذي جعل الهندسة شرطاً مطلوباً لكل من يلتحق بأكاديميته، وتميزت طريقته في الجدل بالأسلوب الرياضي، " حيث كانت تهدف إلى دحض حجة الخصم بجزءه إلى التناقض مع نفسه، حيث أن طريقة الجدل ليست إلا نوعاً من المنهج الرياضي العام، أي الذي لا يبحث في الكم فحسب بل في الكيف أيضاً، لأن المشكلة الجدلية تنحصر في بيان ما إذا كانت صفة ما تنتمي إلى موصوف معين أم لا، كنسبة الفناء أو عدم نسبته مثلاً إلى الإنسان. ولما درس أرسطو طريقة الجدل الأفلاطونية وجد فيها منبعاً لتصنيف الكليات الخمس ولبیان أنواع القضايا من موجبة جزئية وسالبة كلية وسالبة جزئية، كما رأى أنها نوع من الحدس الخاص بالمنهج القياسي.³

1- محمود قاسم، المنطق الحديث، ص 5-6.

2- روبرت بلانشي، المنطق وتاريخه، ترجمة: خليل أحمد خليل، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ط2، 1423هـ، ص 24.

3- محمود قاسم، المنطق الحديث، ص 9.

وقد قام أرسطو بفحص طبيعة الاستدلال الرياضي، وحاول العثور على وجه الشبه بين القياس المنطقي وبين البرهان الرياضي، كما كان يضرب أمثلة الأقيسة البرهانية من بعض الأمثلة الهندسية.

يتبين لنا مما سبق أن أرسطو لم يبتكر المنطق الشكلي ابتكاراً؛ بل كانت نظريته فيه نتيجة لجهود سابقه، ومما لا شك فيه أنه فحص طبيعة الاستدلال الرياضي وحاول العثور على وجه الشبه بين القياس المنطقي وبين البرهان الرياضي. وقد رأى بعض الباحثين أن أرسطو لم يفحص التفكير الرياضي إلا بعد أن اهتدى إلى نظريته في القياس. ولكننا نعلم من جانب أنه رأى في القسمة الأفلاطونية نوعاً من القياس المعيب، كما نعلم من جانب آخر مدى ارتباط هذه القسمة بالتفكير الرياضي. ومهما يكن من شيء فإن أرسطو تفتن إلى العلاقة بين القياس المنطقي والبرهان الرياضي؛ لأنه يرى أن الفارق بينهما هو أن الأول لا يؤدي إلى نتيجة صادقة إلا إذا تحققت بعض الشروط الخاصة، وأن الثاني قياس ضروري بمعنى أن نتائجه صادقة دائماً؛ لأن المقدمات التي تؤدي إليها صادقة بالضرورة.¹ فهذه العلاقة التي أدركها أرسطو بين القياس المنطقي والبرهان الرياضي تؤكد أن للرياضيات أثرها على وضع المنطق وتحديد قواعده، حيث يقول محمود قاسم: " ونحن نميل إلى القول بأن تأثره بالتفكير الرياضي عن طريقة القسمة الأفلاطونية كان الأساس الأول في فكرته عن القياس. وسواء بعد ذلك أفحص التفكير الرياضي بمعنى الكلمة قبل اهتدائه إلى نظرية القياس أم بعدها؛ فإنها وليدة هذا التفكير إما بطريقة مباشرة أو غير مباشرة"².

وحول العلاقة بين القياس المنطقي والبرهان الرياضي، نجد أن أرسطو نفسه يعترف في (تحليلاته الثانية): أن الهندسة والحساب وجميع العلوم التي تدرس ماهية الأشياء تستخدم الشكل الأول في براهينها.

3- أما السوفسطائيين فقد أسهموا بشكل غير مباشر في توجيهه وابتكار الآراء المنطقية، وذلك من خلال حدوث ردة فعل مقاومة لمنهج السفسطة التي انطلقت على يد سقراط الذي أسس عن طريق حواراته منهجا لتصور التعريف وتابعه أفلاطون ثم أرسطو.

وقد كان للسوفسطائيين مساهمات في تطوير علم الخطابة، والاهتمام بالألفاظ والعبارات، وتحرير الصيغة المناسبة التي تؤدي إلى المعنى وتؤثر في الجمهور، بهذه الأمور لفتت انتباه الفلاسفة إلى دراستها ووضع منهجية منضبطة في الألفاظ والعبارات التي تعبر عن الحقائق والماهيات.

1- محمود قاسم، المنطق الحديث، ص 11.

2- محمود قاسم، المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

3- طبيعة المنطق (المنطق الصوري والمنطق المادي)

أثارت مسألة طبيعة المنطق من حيث هي صورية أو مادية، تساؤلات المناطقة واهتماماتهم، حيث طرحت الأسئلة التالية: هل هو علم صوري، أو علم مادي، هل يختص المنطق بصورة الأفكار من حيث هي أو بالأشياء في ذاتها ومضمونها المادي؟ فقد كانت هذه المشكلة من أهم ما واجهه الباحثين في المنطق. وعلى هذا الأساس ميّز المناطقة بين نوعين من المنطق: المنطق الصوري الذي يبحث في صورة الفكر فقط دون اهتمام بالموضوعات التي نفكر فيها، وبين المنطق المادي الذي يكون جزءاً من مبحث المعرفة، ويعتبر الناحية الموضوعية للفكر كشيء أساسي.

- فموضوع المنطق الصوري هو أن يضع القواعد التي تجعل الفكر متفقاً مع ذاته، أي القواعد التي تجعل الفكر لا يتناقض مع القواعد التي وضعها بذاته، إنما يبحث فقط في أي الشروط أو القواعد التي نحتاج إليها لكي نستطيع أن نصل من مقدمات إلى نتائج صحيحة بواسطة المقدمات نفسها [...]. فعمل المنطق الصوري هو أن يقدم لنا القواعد التي نحتاج إليها لكي يكون الاستدلال صحيحاً من الناحية المنطقية.

- أما موضوع المنطق المادي فهو أن يضع القواعد التي تجعل الفكر متطابقاً مع الأشياء، أي أن تعبر في الذهن على ما هي عليه في الخارج مثال ذلك، إذا كانت الشمس غير طالعة، أمطرت السماء، فإذا نظرنا إلى القضية من الناحية الصورية لم نبحث فيها إلا من ناحية ترتب التالي على المقدم وصحة الإرتباط. أما إذا كان المقصود ببحث القضية من الناحية الموضوعية، فهذا يستلزم منا البحث في مادة القضية نفسها. هل تنطبق على الواقع وتصدق أم لا تنطبق ولا تصدق، هل هي تعبير عن شيء خارجي أم هي مجرد افتراض صوري؟

فهذه القضية كانت سبباً في اختلاف المناطقة، فالبعض منهم يرى أن المنطق صوري بحت، وأنه لا يبحث إلا في قوانين عامة تنطبق على التفكير المجرد في كل زمان ومكان. أما المنطق المادي عند هؤلاء فلا يصح أن يكون منطقاً، بل الأحرى أن يرتبط بما يسمى فلسفة العلوم، إذ أن عمل المنطق هو البحث في صور الاستدلال الفكرية من حيث هي¹.

موقف أرسطو من صورية المنطق وماديته

إن المتأمل في كتب أرسطو المنطقية (كتاب التحليلات الأولى، وكتاب التحليلات الثانية)، يجد أن أرسطو يتحدث عن دراسة قوانين الفكر مجردة من كل مضمون، وهذا ما يعرف بالمنطق الصوري، ويتحدث أيضاً على مناهج البحث، وهو دراسة عمليات العقل منطبقة على هذا العلم أو ذاك، وهذا ما يسمى بالمنطق المادي.

1- علي سامي النشار، المنطق الصوري من أرسطو إلى عصرنا الحاضر، دار المعرفة الجامعية، ت 2000م، ص 18.

ومن هنا نرى أن المنطق عند أرسطو لم يكن صورياً بحتاً رغم أن الجزء الأكبر منه تغلب فيه الناحية الشكلية، فأرسطو لم يهمل بتاتاً الناحية المادية، بل إن التحليلات الأولى التي تعتبر بحثاً شكلياً فيها جانب مادي، مما جعل بعض مؤرخي الفلسفة يذهب إلى القول أن أرسطو وصل إلى كثير من قواعد القياس وإلى المقولات نفسها بواسطة تحليل مادي¹.

ومن الفلاسفة المسلمين الذين تأثروا بهذه الفكرة، ابن سينا الذي يرى أنه إذا كان المنطق يمدنا بقواعد تعصمنا من الخطأ، فهو صوري ومادي في الوقت عينه [...]، وأنه إذا كان أرسطو شكلياً في التحليلات الأولى، فإنه مادي في بحثه عن البرهان، فالمنطق يبحث في صورة الفكر وفي مادته أيضاً².

4- المنطق بين المدرسة المشائية والمدرسة الرواقية

أ- المنطق المشائي الأرسطي

وهي المدرسة الأصل، والتي انبثقت حركتها الفلسفية من الأسس التي وضعها المعلم الأول "أرسطوطاليس" وامتدت هذه المدرسة إلى عهد الشراح والمفسرين في مستهل القرن الأول حتى الخامس الميلادي، وكان للمدرسة المشائية أتباع في العهد الإسلامي بدءاً بالكندي، ومروراً بالفارابي، وابن سينا، إلى ابن رشد، الذي يعد من شراح أرسطو في العصور الوسطى. ومصطلح (المشائية) يشير إلى طريقة أرسطو في إلقاء دروسه ومحاضراته حيث كان يقوم بالمشي أثناء التدريس وطلابه من حوله.

أما المنطق المشائي فهو الذي يشتمل على آراء أرسطو المنطقية، وكذلك آراء تلاميذته وأتباعه مشتملاً على كافة التطورات والتعديلات التي تبناها أفراد المدرسة المشائية في كافة عصورها وأطوارها، وما استقر عليه المنطق في صورته المشتهرة عند الإسلاميين سواء عند الفارابي أو ابن سينا أو ابن رشد إنما هو منطق المشائيين، ولم يكده يخرج عنهم إلا قليلاً غير مؤثر، وتبعهم على ذلك كافة العلماء الذين كتبوا في المنطق غير الفلاسفة كابن حزم والغزالي ومن بعدهم.

والمنطق الذي تركه لنا أرسطو يتألف من ستة كتب أساسية، هي: المقولات، العبارة، القياس، البرهان، الجدل، السفسطة. وقد أضاف العرب فيما بعد إلى هذه الكتب الستة ثلاثة أخرى، مدخلا يسمى "إيساغوجي" أي المدخل إلى المقولات وهو من عمل فريريوس الصوري، ثم الخطابة والشعر. ولم يكن أرسطو يعرف مصطلح "المنطق" فهذا

1- علي سامي النشار، المنطق الصوري من أرسطو إلى عصرنا الحاضر، دار المعرفة الجامعية، ت 2000م، ص 19.

2- علي سامي النشار، المرجع نفسه، ص 20.

المصطلح من وضع شيشرون في عصر متأخر، ولكنه كان يعني بما نقول عنه المنطق "التحليلات". وصناعة التحليل عنده تمر في مرحلتين أولى وثانية، فالأولى هي القياس، والثانية هي البرهان. والمقصد من المنطق هو البرهان الذي يؤدي إلى معرفة اليقين في الأمور العلمية لأنه يعتمد على مقدمات أولى يقينية. والمنطق عند أرسطو وعند المشائين بوجه عام هو أداة التفكير، هو "الأرجانون" أي الآلة التي إذا أحسن المرء استخدامها توصل إلى التفكير الصحيح. والبرهان منهج ضروري للبحث في الطبيعيات، وقد كان أرسطو مبتكراً إلى حد ما لهذا المنهج، حيث كان يتتبع الظواهر الطبيعية للوصول منها إلى القواعد الكلية السارية في العالم الطبيعي [...]. ومن هنا لم يكن أرسطو صاحب المنطق فقط، بل يمكن القول أنه صاحب كل علم وواضع أسس معظم فروع العلوم الطبيعية¹.

ب- المنطق الرواقي

نسبة إلى مخرجه من الفلسفة الرواقية، والمشتق اسمها من الرواق المنقوش الذي اتخذته أتباع هذه المدرسة مجلساً للتعليم، وقد اعتمد الرواقيون تقسيم الفلسفة إلى ثلاث أقسام: منطق وطبيعيات وأخلاق، فجعلوا المنطق جزءاً من الفلسفة وهم بذلك يعارضون التقسيم الأرسطي للفلسفة والذي يصنف المنطق على أساس أنه مدخل إلى الفلسفة وكافة العلوم، وآلة للبحث وفي العلم.

وقد تعرض المنطق الأرسطي إلى نقد مبكر على أيدي الرواقيين، حيث خالف الرواقيون أرسطو في نظرية الجدل وصلته بالمنطق، إذ فرق أرسطو بين المنطق البرهاني الذي يدرسه في كتاب "أنالوطيقا" وله وحده قيمة علمية، وبين "الجدل" الذي هو فن المناقشة توجه فيه إلى المخاطب سلسلة من الأسئلة مرتبة ترتيباً يسوق المخاطب إلى الرأي الذي يراد تأييده، وهذا الفن يدرسه أرسطو في كتاب "طوبيقا". والمنطق عند أرسطو وظيفته أن يبرهن على خواص موجود معين بادئاً من ماهية ذلك الموجود، وهذه البرهنة قيمة مطلقة. أما الجدل فله عنده وظيفة أخرى: وظيفته أن يبرهن على رأي من الرأيين بطريقة السؤال والرجوع إلى رأي المخاطب؛ أما الرواقيون فقد حولوا المنطق كله جدلاً، وجعلوا فن الجدل الذي لم يكن له أية قيمة عملية علماً نظرياً، وأرادوا أن يكون الجدل - لا كما كان عند أرسطو - علم الشبيه بالحق، بل أن يكون هو المنطق نفسه علم الحق والباطل.²

وقد أراد الرواقيون أولاً أن يخلصوا علم المنطق من التعقيد الذي ناله على أيدي أرسطو وأتباعه، وحاولوا أن يقيموا منطقاً جديداً لا تتعارض فيه المعرفة الحسية مع المعرفة العقلية. وأول هذه الأمور وأبسطها هو أنه لا يوجد خارج الذهن إلا أفراد معينة مشخصة، وإلا أشياء مشهودة ومحسوسة. أما "الأجناس" و"الأنواع" و"الصور" و"المثل"

1- أحمد فؤاد الأهواني، المدارس الفلسفية، دار المصرية للتأليف والترجمة، ت 01 يوليو 1965م، ص 61-62-63.

2- عثمان أمين، الفلسفة الرواقية، مطبعة التأليف والترجمة والنشر، ت 1364هـ-1945م، ص 87-88.

وغير ذلك من المعاني العامة فهي في الواقع أسماء وليس لها وجود خارج الذهن إنما الموجود في الخارج، فهي جزئيات شخصية وهي محسوسة غير معقولة، وكل ما هنالك أن العقل ينتزع منها قضية عقلية مجردة عن المادة كما يقول الغزالي في كتابه "تهافت الفلاسفة".

والرواقيون لا يأخذون في منطقتهم لا "بالماهية" ولا "بالتصور" بمعناها المعروف في المدرسة المشائية، بل يرون أن "ماهية" كل موجود أو طبيعته الخاصة ليست تتألف من العنصر المشترك بين أفراد كثيرين، بل هي على النقيض صفة فردية وطابع شخصي، أو هي شيء جسماني مادي، وهي نوع من التعيين في المادة [...] وقد تمكن الرواقيون من حل مشكلة التوفيق بين القضيتين المشهورتين في الميتافيزيقا الأرسطوطالسية، الأولى التي تقول: إنما المعرفة هي معرفة الكلي، والثانية تقول: إنما الفرد هو الموجود وجوداً حقيقياً؛ حيث حذفوا القضية الأولى واستبقوا الثانية وحدها، ذاهبين إلى القول أنه لا وجود إلا للأفراد والمشخصات، وهم في ذلك يتفقون في جانب كبير مع فلسفة أرسطو¹.

وفيما يتعلق مشكلة العلاقة بين الفكر واللغة التي كانت مثار جدل بين الفلاسفة اليونان، فإننا نلمس موقفاً للرواقيين من تلك المسألة، فلا شك أنهم يرون أن الفكر واللغة متطابقين، وذلك هو السبب في عنايتهم بدراسة اللغة من أجل المنطق، والسبب في ذلك عندهم ينقسم إلى قسمين: فهو يبحث فيما يُدُلُّ به أي اللفظ، وفيما يُدُلُّ عليه. واللغة حسبهم قد توجد ولو لم يكن هناك كلام ملفوظ: فهناك "كلام داخلي" نفساني يكفي لاستعمال الفكر، وليس "الكلام الخارجي" الملفوظ إلا مظهراً من مظاهره².

أما فيما يتعلق المقولات، فإن الرواقيون قد عابوا على أرسطو أنه زاد عدد "الأجناس الأولى" حين جعل المقولات عشراً. فهم يرون أن التصورات أو الأجناس الأولى للأشياء تنقسم إلى أربع مقولات بحسب ما تعبر عنه وهي: أولاً "الحامل" أو "السند" أو "المقوم"، ثانياً "الصفة"، ثالثاً "الحال"، رابعاً "النسبة"، فالحامل "هو المادة بلا صفات، والصفة" التي تعين فروقاً في المادة، هما كلاهما عند الرواقيين جسمان، أي جوهران. أضف إلى ذلك أن المقولتين – الحامل والصفة – هما المبدآن، الفاعل والمنفعل، اللذان يتألف الجسم من إتحداهما؛ إذن فهاتان المقولتان مرادفتان لمقولة الجوهر عند أرسطو [...] والأعراض عند أرسطو هي مبدأ التفرد والتشخص. أما الرواقيون فيرون على العكس أن الفرد هو الحقيقة الصحيحة، في حين أن أحواله ليست إلا مظاهر خارجية³.

1- عثمان أمين، الفلسفة الرواقية، ص 92.

2- المرجع نفسه، ص 93-94.

3- المرجع نفسه، ص 96 إلى 99.

وفيما يتعلق بالقضايا، فإن الرواقيون يغفلون التمييز بين القضايا الكلية والجزئية، ولا يقبلون غير القضايا الشخصية التي يكون موضوعها دائما شخصياً، يختلف حظه في التعيين قوة وضعفاً، وتميز القضايا المنطقية عندهم بأنها تكاد تكون دائماً قضايا مركبة شرطية: متصلة أو منفصلة. ولما كانت الشرطية المنفصلة تعبيراً مباشراً عن مبدأ التناقض فلها بدهة كاملة مثل ذلك المبدأ، ولها أيضاً مثله أهمية كبرى في نظرية الاستدلال. أما القضية الشرطية المتصلة فهي التي يمكن أن تؤخذ في نظر الرواقين مثلاً لسائر قضايا المنطق¹.

كما اشتغل الرواقيون بالأقيسة المنطقية، إلا أنهم نقدوا الاشتغال بأشكال القياس وضروبه، ولم يقروا من أنواع الأقيسة سوى الأقيسة الشرطية سواء كانت متصلة أو منفصلة²، وكانوا يرون أن الأقيسة المنطقية لها أهمية عظيمة في تثقيف الذهن وفي التدليل على الحق، إلا أن الحركة المنطقية الناقدة داخل المدرسة الرواقية، لم تسلم من النقد والجدل. فقد اختلف الباحثون في قيمة الاسهامات الرواقية حيث ذهب بعض الباحثين للقول أن المنطق الرواقي لم يضيف شيئاً للعلوم. يقول أحد الباحثين: "... وقد صرفنا النظر عن كلامهم في الألفاظ؛ لأنه لا قيمة له في الواقع، ولم يأتوا فيه بمجديد من ناحية المنطق، اللهم إلا من ناحية المصطلح ..."³. فالمنطق الرواقي حسب هذا النقد لم يقدم إضافة لخدمة المعرفة الإنسانية، إلا المساهمة في وضع الاصطلاحات وخاصة المنطقية منها، ولهذا يقول: " ولا أهمية لكل أبحاثهم في باب القضايا، اللهم إلا في وضع اصطلاحات جديدة، كان لها الحظ بعد ذلك أن تكون هي السائدة في المصطلح المنطقي"⁴.

وعن بحثهم في الأقيسة الشرطية يقول: "... ولكنهم مع ذلك، وعلى الرغم من توسعهم في باب الأقيسة الشرطية: لم يأتوا بأشياء جديدة حقا ..."⁵، ثم يصف المنطق الرواقي إجمالاً بقوله: " وإذا نظرنا نظرة عامة إلى المنطق الرواقي، وجدنا أن هذا المنطق كان أكثر شكلية ... كما يلاحظ أن المنطق الرواقي لم يأت بشيء جديد يعتد به، لا في باب الأقيسة الشرطية، ولا في أي باب آخر ..."⁶.

1- عثمان أمين، الفلسفة الرواقية، ص 101-102.

2- المرجع نفسه، ص 104.

3- عبد الرحمن بدوي، الموسوعة الفلسفية، ج1، ص 531.

4- المرجع نفسه، ص 532.

5- المرجع نفسه، ص 533.

6- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

إذن لم يسلم منطق الرواق من اعتراض المعتضين قديماً وحديثاً ومع ذلك يعتبر المنطق الرواقي انقلاباً على المشائي الأرسطي، فالمنطق الرواقي على الرغم من قصوره البين، فهو منطق جدير بالعناية والاعتبار: فقد حاول بنظرته في التصديق أن يمحس تمحيصاً عميقاً مشكلة اليقين السيكلوجي، وتنبه إلى أن الحكم لا التصور هو أول ما يعرض لنا في دراسة قوانين الفكر، ثم أوضح مهمة الأحكام الشرطية في اكتساب العلم.¹

1- عثمان أمين، الفلسفة الرواقية، ص 115.

المبحث الثاني: المنطق عند فلاسفة الإسلام

1- المنطق عند فلاسفة الإسلام وأثره على إبداعهم الفكرية والعلمية

قام الفلاسفة والعلماء المسلمون بدراسة منطق أرسطو دراسة معمقة وكانت نتيحتها تكوين مواقف مختلفة حيث ظهر أثر أرسطو على ما قدمه بعض فلاسفة المسلمين من شروح ومصنفات.

فقد عمل فلاسفة المسلمين على شرح فكر أرسطو مجسدين الأثر اليوناني على نتاجهم الفكري فقبلوه كوحدة فكرية كاملة واعتبروه قانون العقل ووسيلة تقويمه وتوجيهه نحو الحق، ومهما تضاربت الآراء بين مفكري الإسلام حول قيمته ونفعه بالنسبة للمعرفة الإنسانية، فإنه ينبغي الإشارة إلى أن المسلمين أخذوا بالمنطق اليوناني واعتبروه وسيلة للتفكير الصحيح وأخذوا يبحثون عن الأدلة التي تعزز موقفهم من خلال شروحهم ومصنفاتهم، ونذكر على سبيل المثال أبرز الفلاسفة المسلمين:

- الكندي (ت 259 هـ)

إن المتدبر لرسائل الكندي الفلسفية يجد فيها أصولاً منطقية ففيها تناول الحد والكليات الخمس وله فيها إشارات متناثرة للمقولات العشر رغم أن المعروف عنه أنه لم يكن من المناطقة. يقول: "وأشرفها مرتبة صناعة الفلسفة التي حدها علم الأشياء"¹. وفي هذا القول إشارة صريحة لصناعة المنطق التي "الحد" فيها وسيلة للمعرفة. وقد حاول الكندي وغيره قراءة الفكر اليوناني باللغة العربية وخاصة قراءتهم لمنطق أرسطو الذي جاء من نتاج اللغة اليونانية وأرادوا أن يطبقوا ما فيه حسب اللغة العربية، التي تختلف في أساسها وقواعدها ونحوها عن أسس وقواعد ونحو اللغة اليونانية².

- أبو نصر الفارابي (ت 339 هـ)

الذي يعتبر نقطة تحوّل ظاهرة في الدراسات المنطقية والفلسفية حيث طور التصنيف في المنطق من مجرد ترجمات

1- أبا يوسف يعقوب بن إسحاق الكندي، الرسائل، تحقيق وتقديم وتعليق: محمد عبد الهادي أبو ريدة، ط2، مطبعة حسان، القاهرة، ت 1978م، ص 30.

2- حسين بشير صالح، علاقة المنطق باللغة عند فلاسفة المسلمين، ط1، دار الوفاء لنديا الطباعة والنشر، الإسكندرية، مصر، ت 2003م، ص 72.

إلى شروح ومؤلفات مستقلة، وتمكن الفارابي من تجاوز كثير من العقبات التي أصابت مرحلة الترجمة والفهم والاستيعاب. كما قام بتقريب وتسهيل تعلم المنطق للناس حتى لقب بالمعلم الثاني بعد أرسططاليس مؤسس هذا العلم، يقول صاعد: "... ومنهم أبو نصر محمد بن محمد بن نصر الفارابي، فيلسوف المسلمين بالحقيقة، أخذ صناعة المنطق [...] فبَرَّ جميع أهل الإسلام فيها، وأرى عليهم في التحقيق بها، فشرح غامضها وكشف سرها، وقَرَّب تناولها وجمع ما يحتاج إليه منها في كتب صحيحة العبارة لطيفة الإشارة ...¹. وظهرت عند الفارابي أقدم المحاولات في تقريب القواعد المنطقية عن طريق الأمثلة الشرعية الفقهية، كما فعل في رسالته: (المختصر الصغير في المنطق على طريقة المتكلمين)²، وكذلك رسالة (كتاب القياس)³.

كما اهتم الفارابي بعقد مقارنات متعددة بين اللسان اليوناني، واللسان العربي⁴، ونص على أهمية استعمال ألفاظ عربية مشهورة عند أهل اللسان حتى لا يستهجن المنطق، ودعا الفارابي إلى استخدام أمثلة متداولة معروفة حتى يأنس أهل الزمان لأهمية المنطق، وكرر النقد لمن يستعمل ألفاظا وأمثلة أرسطوية يونانية، ويعزو إليها السبب في نقد وإطراح المنطق عند الناس، وعدم إدراكهم لأهميته⁵.

وبفضل مجهودات الفارابي في هذا المجال شاعت الكتب المختصرة والملخصات في المنطق، حيث انكب الدارسون للمنطق على دراسة الملخصات أكثر من دراسة النصوص الأرسطية الأساسية، وهذا تحول في التعليم المنطقي من النص الأرسطي إلى مفهومه عند الشراح والملخصين، فشاع بذلك الاشتغال بالمنطق بين المسلمين، وليس النصراري العرب فقط كما كان سابقاً⁶.

- الشيخ الرئيس أبي علي بن سينا (370-428 هـ)

تعددت كتابات الشيخ الرئيس وتنوعت خاصة في المنطق، وكان لمؤلفاته حضورها الطاغي على من جاء بعده، فقد عرف ابن سينا بقدرته المتميزة في فهم واستيعاب نصوص أرسطو وشراحه، كما تميزت تفسيراته بعدم التقيد بالنص الأرسطي وبمحاولة لترتيب المسائل بشكل أكثر منطقية مما هي عليه عند أرسطو.

1- صاعد الأندلسي، طبقات الأمم، ص 72-73.

2- الفارابي، المنطق، ج2، تحقيق وتقديم وتعليق: رفيق العجم، دار المشرق، بيروت، لبنان، ت 1986م، ص 54.

3- الفارابي، المصدر نفسه، ص 48.

4- الفارابي، رسائل المنطق عند الفارابي، ج1، جمع وتحقيق: رفيق العجم، دار المشرق، بيروت، ت 1986م، ص 135 إلى 140.

5- الفارابي، مجموع رسائل المنطق عند الفارابي، ج2، ص 121 إلى 138.

6- نيقولا ريشر، تطور المنطق العربي، تج، محمد مهرا، دار المعارف، مصر، ط1، سنة 1985م، ص 171-173.

وكان ابن سينا يضيف في كتبه أشياء كثيرة من تفكيره واطلاعه الخاص¹ ومما استفاده من الشراح اليونان أو العرب. كما يعتبر ابن سينا من أكبر المستفدين من كتب الفارابي على وجه خاص، حيث يعد بعض الباحثين ابن سينا ثمرة من ثمرات الفكر الفلسفي للفارابي². كما أن من الإضافات المنسوبة لابن سينا ما أورده من شواهد وأمثلة انتزعها من علم الطب والعلوم الطبيعية³.

وقد تفاوت إنتاج ابن سينا في المنطق ما بين ملخصات مدرسية (كالإشارات والتنبيهات)، و(النجاة)، أو كتب موسوعية (كالشفاء)، أو كتب تضمنت نقدا ومراجعة ومحاولة للتجديد (كمنطق المشركين)، إلا أن ابن سينا إنما كتب - غالبا - في المنطق متبوعا بأبواب الفلسفة، حيث لم يفرد التصنيف في المنطق إلا ضمن أبواب الفلسفة الأخرى.

وقد اشتملت كتابات ابن سينا على نقد لبعض الآراء المنطقية⁴، بل تجاوز ذلك إلى نقد المدرسة المشائية في المنطق إجمالا كما في كتابه (منطق المشركين)⁵.

والجدير بالذكر أن ابن سينا لم يلتفت إلى المواقف الهجومية على المنطق في القرن الذي عاش فيه، بل دعا إليه واعتبره " أكمل المعارف، وأجلها شأنًا، وأصدق العلوم وأحكمها تبيانًا، وهو المعارف الحقيقية والعلوم اليقينية، كذلك أشرف ما ينسب إلى الحقيقة واليقين من جملتها"⁶.

وقد آمن بأن " المنطق علم يتعلم فيه ضروب الانتقالات من أمور حاصلة في ذهن الإنسان إلى أمور مستحصلة."⁷ وأن المنطق لا يقف عند حد كونه آلة للعلوم بل هو العلم ذاته، فهو " أعم من أن يكون آلة، وليس هو جزءا من الشيء"⁸ إلا أن تأثره بالفكر اليوناني وامتزاج العلم اليوناني بالحكمة الشرقية لم يمنعه من الدعوة إلى التجديد والتحرر من الفكر اليوناني يقول: " حسبنا ما كتب من شروح لمذاهب القدماء، فقد آن لنا أن ننشئ

1- ابن سينا، الشفاء، ج1، ص 10.

2- جعفر آل ياسين، المنطق السينوي، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط1، 1403هـ-1983م، ص 7 ، 14.

3- عبد الرحمن بدوي، مقدمة، تحقيقه لكتاب البرهان في الشفاء لابن سينا، ص 38-40.

4- ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، ج1، ص 174 إلى 220.

5- ابن سينا، النجاة، ص 14 ، 16 ، 99.

6- ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، ج1، ص 161.

7- المصدر نفسه، ص 167.

8- ابن سينا، الشفاء، الجزء الثاني القياس، تحقيق سعيد زايد، تقدم إبراهيم مذكور، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، القاهرة، مصر، ت 1383هـ-1964م، ص 10-11.

فلسفة خاصة بنا، يريد ذلك أن يصور النظريات القديمة بصورة جديدة¹.

ويظهر تحرره من الفكر الأرسطي من خلال مؤلفاته الأخيرة التي تمثلت في (الإشارات والتنبيهات) وكتابه (النجاة)، حيث استعمل فيه المصطلحات التي تتماشى واللغة العربية.

ولابن سينا محاولات جادة في بناء المنطق ففي كتابه (المقولات العشر) قدم تجاوزاً على أرسطو، ووافقها مع اللغة العربية، ثم ما قدمه من آراء جديدة في مبحث القضايا، إذ عرّف محمول القضية تعريفاً جاء من تعريف أرسطو فيقول: "المحمول هو المحكوم به أنه موجود أو ليس موجود لشيء آخر"² والمحمول في القضية المنطقية هو "الخبر" في الجملة "اللغوية"، إذن فالخبر هو أداة الحكم التي لها علاقة بموضوع القضية أو بمبتدأ الجملة³. إذن فإن غزارة الإنتاج المنطقي والفلسفي لابن سينا وحسن المنهجية في العرض والتقريب، وكذلك تضمن مؤلفاته لشيء من التحليل والنقد العلمي كان سبباً في التأثير على من جاء بعده من المشتغلين بالمنطق، فكان ابن سينا بذلك فاصلاً تاريخياً بين طلاب المنطق ومؤلفاته والكتب الأرسطية أو اليونانية، حيث أصبحت كتب وملخصات وشروحات ابن سينا مرجعاً هاماً لمن درس المنطق واشتغل به.

– أبي حامد الغزالي (ت 505 هـ)

أما الغزالي فقد اعتبر المنطق الأرسطي منهج البحث الوحيد الموصل إلى اليقين وذلك في جميع فروع المعرفة الإنسانية، فأول عمل قام به هو تبنيه المفهوم الأرسطي للحد الذي يعنى ماهية الشيء أو ذاتيته بدلا من التعريف الأصولي للحد الذي لا يعنى سوى تفسير الشيء لتمييزه عن غيره دون السعي إلى معرفة حقيقته أو ماهيته⁴، وقد اعتبر الغزالي المنطق من أهم العلوم التي يحصل بها اليقين المعرفي لذلك قال: "من لم يحط بالمنطق فلا ثقة بعلمه أصلاً"⁵.

1- دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمه وعلق عليه: محمد عبد الهادي أبو ريده، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ب.ت، ص 25.

2- ابن سينا، النجاة، ص 14.

3- حسين بشير صالح، علاقة المنطق باللغة، ص 80.

4- حسين بشير صالح، المرجع نفسه، ص 81.

5- أبو حامد الغزالي، المستصفى في علم الأصول، تحقيق: محب الله بن عبد الشكور، المطبعة الأميرية، القاهرة، ت 1394هـ، ص 5.

وقد كان لموقف الغزالي من المنطق الأرسطي أثره على الكثير من الفقهاء والأصوليين وعلماء الكلام في عصره حيث طبقوا الحدود المنطقية على الحدود الفقهية مما أدى إلى الدعوة إلى تعلم المنطق والاشتغال به. ولعل من بواعث هذا الاهتمام البالغ من الغزالي بالمنطق:

- طلبه لدرجة اليقين في العلم وهذا ما ظهر من خلال كتابه المنقذ من الضلال حيث قال: "... إنما مطلوب العلم بحقائق الأمور [...] فظهر لي أن: العلم اليقيني هو الذي ينكشف فيه المعلوم انكشافا لا يبقى معه ريب، ولا يقاربه إمكان الغلط والوهم [...] ثم علمت أن كل ما لا أعلمه على هذا الوجه، ولا أتيقنه، هذا اليقين فهو علم لا ثقة به، ولا أمان معه، وكل علم لا أمان معه، فليس بعلم يقيني"¹.

- أما السبب الثاني كما يرى بعض الباحثين فهو وقوع علم الكلام كمنهج في التناقضات بسبب بعض المسائل المتناقضة بين المتكلمين².

وبالتالي فالخروج من المأزق يتمثل في استبداله بعلم أكثر تناسقا وانسجاما مع العقل وهو علم المنطق. يقول الغزالي: "... وأكثر قياسات المتكلمين والفقهاء مبنية على مقدمات مشهورة، يسلمونها لمجرد الشهرة، فلذلك ترى أقيستهم تنتج نتائج متناقضة فيتحيرون فيها"³.

وموقف الغزالي من المنطق بما فيه من "حد" و "قياس" لا علاقة له بالدين، فهو بعيد عن قضايا الدين، إذ ليس في المنطق من شيء يجعله كفرا وإلحادا، بل كل ما يحمله هو الدعوة إلى تعقل الأشياء والاتجاه إلى حقيقتها وهذا ما شجع الفقهاء والمتكلمين على العمل به.

لكن رغم المكانة التي حظي بها المنطق في الفترة التي عاشها أبي حامد الغزالي، إلا أنه ظهر موقف معاكس له حرم العمل بالمنطق ورائد هذا الموقف هو ابن الصلاح (1181-1243م) عندما ألف كتابا باسم "إصلاح المنطق" وهو كتاب لغوي. وورد في فتاويه تحريم قاطع للمنطق وذلك لأنه "مدخل إلى الفلسفة، والفلسفة شر، ومدخل الشر شر"، إلا أن المواقف المعارضة للمنطق لم تمنع الغزالي من التأكيد أن المنطق ليس غريبا عن البيئة الإسلامية إلا في اللفظ والاصطلاح فقط، فمعظم مسائله وقضاياها قد بحثها المتكلمون تحت اسم النظر أو الجدل أو مدارك

1- أبو حامد الغزالي، المنقذ من الضلال، تحقيق: عبد الحليم محمود، مكتبة الأجلو المصرية، الطبعة الرابعة، 1964م، ص 13، 14.

2- محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، ط3، طبع مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ت 1990م، ص 443.

3- أبو حامد الغزالي، المستصفى، ج1، ص 100.

العقول أو المعارف وقد أراد بذلك " أن يقرب بين المنطق من جانب وبين قبول المسلمين له وإعدادهم نفسيا وعقليا لتقبل مسائله وعدم رفضها بحجة أنه غريب عن الإسلام والمسلمين من جهة أخرى.

– أبو الوليد ابن رشد (ت 595 هـ)

الذي يمتاز بكونه عالما موسوعيا ذا نشأة شرعية ومشاركة في علوم الشرعية في الفقه والأصول والكلام، إلا أن أوسع نشاطاته كانت في علم الفلسفة والمنطق حيث تميز ابن رشد عن غيره من فلاسفة الإسلام بكونه الشارح الأكبر والأدق والأكثر ولاء لنصوص أرسطو المنطقية والفلسفية، حتى فاق فيها كل من اشتغل بها سابقا كالفارابي وابن سينا، فأصبح حجة بذاته في فهم ونسبة لأرسطو منه في المنطق والفلسفة.

فالمنطق عند ابن رشد من أهم العلوم التي توصل الإنسان إلى الحقيقة وسعادة الإنسان التي أشار إليها ابن رشد تكمن في موافقة العقل لما جاء به الشرع والمنطق بالطبع هو نتاج العقل، إذن فلا يمكن له مخالفة الشرع إذ أنه لا يؤدي النظر البرهاني إلى مخالفته ما ورد في الشرع، فإن الحق لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد له¹.

وقد قدم ابن رشد في مقدمة كتابه " فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من اتصال " نقاشا مفصلا حول حكم النظر في الفلسفة وعلوم المنطق، يظهر فيه نمط من الاستدلال غير مسبوق في استحضر أدلة الشرع والمصطلحات الأصولية، كما استعرض الأحكام التكليفية الممكنة التي قد تعرض لحكم النظر في المنطق والفلسفة وقارن بين الحاجة إلى القياس الفقهي والقياس العقلي ونحو ذلك.

أما كتبه فهي ثلاثة أنواع كما جاء في تناوله لكتب أرسطو هي: جوامع صغار تلخيصات، تفسيرات أو شروح وهي التي فيها يورد ابن رشد نص كلام أرسطو فقرة فقرة بحروفها، ثم يأخذ في تفسير عبارات هذه الفقرة عبارة عبارة. ونخلص مما سبق أن ابن رشد يعد من المؤيدين الأقوياء للمنطق بصفة عامة، ولمنطق أرسطو بصفة خاصة، ونادى بالعمل به، وأفتى بعدم مخالفته الشرع، وهذه فتوى منه تخالف فتوى الإمام الشافعي وابن صلاح اللذين رأيا في المنطق الأرسطي إفسادا للعقل، واضلالا عن الهداية.

1- أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد، فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، قدم له وعلق عليه: ألبير نصري نادر، ط2، دار المشرق المطبعة الكاثوليكية، بيروت، لبنان، ت 1968م، ص 35.

وقد استمر الاهتمام بالمنطق والعناية به حتى القرن السابع الهجري من خلال مشاركة العلماء الشرعيين حيث كتب فخر الدين الرازي (ت 606 هـ) عدة كتب¹ منها: المنطق الكبير، والملخص في الحكمة والمنطق، وشرحاً على الإشارات والتنبيهات لابن سينا.

وكتب سيف الدين الآمدي (ت 630 هـ): "دقائق الحقائق في المنطق" و "كشف التمويهات على الإشارات والتنبيهات"².

واستمر التأليف المنطقي على نمطه المعهود متضمناً النقد ونقد النقد كذلك، حتى ظهر بعد ذلك - في حدود القرن السابع والثامن - نمط المؤلفات المتسلسلة المبنية على اعتماد متون مختصرة ثم شرحها ثم شرح الشرح، ثم وضع الحواشي على هذه الشروح، ونحو ذلك مع غلبة المنهج التعليمي المدرسي في العرض والاختصار والترتيب، وطغيان التكرار والتقليد وضعف المناقشة والتمحيص.

لكن رغم ما انتجه فلاسفة الإسلام من آراء، وما كتبه من كتب في مجال المنطق سواء شروح أو تصانيف أو مؤلفات نتيجة تأثرهم بالفكر اليوناني وعلى وجه الخصوص المنطق الأرسطي إلا أن هذا الإنتاج الفكري والفلسفي لم يكن هو السائد فقط في العالم الإسلامي، فلقد واجه المنطق الأرسطي أشد الهجمات عنفاً من قبل الفقهاء والمتكلمين والأصوليين.

وأبرز هذه الهجمات تلك التي شنّها بعض علماء المسلمين أمثال "أبي إسحاق المرغيناني" و"أبي الوفاء بن عقيل (519 هـ - 1119 م) والقشيري والطرطوشي والمازري وابن صلاح (643 هـ) والنووي (631 هـ) على منطق الغزالي³ حيث أراد ابن صلاح من خلال فتواه في تحريم المنطق أن يوصل الباب أمام من يريد أن يدخل المنطق إلى العالم الإسلامي، وذلك "أن اتخذه كمنهاج للبحث لدى المسلمين قد يوقعهم في الافتنان بالفلسفة عموماً والابتعاد عن الدين والشرع.

1- نيقولا ريشر، تطور المنطق العربي، تج ودراسة وتعليق: محمد مهران، ط1، دار المعارف، القاهرة، مصر، ت 1964م، ص 414.

2- المرجع نفسه، ص 421.

3- علي سامي النشار، مناهج البحث عند مفكري الإسلام، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ت 1404هـ- 1984م، ص 180.

2- المنطق وارتباطه بالمعرفة عند فلاسفة الإسلام

اختلف الشراح الإسلاميون بين المشائين والرواقيين، حول البحث في طبيعة المنطق وعلاقته بالفلسفة؛ هل هو جزء منها أو هو مقدمة لها؟ خصوصا وأن التراث الأرسطي لم يفصل في هذه القضية، وعليه يرى بعض المؤرخين أنه ليس ثمة مكان للمنطق في تقسيم أرسطو للعلوم النظرية، وهذا ما أدى إلى القول أن المنطق عند أرسطو ليس جزءا من الفلسفة، ولكنه مقدمة فقط لها وكان هذا رأي المشائين، أما الرواقيون فقد اعتبروا المنطق جزءا من الحكمة التي تنقسم عندهم إلى العلم الطبيعي والجدل والأخلاق، والجدل يعني المنطق، أما الشراح الإسكندرليون فقد سعوا إلى التوفيق بين هذين الاتجاهين المختلفين في إطار منهج تنسيقي عرفوا به واعتبروا المنطق مقدمة للفلسفة وجزءا منها في الوقت نفسه¹.

أما الفارابي فقد اعتبر المنطق علما مستقلا بذاته إلى جانب علم اللسان وعلم التعاليم والعلم الإلهي وعلم الفقه والعلم الطبيعي والعلم المدني وعلم الكلام، لكنه أفرد المنطق بمكانة خاصة لما اعتبره مدخلا ضروريا لسائر العلوم².

أما ابن سينا فلم يتحدث عن تصنيف المنطق ضمن العلوم، ولكنه اكتفى باعتباره آلة قانونية عاصمة للفكر من أن يضل، ومساعدة للذهن للقيام بعمليات انتقال مستقلة عند التحليل والاستنتاج³. وبالرغم أن الغزالي لم يتصور اختلافا حول المنطق بين اليونانيين والمسلمين، واعتبره آلية استدلالية يجمع عليها الناس إلا أن بعض الباحثين يرون أن هناك اختلافا بين الفلاسفة في تصنيف المنطق من حيث مكانته بين مختلف المعارف، ومن حيث ضبط علاقته بالفلسفة وهذا الاختلاف لا يزال مستمرا إلى عصرنا هذا⁴.

وقد كانت علاقة المنطق بالمعارف الأخرى قديما مثار نقاش حاد بين الفلاسفة والمفكرين خاصة في المجال المعرفي الإسلامي، بين رافض له كما عند الأصوليين واللغويين المسلمين، وبين متحمس له ومدافع عنه كما عند بعض الفلاسفة.

1- علي سامي النشار، مناهج البحث عند مفكري الإسلام، ص 32.

2- الفارابي، توطئة كتاب إحصاء العلوم، ص 15-27.

3- ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، القسم المنطقي، ج1، ص 127-128.

4- محمد همام، تداخل المعارف ونهاية التخصص في الفكر الإسلامي العربي، دراسة في العلاقات بين العلوم، ط1، بيروت، لبنان، ت 2017م، ص 172.

وإذا كان أرسطو قد وضع المنطق في مرتبة وسطى بين المعارف باعتباره آلة نظر يتخذها المتأمل وسيلة في تأمله في أي نوع من أنواع الوجود قصد إدراك حقيقته، فهو بذلك كما ذهب إلى ذلك كثير من الباحثين أداة لازمة لكل تفكير نظري، ومقدمة لكل بحث فلسفي من أجل الوصول إلى فكر صحيح¹.

وسار على هذا الرأي كثير من الفلاسفة المسلمين وبعض الأصوليين وقلة قليلة من اللغويين. فالغزالي اعتبر المنطق مدخلا لكل العلوم خاصة العلوم الفقهية في المجال الإسلامي، باعتبار أن النظر واحد في كل القطاعات المعرفية من حيث الترتيب والشروط والعبارات إلا من حيث المقدمات²، خصوصا وأن كل خطاب يهدف إلى تحقيق الاتساق والانسجام من خلال الانطلاق من قواعد تفكير عقلية صارمة. وهذا ما أكد عليه الشهرستاني تلميذ الغزالي ومقتني أثره في إدماج المعارف بعضها في بعض وخاصة المنطق، فهو يشبه المنطق بالنحو والكلام، والعروض في علاقتها بالشعر³.

أما الفخر الرازي، فاتخذ موقفا توفيقيا بين رأي الفارابي ورأي ابن سينا، وشرح مفهوم رئاسة المنطق للعلوم والمعارف، بل تصور حوارا بين أرسطو وعلماء المسلمين أو بينه هو وبين شراح أرسطو في قضايا عدة، مثل تعريف اللفظ المنفرد واللفظ المركب ليخلص إلى محورية المنطق وأهمية التداخلية بالمعارف الإسلامية الأخرى⁴، وليستنتج أيضا أن المنطق بالنسبة للمعارف هو بمثابة قانون يفيد الترتيب ويحصل الصواب في كل علمية فكرية⁵. أما الأمدي (628هـ) فلم يخرج هو الآخر عن أستاذه الغزالي في اعتبار مكانة المنطق الخاصة داخل المعارف، وأشار في مقدمة "المرام" إلى وظيفة المنطقي في تحصيل المواد الصادقة المقترنة بالصور الحقة التي لا ينكرها إلا جحود⁶.

1- سالم يفوت، ابن حزم ومنطق أرسطو، ندوة الفكر العربي والثقافة اليونانية، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، سلسلة ندوات ومحاضرات رقم 5، الطبعة الأولى، ت 1405هـ - 1985م، ص 306.

2- أبو حامد الغزالي، معيار العلم في فن المنطق، ص 32.

3- الشهرستاني، الملل والنحل، على هامش كتاب: الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج 3، ابن حزم، مكتبة السلام، القاهرة، د.ت، ص 18-19.

4- الفخر الرازي، شرح عيون الحكمة، قسم المنطق، ج 1، تحقيق أحمد حجازي السقا، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ط 1، ت 1986م، ص 48.

5- الفخر الرازي، لباب الإشارات والتنبيهات، تحقيق: أحمد حجازي السقا، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ط 1، ت 1986م، ص 23 وما بعدها.

6- سيف الدين الأمدي، غاية المرام في علم الكلام، تحقيق: أحمد فريد الزبيدي، ط 1، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ت 1424هـ - 2004م، ص 18.

وهذه الوظيفة لا يقوم بها المنطقي إلا بما أسماه ابن حزم "الآلة النافعة لكل مستدل"¹.

هذا المستدل الذي قد يكون مجال اشتغاله الفلسفة أو الطب أو القانون أو علم الكلام وهذا ما فصل فيه ابن رشد من خلال كتابه "فصل المقال" ولم يبعد عنه ابن خلدون كثيراً. فهذه الآراء حاولت النظر إلى المنطق باعتباره "آلة" أو "قانوناً" وبالتالي تجريده من مضمونه الفلسفي، والاقتصار على طابعه الإجرائي ليسهل بذلك إدخاله في العلوم الإسلامية.

فحسب هذه الآراء، المنطق ليس علماً يوضع بجوار بقية العلوم، بل هو مستوى مخالف وربما أسبق منها جميعاً، ما دام "آلة" أو "أداة" للفكر معنياً بصورته العامة وليس بمضمونه، وعليه أصبح المنطق لدى كثير من المفكرين المسلمين آلة قابلة للتكيف مع ميادين المعرفة المختلفة بل مع كل بنية نظرية لكل علم على حدة.

وعلى هذا الأساس دعا الفارابي إلى تصوير التديلات الكلامية والفقهية في قوالب الأقيسة المنطقية، وهذا ما دفعه إلى بذل مجهود كبير لنقل هذا المنطق وتحقيق أقصى درجات تداخله مع المعارف الإسلامية.

إلا أن هذه الآراء المبشرة بالمنطق الأرسطي لم تستطع أن تجد لها مكاناً واسعاً في فضاء المسلمين المعرفي، إذ تعرضت للنقد والنقض، وحوصرت معرفياً ومنهجياً، وحتى بالسلطة والقوة، ذلك أن معاداة الفقهاء للمنطق اليوناني بلغت أشدها في الأندلس مثلاً، حتى اضطر أهل المنطق إلى أن يعبروا عنه "بالمفعول"، كما أشرنا سابقاً، تحزراً من صولة الفقهاء التي امتدت إلى الأمراء أنفسهم. وذكر المقري في "نفحه" أن المغاربة كانوا يُجِلون العلوم جميعاً إلا الفلسفة والمنطق والتنجيم، وكثيراً ما تعرضوا لكتب الفلسفة والمنطق بالإحراق واتهام أصحابها بالكفر والزندقة². ورأى المقري هذا فيه مبالغة كبيرة وتشويه لصورة العلم والعلماء في المغرب، بل وفي العالم الإسلامي أجمع، إذ من فقهاء الأندلس وعلمائها من تحمس للمنطق وأعلن فيه رأيه الإيجابي؛ بل درّسه في حلقاته، وألّف فيه المؤلفات، وأدجمه في علوم كثيرة، كابن باجة، ابن حزم، وابن رشد وغيرهم من فلاسفة الأندلس.

1- ابن حزم الأندلسي، التقريب لحد المنطق والمدخل بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية، تحقيق: أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، د.ت، ص 07.

2- أحمد بن محمد المقري، نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، ج1، تحقيق: إحسان عباس، دار الصياد، بيروت، لبنان، د.ت، ص 205.

الفصل الثاني

فلسفة الفارابي ومنطقه

المبحث الأول: حياته الفكرية، مصادرها وأثرها

المبحث الثاني: مساهمات الفارابي العلمية

المبحث الأول: حياته الفكرية، مصادرها وأثرها

1- حياته الفكرية

بداية ينبغي أن نشير في عرضنا هذا الخاص بحياة الفارابي أننا لم نقصدها كسيرة ذاتية تتعلق بتفاصيل حياة فيلسوف بارز في تاريخ الفكر الفلسفي الإسلامي، وإنما انصب اهتمامنا بالجزء الذي رأيناه يخدم هذا البحث، لا سيما ما يتعلق بمكانته الفكرية.

الفارابي هو محمد بن محمد بن أوزلغ بن طرخان (الشريف) وكنيته أبو نصر، وقد عرف في الغرب باسم (الفارابيوس) ولقب في الشرق بالمعلم الثاني بعد أرسطو المعلم الأول، وهو ثاني الفلاسفة العلماء في الحضارة الإسلامية بعد الكندي.

كان الفارابي فيلسوفاً وباحثاً نظرياً وموسوعياً في العلوم، وكان عالماً نظرياً في علوم الحياة والموسيقى والفيزياء والكيمياء والرياضيات والطب والفلك، ولم يكن ممارساً لها. وهو تركي الأصل والبيئة، وكان أبوه جندياً ويقال، أنه كان من حرس الخليفة، وقد ولد حوالي عام (260 هـ - 874 م) في مدينة (وسيج) إحدى مدن إقليم (فاراب) وهي ولاية في حوض نهر (سيدراريا) في بلاد ما وراء النهر. ارتحل الفارابي في سن مبكرة من هذه البيئة طلباً لمواطن الثقافة في عصره بمدينة حران، ثم بمدينة بغداد، وكانت مكتبة الإسكندرية قد انتقلت إلى حران بعد أن مكثت مائة وأربعين عاماً في أنطاكية، فأصبحت حران بهذا الانتقال وريثة للثقافة اليونانية، وبها تلقى الفارابي بعض علوم الأوائل على يد (يوحنا بن حيلان) وكان عالماً متعمقاً في المنطق وهو من العلوم الأولى التي تعلمها أبو نصر الفارابي¹. ثم ارتحل الفارابي مع رؤساء مدرسة حران إلى بغداد ومن بينهم (ثابت بن قرة) في خلافة المعتضد (279 - 289 هـ / 892 - 902 م) وانضم إلى حلقة (أبي بشر متى بن يونس) وكان واسع الاطلاع على فلسفة أرسطو ويحتل مركز الصدارة ببغداد في دراسة المنطق، كما كان مترجماً غزير الإنتاج لكنه كان سقيم العبارة، وكان لذلك أثره على عبارة الفارابي. وأثناء إقامته ببغداد انصرف إلى التعمق في دراسة الفلسفة، واستخراج معانيها، فعمد إلى كتب أرسطو جميعاً يدرسها ويشرحها ويعلق عليها، حتى روي أن كتاب (النفوس) لأرسطو وجد وعليه بخط الفارابي: "إني قرأت هذا الكتاب مئة مرة" ونقل عنه أيضاً أنه قال: "قرأت السماع الطبيعي لأرسطوطاليس الحكيم أربعين مرة وأرى أنني محتاج إلى

1- علي عبد الواحد وافي، كتاب المدينة الفاضلة للفارابي، نخضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، ب.ت، ص 5 إلى 10، راجع أيضاً، كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين، تقلدتم: رشيد فوفام، الأنيس سلسلة العلوم الإنسانية، طبع المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، وحدة الرغبة، الجزائر، ت 1993م، ص 1 إلى 7.

معاودة قراءته¹. ومع مهارة الفارابي في العلوم الحكمية وتفوقه عن أستاذه (بشر بن متى) فلم تبرز مكانته في بغداد ولذلك انتقل إلى بلاط سيف الدولة الحمداني الذي كان يزخر بالمنظرات الشعرية واللغوية ويضم أهل العلم والمعرفة والفن من كل صوب حيث انجذب الفارابي إلى ذلك واستظل برعاية هذا الأمير العربي الذي رعى صفوة من أهل العلم والأدب.

وظل الفارابي ينتقل بين حلب ودمشق ويطيل المقام في دمشق حيث فيها حدائق وبساتين وبنابيع وكان هذا الجو خير إطار لمزاج الفارابي المفكر المتأمل.

وقد ذكر (ابن خلكان) أن أبا نصر الفارابي قد أقام بمصر زمنا قطع به إقامته في بغداد، وأنه أتم في مصر تأليفه كتابيه (السياسة المدنية) و (المدينة الفاضلة).

أما ما يتعلق بشخصية الفارابي، فيذكر عنه أنه كان زري الملبس، متواضع الهيئة وأنه كان منكبا على التحصيل لا يحفل بأمر مكسب أو مسكن ويعيش بأربعة دراهم في كل يوم أجراها عليه سيف الدولة الحمداني من بيت المال ولم يقبل الفارابي سواها في كل يوم لقناعته. فلم يكن غريبا أن يقول عنه ابن خلكان: " كان منفردا بنفسه، لا يجالس الناس وكان مدة مقامه بدمشق لا يكون غالبا إلا عند مجمع ماء أو مشتبك رياض، يؤلف هناك كتبه ... وكان أزهده الناس في الدنيا لا يحفل بأمر مكسب ولا مسكن وهو الذي اقتصر عليها لقناعته ".

ارتحل الفارابي من بغداد في نهاية عام 330 هـ / 941 م ووصل إلى حلب في نهاية العام نفسه، ثم ارتحل إلى دمشق عام 331 هـ وغشي بلاط سيف الدولة من عام 334 هـ / 945 م إلى عام 336 هـ / 947 م ثم رحل إلى مصر عام 337 هـ / 948 م ثم رحل عائدا إلى دمشق عام 338 هـ / 949 م.

توفي الفارابي في العام التالي في شهر رجب 339 هـ / ديسمبر 950 م عن عمر يناهز الثمانين عاما، ويقال أن سيف الدولة الحمداني قد صلى على جثمانه رفقة جماعة من حاشيته، ونقل جثمانه إلى دمشق حيث دفن بظاهر دمشق خارج صورها عند الباب الصغير².

وإن كان بعض الباحثين يشككون في صحة هذه الحادثة أمثال د. جعفر آل ياسين من خلال كتابه (فيلسوفان رائدان).

1- محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، ت 1976م، ص 243.
2- شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر بن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، مج5، حققه: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، ت 1397هـ-1977م، ص 153 إلى 157.

2- مكانة فلسفته وأثرها في تاريخ الفلسفة

عرف الفارابي بين فلاسفة عصره بقوة التفكير واتقاد الذهن وحدة الذكاء. ولعل أبرز ما ميز الفارابي عن غيره من الفلاسفة هي سعة ثقافته وشمولية علومه فلا غرابة في ذلك إذا كان أبو نصر يتقن عددا كبيرا من اللغات. فقد ورد في بعض الكتب أنه كان يتقن أكثر من سبعين لسانا كما ذكر (ابن خلكان) وإن صح أنه كان يجيد كلا من اللغات الفارسية والعربية والتركية والكردية. وقد كان لإتقان هذه اللغات أثرها في إحاطته بشتى العلوم والفنون في عصره فقد وصفه (ابن خلكان) بأنه " صاحب التصانيف في المنطق والموسيقى وغيرهما من العلوم، وهو أكبر فلاسفة المسلمين ولم يكن فيهم من بلغ رتبته في فنونه " ¹.

ولعل السمة البارزة لشخصية الفارابي هي ميله إلى الخلوة وحبه للانفراد فكان لذلك وقع كبير على شاعريته، حيث كان يؤلف ويعزف أطيب الألحان فقد عشق الموسيقى وبرع فيها واخترع آلة القانون وعزف عليها ² وترك في هذا الحقل (كتاب الموسيقى الكبير) الذي يشهد بعبقريته في الرياضيات. ويعد هذا الكتاب بدون شك أهم ما كتب النظريات الموسيقية في العصر الوسيط ³.

ويعتبر الفارابي أول فلاسفة الإسلام الذين قربوا الفكر اليوناني والمنطق إلى العقل العربي عن طريق شرح كتب أرسطو المنطقية والفلسفية وفك رموزها وإظهار غامضها. كما أنه مزج بين الفكر الفلسفي والعقيدة الإسلامية حتى اعتبره (ابن خلدون) من أكبر الفلاسفة في الملة الإسلامية وأشهرهم، هذا ويظهر أن هناك شعورا راسخا لدى المعلم الثاني صادرا عن اعتقاده بأن الحكمة إنما عرفت طريقها إلى حيز الوجود عند الكلدانيين في بلاد ما بين النهرين ثم انتقلت من هناك إلى مصر فاليونان حيث تمثلت كتابيا، وقد رأى الفارابي من واجبه إعادة الحكمة إلى الأرض التي نشأت فيها ⁴.

وتبرز مكانة الفارابي الحقيقية في أنه ما من فكرة في تاريخ الفلسفة الإسلامية إلا ونجد جذورها عنده، كما تظهر سعة أفقه العقلانية في مصنفاة الكثيرة التي عالج فيها مختلف العلوم التي كانت معروفة في عصره من الطبيعيات إلى الإلهيات إلى الرياضيات إلى الفلك والمنطق والموسيقى.

1- بن خلكان، وفيات الأعيان، مج5، ص 153 إلى 157.

2- زينب عفيفي، الفلسفة الطبيعية والإلهية عند الفارابي، تصدير: عاطف العراقي، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، ط1، ت 2003م، ص 28.

3- هنري كريان، تاريخ الفلسفة الإسلامية، راجعه وقدم له: موسى الصدر وعارف تامر، تج نصير مروى وحسن قبيسي، منشورات عويدات، بيروت، لبنان، ت 1998م، ص 245.

4- هنري كريان، المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

أما أثره فيبدو جلياً على مفكري عصره والذين جاوزوا العصر من بعده بشكل كبير وعميق، فلقد احتذى الخلف سبيل السلف، خاصة فيلسوف الإسلام ابن سينا (428 هـ) الذي يورد تقديره للفارابي في مجالات عدة من مؤلفاته. فقد سجل في كتاب (المباحثات) عبارته التالية: "أما أبو نصر الفارابي فيجب أن يعظم فيه الاعتقاد، ولا يجزي مع القوم في ميدان، فيكاد أن يكون أفضل من سلف من السلف". وتلك شهادة حق وصدق تضع أبا نصر في قمة الفكر الإنساني بما فيه أفلاطون وأرسطوطاليس.¹

وقد اعترف ابن سينا بأنه تتلمذ على الفارابي في كتبه وبخاصة كتاب (أغراض ما بعد الطبيعة، حيث يقول، أنه لم يفهم الإلهيات إلا بعد قراءة مصنفات الفارابي، وهذه القراءة قد أثرت في خطته الفلسفية². وقد كان للفارابي تأثيره الواضح على حجة الإسلام (أبو حامد الغزالي) في نظرية الفيض والاتصال والسعادة رغم حملته العشوائية عليه³.

أما أثره على فلاسفة المغرب كما سيظهر بالنسبة لابن باجة وابن طفيل وابن رشد فقد كان بينا إلى حد القول أن ابن باجة وابن طفيل قد اقتفيا خطى الفارابي لا سيما نظريته في الاتصال التي نالت اهتمام كبير من طرف ابن باجة، فما كتابه (تدبير المتوحد) سوى صورة تحتلف بعض الشيء عن كتاب الفارابي (أراء أهل المدينة الفاضلة). وكذلك بالنسبة لنظريته في الطبيعة وما بعد الطبيعة والأمر نفسه بالنسبة لابن طفيل في قصته (حي بن يقضان) التي تعد تعبيراً صادقاً عن نظريات الفارابي في السعادة والاتصال، هذا وقد كان للفلسفة الطبيعية والإلهية أثرها الواضح على أرائه⁴.

أما (ابن رشد) فرغم نقده له في العديد من كتبه فيما يتعلق إبداع الكون واختراعه ومسألة العقول الفعالة والمنفعلة، إلا أنه قد تأثر بنظرية الفارابي في السعادة، كما أنه استفاد من كتبه وسلك بذلك مسلكه وإن كان أكثر التزاماً بالاتجاه العقلي. ويذكر عمار طالبي أن الفيلسوف "ابن حزم قد اطلع على أراء الفارابي، وتأثر به في مسألة قياس الغائب على الشاهد أو الاستقراء. وإن كان ابن حزم لم يشر إلى ذلك معتقداً أنه أول من سبق إلى هذا المنهج في تسهيل المنطق وتقريبه إلى الإفهام".

1- جعفر آل ياسين، الكندي والفارابي فيلسوفان رائدان، دار الأندلس للطباعة والتوزيع، بيروت، ت 1980م، ص 68.

2- زينب عفيفي، الفلسفة الإلهية والطبيعية عند الفارابي، ص 29.

3- إبراهيم بيومي مذكور، في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، ج2، دار المعارف، ط3، ص 28.

4- ياسين حسين الويسي، في أثر الفلسفة الإسلامية المشرقية على الفلسفة المغربية، دار نينوي للدراسات والنشر والتوزيع، دمشق، سورية، ت 1428هـ-2008م، ص 253-265.

إذن كان للفارابي أثره العميق في تاريخ الفكر الفلسفي الإسلامي سواء في المشرق الذي اعتبره المعلم الثاني بعد أرسطو أو في المغرب الإسلامي، حيث ظهر أثره من خلال فلسفة ابن باجة وابن طفيل وابن حزم وابن رشد وإن كان التباين وارد في بعض الأحيان كما هو الحال في مسألة خلود النفس.

ولم يتوقف هذا التأثير على فلاسفة المشرق والمغرب الإسلامي فقط بل امتد فكر الفارابي إلى الغرب، فلقد نقلت مجموعة من كتب أبي نصر إلى العديد من اللغات قديمها وحديثها إلى العبرية والتركية والإسبانية والألمانية والإنجليزية والروسية والفرنسية واللاتينية، فبلغ عدد ما ترجم من مؤلفاته إلى هذه اللغات حوالي 65 كتاباً، ولم يسبق لفيلسوف عربي أن نقلت مؤلفاته إلى هذه اللغات بهذا القدر الذي ذكرناه¹.

أما أثر فكر الفارابي في الغرب فنجد جلياً عند مفكري القرن الثالث عشر من المسيحيين واليهود، حيث عرفوا الفارابي وترجموا بعض كتبه واستعانوا بها في مصنفاتهم. وهؤلاء هم (موسى بن ميمون) في كتابه (دلالة الحائرين) و(أبي الصلت الداني) في كتابه (تقويم الذهن) و (ابن طموس) في كتابه (المدخل إلى صناعة المنطق).

وقد كانت صورة الفارابي لدى اللاتينيين أوضح من صورة (الكندي) حيث ترجمت بعض كتبه " كإحصاء العلوم ورسالة في العقل والتنبه على سبيل السعادة " ²، ولعل انتشار فكر الفارابي من خلال كتبه سواء في العالم الإسلامي مشرقه ومغربه أو في العالم الغربي لدليل على أنه مهد السبيل لنشر الأفكار الحرة وتشجيع الناس على المجاهرة بما بعد أن كانوا يخافون البحث فيها. وليس هذا فحسب بل أن الفارابي استطاع أن يؤثر في مدرسة كاملة من بعده يقتفون أثره ويعترفون بأستاذيته، وما ذلك إلا لأنه أول من صاغ الفلسفة الإسلامية في صورتها الكاملة ووضع أصولها ومبادئها³، وهذه بعض الأقوال لبعض الباحثين المستشرقين تبين هذا التأثير. يقول المستشرق الفرنسي (دي لاسي أوليري Délacé Auleré) : " وليس من الصعب أن نبالغ مهما قلنا في خطورة الفارابي، فكل ما يصادفنا في المستقبل عند ابن سينا وابن رشد يوجد بوجوه على التقريب في تعاليم الفارابي " ⁴.

أما (كارا دي فو Cara de Vaux) فيقول " إن الفارابي شخصية قوية وغريبة حقا - وهو عندي - أعظم جاذبية وأكثر طرافة من ابن سينا، لأن روحه كانت أوفر تدفقاً وجيشاناً ونفسه كانت أشد تأججاً وحماسة وله

1- جعفر آل ياسين، الكندي والفارابي فيلسوفان رائدان، ص 72-73.

2- زينب عفيفي، الفلسفة الطبيعية والإلهية عند الفارابي، ص 30-31.

3- إبراهيم مذكور، في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، ج2، ص 169.

4- دي لاسي أوليري، الفكر العربي ومركزه في التاريخ، نقله إلى العربية وعلق عليه: إسماعيل البيطار، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ت 1982م، ص 135.

منطق مرهف بارع، ولأسلوبه مزية الإيجاز والعمق".

ويوضح (لويس غرديه Louis Gardier) أثر الفارابي في الغرب فيقول: "إن آثار أرسطوطاليس ليس في المنطق وحده، وإنما في الطبيعيات، والأخلاق والميتافيزيقا، ونصوص كاملة من الأفلاطونية المحدثه قد وردت إلى الغرب بشروحها وكان في طليعة ناقليها فلاسفة من الطراز الأول لغتهم العربية، ودينهم الإسلام كالفارابي وابن سينا وابن رشد¹.

وهكذا كتب لفلسفة الفارابي أن تفرض نفسها في العالمين الإسلامي والغربي بفضل ما تميزت به من دقة وعمق وتجديد وابتكار، مما يجعلنا نقول، أن الفارابي فيلسوف الإسلام الرائد كما وصفه (آل ياسين).

3- مؤلفاته وأثرها فيمن جاء بعده

يتميز الفارابي عن غيره من الفلاسفة بغزارة الإنتاج وتنوع مجالات البحث، فقد كانت حياته الفكرية حياة خصبة وقف فيها على جميع العلوم التي كانت معروفة في عصره، وكانت الفلسفة آنذاك تعني الشمولية في البحث أو العلم الجامع الذي يضع أمامنا صورة شاملة للكون.

ولما كانت الفلسفة اليونانية تتميز بهذه السمة فإن الفارابي الذي يعتبر الرائد الأول في نقل هذه الفلسفة إلى الحضارة الإسلامية أخذ على عاتقه مسؤولية توضيح مضمونها وشرح جوانبها وتجديد بحوثها، فانصبت جل جهوده على فلسفة أفلاطون وأرسطو فكانت معظم كتبه عبارة عن شروح ورسائل وتعليقات وردود على من تقدمه أو عاصره من رجال الفكر والفلسفة ومقدمات ومختصرات لعدد من كتب أرسطو. والجدير بالذكر أن معظم كتب الفارابي ورسائله وشروحه مفقودة، فبعضها لا يوجد إلا في ترجمات عبرية، وبعضها الآخر هناك غموض ولبس في صحة نسبتها إليه كما هو الحال بالنسبة لكتاب (فصوص الحكم) الذي ينسب إلى ابن سينا وكتاب (عيون المسائل) الذي يتحدث حديث ابن سينا عن الواجب الوجود وممكن الوجود وعن قوى النفس.

أما أهم كتبه فهي إحصاء العلوم، كتاب الجمع بين رأي الحكيمين أرسطو وأفلاطون، آراء أهل المدينة الفاضلة، كتاب السياسة المدنية، كتاب تحصيل السعادة، تحقيق غرض أرسطو في كتاب ما بعد الطبيعة، التعليقات، الحروف، ما يصح وما لا يصح من أحكام النجوم، مقالة في أغراض ما بعد الطبيعة، شروح رسالة زنون الكبير اليوناني، رسالة فيما يجب معرفته قبل تعلم الفلسفة، رسالة في إثبات المفارقات، كتاب التوطئة في المنطق، كتاب القياس الصغير، كتاب شرائط البرهان.

1- لويس غرديه وجورج فتواتي، فلسفة الفكر الديني بين الإسلام والمسيحية، ج2، نقله إلى العربية: صبحي الصالح والأب فريد جبر، دار العلم للملايين، بيروت، ط1، ت 1967م، ط2، يونيو 1979م، ص 141.

ومن أهم كتبه أيضا كتابه (الموسيقى الكبير) وله أيضا (المدخل إلى صناعة الموسيقى) وفي الفيزياء (المقالات الرفيعة في أصول علم الطبيعة) وفي الطب (فصل في الطب) وفي الرياضيات (المدخل إلى الهندسة الوهيمية) و (الأسرار الطبيعية في دقائق الأشكال) وله في الفلك (النكت فيما يصح من أحكام النجوم)¹. وعلى أية حال فإنه من الصعب جدا الإمام بجميع كتب الفارابي نظرا لكثرتها وتعدد مجالاتها. وما ذكرناه منها يعكس فعلا الجهد الفكري الذي بذله هذا الفيلسوف النادر خلال فترة معتبرة من حياته والتي تعبر بحق عن مدى اهتمامه بما يشغل الإنسان من قضايا الفكر والعلم وانصرافه عن متاع الحياة الدنيا ودعتها.

4- المنطلقات الفكرية لفلسفة الفارابي (مصادرها)

من خلال هذا العنصر نوضح الأثر الذي تركه فلاسفة اليونان على فكر هذا الفيلسوف المسلم بشكل يتيح لنا إبراز ذلك التفاعل والتلاقح بين حضارتين مختلفتين وبين ثقافتين لا تجمعهما أي صلة ما عدا صلة الفكر الشاهدة على عالميته، فلا شك أن الفلسفة الفارابية تنهل من مصادر عدة تجتمع برمتها في مجمع واحد هو الفلسفة اليونانية، هذه الأخيرة التي برزت في عالم الفكر بفضل رجلين مهمين من أعلام الفكر هما (أفلاطون وأرسطو) حيث تبين لنا من خلال البحث ذلك التأثير الكبير الذي أثره كلاهما على فلسفة الفارابي إلى حد محاولة التوفيق بينهما، كمحاولته التوفيق بين الدين والفلسفة أي بين المعرفة بالوحي والمعرفة بالعقل.

وقد كان أيضا للأفلاطونية الحديثة وعلى الأخص مؤسسها (أفلوطين) أثر بالغ الأهمية في فلسفة الفارابي خاصة نظريته في الفيض أو الانبثاق (émanation) التي ظن أنها حلا لمشكلة الخلق.

فأما أثر أفلاطون وأرسطو ومكانتهما من نفس الفارابي فهي من السمو بحيث تكاد تدرك حدود القداسة، فقد حاول الفارابي التوفيق بينهما من خلال كتابه (الجمع بين رأي الحكيمين أفلاطون وأرسطوطاليس)، ففي اعتقاده أن الفلسفة واحدة بالرغم من اختلاف مذاهبها، وإذا كانت الفلسفة واحدة كان من الواجب على الفيلسوف أن يجمع بين الآراء المختلفة للارتقاء بها إلى قمة واحدة تجمع بينها وهذه القمة هي الحقيقة².

ويتجلى ميل الفارابي إلى التوحيد في توفيقه بين المذاهب المتعارضة، فقد بين في كتاب (الجمع بين رأي الحكيمين) أن هذين الفيلسوفين متفقان وإن اختلفا في نمط الحياة وطريقة تدوين الكتب، وفي بعض المسائل الفلسفية كمسألة المثل، ومسألة حدوث العالم ومسألة المعرفة.

1- محمد علي أبو الريان، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعرفة الجامعية، ط1، ت 2007م، ص 245.

2- جميل صليبا، تاريخ الفلسفة العربية، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ب.ت، ص 143.

فأفلاطون وأرسطو في نظر الفارابي هما الحكيمان للفلسفة والمنشآن لمبادئها وأصولها والمتممان لأواخرها وفروعها¹، حيث قال في مقدمة كتابه الجمع بين رأيي الحكيمين: "فإني لما رأيت أكثر أهل زماننا قد خاضوا وتنازعا في حدوث العالم وقدمه، وادعو أن بين الحكيمين المقدمين المبرزين اختلافا في إثبات المبدع الأول، وفي وجود الأسباب منه، وفي أمر النفس والعقل، وفي المجازات على الأفعال خيرها وشرها، وفي كثير من الأمور المدنية والخلقية والمنطقية. أردت في مقالي هذه أن أشرع في الجمع بين رأييهما، والإبانة عما يدل عليه فحوى قوليهما ليظهر الاتفاق بين ما كانا يعتقدانه، ويحول الشك والارتياب عن قلوب الناظرين في كتبهما، وأبين مواضع الظنون ومدخل الشكوك في مقالاتهما، لأن ذلك من أهم ما يقصد بيانه، وأنفع ما يراد شرحه وإيضاحه".²

وقال مبدئياً تقديره وتعظيمه لهذين الفيلسوفين وذاكرا فضلتهما على الفلسفة: "كان هذان الحكيمان هما مبدعين للفلسفة، ومنشئين لأوائلها وأصولها، ومتممين لأواخرها وفروعها، وعليهما المعول في قليلها وكثيرها، وإليها المرجع في يسيرها وخطيرها، وما يصدر عنها في كل فن إنما هو الأصل المعتمد عليه، لخلوه من الشوائب والكدر، بذلك نطق الألسن وشهدت العقول، إن لم يكن من الكافة فمن الأكثرين من ذوي الأبواب الناصعة والعقول الصافية".³

وتقدير الفارابي لهذين الفيلسوفين وتأثره بهما يظهر بوضوح من خلال شرح كتب أرسطو واقتفاء أثره في المنطق والطبيعات وأثر أفلاطون في الأخلاق والسياسيات، فكتاب الفارابي (آراء أهل المدينة الفاضلة) صورة أخرى لكتاب أفلاطون (الجمهورية) في ثوبها الجديد المشبع بقيم العقيدة الإسلامية.

ومن خلال المقارنة بين حياة الفارابي ونشأته مع حياة أفلاطون وجدنا ذلك التقارب الكبير بين فيلسوف اليونان وفيلسوف الإسلام في السلوك ونمط الحياة وطريقة العيش. فالفارابي يشبه أفلاطون في عدة صفات كالميل إلى الزهد والتأمل والابتعاد عن مغريات الحياة، وحبه للموسيقى وعشقه لجمال الطبيعة، والفارابي مثل أفلاطون لم يتزوج في حياته، وكان يتميز بالهدوء راغبا في صفاء النفس، كما أنه كان كثير الترحال والأسفار طلبا للمعرفة والحكمة وهذه الصفة عرف بها أفلاطون أيضا.

1- جميل صليبا، تاريخ الفلسفة العربية، ص 143.

2- الفارابي، الجمع بين رأيي الحكيمين، تقديم رشيد فوqام، ص 21 إلى 30.

3- الفارابي، الجمع بين رأيي الحكيمين، ص 28.

ونحن ندرك مدى تأثير الفارابي بأفلاطون واطلاعه على كتبه عندما نراه يذكر كتاب طيماوس مرارا في رسائله، ويذكر أيضا في رسائله مقتل سقراط ما تكلم في النفس والصورة، كما أنه يذكر كتاب بوليטיقا، وكتاب بوليستيكوس لأفلاطون.¹

أما أثر أفلاطون وأرسطو على الفارابي في مجال الأخلاق والنفس فإننا نلاحظ أن الفارابي يعطي للأخلاق شأنًا كبيرًا في حياة الأفراد فكما أن علم المنطق يضع قوانين المعرفة، فكذلك علم الأخلاق يضع القوانين الأساسية التي ينبغي أن يسير عليها الإنسان في سلوكه.

فالفارابي في معالجته للأخلاق يوافق أفلاطون تارة وأرسطو تارة أخرى وقد يتجاوزهما أحيانا نازعا منزع تصوف وزهد.²

وفي تعريف النفس يحاول الفارابي التوفيق بين كل من تعريف أفلاطون وأرسطو للنفس. فمن جهة يقول – كأفلاطون – إن النفس العاقلة هي جوهر الإنسان عند التحقيق وإنها لا تفتى بفناء البدن وإن المعرفة هي سبيل الصعود إلى العالم العلوي، ولكنه يقول من جهة أخرى – تبعا – لأرسطو بأن النفس صورة وكمال للبدن وإنها لا توجد قبله وإن المادة هي سبب الاختلاف بين أفراد النوع.³

فهناك إذن أثر أفلاطوني، ظهر واضحا في إلهيات الفارابي وخاصة في اعتقاده أن النفس أو الجزء الناطق فيها جوهر روحي خالد. كما ظهر في اهتمامه بالرياضيات أو علم التعاليم الذي اعتبره الفارابي السبيل إلى معرفة مبادئ الوجود.

كما أن هناك أثر أرسطي كان أوضح في فلسفة الفارابي من الأثر الأفلاطوني. فالطابع العام لفلسفته الطبيعية هو الطابع الأرسطي، والفارابي يكاد يتفق مع أرسطو فيما يتعلق بالأفكار الأساسية في علم الطبيعة بمعناه ومادته المعروفين حتى ذلك العهد اتفاقا تاما.

إلا أن الفارابي قد اختلف مع أرسطو في النواحي الميتافيزيقية، خصوصا مسألة قدم العالم والأصول التي تقوم عليها وكذلك فكرة الألوهية وصفاتها وعلاقتها بالكون.

ويرجع اهتمام الفارابي بأرسطو إلى شرحه لأكثر كتبه المنطقية والطبيعية والأخلاقية ولذلك جاءت شروحه فريدة من نوعها لتضلعه في علم المنطق وسموه في النظريات العقلانية.

1- ناجي التكريتي، الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكري الإسلام، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع، ت 1982م، ص 302-303.

2- دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص 219.

3- ناجي التكريتي، الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكري الإسلام، ص 302-303.

والفارابي حينما درس أرسطو وشرح مؤلفاته أضاف إلى فلسفته عناصر من المذهب الأفلوطيني، حيث كان للأفلاطونية المحدثة تأثيرا كبيرا على آراءه نظرا لانسامها بالطابع الروحي الذي يقترب من طبيعة الأديان، فظهر هذا الأثر واضحا في الإلهيات ونتج عنه القول بالفيض، الذي أصبح السمة العامة التي تميز بها مذهب الفارابي في الوجود والمعرفة.

غير أن هذا الأثر لم يتوقف على فلاسفة اليونان فقط بل تعداه أيضا إلى فلاسفة المسلمين والمحيط الصوفي الذي كان سائدا في عصره، فقد كان لأبي يوسف يعقوب بن إسحاق الكندي الملقب (بفيلسوف العرب) أثره البالغ على الفلاسفة المسلمين الذين جاءوا من بعده وخاصة الفارابي وابن سينا، حيث اعتبره الباحثون مؤسس للفلسفة العربية التوفيقية التي تستند على الفكرة القائلة بأن جوهر الشريعة وجوهر الفلسفة واحد وأن هدفهما واحد، ألا وهو التوصل إلى إدراك الحقيقة والعمل بوحياها وحب الخير مهما تعددت الأساليب وتنوعت الطرق إلى ذلك. وقد وجدنا ذلك من خلال دراستنا لفلسفة الفارابي ومنهجه في تناول قضايا الوجود والمعرفة والأخلاق...

وقد ساعدت المصطلحات والتعريفات والتحديدات التي وضعها الكندي من خلال اطلاعه وتفهمه لكتب الفلاسفة اليونان خاصة كتب أرسطو على تأسيس الفلسفة التوفيقية المزروجة المصدر والمادة وفي مقدمة الفلاسفة المسلمين الذين استفادوا من ذلك الفارابي وابن سينا.

وإذا كانت الفلسفة الفارابية تنهل أصولها من الفكر اليوناني (أفلاطون، أرسطو، أفلوطين) ومن الفكر العربي (الكندي) فإن ذلك لم يتعدَّ الإطار النظري لفلسفة الفارابي، والمعروف أن فلسفة أبي نصر، لم تنحصر في إطار النظريات وإنما تجاوزت ذلك إلى المجال العلمي، بحيث كانت بيئة العصر العباسي الثاني وأحداثه الاجتماعية والفكرية والسياسية جميعا ذات أثر كبير في توجيه فكره وبالتالي في تحديد نظرياته الفلسفية ولاسيما في ميدان السياسة المدنية، هذه السياسة التي جعلته يضع كتابه الشهير (آراء أهل المدينة الفاضلة).

وقد تأثر أبو نصر بالمحيط الصوفي الذي كان في عصره، فقد عاصر الجنيد والشيلي وكثيرا من أئمة التصوف، كما عرف الفلاسفات والنزعات الصوفية الواردة (من هندية وفارسية ومسيحية)، ولكن الفارابي بنى تصوفه على أساس عقلي مبني على الاطلاع والمعرفة والتأمل بالدرجة الأولى، وتطهير الجسم بالتقشف والزهد بالدرجة الثانية.¹ وكان للفترة التي قضاها الفارابي من حياته الفكرية في (حران) معقل الفكر الوثني الشرقي أثر على اتجاه الفكر الفلسفي عند العرب من أمثال الكندي والفارابي وابن سينا، ولا يخلو علم الكلام من وشائج قربي معهم أيضا، فقد

1- ناجي التكريتي، الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكري الإسلام، ص 304.

أدى ذلك إلى قولهم بارتباط النفوس بالأفلاك وعقلانية الفلك وتقديسه وتطلعات النفس البشرية نحوه¹، ولكن رغم كثرة الاتجاهات التي واجهها الفارابي وتأثره بها إلا أنه بنى نسقه الفلسفي على عناصر إسلامية، وإذا كان الأمر كذلك فإنه لا يعني أن آراءه في هذه المجالات لا بد أن تتفق مع الدين وإنما المقصود هو أنه لفلسفة الفارابي جذور إسلامية لا يمكن إغفالها.

وأخيرا يمكن القول بأن الفارابي وإن اقتبس مناهج اليونان واستعار طرق استدلالاتهم، إلا أنه في الوقت ذاته حدد موقفه إزاءها فأبطل جانباً منها وأبقى جانباً وتعصب لآخر، وهذا لا ينقص من شأن الفارابي ولا يقلل من مكانته، فالفكر الفلسفي أخذ وعطاء وتأثير وتأثر ومن هنا يمكن القول، أن الفلسفة الفارابية حصيلة حوار لا عملية نقل، وهذا ما يميزها عن غيرها من الفلسفات الأخرى. ومهما نسب إلى الفارابي من اتهامات تجعل منه صائبا أحيانا وزنديقا تارة وكافرا تارة أخرى، إلا أن هذه الأقوال والاتهامات لا تدل إلا على التعصب والتعسف إزاء فيلسوف بارز كتب له الخلود في عالم الفكر.

وإذا صح القول أن الفكر الإسلامي فكر متميز بأصالته وإبداعه فإن هذا القول يصدق على معظم الفلاسفة المسلمين وعلماءهم في مختلف ميادين المعرفة ومجالات الفكر الإنساني، وإذا كان تاريخ الفكر الفلسفي الإسلامي حافلا بالإبداعات العلمية والفكرية والفنية، فإن الفضل في ذلك إنما يعود إلى المناخ الثقافي العام الذي عاشه وتشبع به هؤلاء المبدعون في ظل الخلافة العربية الإسلامية التي تميز علماءها وفلاسفتها بالموسوعية وكثرة الإنتاج الفكري والعلمي والفني، حتى غدت الحضارة الإسلامية من أعرق الحضارات التي أنتجت الإنسانية لا في مستواها المادي فحسب بل في مستواها الروحي كذلك.

ففي ظل الخلافة العربية الإسلامية توفرت الظروف للعمل العلمي والفلسفي من خلال إقامة المكتبات، وإقامة نظام لرعاية العلوم المختلفة، وتنشيط حركة الترجمة حيث أصبحت هذه الحركة من الضرورات لكي يتمكن علماء وفلاسفة الإسلام من الاطلاع على الإنتاج الفكري والعلمي لغيرهم من الشعوب في الحضارات السابقة (الشرقية، الإغريقية، الفارسية)، وهذا ما جعل العلماء والفلاسفة في تلك الفترة يطلبون العلم والدراسة والبحث بغرض المعرفة والوصول إلى الحقيقة وليس بغرض البريق الثقافي المبتذل الخارجي، مما أكسب هؤلاء المبدعون موسوعية البحث والمعرفة في شتى مجالات المعرفة وفي جميع ميادينها.

1- جعفر آل ياسين، فيلسوف عالم (دراسة تحليلية لحياة ابن سينا وفكره الفلسفي)، دار الأندلس، بيروت، ط1، 1984 م، ص

ولاشك أن فكر أبي نصر الفارابي قد تميز بهذه الموسوعية فكان مثلاً في تنوع علومه ومعارفه حتى لقب "بالمعلم الثاني" بعد أرسطو، إذ اعتبر لدى كثير من المؤرخين للفكر الفلسفي الإسلامي، المؤسس الحقيقي للدراسات الفلسفية في العالم العربي، والمنشئ الأول للفلسفة الإسلامية، فقد شيد بنيانها، ووضع الأساس لجميع فروعها، ولا نكاد نجد فكرة عند من جاءوا بعده من فلاسفة الإسلام إلا لها أصل لديه، وهو أعرف فلاسفة الإسلام بتاريخ الفلسفة ونظريات الفلسفة ويتحدث في مؤلفاته حديث الخبير عن المدارس اليونانية ويبين الفوارق بينها¹.

فأولى خطوات الفارابي في التفلسف - حتى اعتبر أول مفكر مسلم بكل ما في الكلمة من معنى - أنه قد آمن إيماناً مطلقاً بوحدة الفلسفة في ذاتها، منزهاً عن الخطأ. فعمد إلى الدفاع عنها دفاعاً يمكنه من الانتقال من فكرة وحدة الفلسفة إلى فكرة التوفيق بين الشريعة والحكمة، فبدأ بإزالة ما قد تُؤهم من خلاف داخل النطاق الفلسفي، حتى إذا ما أصبحنا أمام حقيقة فلسفية انتقل ثانياً إلى التوفيق بين الدين والفلسفة باعتبارهما مظهرين لحقيقة واحدة². ويتجلى ذلك في سعيه للتوفيق بين آراء الحكيمين (أفلاطون وأرسطو)، والتوفيق بين تعاليم الفلسفة اليونانية والحقيقة كما جاءت في الشريعة الإسلامية. يقول ابن سبعين في الفارابي: " وهذا الرجل أفهم فلاسفة الإسلام واذكرهم للعلوم القديمة، وهو الفيلسوف فيها لا غير، وهو مدرك محقق ". إلا أنه يمكن وصف فلسفة الفارابي بأنها فلسفة تلفيقية كان لها أثرها الخطير والسيء على مصير الفلسفة الإسلامية.

وإذا كان الشائع عن فلسفة الفارابي أنها فلسفة مثالية، فالحقيقة أن الفلسفة في مضمونها هي محاولة لتغيير الواقع في الآراء والسلوك في المعتقدات وفي الأخلاق، فهي تصوير لفكرة الفيلسوف عن المثل الأعلى للفرد والإنسانية. فكل فلسفة إذن هي مثالية بهذا الاعتبار، فالمذهب الذي يرسمه الفيلسوف إنما هو مذهب يؤمن بأنه الممكن تحقيقه، وفي هذا الإطار يمكننا فهم فلسفة الفارابي وخاصة في مدينته الفاضلة³.

ويرى بعض الباحثين أنه لا يفهم الفارابي إلا من خلال معرفتنا لنظرية الفيض، فالفلسفة الفيضية هي أساس كل تفكير فارابي، والمعرفة الإنسانية عنده مرتبطة مباشرة بنظام الوجود العام، وهي مرتبطة أيضاً بتسلسل الموجودات عن الأول، فكما أن الوجود بدأ بالوحدة وينتهي إلى الكثرة، كذلك تبدأ المعرفة الإنسانية النظرية وفي حركة معاكسة لحركة الفيض من الكثرة إلى الوحدة، لأن المعرفة رجوع من الأدنى إلى الأعلى، رجوع من الكثرة إلى الوحدة، فدرجات

1- على عبد الواحد وافي، المدينة الفاضلة للفارابي، ص 11.

2- أحمد الطيب، الجانب النقدي في فلسفة أبي البركات البغدادي، دار الشروق للنشر والتوزيع، ت 2003م، ص 64.

3- عبد الحليم محمود، التفكير الفلسفي في الإسلام، ج 1، مكتبة الأنجلو المصرية، ت 1964م، ص 247.

الإدراك عند الفارابي ليست في الواقع سوى مراحل هذا الصعود من المحسوس إلى غير المحسوس أي من الكثرة إلى الوحدة¹.

أما عن أسلوبه الفلسفي والعلمي فيمكن القول بأنه تميز بالعقلانية والثقة بأن العقل البشري قادر على حل ليس مشاكل الوعي فحسب بل قضايا الأخلاق والسياسة، وامتازت فلسفة الفارابي العقلانية بالانتظام والاتساق المنهجي ليصل بالقضايا الفلسفية العامة في نهاية المطاف إلى مستوى منهجي عقلائي من أجل الكشف عن وسائل وأشكال معرفة الواقع، وامتاز الفارابي بتوجهاته المنهجية من خلال تطبيقها العلمي، لدائرة عريضة من الموضوعات، مثل الشعر، الفن والفزياء والرياضيات، الفلك وعلم الجبر، الموسيقى، الطب والأخلاق وأكبر مثال على ذلك "كتاب الموسيقى الكبير"².

وفي تعامله مع مفهوم الحقيقة، أكد أنه لا يمكن في البداية إدراك الحقيقة دائماً بكل أعماقها، ولذلك يجب صونها من الابتذال والتسطيح، ومع ذلك كان يؤكد بأنه ينبغي النظر إلى الأطر الصارمة للمسموح به وإلى بعض التعصبات المعينة وخاصة الدينية.

ولذلك نرى في أسلوب الفارابي لجوءه في بعض الأحيان إلى الرمزية، وخاصة في تلك الفترة حيث سادت ظروف التعصب الديني وخاصة عندما كانت نعمة الموهوبين في ظل رعاية الخلفاء والأمراء، تنقلب إلى نقمة بتغير الظروف السياسية أو الحكم.

ولقد كانت علاقة الفارابي بأرسطو، وبأسلافه من الفلاسفة عموماً، والفلسفة الإغريقية خصوصاً، مشبعة باحترام عميق، ولكن حب الفارابي للحقيقة كان أسمى عنده من كل ما سواه، وبعبارة أرسطو الشهيرة: " أفلاطون صديق، ولكن الحق أصدق منه "، فهذه الكلمات يمكن إكمالها بكلمات الفارابي عن أرسطو في رسائله الفلسفية: " فينبغي أن تكون محبته له في حدٍ يحركه ذلك أن يختاره على الحق، وألا يكون له مبغضاً فيدعوه ذلك إلى تكذيبه " وهذا ما يؤكد أن احترام الفارابي لأرسطو هو في الحقيقة احترام للحقيقة وليس لشخص أرسطو. وفي الأخير يمكن القول أن الفارابي آمن بقدرات العقل البشري، وحاول أن يجعل للدين حصناً يقيه من ضيق الأفق والأوهام والخرافة والدجل، وفي نفس الوقت الحفاظ على استقلالية الفلسفة وامتيازها من حيث القدرة على إدراك الحقيقة.

1- أنجلو شيكوبي، أفلاطون والفضيلة مع فصل أخير حول موضوع الفضيلة بين أفلاطون والفارابي، ترجمة: منير سغيني، دار الجيل، بيروت، لبنان، ط1، ت 1406هـ-1986م، ص 118-119.

2- خليل أندراوس، منطلقات الفارابي الفلسفية، مقالة، العدد 2999، نشر بتاريخ 2010/05/09، الحوار المتعدن.

5- أصالة فلسفة الفارابي

إن الباحث في فكر الفارابي وفي فلسفته يجد الكثير من الصفات والمميزات تجعل منه فكرا منفردا بل ومستقلا مشعبا بالقدرة على النظر والحرية في تناول المسائل الكونية العقديّة، مزودا بأدوات التفلسف الذي يمنحه الحكم بالأصالة الفلسفية، حيث تؤكد فوقية حسين أن الفارابي لم يكن أرسطوطالسيا، أو أفلوطينيا وإنما صدر فيما قدمه من كتابات فلسفية عن أصول إسلامية وطيدة استقاها من واقع احتكاكه بمفاهيم الكتاب الكريم والسنة النبوية الشريفة¹. ولهذا يؤكد حسين حنفي على ضرورة إرجاع الفارابي إلى حضارته الإسلامية بعد أن أخرجها الباحثون منها وعلى رأسهم المستشرقون وجعلوه شارحا لأرسطو، وهو في حقيقة الأمر حكم بين الشراح وبين أرسطو، وهو أيضا حكيم مثل أرسطو بعيد النظر ويكشف عن الحقائق، سواء اتفق مع أرسطو أم اختلف مكملًا ما نقص ومستبعدًا ما زاد ومحوًا أقواله إلى نظرية خالصة في العقل، وهو بحث اجتهادي قد يخطئ ويصيب².

ومن جهة أخرى فإننا إذا استقرأنا مؤلفات الفارابي لوجدنا أن التأليف يعادل الشرح من حيث الكم، فإذا كان للفارابي حوالي مائة مؤلف أو أكثر بقليل، فإن التأليف يوازي نصفها تقريبا، وهذا يدل على أن الفارابي كان مؤلفا كما كان شارحا، وأن لقب المعلم الثاني لا يعني فقط شارح أرسطو، بل يعني أيضا أنه مؤلف مثل أرسطو³. وللفارابي موقفا نقديا واضحا عند تعرضه بالشرح لأرسطو، حيث يطلع أولا على شروح السابقين عليه ويقارن بين ما يقوله أرسطو وبين ما يقولونه ويوازن بينهما، ويكشف أخطاء الشراح ويبين أسبابها، ويعيب عليهم أن يغوصوا في أعماق الذهن الأرسطي، وكما يوجه نقده إلى الشراح يوجه نقده إلى أرسطو نفسه، ومن ذلك قوله: " والمفسرون أيضا لم يذكروها، كذلك لم يضع أرسطوطاليس المقدمات المتضادة ها هنا، ولا ذكر مناسباتها، ولا ذكر المفسرون السبب في تركه إياها ". ويقول أيضا: " قصدنا في هذا القول اثبات أقاويل وذكر معان يقضي بها بمن عرفها إلى الوقوف على ما أثبتته الحكيم في صناعة الشعر، من غير أن تقصد إلى استيفاء جميع ما يحتاج إليه في هذه الصناعة، وترتيبها إذا الحكيم لم يكمل القول في صناعة المغالطة فضلا عن القول في صناعة الشعراء "، فما يفعله الفارابي مع الشراح فإنه يفعله مع أرسطو نفسه، فقد كان الفارابي باحثا عن الحق مثل أرسطو ومقارنا آراء أرسطو بما يبدو له أنه الحق، فنجد أنه أثناء الشروح ينتقد أرسطو ويصحح أخطاءه، فهو شرح وتقييم، عرض ونقد، نقل

1- فوقية حسين، الفارابي بين الإيجاد والإبداع، ضمن كتاب (مقالات في أصالة المفكر المسلم)، ص 98-135.

2- حسين حنفي، الفارابي شارحا أرسطو، ضمن الكتاب التذكاري أبو نصر الفارابي في الذكرى الألفية لوفاته 950م، تصدير إبراهيم مذكور، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ت 1403-1983م، ص 67.

3- حسين حنفي، المرجع نفسه، ص 69.

وحكم، إكمال للنقص"¹.

لقد قدم الفارابي شروحه من خلال نسق كلي شامل هو المذهب الأرسطي وهذا أقرب إلى إعادة البناء منه إلى الشرح، والبناء هو دخول المنطق والطبيعات والأهليات في نسق فلسفي واحد هو نسق الفارابي، ويجاول اخضاع مؤلفات أرسطوطاليس نفسه إلى نسق عقلي واحد، وذلك أن أرسطو ترك مؤلفاته بلا نظام أو ترتيب، وهو ما حاول تلاميذه وشراحه من بعد تفاديه، ونبه عليه الفارابي في رسالته فيما ينبغي تقديمه قبل تعلم الفلسفة واضعا نسقا عقليا آخر للأشياء التي يحتاج إليه في تعلم كتب أرسطو².

ومما يؤكد أصالته - على سبيل المثال - أن أكثر مؤلفاته عمقا ودراسة للغة وفقهها، كتابه "الحروف" الذي يعد أيضا من أكبر مصنفاته في الفكر العربي عامة، والفلسفة الإسلامية وفقه اللغة العربية خاصة، ورغم أن الكتاب يعد تفسيراً لكتاب "ما بعد الطبيعة" لأرسطو، إلا أن بين الكتابين فروق ظاهرة، ترجع إلى استفادة الفارابي من علوم اللغة العربية، فلم يعتمد على الألفاظ والمعاني التي جاء بها أرسطو في كتابه "ما بعد الطبيعة"، بل اعتمد على الشواهد العربية، وأهمل أبواباً من كتاب أرسطو لم يتناولها بالشرح³.

فإذا كان الفارابي مهتماً بأرسطو حتى عُدد أحد تلاميذه المتأثرين بفلسفته ومنهجه فإنه لا يهتم به من الناحية الشخصية بل باعتباره واضع العلوم، حتى أطلق عليه اسم "صاحب المنطق"، فهذه الفارابي هو العلم وليس العالم وليس الشخص، وسواء كان العالم والشخص أرسطو أم غيره، فإن ما يهم الفارابي هو علم المنطق، وهو علم مستقل عن واضعه وقائم بذاته، ويتعامل الفارابي مع الفلسفة اليونانية كلها على هذا النحو اللاشخصي، فيتحدث عن أصحاب العلم الطبيعي، وأصحاب التعليم، وأصحاب العدد... إلخ⁴.

ولقد بلغ الفارابي بالفكر العربي في كتابه الحروف أوجه في فهم أمور العلم واللغة، وضرورة التعبير الصحيح عما ينظر الإنسان فيه بعقله، فلا يستغني عن قراءته من يشتغل في تأريخ الفلسفة واللغة، ويجب أن يعنى النظر فيه من يقصد فهم الصلة بين نمو العلوم واللغة التي يعبر بها عن العلوم والمجتمع الذي تنمو فيها⁵.

1- حسين حنفي، الفارابي شارحاً أرسطو، ص 76-79-80.

2- حسين حنفي، المرجع نفسه، ص 95-98.

3- زينب عفيفي، فلسفة اللغة عند الفارابي، تصدير عاطف العراقي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، ت 1997م، ص 44.

4- حسين حنفي، الفارابي شارحاً أرسطو، ص 80-81.

5- الفارابي، كتاب الحروف، تحقيق: محسن مهدي، المقدمة، ط2، دار المشرق، بيروت، لبنان، ت 1990م، ص 1.

ونعتقد أن اطلاع الفارابي الواسع على لغته العربية وفقهه بها هو أحد وجوه الأصالة التي يتمتع بها، والذي انعكس على فكره الفلسفي والمنطقي، " ولقد ظهر أثر اتقانه وولعه باللغة العربية في مصنفااته المنطقية والفلسفية، ككتاب الألفاظ المستعملة في المنطق، وكتاب القياس الصغير، وكتاب المدخل، وكتاب التنبيه على سبيل السعادة، ففي معظم هذه المؤلفات وغيرها عرض الفارابي لمباحث منطقية وفلسفية يبدو فيها أثر العلم اللغوي في صناعة الفكر والفلسفة [...] إن تحليل الفارابي للغة لفت الانتباه إلى العلاقة التي لا تنفصل بين أبعاد ثلاثة: اللغة كوعاء نظري، والمعنى الذي تثيره هذه اللفظة في الذهن، والجانب الدلالي للفظ في العالم الخارجي.¹

على أن فقه اللغة عند الفارابي يتسع إلى غير اللغة العربية، فهو لا يحلل العربية وحدها بل يضم إليها الفارسية واليونانية وغيرها، مما يؤكد على أن الرأي الشائع بأن المسلمين شراح اليونان رأي مبتسر، لأن المسلمين تمثلوا الحضارات المجاورة كلها، يونانية أو فارسية أو هندية أو رومانية، والفارابي يتجاوز اللغات ويتحدث عن علم اللغة العام كبناء وراء اللغات المتعددة ويسميه علم اللسان.²

وهذا التجاوز لحضارة اليونان يدل على البعد الحضاري العام للفكر الإسلامي، وأن الحضارة الإسلامية لم تكن متلهفة على التراث اليوناني بل كانت متفتحة على تراث الحضارات كلها بصرف النظر عن مصدره، فما يهم هو الفكر لا المصدر، في حين أن حكم الاستشراق على إعطاء الأولوية للمصدر على الفكر بسبب العنصرية الحضارية الدفينة في أعماق الوعي الأوروبي.³

لقد كان الفارابي هو الأبعد أثرا في تطور الفكر الفلسفي عند المسلمين وهو الرأي الذي يتفق عليه معظم الباحثين في فلسفته، حيث أن مذهبه يتضمن أغلب المشكلات الحقيقية التي عاجلها الفلاسفة المسلمون من بعده سواء في الطبيعة أو ما بعد الطبيعة أو الأخلاق أو غيرها.⁴

ورغم ما تقدم فإنه في الحقيقة يمثل وجهة نظر الباحثين والدارسين لفلسفة الفارابي، ولا يمثل وجهة نظر الفارابي نفسه، أما هو نفسه فيرى أن الفلسفة تدولت وتطورت إلى أن استقرت على ما هي عليه أيام أرسطو تنهى النظر العلمي إلى ذلك، بحيث لا يمكن المزيد عليها ولا المراجعة، وإنما فقط صناعة تعلم وتعليم، وهكذا حصر الفارابي دوره الفلسفي - بل ودور غيره أيضا - في التعلم والتعليم، واستيعاب ما وضعه أرسطو، يقول الفارابي بعد أن استعرض تطور الأساليب الفلسفية من الطرق الخطبية والاقناعية إلى السوفسطائية إلى الجدلية: " فلا تزال تستعمل

1- زينب عفيفي، فلسفة اللغة عند الفارابي، ص 45 ، 68.

2- الفارابي، إحصاء العلوم، ص 57 ، 66.

3- حسين حنفي، الفارابي شارحاً أرسطو، ص 88-89.

4- ابراهيم عاتي، الإنسان في الفلسفة الإسلامية، الفارابي نموذجاً، مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب، ت 2005م، ص 08.

إلى أن تكمل المخاطبات الجدلية، فتبين بالطرق الجدلية أنها ليست هي كافية بعد في أن يحصل اليقين، فيحدث حينئذ الفحص عن طرق التعليم والعلم اليقين، وفي خلال ذلك يكون الناس قد وقعوا على الطرق التعاليمية وتكاد تكتمل أو تكون قد قارت الكمال فيلوح لهم بعد ذلك الفرق بين الطرق الجدلية وبين الطرق اليقينية [...] ثم يتداول ذلك إلى أن يستقر الأمر على ما استقر عليه الأمر أيام أرسطوطاليس، فيتناهى النظر العلمي، وتميز الطرق كلها، وتكتمل الفلسفة النظرية والعامّة الكلية، ولا يبقى فيها موضع فحص فتصير صناعة تتعلم وتعلم فقط، ويكون تعليمها تعليماً خاصاً، وتعليماً مشتركاً للجميع، فالتعليم الخاص هو بالطرق البرهانية فقط، والمشارك الذي هو العام فهو بالطرق الجدلية أو بالخطبية أو بالشعرية، غير أن الشعرية والخطبية هما أخرى أن تستعملا في تعليم الجمهور ما قد استقر الرأي فيه ويصح بالبرهان من الأشياء النظرية والعملية¹.

إذن فالفارابي يرى أن الفلسفة قد بلغت كمالها، ولم يعد موضع فحص فيها، وأنه لم يبق إلا استعابها تعلماً وتعليماً على الوجه الصحيح، ومن الظاهر أن هذه الغاية هي بالفعل التي تحكم اتجاهات الفارابي الفلسفية، وهي التي وجهته في عامة مصنفاته، وأدت به إلى ما أدت به من أنظار نقدية أثناء محاولته للفهم الصحيح للفلسفة بالتعلم، وتوصيلها على الوجه الصحيح بالتعليم، ومن ثم أتى نقده لشرح أرسطو فيما أخطأوا فيه في الفهم، وأتى تعديله لبعض المباحث والأمثلة الشارحة بما يليق باللغة العربية.

إن تأمل عامة مصنفات الفارابي يصل بنا إلى تأكيد هذا التصور، حيث يأتي كثير منها كمدخل للفهم، وكيفية ترتيب علوم الفلسفة، ومن أين يبدأ بتعلمها، ووضع تصور عام للفلسفة تعلماً وتعليماً وتأثيراً في المجتمع ككل جمهوره وخاصته بحيث تؤتي الفلسفة ثمرتها بحصول السعادة للجميع، مما يؤكد أصالة الفارابي بحق، وأنه بالفعل تجاوز دوره الذي وضعه لنفسه محجماً لقدرة على التفلسف.

وبالإضافة إلى ما تقدم من وجوه لأصالة الفارابي، فقد قدم بالفعل من المفاهيم الفلسفية الجديدة ما هو جدير بالحكم بأصالته، مثل مفهوم (الواجب الوجود النسبي) - من حيث هو - يدخل في مقولة الممكن، وهو الذي سيسميه فلاسفة الإسلام بعد ذلك بواجب الوجود بالغير².

ولا تقتصر أصالة الفارابي من وجهة نظرنا على التفقه في اللغة العربية وإتقانها بما يسمح وضع الحدود والمصطلحات الفلسفية، بل مراعاة الدقة والضبط المتناهي في استعمال هذه الحدود خاصة في المجال الفلسفي.

1- الفارابي، الحروف، ص 151 ، 152.

2- أبو ريدة، تعليقاته على كتاب دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص 237.

6- المنطق عند الفارابي بين التقليد والإبداع

قال القاضي صاعد في التعريف بطبقات الأمم: "بَدْ جميع الفلاسفة في صنعة المنطق، وأرْبَى عليهم في التحقيق بها، فشرح غامضها، وكشف سرها، وقرب تناولها، وجمع ما يحتاج إليه منها في كتب صحيحة العبارة لطيفة الإشارة منبهة على ما أغفله الكندي وغيره من صناعة التحليل وأنحاء التعاليم، وأوضح القول فيها عن مواد المنطق الخمس، وأفاد وجود الانتفاع بها، وعرف طرق استعمالها وكيف تعرف صورة القياس في كل مادة، فجاءت كتبه في ذلك الغاية الكافية والنهائية الفاصلة"¹.

والفضل في نبوغ الفارابي في المنطق يرجع إلى طريقة بحثه، فإنه لم يقتصر على تحليل طريقة الفكر بل بيّن علاقة ذلك بالنحو، وبحث في نظرية المعرفة وقال أن النحو قاصر على تضبط لسان العرب، وأن المنطق "نحو" يضبط سائر الألسن ويصونها من الزلل، وهذا ما دفعه إلى البحث في المنطق بالتدرّج: اللفظة، فالجملة المركبة، فالخطاب المسهب، وهذه الطريقة ابتدعها وليست تقليدا لما جاء به المنطق الأرسطي.

حيث قسم الفارابي المنطق إلى قسمين: وهما التصور والتصديق، وأدخل في التصور طائفة الأفكار والتعريفات، وفي التصديق الاستدلال والرأي، والتصوير لا يتحتم فيه الصدق أو الكذب، وفي دائرة الأفكار أبسط الأشكال النفسانية وكذلك الصور التي طبعت في ذهن الطفل مثل الضروري والواقع والممكن، وهذه أمور يمكن لفت عقل الإنسان إليها، ولكن لا يمكن شرحها له لما هي عليه من الظهور بالبداهة، وبالتوفيق بين الصور والأفكار تنتج الآراء، والآراء تحمل الصدق والكذب، ولأجل الوقوف على أصل الرأي لا بد من الاستدلال والتصديق والفروض المدركة وهي واضحة بذاتها مباشرة وغير محتاجة إلى تأكيد أو إثبات كالبديهيات في الرياضيات، وبعض الأوليات فيما وراء الطبيعة والآداب، ونظرية التصديق تفحص في الانتقال من المعلوم الثابت إلى معرفة المجهولات المشكوك فيها².

يقول الفارابي: "والمعارف صنفان: تصور وتصديق وكل واحد من هذين إما أتمّ، وإما أنقص، [...]، ولما كانت الأمور التي تحصل لنا المعارف (التامة غير التي تحصل بها المعارف) التي بها أنقص، وكانت الأقاويل التي يلخص بها

1- القاضي صاعد الأندلسي، طبقات الأمم، نشره وذيله بالحواشي وأردفه بالروايات والفهارس: الأب لويس شيخو اليسوعي، المطبعة الكاثوليكية للأباء اليسوعيين، بيروت، لبنان، ت 1912م، ص 53.

2- محمد لطفي جمعة، تاريخ فلاسفة الإسلام، دراسة شاملة عن حياتهم وأعمالهم ونقد تحليلي عن آرائهم الفلسفية، مؤسسة هندواي للتعليم والثقافة، القاهرة، مصر، ت 2012/08/26، ص 27.

أمر هذه على الإطلاق غير كافية في الوقوف على ما يخص الأتم، وما يخص الأنقص، رأينا أن نردف ما سلف بتخليص ما يخص المعارف التامة والمعارف التي هي أنقص، وتبتدئ من هذين بتبيين ما يخص المعارف التامة¹.
فالمعارف كما جاء في قول الفارابي تنقسم إلى صنفان تصور وتصديق والتصديق والتصوير ينقسمان أيضا إلى:
التصديق التام وهو اليقين أي أن يعتقد الإنسان في أمر حُكِمَ عليه بحكم أنه في وجوده خارج الذهن على ما هو معتقد في الذهن والصادق هو أن يكون الأمر خارج الذهن على ما يعتقد فيه الذهن².
أما التصور التام فهو تصور الشيء بما يلخص ذاته بنحو ما يخصه، وذلك أن تتصور الشيء بما يدل عليه حده.
وقد صنف الفارابي مراتب التصديق إلى ثلاثة وهي: التصديق منه اليقين، ومنه مقارب لليقين، ومنه التصديق الذي يسمى سكون النفس إلى الشيء وهو أبعد التصديقات عن اليقين. واليقين كما جاء في تعريف الفارابي هو أن نعتقد في الصادق الذي حصل التصديق به أنه لا يمكن أصلا أن يكون وجود ما نعتقده في ذلك الأمر بخلاف ما نعتقده في وجوده بخلاف ما يعتقد فيه³.

ويقسم الفارابي اليقين إلى قسمين:

- اليقين الضروري وهو أن يعتقد فيما لا يمكن أن يكون في وجوده بخلاف ما هو عليه أنه لا يمكن أن يكون بخلاف ما اعتقد أصلا ولا في حين ما؛ فهو لا يمكن أن يتبدل فيصير كاذبا. ويمكن أن يحصل في الأمور الدائمة الوجود مثل أن الكل أعظم من الجزء.

- أما اليقين غير الضروري فهو ما كان يقينا في وقت ما فقط ويمكن أن يتبدل فيصير كاذب من غير نقص يحدث في الذهن، فهو متغير متبدل الوجود، كالتقول زيدا في الدار.

واليقين الضروري في نظر الفارابي، إما يحصل بقياس أو بغير قياس، واليقين الضروري الحاصل عن القياس، إنما يحصل عن مقدمتين، قد تيقن بهما أيضا تيقنا ضروريا. وذلك إما لا عن قياس من أول أمرها، وإما أن يرجع بالتحليل إلى مقدمات حصل بها اليقين الضروري لا عن القياس. والمقدمات التي تيقن بها هذا اليقين، إما كلية وإما جزئية، ولنجعل نظرنا من هذه في الكليات وحدها، لأنها هي التي تستعمل في العلوم أكثر من ذلك، ولأن النظر في الكليات قد ينظم الجزئيات⁴.

1- الفارابي، كتاب البرهان وكتاب شرائط اليقين مع تعاليق ابن باجه على البرهان، ج4، تحقيق وتقديم وتعليق: ماجد فخري، ط2، دار المشرق، بيروت، ت 2012م، ص 19.

2- الفارابي، المصدر نفسه، ص 20.

3- الفارابي، المصدر نفسه، ص 21.

4- الفارابي، المصدر نفسه، ص 22.

فالمعارف كما صنفها الفارابي في كتابه "البرهان" صنفين:

- معارف تدرك بالبدهة لا بالبرهان والاستدلال لبساطتها ووضوحها، تحصل في العقل دون شعور منا، بل نجد أنفسنا كأنها فطرت عليه من أول كوننا¹، فهي معارف فطرية مركوزة في النفس وتسمى المبادئ الأولى أو الأوليات.

- ومعارف يمكن أن يلامسها الخطأ والكذب ولذلك فهي بحاجة إلى قياس واستدلال وقد خص الفارابي منها المعارف العلمية والمعارف الفلسفية ووظيفة المنطق تظهر من وجهة نظر الفارابي في النظر في أدوات بناء المعرفة تصورا وتصديقا وبرهانا، وهذا ما سنبحث فيه في مبحث التصديقات والبرهان.

ويؤكد رفيق العجم محقق كتب الفارابي المنطقية أن الفارابي كان سباقا في أعماله المنطقية، حيث تتصف نصوصه بالريادة التاريخية، فهي بمثابة الصنع الأول في الفكر الإسلامي، إذ لم يصل إلى حينه من سبق الفارابي في المهضم والتأليف المنطقيين وبهذه الصيغة الشمولية باستثناء كتابات الكندي المفقودة.

وليس بغريب من أن يُكنى الفارابي بالمعلم الثاني فهو من أوائل من بلور منطق المعلم الأول أرسطو وطبعه بطابع العربية لغة، معلقا وشارحا، مؤلفا وهاضما، واسماً البعض من الأبحاث بسمات إسلامية المعاني والأبعاد، فعمله هذا مُفصل " بين حقبة وحقبة، وباكورة تتابعت مجرياتها لاحقا من ابن سينا، فالغزالي إلى ابن رشد وغيرهم"².

ونخلص إلى القول أن منطق الفارابي يضم شروحا وتعليقات، وأن النصوص التي اعتمد عليها المؤرخون لمنطق الفارابي تتميز بطابع التأليف الخاص بالفارابي، فهي تحمل الكثير من سمات العربية والمعاني الإسلامية، ولا سيما أنها خرجت عن التقيد بحرفية نصوص أرسطو، مما يؤكد أن منطق الفارابي فيه من الإبداع والابتكار ما ينفي عنه صفة التقليد والاتباع.

1- الفارابي، كتاب البرهان وكتاب شرائط اليقين مع تعاليق ابن باجه على البرهان، ج4، ص 23.

2- الفارابي، المنطق، نص التوطئة والفصول الخمسة وإيساغوجي كتاب المقولات وكتاب العبارة، ج1، تحقيق: رفيق العجم، دار المشرق، بيروت، لبنان، ت 1985م، ص 11.

المبحث الثاني: مساهمات الفارابي العلمية

1- المنهج عند الفارابي

للمنهج عند الفارابي أهمية قصوى قبل البدء في أية محاولة علمية أو فلسفية ويقصد به جملة الوسائل التي نتوصل بها إلى غاية معينة، وإذا أردنا أن نحدد معالمه عند الفارابي قلنا، أنه لم يستعمل منهجا واحدا محمداً، بل أن مناهجه كانت متعددة بتعدد وتنوع مجالات الفلسفة وكثرة مباحثها، وأن استعماله للمنهج يتحدد وفق طبيعة كل علم، ففي الميتافيزيقا يسلك منهجا، وفي المعرفة منهج آخر، وفي الأخلاق منهج وهكذا [...]، إلا أن هذه المناهج ليست متناقضة فيما بينها بل هي متناسقة وتشكل وحدة متكاملة بقدر ما في فلسفة الفارابي من اتساق وترابط ووحدة الحقيقة التي كان يؤمن بها¹. فأول منهج نتحدث عنه هو:

المنهج العلمي: ويعتمد على خطوتين أساسيتين وهما تصنيف العلوم وإحصاؤها، وهما ضروريان للعالم المتخصص والفيلسوف أيضا. أما بالنسبة للعالم فإنه يتوجب عليه أن يعرف موضوع علمه من بقية العلوم الأخرى ومدى العلاقة التي تربط هذا العلم بتلك العلوم المختلفة، وما هو المنطق أو المنهج العام الذي يحكم علمه بالإضافة إلى تلك العلوم. أما بالنسبة للفيلسوف فتكمن في تلك النظرة الكلية الشاملة التي خص بها الفارابي الفلسفة.

فلفلسفة الفارابي من الفلسفات ذات المعالم الواضحة والأهداف المحددة، ترتبط أجزاؤها بعضها ببعض ارتباطا وثيقا، بحيث تبدو منسجمة متناسقة، فلئن كان الفارابي أرسطوطاليسيا في المنطق والطبيعات، أفلاطونيا في الأخلاق والسياسة، أفلوطينيا في فلسفة ما بعد الطبيعة، فهو قبل كل شيء فيلسوف الانتقاء والتصوف، والمؤمن بوحدة الفلسفة والمدافع عنها في كل حال.

والفلسفة عنده ليست علما جزئيا وإنما هي علم كلي يرسم لنا صورة كاملة للكون في مجموعته. قال الفارابي: " وذلك أن موضوعات العلوم وموادها لا تخلو من أن تكون إما إلهية وإما طبيعية، وإما منطقية وإما سياسية، وصناعة الفلسفة هي المستنبطة لهذه والمخرجة لها، حتى أنه لا يوجد شيء من موجودات العالم إلا والفلسفة فيه دخل، وعليه غرض، ومنه علم بمقدار الإنسية"².

ولقد وضع الفارابي مشروعا خاصا بالمنهج العلمي أساسه الاطلاع على العلوم السائدة في عصره ومعرفة المنهج المناسب لكل علم، ويقوم مشروع الفارابي على أساسين:

1- إبراهيم عاتي، الإنسان في الفلسفة الإسلامية (الفارابي نموذجاً)، مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب، ت 2005م، ص 35.

2- الفارابي، الجمع بين رأبي الحكيمين، قدم له وعلق عليه وشرحه علي بوملحم، دار مكتبة الهلال والنشر، ص 29.

أ- المنهج الموضوعي: يقصد بالموضوعية دراسة الأشياء على ما هي عليه بعيدا عن النظرة الضيقة أو التحيز الخاص، ولقد كان البحث الفلسفي عند الفارابي متسما بالموضوعية. فهو قبل أن يخوض في أي مشكلة فلسفية، يرسم الطرق ويحدد الأهداف ويضع جميع الاحتمالات الممكنة حتى تجيء أحكامه موضوعية ومبرأة عن الهوى والغرض.

فالفارابي قبل أن يُكوّن رأياً عن فكرة معينة يرجع إلى آراء السابقين والمعاصرين له، ولا يصدر رأيه إلا بعد أن يكون قد أوسع الفكرة بحثاً وتحليلاً. إنه كما قال إبراهيم مذكور، يريد أن يدرس كل شيء، ويميل إلى النظر في الأمور من كل ناحية، وإلى البحث في جميع الاحتمالات الممكنة.¹

وقد بدت هذه الموضوعية بوضوح من خلال الأمانة والدقة التي تحلى بها الفارابي أثناء دراسته ونقله للفلسفة اليونانية وخاصة شرحه لكتب أرسطو المتعلقة بالمنطق وما بعد الطبيعة والأخلاق.

وإذا كانت الموضوعية شرط لكل بحث علمي أو فلسفي فإن ذلك مرتبط بنوع المنهج الذي يتخذه العالم أو الباحث أو الفيلسوف أثناء تناوله لقضية ما، حيث نلاحظ أن فلسفة الفارابي تميزت بالطابع الجدلي أحيانا والطابع التوفيقى أحيانا أخرى.

ب- المنهج الجدلي: الجدل منهج قديم استعمله أفلاطون ويسمى (بالديالكتيك) وقد اعتقد أنه المنهج الذي يمدنا بالمعرفة الكاملة، فلا يمكن أن يحصل الإنسان على العلم بمعناه الحقيقي إلا عن طريقه، وقد حدده أفلاطون: " بأنه المنهج الذي به يرتفع العقل من المحسوس إلى المعقول دون أن يستخدم شيئا حسيًا، بل بالانتقال من معان إلى معان بواسطة معان، وبأنه العلم الكلي بالمبادئ الأولى والأمور الدائمة، يصل إليه العقل بعد العلوم الجزئية، ثم ينزل منه إلى هذه العلوم يربطها بمبادئها، وإلى المحسوسات يفسرها ". فالجدل منهج وعلم، فمن حيث هو منهج فإنه يجتاز جميع مراتب الوجود من أسفل إلى أعلى وبالعكس، ومن حيث هو علم فهو يقابل ما نسميه الآن نظرية المعرفة، بمعنى واسع يشمل المنطق والميتافيزيقيا أجمع.²

والجدل عند أفلاطون نوعان: الجدل الصاعد والجدل الهابط أو النازل. فالجدل الصاعد، يرتفع بالنفس من عالم الحس إلى عالم العقل أو عالم المثل، أما الجدل النازل فيهبط من عالم المثل إلى عالم الحس.

وقد استخدم الفارابي هذا المنهج في فلسفته وصرح بذلك من خلال كتابه (فصوص الحكم) حيث قال: " لك أن تلحظ عالم الخلق فترى فيه إمارات الصنعة، ولك أن تعرض عنه، وتلحظ عالم الوجود المحض. ونعلم أنه لا بد من وجود بالذات، ونعلم كيف ينبغي أن يكون عليه الموجود بالذات فإن اعتبرنا عالم الخلق فأنت صاعد، وإن

Ibrahim Madkour, La place d'Alfarabi dans l'école philosophique Musulmane, p 15 , Paris, 1934 -1

2- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، القاهرة، ط6، سنة 1976م، ص 69.

اعتبرت عالم الوجود المحض فأنت نازل تعرف بالنزول أن ليس هذا ذاك وتعرف بالصعود أن هذا هو ذا.¹ فالفارابي هنا يشير صراحة إلى وجود منهجين في المعرفة، أحدهما يصعد من عالم الخلق، وهو عالم الطبيعة والإنسان والوجود المحسوس عامة إلى عالم الحق وهو الله أو الموجود بالذات، والآخر يهبط من عالم الوجود المحض (الله) إلى مخلوقاته. فالأول منهج صاعد والثاني منهج نازل وهما يشكلان جوهر المنهج الجدلي كما استعمله المعلم الثاني.

وقد استخدم أبو نصر هذا المنهج في فلسفته كما أسلفنا القول وما تضمنته من مسائل ما بعد الطبيعة والإنسان والنبوة والمجتمع، ونظراً لأهمية هذا المنهج في فلسفته ذهب بعض الباحثين أمثال جعفر آل ياسين إلى القول، أن المعلم الثاني قد استخدم في كتابه (آراء أهل المدينة الفاضلة) منهج الجدل النازل وفي كتابه (السياسة المدنية) منهج الجدل الصاعد.²

إلا أن هذا الرأي في اعتقادنا لا يجاري الصواب، فالفارابي استعمل منهج الجدل النازل في الكتابين معاً، ففي كتابه (آراء أهل المدينة الفاضلة) يبدأ من الموجود الأول أو السبب الأول، ثم صدور الموجودات عنه، ويستمر في النزول بشكل تدريجي، وكذلك في كتابه (السياسة المدنية) فإنه يبدأ البحث في السبب الأول ثم ينزل إلى الأسباب الثوابي، فالعقل الفعال فالصورة، فالمادة وهي أدنى مراتب النزول.

وما نخلص إليه أن فلسفة الفارابي قد اعتمدت في عمومها على الجدل بنوعيه (الجدل الصاعد، والجدل النازل) ففي مجال الإلهيات اعتمد الفارابي على الجدل النازل، وفي الإنسان والمجتمع اعتمد الجدل الصاعد، وبين هذا وذاك سعى المعلم الثاني إلى التقريب بين المنهجين أو بين ما هو مفارق وما هو إنساني.

المنهج الكلي: إذا كان الجدل هو المنهج الغالب على فلسفة الفارابي، فإن النظرة الكلية الشاملة هي البصمة التي عرفت بها آراءه ومنطلقاته، فهو الفيلسوف الذي آمن بوحدة الفلسفة لأن الحقيقة واحدة لا يمكن أن تتجزأ، ومن هذا المنطلق نجد تبريراً للمنهج التوفيقي أو ما يسمى بالمنهج الكلي الذي عمل الفارابي على تطبيقه بين مختلف المذاهب والفلسفات وبين الفلسفة والدين. ولسنا نبالغ هنا إذا قلنا، أن الفارابي كان رائداً في هذا المنهج (المنهج التوفيقي) بعد الكندي، فقد عمل على التوفيق بين مختلف المدارس والمذاهب الفلسفية التي كانت معروفة في عصره وسعى إلى التوفيق بين أعلام الفلسفة اليونانية (أفلاطون وأرسطو)، ففي نظره " إن الفلسفة واحدة بالرغم من اختلاف مذاهبها لأنها تتبدل من زمان إلى زمان ومن مدرسة إلى مدرسة ومن معلم إلى آخر من غير أن تتبدل

1- الفارابي، كتاب الفصوص، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد، الهند، تاريخ ربيع الأول 1345هـ، ص 6.

2- جعفر آل ياسين، فيلسوفان رائدان (الكندي والفارابي)، ص 79.

غاياتها ومقاصدها. وإذا كانت الفلسفة واحدة كان من الواجب على الفيلسوف أن يجمع بين الآراء المختلفة للارتقاء بها إلى قمة واحدة تجمع بينها وهذه القمة هي الحقيقة " ¹.

ويتجلى ميل الفارابي إلى التوحيد في محاولة توفيقه كما أشرنا سابقا بين المذاهب المتعارضة وبين أعلام الفكر اليوناني، فقد حاول المعلم الثاني أن يوفق بين أفلاطون وأرسطو في أمور منها: قدم الجواهر، أيهما أقدم في الوجود، الجسم المادي في عالمنا كما يقول أرسطو، أم صورة الجسم المجردة من المادة في الملاء الأعلى؟ كيف يكون الإبصار: أبا نفعال في البصر، كما يقول أرسطو أم بخروج شيء من العين يحيط بالأجسام، كما يقول أفلاطون؟ أيكون البصر بانعكاس النور عن الأجسام إلى العين أم بخروج النور من العين إلى الأجسام؟ الطبع أشد تملكا للإنسان أم العادة؟ العالم قديم كما يقول أرسطو أم محدث كما يقول أفلاطون؟ وله صانع هو علته الفاعلة أم لا؟ ².

ورغم الخلاف بين أفلاطون وأرسطو في هذه الأمور وغيرها إلا أن النزعة التوفيقية التي عرف بها الفارابي جعلته يقرب بينهما محاولا إزالة كل خلاف أو نزاع حتى وإن اقتضى منه ذلك أن يؤول بعض أفكارهما تأويلا خاطئا كما حدث بالنسبة لقضية المثل. فقد بين المعلم الثاني من خلال كتابه (الجمع بين رأيي الحكيمين أفلاطون وأرسطوطاليس) وهو من أهم كتبه، أن هذين الفيلسوفين متفقان وإن اختلفا في نمط الحياة، وطريقة تدوين الكتب، وفي بعض المسائل الفلسفية كمسألة المثل، ومسألة حدوث العالم ومسألة المعرفة وغيرها. فأفلاطون وأرسطو في نظر الفارابي " هما الحكيمان المبدعان للفلسفة، والمنشآن لمبادئها، وأصولها والمتممان لأواصرها وفروعها " ³.

أما السبب الذي حمل الفارابي على محاولة التوفيق بينهما هو أن الفارابي لم يعرف جميع آراء أرسطو خالصة من شوائب المذهب الاسكندراني ولا من أخطاء النقلة، ثم إنه أيضا لم يعرف جميع آراء أفلاطون خالصة من تلك الشوائب نفسها.

والحقيقة أن الفارابي لم يوازن بين آراء أفلاطون وبين آراء أرسطو، ولكنه قد وازن بين آراء الاسكندرانيين الذين شوهوا آراء أفلاطون وبين آراء الاسكندرانيين أنفسهم من الذين شوهوا آراء أرسطو على الأخص ⁴. ويبدو أن الفارابي، بما أوتي من القدرة المنطقية، استطاع إلى حد كبير أن يوفق بغير مشقة بين بعض آراء الفيلسوفين ومواقفهما، ولكنه استصعب كثيرا أن يوفق بين موقف الرجلين من نظرية المثل، لأن فلسفة أفلاطون تدور حول هذه النظرية

1- جميل صليبا، تاريخ الفلسفة العربية، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط 1، سنة 1970م، ص 143.

2- عمر فروخ، تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ط1، ت 1972م، ط4، ت 1983م، ص 355.

3- الفارابي، الجمع بين رأيي الحكيمين، ص 28.

4- عمر فروخ، تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون، ص 355-356.

بينما فلسفة أرسطو تسخر من النظرية وتقلل من شأنها، ولا سيما في كتاب (ما بعد الطبيعة) للمعلم الأول. ولم يقتصر المنهج التوفيقى الذي اعتمده الفارابي على الفلسفات والمذاهب والمدارس والأعلام، بل تجاوز ذلك إلى التوفيق بين الفلسفة والدين أو بين العقل والنقل، فقد أقام الفارابي الاتفاق بين الدين والفلسفة على أساسين: - الأول وحدة المصدر: فالفلسفة والدين مصدرهما واحد هو الله على اعتبار أن الشريعة مصدرها الوحي والوحي من الله، والفلسفة مصدرها الطبيعة، والطبيعة من صنع الله.

- الثاني وحدة الوسطة: فكل من النبي والفيلسوف يستمدان العلم من الله حيث يتلقاه النبي عن طريق جبريل عليه السلام ويستمد الفيلسوف من العقل الفعال.¹

أما آراء الفارابي في هذا الشأن فقد وردت في كتابه (آراء أهل المدينة الفاضلة). كما أضاف الفارابي أساس ثالث يوفق بين الدين والفلسفة وهو وحدة الموضوع، فموضوعات الدين وموضوعات الفلسفة عنده واحدة حيث قال: "فاللغة محاكية للفلسفة عندهم، وهما تشتملان على موضوعات بأعيانها، وكلاهما تعطي المبادئ القصوى للموجودات، فإنهما تعطيان علم المبدأ الأول والسبب الأول للموجودات، وتعطيان الغاية القصوى التي لأجلها كون الإنسان وهي السعادة القصوى، والغاية القصوى في كل واحد من الموجودات الآخر".²

ومما سبق يمكن القول، أن محاولة الفارابي تشكل مرحلة فاصلة في تاريخ الفلسفة الإسلامية، ونقطة بدء ومنهج سار عليه الفلاسفة اللاحقون بعده سواء تعلق الأمر بالتوفيق بين الفيلسوفين (أفلاطون وأرسطو) أو التوفيق بين الفلسفة والدين.

ومن الفلاسفة الذين ساروا على نهجه ابن سينا وابن باجة وابن طفيل، ويكفي أن نقول، أن أبا الوليد ابن رشد قد ألف كتابا خاصا في قضية التوفيق بين الحكمة والشريعة وهو كتاب (فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال) " حيث برهن من خلاله أن الدين حق والحكمة حق والحق لا يضاد الحق ".³ إذن الفلسفة والشريعة متكاملتان وغير متناقضتان.

وهكذا يتبين لنا الاهتمام الكبير الذي أولاه الفارابي للمنهج من حيث محاولته إحصاء علوم عصره وتصنيفها حيث كان رائدا في هذا المجال على صعيد الفكر الإسلامي خاصة والإنساني عامة ومن خلال تأكيده على الموضوعية

1- إبراهيم عاتي، الإنسان في الفلسفة الإسلامية، ص 60.

2- الفارابي، كتاب تحصيل السعادة، قدم له وعلق عليه وشرحه: علي بوملحم، دار ومكتبة الهلال للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1995م، ص 88-89.

3- أبو الوليد ابن رشد، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال، دراسة وتحقيق د. محمد عمارة، دار المعارف، ط3، ص

التي تعتبر شرطاً ضرورياً لكل بحث علمي أو فلسفي، ثم استعماله للجدل حيث تجلت قدرة العقل على الانتقال من المحسوس إلى المعقول أو من المعقول إلى المحسوس وهي الخاصية التي ينبغي أن تتشكل لدى كل فيلسوف. أما عبقريته فقد تجلت بوضوح في المنهج التوفيقى الذي سعى إلى تحقيقه بين المذاهب الفلسفية المتناقضة وبين أعلامها وبين الحكمة والشريعة، ولذلك يمكن القول، أن عمل الفارابي يتميز بالاجتهاد والتجديد فهو حقا أصيلاً في المنهج والتطبيق حيث اعتبره الباحثون هو المنهج والمبرمج للفكر الفلسفي في الإسلام.¹

2- تصنيف العلوم

العلوم عند الفارابي ثمانية أصناف، وقد راعى في سردها ترتيباً معيناً في كتبه (التنبيه على سبيل السعادة) و (تحصيل السعادة) و (السياسة المدنية) و (آراء أهل المدينة الفاضلة).² وقد قسم الفارابي العلوم إلى قسمين كبيرين تبعاً لطبيعة موضوعاتها وعلاقتها بفعل الإنسان،³ وهي العلوم النظرية والعلوم العملية.

– العلوم النظرية أو الفلسفة النظرية وهي التي تحصل بها معرفة الموجودات التي ليس للإنسان فعلها وتشمل علم التعاليم، والعلم الطبيعي والعلم الإلهي.

– العلوم العملية أو الفلسفة العملية وهي التي تحصل بها معرفة الأشياء التي شأنها أن تفعل والقوة على فعل الجميل منها.⁴ وتشتمل العلوم العملية على قسمين:

- علم الأخلاق أو الصناعة الخلقية: و" هو الذي تحصل به علم الأفعال الجميلة، والأخلاق التي تصدر عنها الأفعال الجميلة والقدرة على أسبابها وبه تصير الأشياء الجميلة قنية لنا".⁵
- علم السياسة أو الفلسفة السياسية: و" هو يشتمل على معرفة الأمور التي بها تحصل الأشياء الجميلة لأهل المدن والقدرة على تحصيلها لهم وحفظها عليهم".⁶

وقد صنف أبو نصر موضوعات المعرفة في العلوم النظرية إلى موضوعات ذات حقائق لا يتدخل الإنسان في صنعها ونجد ذلك في مجال الرياضيات والطبيعات والإلهيات، وموضوعات مجالها العلوم العملية وهي التي تقبل موضوعاتها التنفيذ على يد الإنسان كما هو الحال بالنسبة للأخلاق والسياسة ...

1- جعفر آل ياسين، الكندي والفارابي فيلسوفان رائدان، ص 88.

2- مصطفى عبد الرازق، فيلسوف العرب والمعلم الثاني، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، مصر، د.ت، ص 54.

3- حامد طاهر، الفلسفة الإسلامية مدخل وقضايا، دار الثقافة العربية، ت 1991م، ص 154.

4- حامد طاهر، المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

5 و 6- الفارابي، التنبيه على سبيل السعادة، دراسة وتحقيق: سحبان خليفات، منشورات الجامعة الأردنية، عمان، ط1، ت 1987م،

ص 15-18.

ومن التمييز بين صنفين من موضوعات المعرفة نلاحظ أن الفارابي يقول بطريقتين من طرق تحصيل المعرفة وهما:

- طريق إلهي: ويقصد به طريق المعارف المجردة التي لا دخل للإنسان في تحصيلها.
- طريق إنساني: يتميز فيه الإنسان بقدرته على تحصيل معارف تقبل موضوعاتها التنفيذ على يد الإنسان وذلك كما أسلفنا القول مجال الأخلاق والسياسة¹.

وهكذا يتبين لنا أن تصنيف العلوم عند الفارابي يتميز بطابع خاص ويقوم على أسس طبيعية ومعرفية وأخلاقية ودينية ثابتة، وليس مجرد تعداد للعلوم القائمة في زمانه وإحصائها، والجدير بالذكر هنا أن الفارابي يقدم العلوم النظرية على العلوم العملية لتوقف هذه على تلك، فالأولى دعامة للثانية².

إحصاء العلوم: على هذا الترتيب العقلي السابق الذكر، وضع الفارابي كتابه (إحصاء العلوم) وإحصاء العلوم محاولة تعد الأولى في تاريخ الفكر الإسلامي كما قال الدكتور إبراهيم مذكور من خلال كتابه الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه. فقد قال أبو نصر في مقدمة كتابه إحصاء العلوم: " قصدنا 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، ونجمله خمسة فصول:

- الأول: في علم اللسان وأجزائه
- الثاني: في علم المنطق وأجزائه
- الثالث: في علم التعاليم، وهي العدد، الهندسة وعلم المناظر وعلم النجوم التعليمي، وعلم الموسيقى وعلم الأثقال وعلوم الحيل.
- الرابع: في العلم الطبيعي وأجزائه، وفي العلم الإلهي وأجزائه.
- الخامس: في العلم المدني وأجزائه، وفي علم الفقه، وعلم الكلام³.

وقد وضع الفارابي غاية وهدفا من وراء إحصاء العلوم وجمعها في هذا الكتاب وهي أن ينتفع بها الإنسان إذا أراد علما عمليا أو علما نظريا، ويتمكن من معرفة هذه العلوم والعمل بها على بينة وبصيرة لا على تقليد وعمي، وبهذا الكتاب كما قال: " يقدر الإنسان على أن يقيس بين العلوم، فيعلم أيها الأفضل وأيها أنفع وأيها أتقن وأوثق وأقوى وأيها أوهن وأوهى وأضعف⁴.

1- حامد طاهر، الفلسفة الإسلامية مدخل وقضايا، ص 183.

2- مصطفى عبد الرازق، فيلسوف العرب والمعلم الثاني، ص 76.

3 و 4- الفارابي، إحصاء العلوم، ص 15-16.

وقد تبين لنا من خلال كتاب إحصاء العلوم الطريقة التي بها جمع الفارابي علوم عصره وترتيبها بحسب مجالات استعمالها، وهي خمسة أجزاء كما أسلفنا الذكر ونحاول عرضها بالاعتماد على نفس الكتاب وهي على التوالي:

– علم اللسان: وينقسم إلى قسمان:

– حفظ الألفاظ الدالة عند أمة ما، وعلم ما يدل عليه شيء منها.

– علم قوانين تلك الألفاظ.

وعلم اللسان عند كل أمة ينقسم إلى سبعة أجزاء عظمى: علم الألفاظ المفردة، علم الألفاظ المركبة، علم قوانين الألفاظ عندما تكون مفردة، قوانين الألفاظ عندما تتركب، وقوانين تصحيح الكتابة، وقوانين تصحيح القراءة، وقوانين تصحيح الأشعار.

والجدير بالذكر أن جمع الفارابي لهذه العلوم وترتيبها دليل على إمامه بعلوم عصره ودليل على الفهم العميق الذي تميز به المعلم الثاني للغة العربية وتراكيبها ولألفاظ ودلالاتها ولالأوزان الشعرية وغير ذلك.¹

– علم المنطق: امتاز الفارابي بنزعتة المنطقية الصارمة التي طبعت مذهبه بشكل عام. فقد لقب عند المسلمين بالمعلم الثاني بعد أرسطو، لأنه أول من جمع مباحث المنطق المتفرقة وأبان قواعدها وأصولها في العالم الإسلامي. وقد كانت معظم مؤلفاته في المنطق شروحا ومقدمات لما وضعه المعلم الأول أرسطو.

فالمنطق كما حدده الفارابي في كتابه إحصاء العلوم " هو الصناعة التي تعطي بالجملة القوانين التي شأنها أن تقوم العقل وتسدد الإنسان نحو طريق الصواب، ونحو الحق في كل ما يمكن أن يغلط فيه من المعقولات والقوانين التي تحفظه وتحوطه من الخطأ والزلل والغلط في المعقولات، والقوانين التي يمتحن بها في المعقولات ما ليس يؤمن أن يكون قد غلط فيها غالط "².

فالفارابي أراد من خلال هذا التحديد أن يبين أن قواعد المنطق هي المعيار أو الميزان الذي يمتحن به الإنسان صحة أحكامه واستدلالاته من فاسدها، ولذلك قال عن فائدته " ذلك في كل ما نلتمس تصحيحه عند غيرنا وفيما نلتمس تصحيحه عند أنفسنا وفيما يلمس غيرنا تصحيحه عندنا "³.

أما موضوعات المنطق، فهي التي فيها تعطى القوانين، وهي المعقولات من حيث تدل عليها الألفاظ، والألفاظ من حيث هي دالة على المعقولات⁴. فالمنطق بهذا المعنى هو العلم الذي يهتم بقواعد التفكير السليم وشروطه.

1- إبراهيم عاتي، الإنسان في الفلسفة الإسلامية، ص 42.

2- الفارابي، إحصاء العلوم، ص 28.

3- الفارابي، المصدر نفسه، ص 29.

4- الفارابي، المصدر نفسه، ص 33.

ولما كان هناك ارتباط وثيق بين اللغة والفكر فإن الفارابي قد أشار إلى العلاقة القائمة بين المنطق والنحو حيث قال: " وهو يشارك النحو بعض المشاركة بما يعطي من قوانين الألفاظ، ويفارقه في أن علم النحو إنما يعطي قوانين ألفاظ أمة ما، وعلم المنطق يعطي قوانين مشتركة تعم ألفاظ الأمم كلها " ¹.

وهذا يعني أن نسبة صناعة المنطق إلى العقل والمعقولات كنسبة صناعة النحو إلى اللسان والألفاظ ². أما أجزاء المنطق فهي ثمانية ³: المعقولات، العبارة، القياس، البرهان، الحكمة المموهة، الخطابة، الشعر والجدل. - **علم التعاليم**: وهذا العلم ينقسم إلى سبعة أجزاء عظمى وهي: علم العدد، وعلم الهندسة، وعلم المناظر، وعلم النجوم، وعلم الموسيقى، وعلم الأثقال، وعلم الحيل ⁴. - **العلم الطبيعي**: أما العلم الطبيعي فينظر في الأجسام الطبيعية وفي الأعراض التي قوامها في هذه الأجسام ⁵. ويقسم الفارابي هذه الأجسام إلى:

- صناعة توجد بإرادة الإنسان كالسيف والمنشار ...

- وطبيعية ليس لإرادة الإنسان دخل فيها مثل السماء، الأرض ...

- **العلم الإلهي**: وينقسم إلى ثلاثة أجزاء: ⁶

- أحدهما يفحص فيه عن الموجودات والأشياء التي تعرض لها بما هي موجودات.

- الثاني يفحص فيه عن مبادئ البراهين في العلوم النظرية الجزئية، وهي التي ينفرد كل علم منها بالنظر في موجود خاص، مثل المنطق والهندسة والعدد وباقي العلوم الجزئية الأخرى التي تشكل هذه العلوم.

- والثالث يفحص عن الموجودات التي ليست بأجسام.

- **العلم المدني**: ويفحص عن أصناف الأفعال والسنن الإرادية وعن الملكات والأخلاق والسجايا والشيم، التي عنها تكون 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. ⁷

1- الفارابي، إحصاء العلوم، ص 34-35.

2- الفارابي، المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

3- الفارابي، المصدر نفسه، ص 38.

4- الفارابي، المصدر نفسه، ص 49-63.

5- الفارابي، المصدر نفسه، ص 67.

6- الفارابي، المصدر نفسه، ص 75.

7- الفارابي، المصدر نفسه، ص 79.

- **علم الفقه:** وهو العلم الذي يقتدر به الإنسان على أن يستنبط تقدير شيء مما لم يصرح واضح الشريعة بتحديدته على الأشياء التي صرح فيها بالتحديد والتقدير، وأن يتحرى تصحيح ذلك على حسب غرض واضح الشريعة بالملة التي شرعها في الأمة التي لها شرع¹، والفقه قسمان: قسم يتعلق بالمعتقدات والآراء وقسم يتعلق بالأعمال والمعاملات.²

- **علم الكلام:** وصناعة الكلام يقتدر بها الإنسان على نصر الآراء والأفعال المحدودة التي صرح بها واضح الملة، وتزييف كل ما خالفها بالأقاويل وهو جزأين: جزء في الآراء، وجزء في الأفعال.³ وقد ميز الفارابي بين علم الفقه وعلم الكلام حيث قال: " وهي غير الفقه: لأن الفقه يأخذ الآراء والأفعال التي صرح بها واضح الملة مسلمة ويجعلها أصولاً فيستنبط منها الأشياء اللازمة عنها، والمتكلم ينصر الأشياء التي يستعملها الفقه أصولاً من غير أن يستنبط عنها أشياء آخر ".⁴

وهذا يعني أن علم الفقه يستنبط من النصوص الدينية ما يلزم عنها، أما علم الكلام فيعمل على نصر تلك الآراء والاعتقادات التي يتضمنها النص الديني (شرح علي بوملحم).

ويتبين لنا مما سبق أن الفارابي لم يترك مجالاً من مجالات العلم إلا وضمنه ورتبه وبوبه حسب سياقه وإطاره العلمي أو النظري، وبذلك يمكن القول على حد تعبير مصطفى عبد الرازق " أن مشروع الفارابي في (إحصاء العلوم) أول محاولة من نوعها في تاريخ الفكر الإسلامي - بل الإنساني - فما نسميه اليوم (الموسوعة) أو (دائرة المعارف) لا يخرج في الجملة عن أن يكون من هذا الباب، وقد كان للفارابي الفضل والسبق في تحقيقه. ومنه يتبين أثر هذا المشروع على العلماء المسلمين أمثال (الخوارزمي) وعلى العلماء الغربيين أمثال (روجر بيكون) أحد رواد المنهج التجريبي (1614 - 1680).

3- المنطق وعلاقته بالعلم

لقد وجه الفارابي عناية خاصة لمنطق أرسطو، ووضع فيه الكثير من المؤلفات ما بين شرح أو مدخل أو تعليق، ويرى إبراهيم مدكور أن الفارابي قد اتبع خطوات المعلم الأول في هذا العلم، ولكن إسهام الفارابي يتمثل في نجاحه بتقديم منطق أرسطو في أسلوب واضح ودقيق إلى الناطقين باللغة العربية. ففي أحد كتبه يشير إلى أنه سوف يشرح مبادئ القياس بعد أرسطو في عبارات مألوفة للعرب.

1- الفارابي، إحصاء العلوم، ص 86.

2- الفارابي، المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

3- الفارابي، المصدر نفسه، ص 87.

4- الفارابي، المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

وقد عرف الفارابي المنطق كما أشرنا سابقا بأنه " الصناعة التي تعطي بالجملة القوانين التي شأنها أن تقوم العقل، وتسدد الإنسان نحو طريق الصواب ونحو الحق في كل ما يمكن أن يغلط فيه غالط " ¹. وقسم المقولات إلى نوعين:

- نوع لا يمكن أن يقع فيه الغلط أصلا وهي المبادئ الفطرية كالبديهيات.
- ونوع آخر يمكن للإنسان أن يخطئ فيها ويعدل عن الحق وهي التي شأنها أن تدرك بفكر وتأمل، عن قياس استدلال. ²

وقد كان ذلك التناسب الذي أدركه الفارابي بين المنطق والنحو على اعتبار أن المنطق يمدنا بقوانين الفكر والنحو يمدنا بقوانين اللسان سببا جعل منطق الفارابي ليس مجرد تحليل للفكر العلمي فحسب، بل أيضا يشتمل على ملاحظات نحوية، ومباحث هامة في نظرية المعرفة، كما قال دي بور.

ولذلك نشير إلى التقسيم الذي أقامه الفارابي لموضوعات المنطق وعلاقتها بالأشياء المتحققة في الخارج وهي

قسمين:

- قسم يشتمل مسائل المعاني والحدود أو ما يسمى بقسم التصور.
 - وقسم يشتمل مباحث القضايا والأقيسة والبراهين ويسمى التصديق.
- ويقصد الفارابي بالتصورات أبسط ما يرتسم في النفس، أي كلا من صور الجزئيات التي يؤديها الحس ومن المعاني الأولية المركوزة في الذهن بفطرته كمعنى الوجوب والوجود والإمكان، وهذه الصور والمعاني يقينية أولية يمكن أن نبه لها عقل الإنسان، وأن يفطن لها نفسه ولكن لا يمكن أن يبرهن له عليها لأنها واضحة يقينية لا تقبل البرهان. وتنتج القضايا من ربط التصورات بعضها ببعض، وهذه القضايا تحتل الصدق والكذب، وهي تستند إلى قضايا أولية قائمة في العقل تستخرج منها بالقياس والبرهان، وهذه القضايا الأولية واضحة بذاتها لا تحتاج إلى برهان، ولا يمكن الاستغناء عن هذه القضايا الأولية التي هي أسس أو أصول بديهية لا بد منها في الرياضيات وفيما بعد الطبيعة وفي الأخلاق. ³

والبرهان هو أهم أجزاء المنطق عند الفارابي " وهو أشدها تقدما بالشرف والرياسة " ⁴ كما أنه هو القياس اليقيني على الإطلاق الذي يفيد بذاته لا بالعرض وجود الشيء وسبب وجوده معا، وكل برهان فهو سبب للعلم المستفاد منه. ⁵

1- الفارابي، إحصاء العلوم، ص 28.

2- الفارابي، المصدر نفسه، ص 27.

3- دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص 204.

4- الفارابي، إحصاء العلوم، ص 46.

5- الفارابي، كتاب البرهان، ص 221.

وأهم مقاصد البرهان هو الوصول إلى قوانين علم اضطراري يمكن تطبيقه في جميع المعارف، والفلسفة يجب أن تكون هذا العلم، وقانون التناقض هو أعلى القوانين عند الفارابي، ففيه يظهر للعقل صدق القضية أو ضرورتها مع كذب نقيضها أو استحالتها في الوقت معا، والبرهان ليس مجرد صناعة، بل يجب أن يوصل بنفسه إلى الحقيقة وأن يحدث العلم.¹

1- دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص 205.

الفصل الثالث

نظرية المعرفة عند الفارابي

المبحث الأول : النفس ووسائل المعرفة عند الفارابي

المبحث الثاني : أنواع المعرفة الإنسانية وعلاقتها بقوى النفس

المبحث الأول: النفس ووسائل المعرفة عند الفارابي

تمهيد: إن نظرية المعرفة عند الفلاسفة العرب ترتبط ارتباطاً وثيقاً بنظيرتهم في الكون، ولذا سنحاول الإشارة وبشكل مختصر إلى نظرية الفيض من خلال تصور أبو نصر الفارابي، تلك النظرية الشهيرة التي تفسر لنا كيف وجدت الكثرة في العالم ابتداءً من موجود واحد، وكيف كانت هذه النظرية أيضاً أساساً بنى عليه الفارابي آراءه في النفس والعقل الفعال والعقل الهيولاني والعقل المكتسب.

والبحث في مجال المعرفة عند فلاسفة العرب كما هو معلوم، يقوم على نظريتين:

- الأولى ترى أن الصور العقلية تفيض في النفس الإنسانية من العقل الفعال وهو آخر العقول السماوية، وهذا العقل عند الفارابي هو الذي يزود النفس الفردية بالمعاني الأبدية التي تفيض من العقل الأول بدرجات متتابعة، وتبعاً لهذا يعتقد أصحاب هذه النظرية أن النفس الإنسانية تتحد أو تتصل بالعقل الفعال فتكسب منه المعرفة.

- أما النظرية الثانية فتري أن المعرفة ترجع في أولها إلى الأمور الحسية وإلى النشاط العقلي وهو إحدى قوى النفس الإنسانية¹، ولذلك سنركز على تحديد مفهوم النفس، طبيعتها، قواها، ووحدتها.

إن معرفة النفس ودراساتها كانت من أهم المسائل التي شغلت اهتمام المسلمين المفكرين منهم والعلماء. ولا شك أن الاهتمام بالنفس الإنسانية هو نتاج طبيعي للعقيدة الإسلامية من ناحية والفلسفة اليونانية التي أولت الاهتمام الكبير لهذا الجانب من الإنسان من ناحية أخرى. ومن الطبيعي أيضاً أن تكون الفلسفة اليونانية المصدر الذي استلهم منه المسلمون معظم مباحثهم الفلسفية، بالإضافة إلى ذلك فإن القرآن الكريم قد عني بالنفس الإنسانية كثيراً ونبه إلى التفكير بذاتها طويلاً. قال تعالى: ﴿أَلَمْ يَتَفَكَّرُوا فِي أَنفُسِهِمْ﴾² وقال تعالى: ﴿وَفِي أَنفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾³، ومنه أولى الفلاسفة المسلمون، العناية التامة لهذا الموضوع كما قلنا سابقاً،⁴ ومن هؤلاء الكندي، الفارابي، ابن سينا، الغزالي، ابن رشد وغيرهم. ولما كان موضوع بحثنا يتعلق بنظرية المعرفة عند الفارابي، فإن النفس ستكون مدخلاً للبحث في نظرية المعرفة عند المعلم الثاني، نظراً للارتباط الوثيق بين قوى النفس وتشكل المعرفة عند الإنسان كما تصور الفارابي.

1- كامل حمود، دراسات في تاريخ الفلسفة العربية، دار الفكر اللبناني، بيروت، ت 1990-1991م، ص 88، راجع أيضاً قاسم

حمود، نظرية المعرفة عند ابن رشد، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ب.ت، ص 5.

2- سورة الروم، رقم 30 الآية 08.

3- سورة الذاريات، رقم 51 الآية 21.

4- سهير فضل الله أبو وافية، الفلسفة الإنسانية في الإسلام، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ت 1426هـ - 2006م، ص 28.

1- تعريف الفارابي للنفس (طبيعتها، علاقتها بالبدن)

يعرف المعلم الثاني النفس بأنها " استكمال أول لجسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة " ¹ وهو نفس التعريف الذي وضعه أرسطو من قبل، لكن الفارابي نحى منحى مغايرا لذلك عندما بحث في طبيعة النفس، فقد تبنى جانبا من تعريف أرسطو للنفس حينما ذهب إلى القول بأن " النفس صورة جسم طبيعي ذي حياة بالقوة " لتأكيد ارتباط النفس بالجسم بشكل وثيق كارتباط المادة والصورة، حيث قال في كتابه (التعليقات) " الجسم شرط في وجود النفس لا محالة " ولكنه استدرك قائلا: " فأما في بقاءها فلا حاجة لها إليه " (من نفس الكتاب)، وهذا ما يؤكد اختلاف النفس عن الجسم.

فطبيعة النفس ليست مادية كما قرر أرسطو، وإنما كما قلنا آنفا فإن الفارابي نحى منحى آخر يمكن أن نقول عنه بأنه أفلاطونيا، حيث قرر أن النفس جوهر روحاني مفارق للبدن ولا يفنى بفنائها. ²

والإنسان في فلسفة الفارابي مركب من جوهرين: أحدهما له شكل، وكيف، ومقدار، وحركة، وسكون، وحيز، وانقسام وهذه خصائص الجسم أو الجوهر الجسماني، والثاني مغاير للأول في صفاته، فليس له شكل ولا كيف ولا مقدار [...].، وغير مشارك له في حقيقة ذاته، وهو جوهر عقلي مجرد لا يختلط بشيء من الوهم، هذا الجوهر الثاني هو النفس أو الروح كما ذكر فيلسوف الإسلام أبو نصر الفارابي ³. ويذهب المعلم الثاني إلى قول يخالف فيه فلاسفة الإغريق وخاصة المعلم الأول في مسألة طبيعة النفس: " أن الروح من عالم الأمر، والبدن من عالم الخلق والإنسان مزاج جامع بين هذين العالمين " ⁴.

ولا شك أن الفارابي قد استند في رأيه هذا إلى الآيات القرآنية الكريمة التي تشير إلى وجود علمين: عالم الخلق وعالم الأمر، حيث قال تعالى: ﴿أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ﴾ ⁵ وقال تعالى: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾ ⁶.

والواضح أن للفارابي غاية من وراء ذلك وهي تأكيد عقيدته وقوة إيمانه حينما فسر طبيعة النفس تفسيرا دينيا بالاعتماد على القرآن الكريم، ورفضه للاتجاه الأرسطي الذي تغلب عليه النزعة المادية رفضا تاما، وإذا كان الفارابي

1- أبو ريان محمد علي، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، ص 261.

2- إبراهيم عاتي، الإنسان في الفلسفة الإسلامية، ص 104.

3- الفارابي، المنطق، ج1، كتاب قاطيغورياس (المقولات)، ص 148.

4- إبراهيم عاتي، الإنسان في الفلسفة الإسلامية، ص 105.

5- سورة الأعراف، رقم 07 الآية 54.

6- سورة الإسراء، رقم 17 الآية 85.

قد أكد على روحانية النفس وجوهريتها وتجردها عن المحسوس، فهو قد أضاف إليها أيضا عنصر الاستمرار والاتصال في الزمن، فالنفس تدرك الماضي الذي غاب، والمستقبل الذي هو آت، إضافة للحاضر التي هي فيه، وهذا الاستمرار والاتصال في الزمان هو الذي يجعلها تستمد روحانيتها من الله.

ومنه فإن الفارابي يرى أن الإنسان مركب من جوهرين: أحدهما جوهر روحي مجرد هو النفس، والآخر جوهر مادي، مكيف، مشكل، مصور هو الجسم، والنفس مجردة عن الجسم ومفارقة له، ولذلك لا تفنى بفنائها، وهذا الرأي مخالف تماما لنظرية أرسطو في النفس، تلك النظرية التي ترى أن النفس من طبيعة مادية وهي متصلة بالجسم وتفنى بفنائها.

2- قوى النفس

سنتناول البحث في قوى النفس بإجمال وليس بإسهاب، ذلك لأن موضوع البحث يتعلق بالمعرفة الإنسانية ومدى ارتباط هذه المعرفة بقوى النفس كما ذكرها الفارابي، حيث جاء في كتابه (آراء أهل المدينة الفاضلة): " فإذا حدث الإنسان، فأول ما يحدث فيه القوة التي بها يتغذى وهي القوة الغذائية، ثم من بعد ذلك القوة التي بها يحس الملموس، مثل الحرارة والبرودة، وسائرها التي بها يحس الطعوم، والتي بها يحس الروائح، والتي بها يحس الأصوات، والتي بها يحس الألوان والمبصرات كلها مثل الشعاعات، ويحدث مع الحواس بها نزوع إلى ما يحسه، فيشتاقه أو يكرهه. ثم بعد ذلك قوة أخرى يحفظ بها ما ارتسم في نفسه من المحسوسات بعد غيبتها عن مشاهدة الحواس لها، وهذه هي القوة المتخيلة، فهذه تركب المحسوسات بعضها إلى بعض، ويفصل بعضها عن بعض، تركيبات وتفصيلات مختلفة، بعضها كاذبة وبعضها صادقة، ويقترن بها نزوع نحو ما يتخيله، ثم من بعد ذلك يحدث فيه القوة الناطقة التي بها يمكن أن يعقل المعقولات وبها يميز الجميل والقبيح، وبها يحوز الصناعات والعلوم، ويقترن بها أيضا نزوع نحو ما يعقله".¹

فقد تبني الفارابي في (المدينة الفاضلة) رأي أرسطو القائل بانقسام قوى النفس إلى ثلاثة أقسام: النفس النامية، والنفس الحاسة، والنفس الناطقة ولكنه سمي هذه الانقسام بأسماء مرادفة لها، تبنها من بعده ابن سينا، حيث يرى الفارابي في (المدينة الفاضلة) أن قوى النفس كما جاءت بالترتيب هي القوة الغذائية، القوة الحاسة، القوة النزوعية، القوة المتخيلة، القوة الناطقة. وقد عمل الفارابي على تحليل هذه القوى وتعريفها واحدة بعد الأخرى نظرا لأهميتها في عملية الإدراك والمعرفة بشكل عام.

1- الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، ص 72-73.

-القوة الغاذية: وغرضها حفظ الشخص وحفظ النوع وتبقيته بالتوليد وتوجد في النبات والحيوان والإنسان على سواء.

-القوة الحاسة: وهي التي تدرك المحسوسات بالحواس الخمس المعروفة، والمتفرقة في العينين وفي الأذنين وغيرهما. وتدرك الملمد والمؤذي، ولكنها لا تميز الضار والنافع، ولا الجميل والقبيح ومصادر هذه القوة هي الحواس الخمس التي تستفيد منها المعرفة بالأشياء الخارجية، ولكن الحواس في نظر الفارابي لا تقتصر على الحس الخارجي الذي تمثله قوى السمع والبصر والشم واللمس والذوق، وإنما هنالك حس باطني يدرك ما وراء هذه الإحساسات، حيث يتقبلها ويحفظها كما تحفظ الذاكرة معطيات الحس الباطن.

-القوة النزوعية: وهي التي يكون بها النزوع الإنساني بأن يطلب الشيء أو يهرب منه، ويشتاقه أو يكرهه، ويؤثره أو يتجنبه، وبها يكون البغضة والمحبة والصدقة والعداوة، والخوف والأمن والغضب والرضا والقسوة والرحمة وسائر عوارض النفس.¹ ويرى الفارابي أن جميع قوى النفس، الحاسة والمتخيلة والناطقة، مقرونة كلها بالنزوعية وذلك لأن الإحساس والتخيل والتعقل ليست كافية في أن تعقل دون أن يقترن ذلك تشوق إلى ما أحس وأتخيل، لأن الإرادة هي أن تنزع بالقوة النزوعية إلى ما أدركت² ويضع الفارابي مركز القوة النزوعية في القلب.³

-القوة المتخيلة: وهي التي تحفظ رسوم المحسوسات بعد غيبتها عن الحس، وتركب بعضها إلى بعض، وتفصل بعضها عن بعض، في اليقظة والنوم تركيبات وتفصيلات بعضها صادق وبعضها كاذب، ولها مع ذلك إدراك النافع والضار، واللذيد والمؤذي، دون الجميل والقبيح، من الأفعال والأخلاق، وللمخيلة فعل ثالث وهو " المحاكاة " حيث تختص من بين قوى النفس جميعا، بأن لها قدرة على محاكاة الأشياء المحسوسة التي تبقى محفوظة فيها.⁴

-القوة الناطقة: وهي التي يتميز بها الإنسان عن غيره من الكائنات ويختص بها دون سواه، وهي رئيسة القوى كلها. فهي رئيسة القوة المتخيلة، ورئيسة القوة الحاسة، ورئيسة القوة الغاذية،⁵ فهي التي تعقل المعقولات وتميز بين الجميل والقبيح وبها يتم تحصيل الصناعات والعلوم. وللناطقة قوتان: قوة نظرية تحصل المعرفة وأخرى عملية يتم بها تحصيل الصناعات والمهن.

1- خليل الجر وحنا الفاخوري، تاريخ الفلسفة العربية، ج1-2، ت 1963م، ص 126.

2- الفارابي، السياسة المدنية (مبادئ الموجودات)، حققه وقدم له وعلق عليه: فوزي متري نجار، ط1، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، لبنان، ت 1964م، ص 33.

3- الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، ص 84.

4- الفارابي، السياسة المدنية، ص 33.

5- الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، ص 84.

ومما سبق يمكن القول، أن الفارابي قسم النفس الإنسانية إلى خمس قوى رتبها حسب وظيفتها وأهميتها إذ جعل القوة الغازية في أدنى مرتبة والقوة الناطقة أو العاقلة في أعلاها وهو في ذلك يختلف عن أرسطو الذي قال بوجود ثلاث قوى فقط.

3- وحدة النفس

إن التقسيم الذي قال به الفارابي لقوى النفس لا يعني القول بالانقسام الفعلي لها، فالنفس في حقيقتها واحدة، وهذا الاختلاف الذي نراه هو اختلاف ظاهري فقط ولهذا يمكن القول، أن النفس واحدة في جوهرها متعددة في مظهرها. فوحدة النفس كما يقول الفارابي: " كيف تصير هذه القوى والأجزاء نفسا واحدة " من خلال كتابه (آراء أهل المدينة الفاضلة)، تتجلى في أن: " الغازية الرئيسية شبه المادة للقوة الحاسة الرئيسية والحاسة صورة في الغازية، والحاسة الرئيسية شبه مادة للمتخيلة والمتخيلة صورة في الحاسة الرئيسية، والمتخيلة مادة للناطقية الرئيسية، والناطقية صورة في المتخيلة، وليست مادة لقوى أخرى، فهي صورة لكل صورة تقدمتها، وأما النزوعية فإنها تابعة للحاسة الرئيسية والمتخيلة والناطقية، على جهة ما توجد الحرارة في النار تابعة لما تتجوهر به النار.¹

فالنفس إذا كما ذكر الفارابي على كثرة قواها واختلاف أجزائها، لا تؤلف إلا نفسا واحدة، ذلك لأن هذه القوى مبنية بعضها على بعض، بحيث تكون كل واحدة صورة منها صورة لما دونها ومادة لما فوقها، مما يدل على وحدة النفس وأن كل قوة من قواها تعمل بألة جسدية وأن جميع هذه الآلات جسد واحد، تترتب أعضائه بعضها فوق بعض، فيكون بعضها رئيسا وبعضها مرؤوسا، ويكون الكل خاضعا لرئيس أعلى هو القلب.²

1- الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، ص 87.

2- جميل صليبا، تاريخ الفلسفة العربية، ص 158-159.

المبحث الثاني: أنواع المعرفة الإنسانية وعلاقتها بقوى النفس

تمهيد: رغم أن الفارابي لم يضع نظرية خاصة ومستقلة في المعرفة الإنسانية كما فعل في بعض نظرياته التي تخص السياسة والموسيقى والماورائيات والتصوف والنبوة، إلا أن أفكاره في نظرية المعرفة جاءت منثورة التوزيع بين طيات مؤلفاته وذلك من خلال معالجته وتشخيصاته للنفس وقواها من ناحية وإلى العلوم العقلية والإلهية من ناحية أخرى، فقد اهتم الفارابي بمشكلة المنهج وإحصاء العلوم وتصنيفها والمنطق مما يدخل أو يمهد لنظرية المعرفة.

وسنبحث في هذا الجزء (نظرية المعرفة) عند الفارابي بشكل متكامل من حيث علاقتها بالنفس، لأن للنفس دوراً أساسياً في المعرفة ولا سيما قواها التي تساعد على بلورتها، ونبحث أيضاً في دور الحس والعقل في نظرية المعرفة، ونفصل نظريته في العقل ودورها الهام في مجال الفكر الفلسفي الإسلامي منه والمسيحي الوسيط ونبحث كذلك في العلاقة بين المدرك والمدرك، أو بين الذات والموضوع، ثم ننتقل إلى المعرفة الإشرافية التي تتجلى فيها نزعة الفارابي الصوفية.

ومن الأهمية بما كان أن نذكر مدى تأثير الفارابي بنظرية النفس عند كل من أفلاطون وأرسطو ولا سيما فيما عني قوى النفس الإنسانية، بحيث لا نظن أن الفارابي قد أتى بمجدي في نظريته، لأن كل ما قال به هو في رأي الباحثين والدارسين، مجرد توفيق أو تنسيق بين أقوال الفيلسوفين اليونانيين، وذلك على نحو ما فعل في كتابه (الجمع بين رأيي الحكيمين)، ومثلما تأثر الفارابي بالحكيم اليونانيين في تحديد قوى النفس كذلك تأثر بما ذهب إليه في نظرية المعرفة، فجل ما قاله المعلم الثاني في المعرفة مقتبس من كتاب (النفس) لأرسطو، دون أن يتقيد بهذا الكتاب تقيداً دقيقاً، حيث يرى الفارابي مثل أرسطو أن للإنسان نوعين من المعرفة: حسية وعقلية، فيفصل القوى، ويحدد الوظائف. وإذا كانت المعرفة كما أسلفنا القول نوعين، معرفة حسية ومعرفة عقلية، فإنه من الضروري التفصيل في كل معرفة على حدا. فنبدأ أولاً بالمعرفة الحسية ثم المعرفة العقلية ثم ننتهي إلى المعرفة الإشرافية تلك التي تعبر عن النزعة الصوفية عند الفارابي كما سبق الذكر. فالمعرفة عنده يمكن تصنيفها إلى ثلاثة مستويات حيث تبدأ من أدنى معرفة وهي المعرفة الحسية ثم المعرفة العقلية إلى أعلاها وهي المعرفة الإشرافية.

1- المعرفة الحسية

المعرفة الحسية عند الفارابي هي المعرفة المستمدة من الإحساسات سواء كانت خارجية أو داخلية وهي أول درجة في سلم المعرفة، بما يتعامل الإنسان مع العالم الخارجي، حيث قال: " فالمعارف إنما تحصل في النفس بطريق الحس"¹، وقال أيضا: " وحصول المعارف للإنسان يكون من جهة الحواس، وإدراكه للكليات، من جهة إحساسه بالجزئيات، ونفسه عالمة بالقوة، والحواس هي الطرق التي تستفيد منها النفس الإنسانية المعارف "².

ففي نظر الفارابي إن المعرفة الحسية ضرورية ولا غنى للعقل عنها، لأننا لا نستطيع إدراك الكليات أو المعاني إلا من خلال إحساسنا بالجزئيات، والمعرفة الحسية تنقسم في نظره إلى قسمين: حواس ظاهرة وحواس باطنة، حيث قال في كتابه الدعائي القلبية: " وإن من قواها - أي النفس المدركة - الحواس الظاهرة، والباطنة، والقوة المتخيلة، والقوة الوهمية، والقوة الذاكرة، والقوة المفكرة "³.

وقال في كتابه فصوص الحكم: " الإدراك الحيواني إما في الظاهر وإما في الباطن والإدراك الظاهر هو بالحواس الخمس التي هي المشاعر، والإدراك الباطن للوهم "⁴.

وقد ذكر الفارابي هذا التقسيم في معظم مؤلفاته إلا أن نظرية المعرفة ومبحث الإدراك نجدتها أكثر وضوحا في كتابيه (فصوص الحكم) و (التعليقات) وفي كتابيه (آراء أهل المدينة الفاضلة) و (السياسة المدنية). وسنركز في هذا البحث على هذه الكتب لأهميتها وقيمتها المعرفية، فالحواس عند الفارابي نوعان.

أ- الحواس الظاهرة : وهي الحواس الخمس المعروفة لدى جميع الناس: البصر، السمع، اللمس، الشم والذوق. وفي هذه الحواس تنطبع صور المحسوسات دون أن تدرك الحواس شيئا من هذه الصور، وعن طريق الحواس الخمس يتم الاتصال بين الإنسان والعالم الخارجي، بحيث تترك هذه الحواس انطبعا أوليا يساعد العقل على عملية الإدراك، ولذلك كانت المعرفة الحسية المقدمة الضرورية للمعرفة العقلية. ونحن نعلم أن الإنسان يبدأ في التعرف على الأشياء من خلال استعمال هذه الحواس، وعلى رأي أرسطو " من فقد حسا ما فقد علما ما " وهو الرأي الذي ذهب إليه الفارابي في كتابه (الجمع بين رأبي الحكيمين) حيث قال: " فالمعارف إنما تحصل في النفس بطريقة الحس "⁵.

1- الفارابي، الجمع بين رأبي الحكيمين، ص 56.

2- الفارابي، التعليقات، ص 3-4.

3- الفارابي، رسائل أبي نصر الفارابي (الدعائي القلبية)، ص 10.

4- الفارابي، فصوص الحكم، ص 11.

والباحث في الطريقة التي شرح فيها الفارابي الحواس الظاهرة يجد أنه قد فصل في الحواس وعلاقتها بالأشياء المحسوسة وعملية الحس بشكل عام، أما الحواس من حيث هي أدوات فلم يشرح ولم يفصل.¹ أما فيما يخص العلاقة بين الحواس الظاهرة والأشياء المحسوسة، فإنها تتمثل أولاً في إدراكها تلك المحسوسات من الخارج بانطباع صورها في الحواس، حيث قال الفارابي شارحاً نظريته في الإدراك الحسي: "الإدراك يناسب الانتقاش، كما يكون الشمع أجنبياً عن الخاتم حتى إذا طابقه وعانقه معانقة (ضامة رحل) عنه بمعرفة ومشاكله صورة، كذلك المدرك يكون أجنبياً عن الصورة. فإذا اختلس عنه صورته عقد معه المعرفة، كالحس يأخذ من صورة يستودعها الذكر، فيتمثل في الذكر وإن غاب عن المحسوس".²

والعلاقة الثانية بين الحواس الظاهرة والمحسوسات هي في مدى انفعال تلك الحواس وتأثرها بها سواء من حيث الكيف أو من حيث الكم. فإذا كان التأثير قويا، فإنه ربما يفسد عضو الحس، ويعطي بذلك نتيجة عكسية. يقول الفارابي: "كل حس من الحواس الظاهرة يتأثر من المحسوس مثل كيفيته. فإن كان المحسوس قويا خلف فيه صورته (وإن زال)، كالبصر إذا حدى للشمس تمثل فيه شبح الشمس، فإذا أعرض عن جرم الشمس بقي فيه ذلك الأثر زماناً، وربما استولى على غريزة الحدقة فأفسدها، وكذلك السمع إذا أعرض عن الصوت القوي باشره بطنين بقي مدة، وكذلك حكم الرائحة والطعم، وهذا في اللمس أظهر".³

وثمة صفة ثالثة للحواس الظاهرة وهي أنها لا تدرك المعاني مجردة، وإنما تدركها ممزوجة بالمادة وأحوالها من كم وكيف، أين ووضع... إلخ، كما أن هذه الحواس لا تحتفظ بالصور والمعاني بعد زوال المحسوسات أو غيابها، ولأنها لا تدرك تلك الصور والمعاني إلا مقرونة بالمادة وعلاقتها وهذا خلاف الحس الباطن. يقول الفارابي: "الحس الظاهر لا يدرك صرف المعاني بل (يدرك) خلطاً، ولا يستشبهه بعد زوال المحسوس، فإن الحس لا يدرك زيدا من حيث هو صرف إنسان، بل أدرك إنساناً له زيادة أحوال من كم وكيف وأين ووضع وغير ذلك. ولو كانت تلك الأحوال داخلية في حقيقة الإنسانية لشارك فيها الناس كلهم. والحس مع ذلك ينسلخ عن هذه الصورة إذا فارقه المحسوس، ولا يدرك الصورة إلا في المادة وإلا مع علائق المادة".⁴

1- إبراهيم عاتي، الإنسان في الفلسفة الإسلامية، ص 129.

2- الفارابي، فصوص الحكم، ص 10-11.

3- الفارابي، المصدر نفسه، ص 11.

4- الفارابي، المصدر نفسه، ص 153.

وهكذا نلاحظ أن الفارابي قد وصف الحواس الظاهرة بشكل عام وحاول تحديدها من خلال علاقتها بالمحسوسات وعملية الحس ذاتها.

أما أدوات الحس نفسها، والتي لولاها يستحيل حصول عملية الإدراك الحسي، أو الحس الظاهر، فإن الفارابي كما أسلفنا القول، قد أشار إلى ذلك دون أن يفصل كما فعل ذلك المعلم الأول من خلال كتابه النفس أو كما فعل تلميذه ابن سينا من خلال كتاب الشفاء الجزء المتعلق بالنفس.

ففي بعض كتبه إشارات وتعريفات مختصرة لبعض الحواس كالبصر والسمع واللمس، وقد تبين ذلك من خلال كتابه آراء أهل المدينة الفاضلة حيث ذكر حاسة البصر قائلاً: " البصر هو قوة وهيئة ما في المادة، وهو من قبل أن يبصر فيه بصر بالقوة، والألوان قبل أن تبصر مبصرة مرئية بالقوة، وليس في جوهر القوة الباصرة التي في العين كافية في أن يصير بصر بالفعل. فإن الشمس تعطي البصر ضوءاً يضاء فيه، وتعطي الألوان ضوءاً تضاء، فيصير البصر، بالضوء الذي استفاده من الشمس، مبصراً بالفعل وبصيراً بالفعل، وتصير الألوان بذلك الضوء، مبصرة مرئية بالفعل بعد أن كانت مبصرة مرئية بالقوة " ¹.

ولعل اهتمام الفارابي بحاسة البصر دون غيرها من الحواس يعود إلى محاولة التوفيق بين رأي الحكيمين في مسألة الإبصار، حيث أن الإبصار عند أفلاطون يتم بخروج شيء من البصر إلى الأشياء، وعند أرسطو بشيء يخرج من الأشياء إلى البصر. وفي نظره إن الخلاف لفظي فقط. أما رأيه في هذه القضية فإن عملية الإبصار تكون بأشعة تدخل إلى العين، فيتم الإبصار وليس العكس كما كان شائعاً. وهو بذلك قد سبق عالم البصريات الحسين بن الهيثم (ت 430 هـ) الذي يعتبر من أهم العلماء المسلمين الذين بحثوا في هذا المجال.

وإذا كان الفارابي قد تناول الحواس الظاهرة بشكل مختصر وبسيط، فإنه في تحليله للحواس الباطنة كان أكثر وضوحاً ودقة وعمقاً.

ب- الحواس الباطنة : إذا كانت الحواس الظاهرة تدرك صور المحسوسات والمعاني الجزئية من الخارج. فإن الحواس الباطنة تدركها من داخل النفس، حيث تحتفظ بصور المحسوسات التي أدركتها الحواس الظاهرة بعد غيابها والحواس الظاهرة لا تكفي لتكوين الإدراك الحسي عن الشيء، لأنها تعطي صور جزئية عنه، فضلاً عن أنها لا تستبقيه بل يزول بزوال الأثر الحسي. أما الحس الباطن فإن صورة الشيء فيه لا يزول بزوال المحسوس بل تبقى، ثم يستحضر الإنسان تلك الصورة في الوقت المناسب.

1- الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، ص 97-98.

والحواس الباطنة عند الفارابي خمسة وهي: الحس المشترك، والقوة المصورة، والوهم، والقوة الحافظة، والقوة المفكرة والمخيلة¹، بينما هي عند أرسطو ثلاثة: الحس المشترك، والمخيلة والذاكرة.

- الحس المشترك: وهو أول الحواس الباطنة، ويمثل الحد المشترك بينها وبين الحواس الظاهرة، وإليه تؤدي وتجتمع هذه الحواس، يقول الفارابي: " في الحس المشترك بين الباطن والظاهر قوى هي مجمع تأدية الحواس، وعندها بالحقيقة الإحساس، وعندها ترسم صورة آلة تتحرك بالعجلة فتبقى الصورة محفوظة فيها، وإن زالت حتى تحس كخط مستقيم أو كخط مستدير من غير أن يكون كذلك، إلا أن ذلك لا يطول ثباته، ولهذه القوة أيضا مكان لتقدير الصور الباطنة فيها عند النوم، فإن المدرك بالحقيقة هو ما يتصور فيها سواء ورد عليها من الخارج أو صدر إليها من داخل فما تصور فيها حصل مشاهدا " ².

فالْحس المشترك إذن هو مركز الحواس الظاهرة إليه تنتهي وفيه يكون الإحساس الحقيقي، وكما أن الحس المشترك هو المركز الذي تؤدي إليه الحواس الخمس المعرفة، فإنه أيضا رئيس لتلك الحواس المتفرقة في العينين وفي الأذنين وغيرها، ولكن هناك فارقا قويا بين الحس المشترك والحواس الظاهرة يتلخص في أن كل حاسة من هذه الحواس تدرك حسا معيناً يختص بها، بينما الحس المشترك أو الحاسة الرئيسية كما يسميها المعلم الثاني، يدرك ما تدركه الحواس الخمس جميعا. يقول المعلم الثاني: " فكل واحد من هذه الخمس يدرك حسا ما يخصه، والرئيسية منها هي التي اجتمع فيها جميع ما تدركه الخمس بأسرها " ³.

والملاحظ أن الفارابي يطبع نظرياته العضوية والنفسية بطابع سياسي، كما يطبع نظرياته السياسية والاجتماعية بطابع عضوي، حيث جعل الحس المشترك رئيسا للحواس الخمس الظاهرة، أما هذه فهي عيون ومنذرات أو أصحاب أخبار، كل واحدة منهم موكل بجنس من الأخبار، وبأخبار ناحية من نواحي المملكة، والرئيسية كأنها الملك الذي عنده تجتمع أخبار نواحي مملكته من أصحاب أخباره، والرئيسية من هذه هي أيضا في القلب " ⁴.

كما أن الفارابي يجعل مركز الحس المشترك في القلب كما اعتقد ذلك أرسطو من قبل، وأن القلب عنده ينبوع الحرارة الغريزية، حيث تنبث منه إلى سائر الأعضاء، لكنه يجعل الدماغ " قوة نفسية تصير بها حرارة القلب على اعتدال محدود محصل " ⁵.

1- الفارابي، فصوص الحكم، ص 12.

2- الفارابي، المصدر نفسه، ص 14.

3- الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، ص 83.

4- الفارابي، المصدر نفسه، ص 84.

5- الفارابي، المصدر نفسه، ص 88.

وهذا يعني أن الفارابي قد تجاوز أرسطو حينما جعل الدماغ مركزا للحواس الباطنة لا القلب، وهو ما يقربه من الدراسات النفسية الحديثة.

وبعد أن بين المعلم الثاني طبيعة الحس المشترك وعلاقته بالقلب والدماغ، حدد وظيفته كواسطة بين الحس والعقل حيث قال: " وقد يظن أن العقل يحصل فيه صورة الأشياء عند مباشرة الحس للمحسوسات بلا توسط وليس الأمر كذلك وذلك إن بينها وسائط وهو أن الحس مباشر المحسوسات فيحصل صورها فيه ويؤديها إلى الحس المشترك حتى تحصل فيه فيؤدي الحس المشترك تلك إلى التخيل والتخيل إلى التمييز ليعمل التمييز فيها تهبيا وتنقيحا ويؤديها مهذبة منقحة إلى العقل فيحصلها العقل عنده. " ¹

ونفهم من هذا القول، أنه لا يمكن الانتقال من المحسوس إلى المعقول مباشرة بل يتطلب ذلك مجموعة من الحواس الباطنة وفي مقدمتها الحس المشترك مما يوضح الأهمية القصوى التي أولاها الفارابي للحس المشترك. والنتيجة أن الحس المشترك قوة باطنة تقوم بإدراك الجزئيات التي تنقلها إليه مختلف الحواس حيث تلتقي فيه مختلف الإدراكات وبواسطته يتم الحكم على الأشياء من حيث طبيعتها وخواصها وأشكالها...

- المصورة: إن المصورة في نظر الفارابي هي القوة الموجودة في مقدمة الدماغ (تستثبت) صور المحسوسات بعد زوالها عن (ملازمة) الحواس أو ملاقاتها، فتزول عن الحس.² وهذا يعني أن الوظيفة الأساسية للمصورة هي حفظ أو استثبات الصور التي يدركها الحس المشترك بعد أن تزول المحسوسات نفسها، فهي عنده خزانة تتجمع فيها الإحساسات التي نقلتها الحواس عن عالم المرئيات والأجسام، حتى إذا زالت المحسوسات تبقى منها في الذهن صورة. وعليه فإن وظيفة المصورة تجميعية لا إدراكية، ومهمتها حفظ الصور وتثبيتها بعد زوال محسوساتها، أما الإدراك والحكم فهو للحس المشترك بشكل جزئي، ولقوى أخرى بشكل كلي.

- الوهم: وهو القوة التي تدرك صور المحسوسات بعد زوالها، أي القدرة على إدراك الأشياء غير المحسوسة. يقول الفارابي: " القوة الوهمية: هي التي تدرك من المحسوس ما لا يحس، مثل القوة التي في الشاة، إذا (أشبحت) صور الذئب في حاسة الشاة، تشبحت عداوته وردائه فيها، إذا كانت الحاسة لا تدرك ذلك " ³.

ويمكن أن نذكر هنا أن أرسطو لم يشر إلى القوة الوهمية، مما يجعلنا نقول، أن الفارابي أول من أشار إليها من الفلاسفة المسلمون، وتأثر به من جاء بعده خاصة ابن سينا.

1- الفارابي، رسائل أبي نصر الفارابي: رسالة في مسائل متفرقة، ص 17.

2- كمال اليازجي وأنطون غطاس وكرم، أعلام الفلسفة العربية، ط4، مكتبة مؤمن قريش (مكتبة لبنان)، بيروت، لبنان، ت 1990م، ص 552-553.

3- الفارابي، فصوص الحكم، ص 12.

- **الحافظة:** الحافظة في نظر الفارابي تخزن ما يدركه الوهم¹، فهي خزانة للصور الوهمية، مثل ما أن المصورة خزانة للإدراكات الحسية، ويسميتها ابن سينا " الذاكرة " .

والمعلوم أن إدراك الصور هو للحس الظاهر والباطن، بينما إدراك المعاني هو للحس الباطن فقط، وإدراك الصورة لا بد أن يدركه الحس الظاهر أولاً ثم يدركه الحس الباطن، بينما المعنى هو الشيء الذي تدركه النفس من غير أن يدركه الحس الظاهر أولاً، لذا كانت المصورة أقرب إلى المحسوسات بينما الحافظة أقرب إلى المجردات.

- **المفكرة والمخيلة:** يعرف الفارابي المفكرة بأنها " التي تتسلط على الدوافع في خزانتي المصورة والحافظة، فتخلط بعضها ببعض، وتفصل بعضها عن بعض، وإنما تسمى مفكرة إذا استعملها روح الإنسان والعقل، فإن استعملها الوهم سميت متخيلة " ²، وهذا يعني أن المفكرة تستمد مادتها من الصور والمعاني، وتقوم بوظيفة التركيب والتحليل، وأنها إذا ارتبطت بالعقل الإنساني سميت مفكرة، أما إذا ارتبطت بالوهم سميت متخيلة. وإذا كان الفارابي يفصل بين المفكرة والمصورة في بعض تعريفاته، فإنه في تعريف آخر يدمج بينهما وهذا ما ظهر في كتابه آراء أهل المدينة الفاضلة حيث قال: " ثم يحدث فيه بعد ذلك قوة أخرى يحفظ بها ما ارتسم في نفسه من المحسوسات بعد غيبتها عن مشاهدة الحواس لها، وهذه القوة المتخيلة، فهذه تركب المحسوسات بعضها إلى بعض وتفصل بعضها عن بعض، تركيبات وتفصيلات مختلفة بعضها كاذبة وبعضها صادقة، ويقترن بها نزوع نحو ما يتخيله " ³.

وهكذا فإن وظيفة المصورة هو حفظ صور المحسوسات بعد غيبتها عن مشاهدة الحواس، أما وظيفة المتخيلة فهي عملية تركيب أو تحليل تلك الصور الحسية، ومن هنا يظهر التكامل الوظيفي بين أدوات المعرفة في مجال الإدراك الحسي.

ويبدو أن الفارابي لم يتعد كثيراً عما جاء به المعلم الأول في نظرية المعرفة، فقد أدرك العلاقة بين مختلف النشاطات والقوة النفسية، حيث نجد أن أرسطو رغم تمييزه بين التخيل والإحساس في بعض الجوانب إلا أنه يقر العلاقة بينهما حيث يعرف أرسطو التخيل بأنه "الحركة المتولدة عن الإحساس بالفعل" ⁴، وهو الأمر الذي جعل الفارابي يربط بين المفكرة والمصورة ويؤكد العلاقة بين الحس والتخيل كما فعل أرسطو.

1- الفارابي، فصوص الحكم، ص 12، راجع أيضاً اليازجي وكرم، أعلام الفلسفة العربية، ص 553.

2- الفارابي، المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

3- الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، ص 82.

4- أرسطو، كتاب النفس لأرسطوطاليس، ترجمة أحمد فؤاد الأهواني، مراجعة الأب جورج شحاتة قنواقي، تصدير ودراسة مصطفى النشار، ط2، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ت 2015م، ص 102 إلى 107.

والمخيلة عند الفارابي لها دور إبداعي، فهي قادرة على أن تجمع وتركب أجزاء أنواع مختلفة، وتفرق أجزاء نوع واحد، وهذا يعني أنها تقوم بعملية التحليل والتركيب، ولها القدرة على (المحاكاة) وقد ذكر الفارابي من خلال كتابه " آراء أهل المدينة الفاضلة " ذلك حيث قال: " وهي تحفظ المحسوسات بعد غيبتها عن الحس، وهي بالطبع حاكمة على المحسوسات ومتحكمة عليها، وذلك أنها تفرد بعضها عن بعض، وتركب بعضها إلى بعض، تركيبات مختلفة، يتفق في بعضها أن تكون موافقة لما حس، وفي بعضها أن تكون مخالفة للمحسوس " ¹.

وذكر أيضا في السياسة المدنية أن: " المتخيلة هي التي تحفظ رسوم المحسوسات بعد غيبتها عن الحس، وتركب بعضها إلى بعض، وتفصل بعضها عن بعض، في اليقظة والنوم، تركيبات وتفصيلات بعضها صادق وبعضها كاذب ولها مع ذلك إدراك النافع والضار، اللذيذ والمؤذي، دون الجميل والقبيح من الأفعال والأخلاق " ².

أما في شأن القدرة على المحاكاة فقد قال المعلم الثاني: " ولها مع حفظها رسوم المحسوسات وتركيب بعضها إلى بعض فعل ثالث، وهو المحاكاة، فإنها خاصة من بين سائر قوى النفس، لها القدرة على محاكاة الأشياء المحسوسة التي تبقى محفوظة فيها، فأحيانا تحاكي المحسوسات بالحواس الخمس، بتركيب المجموعات المحفوظة عندها المحاكاة لتلك، وأحيانا تحاكي المعقولات، وأحيانا تحاكي القوة الغذائية " ³.

وأحيانا تحاكي القوة النزوعية، وتحاكي أيضا ما يصادف البدن عليه من المزاج، فإنها متى صادفت مزاج البدن رطبا، حاكت الرطوبة بتركيب المحسوسات التي تحاكي الرطوبة، مثل المياه والسباحة فيها، ومتى كان مزاج البدن يابسا، حاكت يبوسة البدن بالمحسوسات التي شأنها أن تحاكي بها اليبوسة، وكذلك تحاكي حرارة البدن وبرودته، إذا اتفق في وقت من الأوقات أن كان مزاجه في وقت ما حارا أو باردا " ⁴.

أما أهمية المخيلة وقيمتها فتجلى أكثر عند الفارابي، في الأحلام والرؤى، فهي الوظيفة النفسية التي تبقى أثناء النوم، وإذا قويت المتخيلة عند امرئ تحللت أثناء اليقظة من سلطان الحواس والناطقة، واتصلت بالعقل الفعال وحاكت ما يعطيه إليها برسوم المحسوسات المرئية.

وللمتخيلة علاقة بالنبوة وهي أعلى المراتب التي تصل إليها المعرفة الإنسانية، حيث قال المعلم الثاني: " ولا يمتنع أن يكون الإنسان، إذا بلغت قوته المتخيلة نهاية الكمال، فيقبل، في يقظته، عن العقل الفعال الجزئيات الحاضرة

1- الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، ص 84.

2- الفارابي، السياسة المدنية، ص 33.

3- الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، ص 104.

4- الفارابي، المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

والمستقبل، أو محاكياتها من المحسوسات، ويقبل محاكيات المعقولات المفارقة وسائر الموجودات الشريفة، ويراهما، فيكون له، بما قبله من المعقولات، نبوة الأشياء الإلهية، فهذا هو أكمل المراتب التي تنتهي إليها القوة المتخيلة، وأكمل المراتب التي يبلغها الإنسان بقوته المتخيلة " ¹.

إذن يمكن أن نحمل وظائف المخيلة فيما يلي:

- **حفظ الصور:** فهي تحفظ صور المحسوسات التي يؤديها إليها الحس المشترك.
- **التفصيل والتركيب:** حين تفرغ المخيلة من خدمة الحس والعقل، تعود إلى الصور المحفوظة عندها فتفصلها بعضها عن بعض، وتركب صوراً جديدة.
- **المحاكاة:** إن المتخيلة قوة نفسانية، إن قبلت شيئاً، قبلته حسب ما في طبيعتها أن تقبله، شأنها في ذلك شأن العقل، وأن من طبيعة المتخيلة أن تتمثل الأشياء بصور محسوسة، فإن قبلت صوراً محسوسة تمثلتها كما هي، وإن قبلت أشياء ليست صوراً حاكتها بصور ملائمة، وأهم ما تقبله المتخيلة هو حالة جسمانية، أو فكرة عقلية. وهي أيضاً تحاكي القوة النزوعية من شهوة أو غضب بفعل يناسبها، فتتحرك الأعضاء للقيام بذلك الفعل، أما إذا وردت على المتخيلة معقولات فتحاكي تلك المعقولات بصور مناسبة.

الإدراك الحسي

من خلال البحث في طبيعة النفس وقواها توصلنا إلى نتيجة في غاية الأهمية وهي أنه رغم تعدد قوى النفس إلا أن هذه الأخيرة تشكل وحدة متكاملة لا يمكن تجزئتها، وأن التسليم بوحدة النفس يعني بالضرورة التسليم بوحدة وتكامل الوظائف التي تقوم بها، وقد تبين ذلك من خلال دراستنا للحس الظاهر والحس الباطن والعلاقة بينهما، كما تبين من خلال توضيح الكيفية التي بها تنتقل المعطيات الحسية الأولية بواسطة الحواس إلى الحس المشترك حيث يتم التمييز بين مختلف التنبيهات ثم الحكم عليها أو حصول ما يسمى بالإدراك الحسي.

لكن ما يلفت الانتباه هنا هو مشكلة التمييز بين الإحساس والإدراك الحسي، وهل كان قائماً قبل الدراسات

النفسية الحديثة؟

فحسب الباحثين في هذا المجال أنه لا يمكن الجزم بأن الفارابي أو غيره من الفلاسفة المسلمين كابن سينا، بل وفلاسفة اليونان أيضاً قد ميز بين الحس والإدراك الحسي. فأول من سعى إلى ذلك هم علماء النفس المحدثين حيث عرفوا الإحساس بأنه: " هو مجرد التنبيه الذي يحدث من الكيفية الحسية، مثل التنبيه الذي يحدث في العين عن

1- الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، ص 110.

الضوء، أو التنبيه الذي يحدث في الذوق عن الطعام. أما الإدراك الحسي فهو إدراك الشيء الذي تؤثر كلفيته في النفس، وذلك بالاستعانة بتجربتنا الماضية "1 وهذا يعني أن الإحساس يتميز بطابعه الأولي ويرتبط بالعضوية (الحواس الخمس)، أما الإدراك الحسي فيتميز عن سابقه بالطابع التركيبي وارتباطه بالنفس (الحس المشترك) الذي يملك القدرة على الحكم والتمييز.

وإذا كان من الصعب الجزم بأن الفارابي قد فصل بين الإحساس والإدراك الحسي كما أسلفنا الذكر، فإنه يتعين علينا دراسة وتحليل الإدراك الحسي من جانبيه الداخلي والخارجي وكل ما يتعلق بتربط عناصره وقواه في إطار العملية الإدراكية.

- الإدراك الخارجي: ويقصد به الوظيفة التي تقوم بها الحواس الظاهرة أو الحواس الخمسة، وهي البصر والسمع واللمس والشم والذوق. ولالإدراك الخارجي عناصر أساسية يمكن تلخيصها فيما يلي:

إن الإحساس عند الفارابي لا يتم إلا بوسائل أو آلات جسمانية حيث قال: " القوة التي بها يحس الملموس، مثل الحرارة والبرودة وسائرهما، التي بها يحس الطعوم، والتي بها يحس الروائح، والتي بها يحس الأصوات، والتي بها يحس الألوان والمبصرات كلها مثل الشعاعات "2، وقال أيضا: " وكل واحد من هذه الخمس يدرك حسا ما يخصه "3. فعملية الإحساس بهذا المعنى لا تتم إلا عن طريق أدوات وأعضاء خاصة بها كما هو الحال بالنسبة للعين والأذن... إلخ.

وفي نظر الفارابي الأدوات الحسية لا تدرك " المعاني المجردة " بل تدرك المحسوسات مصحوبة باللواحق المادية من كم وكيف وأين ووضع... إلخ، وهذا يعني أن الحس المباشر لا يدرك المحسوسات مجردة عن المادة، ونفس الحال بالنسبة للحس الباطن، فإن إدراكه للأشياء ليس مجردا بشكل تام، وإنما هو مصحوب أيضا باللواحق المادية، وما يؤيد ذلك في رأي الفارابي " إن الحس لا يدرك زيدا من حيث هو صرف إنسان، بل إنسانا له زيادة أحوال من كم وكيف وأين ووضع وغير ذلك، ولو كانت تلك الأحوال داخلة في حقيقة الإنسانية لشارك فيها الناس كلهم، والحس مع ذلك ينسلخ عن هذه الصورة إذا فارقه المحسوس، فلا يدرك الصورة إلا في المادة وإلا مع علائق المادة"4.

وكل إحساس في نظر الفارابي مصحوب بحالة شعورية معينة. فإذا تكيف الحس بكيفية ملائمة، كان الشعور

1- محمد عثمان نجاتي، الإدراك الحسي عند ابن سينا بحث في علم النفس عند العرب، دار الشروق، القاهرة، ط3، ت 1980م، ص 157.

2- الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، ص 82-83.

3- الفارابي، المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

4- الفارابي، فصوص الحكم، ص 12.

باللذة، وإذا تكيف بكيفية منافية، كان الشعور بالألم، حيث قال: "كل إدراك فيما أن يكون ملائم أو لغير ملائم بل منافر، واللذة إدراك الملائم والأذى إدراك المنافر".¹

إن الإدراك الحسي عملية تقوم بها النفس من خلال قواها المختلفة ظاهرة وباطنة، ولا تقتصر على الحس وحده، وهو يعطي على ذلك دليلاً قوياً فيقول: "الإدراك إنما هو للنفس، وليس للحاسة إلا الإحساس بالشيء، وليس للمحسوس إلا الانفعال، والدليل على ذلك أن الحاسة قد تنفعل عن المحسوس فتكون النفس لاهية، فيكون الشيء غير محسوس ولا يدرك".²

ومنه نلاحظ أن الفارابي يميز بين ثلاثة مستويات من المعرفة الحسية وهي: المحسوس، والحاسة، والنفس المدركة. وهذه المستويات الثلاث تعمل بشكل متكامل بحيث تساعد الإدراك الحسي على القيام بوظيفته وهي المعرفة الحسية. - الإدراك الداخلي: ويقصد به مجموعة من الوظائف التي تقوم بها قوة الحس الباطن، وهي الحس المشترك، والمصورة، والوهم، والحافظة، والمتخيلة، والمفكرة. ويمكن التفصيل فيها كما يلي:

الحس الباطن كالحس الظاهر لا يدرك المعاني المجردة بل يدركها مزوجة بكيفياتها الحسية ولو احقها المادية الأخرى، ولكنه يختلف عن الحس الظاهر في أنه يحفظ تلك المعاني بعد زوال المحسوس.

وللحفظ أهمية قصوى في المعرفة الحسية، لأنه يساعد على استعادة الصور الماضية ومقارنتها بصور حسية جديدة تقابلنا، فنقارن ونوازن ثم نحكم.

إن الصور التي يدركها الحس المشترك تحفظ في القوة المصورة بعد أن تزول المحسوسات عن ملامسة الحواس بشكل مباشر. أما القوة التي تدرك هذه الصور التي تجمعت في المصورة فهي الوهم. والوهم هو القوة التي تدرك من المحسوس ما لا يحس، مثل - كما ذكر الفارابي - القوة التي في الشاة إذا تشبحت صور الذئب في حاسة الشاة، تشبحت عداوته وردائه فيها، والقوة التي تحفظ ما يدركه الوهم هي الحافظة، أما القوة التي تشرف على ما تحتزنه الحافظة والمصورة من الصور، فتركبها وتحللها، وهي المفكرة، وقد تكون المتخيلة.

وللمتخيلة القدرة على الجمع والتفريق بين صور حسية مخزونة في قوى الحس الأخرى ويظهر نشاطها حينما تنشغل قوى النفس الأخرى، حيث تنفرد المتخيلة بنفسها، وتقوم بعملية التحليل والتركيب والمحاكاة، وقد أشرنا إلى ذلك من خلال نصوص الفارابي المتعلقة بقوى النفس.

وإذا كان للمخيلة القدرة على التحليل والتركيب والمحاكاة، فهي عند الفارابي قوية الصلة بالميل والعواطف وذات

1- الفارابي، فصول منتزعة، ص 14-15.

2- الفارابي، التعليقات، ص 3.

دخل في الأعمال العقلية والحركات الإرادية، حيث تمتد القوى النزوعية بما يستثيرها ويوجهها إلى هدف معين، وتغذي الرغبة والشوق بما يدفعهما إلى السير في الطريق حتى النهاية، بالإضافة إلى أنها تحتفظ بالآثار الحسية وصور العالم الخارجي المنقولة إلى الذهن عن طريق الحواس.

وللمخيلة علاقة بالعقل الفعال من خلال الصور التي يفيضها عليها أثناء اليقظة أو النوم، فتكون الرؤيا أو النبوة حيث قال المعلم الثاني: " فيكون للعقل الفعال في المتخيلة فعل ما، تعطيه أحيانا المعقولات التي شأنها أن تحصل في الناطقة النظرية، وأحيانا الجزئيات المحسوسات التي شأنها أن تحصل في الناطقة العملية " وهذا ما يؤكد أهمية المتخيلة في نظرية النبوة، وقال في موضع آخر: " فيكون ما يعطيه العقل الفعال للقوة المتخيلة من الجزئيات، بالمنامات والرؤيا الصادقة، وبما يعطيها من المعقولات التي تقبلها بأن يأخذ محاكاتها مكانها بالكهانات على الأشياء الإلهية، وهذه كلها قد تكون في النوم، وقد تكون في اليقظة إلا أن التي تكون في اليقظة قليلة وفي الأقل من الناس، فأما التي في النوم فأكثرها الجزئيات، وأما المعقولات فقليلة ".¹

وبعد أن تحدثنا عن الإدراك الحسي والعناصر المشكلة له والوظيفة التي يقوم بها كل عنصر بدءاً بمباشرة المحسوسات إلى حفظها، إلى تجريدتها من لواحقها المادية، إلى تفريقها أو تجميع بعضها ببعض، نتحدث عن دور الحس في نظرية المعرفة الفارابية، حيث يتمحور بحثنا حول الإدراك الحسي ذاته وعلى الحواس كأحد المصادر الرئيسية للمعرفة، وعلى العلاقة بين الذات المدركة والموضوع المدرك، هل هي علاقة تطابق ومماثلة أم علاقة اختلاف ومفارقة؟ وما هي العلاقة بين الحس والعقل؟ وكيف يتم الانتقال من المحسوس إلى المعقول، أو من الجزئي إلى الكلي؟

والحقيقة أن البحث في مشكلة المعرفة لم يبدأ مع الفلاسفة المسلمين، حيث اشتد الخلاف بين فلاسفة اليونان حول مصدر المعرفة، طبيعتها، إمكانها، حدودها، فمنهم من قال بأنها تابعة للحواس وبالتالي فهي نسبية، وهؤلاء هم السفسطائيين، ومنهم من ذهب إلى القول بأنها تابعة للعقل فهي فطرية مطلقة، ومن هؤلاء أفلاطون، ومنهم من توسط بين الرأيين فجعل المعرفة تابعة للحواس والتجربة، يجردها العقل من لواحقها المادية ومن هؤلاء أرسطو.

ولما كان الفارابي شديد التأثر بالمعلم الأول في مسألة النفس ونظرية المعرفة، وجدناه ينتهج منهجه وأسلوبه في هذا المجال، ولذلك سينصب اهتمامنا على الموضوعات التالية:

مصدر المعرفة

بالنسبة للفارابي هناك فرق بين ما هو حسي وما هو عقلي حيث قال: " ليس من شأن المحسوس من حيث

1- الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، ص 107-108.

هو محسوس أن يعقل، ولا من شأن المعقول من حيث هو معقول أن يحس¹.
والمعرفة كما يرى، مصدرها الحواس لا العقل حيث قال: " وحصول المعارف للإنسان يكون من جهة الحواس،
وإدراكه للكليات من جهة إحساسه بالجزئيات "².
وقد أكد الفارابي موقفه هذا في موضوع آخر حيث قال: " النفس تدرك الصور المعقولة بتوسط صورها المحسوسة،
إذ تستفيد معقولة تلك الصور من محسوسيتها، ويكون معقول تلك الصور مطابقا لمحسوسها وإلا لم يكن معقولا
لها "³، إلا أن قوله بأن المعرفة مصدرها الحواس والتجربة، لا ينفي إيمانه بوجود أفكار فطرية عند الإنسان، وهذا
ما سيتضح عند البحث في المعرفة العقلية.

العلاقة بين المدرك والمدرك (الذات والموضوع)

للفارابي رأيين فيما يتعلق طبيعة العلاقة بين المدرك والمدرك. فالأول يقول فيه بعلاقة التطابق بين الذات العارفة
وموضوع المعرفة، والثاني العكس حيث يقول: " الإدراك يناسب الانتقاش، كما أن الشمع يكون أجنبيا على الخاتم،
حتى إذا طابقه وعانقه معانقة ضامة، رحل عنه بمعرفة ومشاكله صورة، كذلك المدرك يكون أجنبيا عن (الصورة) فإذا
اختلس عنه صورته عقد معه المعرفة، كالحس يأخذ من المحسوس صورة يستودعها الذكر، فيتمثل في الذكر وإن غاب
عن المحسوس "⁴.

وهذا الرأي في اعتقادنا يتماشى مع النزعة الواقعية الساذجة التي تطابق بين الذات العارفة وموضوع المعرفة، وفي
نظر الباحثين، فإن المعلم الثاني قد تأثر برأي أرسطو في هذا المجال كما جاء في كتابه " النفس ".
أما الرأي الثاني فيخفف فيه الفارابي من تلك النزعة الواقعية المتطرفة التي تطابق بين الأشياء، كما هي في العالم
الخارجي وبين صورها في العقل الإنساني، فيذهب إلى أن تصوراتنا عن الأشياء ليست بالضرورة هي الأشياء نفسها،
حيث يقول: " التصور بالعقل هو أن يحس الإنسان شيئا من الأمور التي هي (خارجة) النفس، ويعمل العقل في
صورة ذلك الشيء، ويتصوره في نفسه، على أن الذي هو من خارج ليس هو بالحقيقة مطابقا لما يتصوره الإنسان
في نفسه، إذ العقل أظف الأشياء، فما يتصوره فيه هو إذن أظف الصور "⁵.

1- الفارابي، فصوص الحكم، ص 15.

2- الفارابي، التعليقات، ص 3.

3- الفارابي، المصدر نفسه، الصفحة نفسها

4- الفارابي، فصوص الحكم، ص 10-11.

5- الفارابي، رسالتان فلسفيتان، حققه وقدم له وعلق عليه: جعفر آل ياسين، دار المناهل للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان،

ط 1، ت 1407هـ-1987م، ص 103.

ويقول في موضع آخر: " الأشياء المحسوسة هي غير المعلومة، والمحسوسات هي أمثلة للمعلومات، ومن المعلوم أن المثال غير الممثل، فإن الخط البسيط المعقول الذي يتوهم طرفا للجسم، غير موجود مفردا من الخارج، وذلك شيء يعقله العقل ".¹ لكن رغم أن الفارابي يقول برأين فيما يتعلق العلاقة بين الذات المدركة والموضوع المدرك، إلا أن الباحثين في هذا المجال يرجحون الرأي القائل بالفصل بين الذات والموضوع ويستبعدون عن الفارابي تلك الواقعية الساذجة، ويظهر ذلك من خلال ترتيب الفارابي لمراحل الإدراك وهي ثلاث ونذكرها بإيجاز.

1- حصول الصورة في الحس.

2- حصول الصورة في العقل.

3- حصول الصورة في الجسم.

ففيما يخص المرحلة الأولى وهي حصول الصورة في الحس، " فهي أن لا تحصل صورة الشيء في الحس إلا بانفعال من المحسوس بها، لكن يتصورها بالحال التي هي عليها من ملابستها للمادة لا يغير ذلك من الأحوال ".² أما المرحلة الثانية، فتقوم على أساس انتزاع الماهيات المجردة من المحسوسات، وهذا هو شأن العقل الذي يدرك الماهية الثابتة لا الهويات المتغيرة حيث يقول الفارابي: " وأما حصول الصورة في العقل فهو أن تحصل صورة الشيء مفردة غير ملابسة للمادة لا بتلك الحالات التي هي عليها من الخارج، لكن بغير تلك الحالات، ومفردة غير مركبة ولا مع موضوع، ومجردة عن جميع ما هي ملابسة له ".³

وبعد ذلك ينتقل إلى المرحلة الثالثة وهي حصول الصورة في الجسم، فيرى أن: " حصول الصورة في الجسم يكون بالانفعال وهو أن تحصل صورة الشيء في شيء آخر خارج عنه بقبول منه لها، مثل الحديد الذي يدنى منه النار، (فتحصل) فيه صورة النار وهي الحرارة، وذلك لقبوله لها حتى يصير حاملا لها وهي محمولة فيه، ويصدر عنه بتلك الصورة ما كان يصدر عن صاحب الصورة أو شبه بذلك الذي كان يصدر ".⁴

فمرحلة حصول الصورة في الجسم هي عملية انفعالية بحتة ليس للجسم فيها حيلة من تقبل الصور الحسية وجملها، وهي في النطاق الحيواني والإنساني لاحقة لحصول الصورة في الحس والعقل، لأن ما يحصل في الجسم انعكاس لها.⁵

1- الفارابي، رسالتان فلسفتان، ص 104.

2- الفارابي، المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

3- الفارابي، المصدر نفسه، ص 106.

4- الفارابي، المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

5- إبراهيم عاتي، الإنسان في الفلسفة الإسلامية، ص 156.

وفي نظر الفارابي فإن الصور لا تحصل في العقل بمجرد تأثر الحس بالمحسوسات بل هناك عدة وسائط هي قوى النفس من حواس داخلية أو خارجية، وقد ذكر أبو نصر ذلك من خلال كتابه " المسائل الفلسفية "، حيث قال: " وقد يظن أن العقل تحصل فيه صورة الإنسان عند مباشرة الحس للمحسوسات بلا توسط، وليس الأمر كذلك، إن بينها وسائط وهو أن الحس يباشر المحسوسات فيحصل صورها فيه، ويؤديها إلى الحس المشترك حتى تحصل فيه، فيؤدي الحس المشترك تلك إلى الخيال، والتخيل إلى قوة التمييز فيها تهذيباً وتنقيحاً، ويؤديها له منقحة إلى العقل فيحصلها العقل عناية " ¹.

2- المعرفة العقلية

إن المعرفة الإنسانية كما قلنا لا تتوقف عند النشاط الحسي فحسب، فقد لاحظنا من خلال عرضنا للمعرفة الحسية كيف يتم الانتقال من مباشرة الحس للمحسوسات إلى الحس المشترك إلى الخيال إلى قوة التمييز حيث يتم الإدراك الحسي أو المعرفة بالأشياء المحسوسة. وهذا يعني أن المعرفة لا تقتصر على الحواس وحدها وإلا كانت معرفة قاصرة ولذلك لجأ الفارابي إلى المعرفة العقلية، حتى يتبين كيف تنتزع الماهيات المعقولة من مشخصاتها في عالم الحس. لكن السؤال الذي يفرض نفسه علينا هو: ما هو مصدر المعرفة العقلية، أهو الحس حيث يتم انتزاع الماهيات المعقولة من مشخصاتها، أم هي المبادئ الفطرية الموجودة في النفس والتي يدركها الإنسان دونما حاجة إلى الحواس؟ أم هي الصور التي يستمددها العقل الإنساني المستفاد من العقل الفعال بضرب من الفيض والإشراق؟ إن هذه التساؤلات وغيرها تقودنا للبحث في العلاقة بين العقل والمعقول، بين الحس والعقل كما عرضها المعلم الثاني من خلال كتابه " السياسة المدنية " وكتابه " عيون المسائل " و " مقالة في معاني العقل " وكذلك كتاب " آراء أهل المدينة الفاضلة "، حيث كان غرضه في هذه الكتب أن يظهر دور العقل الفعال، وأن يحدد مفهوم الكمال العقلي كشرط أساسي من شروط الرئيس الفاضل. ²

وعليه سنتحدث أولاً عن معاني العقل كما صاغها الفارابي من خلال كتابه " رسالة في العقل ".

معاني العقل عند الفارابي

حاول المعلم الثاني من خلال رسالته التي تحمل عنوان " رسالة في العقل " أن يقدم إيضاح لمعاني العقل وتقسيماته مقتفياً في ذلك طريقة أرسطو في بعض مصنفاته ككتاب " البرهان " وكتاب " الأخلاق " وكتاب " النفس " وكتاب " ما بعد الطبيعة " وذلك فضلاً عن تعرضه لمعاني العقل كما فهمها الجمهور والمتكلمون. يقول

1- الفارابي، رسالتان فلسفيتان، ص 106.

2- عبده الحلو، الوافي في تاريخ الفلسفة العربية، دار الفكر اللبناني، ط الأولى، 1995م، ص 136.

الفارابي: " اسم العقل يقال على أشياء كثيرة:

الأول الشيء الذي به يقول الجمهور في الإنسان أنه عاقل.

الثاني العقل الذي يردده المتكلمون على ألسنتهم فيقولون هذا مما يوجه العقل، وبنفيه.

الثالث العقل الذي يذكره أرسطوطاليس في كتاب البرهان.

الرابع العقل الذي يذكره في المقالة السادسة من كتاب الأخلاق.

الخامس العقل الذي يذكره في كتاب النفس.

السادس العقل الذي يذكره في كتاب ما بعد الطبيعة.

وسنحاول بسط هذه المعاني كل على حدا كما وردت في رسالته " رسالة في العقل " مشيرين أيضا إلى نظريته

في العقل.

- العقل عند الجمهور: أما العقل الذي يقول به الجمهور " في الإنسان أنه عاقل فإن مرجع ما يعنون به هو إلى

التعقل، يعنون بالعاقل من كان فاضلا جيد الروية في استنباط ما ينبغي أن يؤثر من خير أو يتجنبه من شر".

وهذا يعني أن العقل عند الجمهور (عامة الناس) مرتبط بتصور أخلاقي وقيمي، يكون فيه العقل فارقا من الخير

والشر، والحسن والقيبح.

- العقل عند المتكلمين: " وأما العقل الذي يردده المتكلمون على ألسنتهم فيقولون في الشيء: هذا مما يوجهه

العقل أو ينفيه العقل، أو يقبله العقل أو لا يقبله العقل. وإنما يعنون به المشهور في بادئ الرأي عند الجميع، فإن

بادئ الرأي عند الجميع أو الأكثر، يسمونه العقل "1.

- العقل الفطري: وهو العقل الذي ذكره أرسطوطاليس في كتاب البرهان، ويعني به: " قوة النفس التي بها يحصل

للإنسان اليقين بالمقدمات الكلية الصادقة الضرورية لا عن قياس أصلا، ولا عن فكر، بل بالفطرة والطبع، أو من

صباه، ومن حيث لا يشعر من أين حصلت وكيف حصلت، فإن هذه القوة جزء ما من النفس يحصل لها المعرفة

الأولى، لا بفكر ولا بتأمل أصلا، واليقين بالمقدمات التي صفتها الصفة التي ذكرناها، وتلك المقدمات هي مبادئ

العلوم النظرية "2. وهذا يعني أن هناك جانب من المعرفة يتم حصولها لدى الإنسان بالعقل الفطري كما هو الحال

بالنسبة لإدراك الأوليات والمبادئ أو الكليات.

1- الفارابي، رسالة في العقل، تحرير: الأب موريس بويج، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، لبنان، ت 1938م، ص 07.

2- الفارابي، المصدر نفسه، ص 08، راجع أيضاً، تحصيل السعادة، ص 26.

– **العقل الناشئ عن التجربة:** وهو العقل الذي يتأتى من كثرة التجارب، وطول السنين، وتقدم العمر بالإنسان حيث قال عنه: " هو جزء النفس الذي يحصل - بالمواظبة على اعتياد شيء مما هو في جنس جنس من الأمور، وعلى طول تجربة شيء مما هو في جنس من الأمور على طول الزمان - اليقين بقضايا ومقدمات في الأمور الإرادية التي شأنها أن تؤثر أو تجتنب... " ¹ وفي هذا المعنى من العقل يثبت الفارابي أن العقل الإنساني لا يقف عند مستوى معين أو درجة محددة بل أنه يزداد في التطور والنضج كلما تقدم الإنسان في العمر والسنين. والناس متفاوتون متفاوتون في هذا الجانب حسب قوة هذا العقل أو ضعفه.

– **العقل العلمي (النظري):** وهو العقل الذي ذكره أرسطوطاليس في كتابه النفس وقد قسمه المعلم الثاني إلى أربعة أقسام: عقل بالقوة وعقل بالفعل، وعقل مستفاد، وعقل فعال.

إلا أن بعض الباحثين يؤكدون أن هذا التقسيم لم يرد في كتاب النفس لأرسطو، فالعقل عنده قسمان: العقل الفعال والعقل المنفعل، فالعقل الفعال هو المحرك، والعقل المنفعل هو الذي تتم به معرفة الأشياء بخروجها من القوة إلى الفعل. والمرجح أن يكون الفارابي قد نهج، نهج الكندي في تقسيمه الرباعي للعقل. فالعقل عند الكندي أربعة أنواع: "

الأول: العقل الذي بالفعل أبدا والثاني: الذي بالقوة، وهو للنفس، والثالث: العقل الذي خرج في النفس من القوة إلى الفعل، والرابع: العقل الذي نسميه البياني " ².

ولم يتقيد الفارابي بالتسميات التي أطلقها أرسطو على العقل الفعال والعقل المنفعل. فلقد سمي العقل الفعال أو العقل بالقوة، العقل الهولاني، والعقل المنفعل أو العقل بالفعل، العقل بالملكة.

– **العقل بالقوة (العقل الهولاني):** وقد عرفه الفارابي بأنه: " نفس ما، أو جزء نفس، أو قوة من قوى النفس، أو شيء ما ذاته معدة أو مستعدة لأن تنتزع ماهيات الموجودات كلها، وصورها دون موادها، فتجعلها كلها صورة لها " ³ لذلك فإن العقل بالقوة، ما دامت ليس فيها شيء من صور الموجودات فهي عقل بالقوة كما قال أرسطو في كتابه "النفس".

وهذا يعني أن العقل بالقوة يملك الاستعداد والقابلية لأن ينتزع ماهيات الأشياء وصورها دون موادها، وذلك باحتكاكه بالحواس التي تزوده بالمعرفة والصور عن طريق العالم الخارجي.

1- الفارابي، رسالة في العقل، ص 9.

2- الفارابي، المصدر نفسه، ص 12.

3- الفارابي، المصدر نفسه، ص 30.

وهذا العقل يشبه الصفحة البيضاء القابلة لأن ترسم عليها صور المعقولات، أو أنه كما شبهه الفارابي، كالشمعة الطرية والمهياة لأن تنطبع فيها الأشكال والصور المختلفة انطبعا كاملا.

يقول المعلم الثاني: " وتلك الذات شبيهة بمادة تحصل فيها صور، إلا أنك إذا توهمت مادة ما جسمانية مثل شمعة ما، فانتقش فيها نقش، فصار ذلك النقش وتلك الصورة في سطحها وعمقها، واحتوت تلك الصورة على المادة بأسرها حتى صارت المادة بجملتها كما هي بأسرها تلك الصورة، بأن شاعت فيها الصور، قرب وهمك من تفهم معنى حصول صور الأشياء في تلك الذات التي تشبه مادة وموضوعا لتلك الصورة، وتفارق سائر المواد الجسمانية بأن المواد الجسمانية، إنما تقبل الصور في سطوحها فقط دون أعماقها.

وهذه الذات ليست تبقى ذاتا متميزة عن صور المعقولات حتى تكون لها ماهية منحازة، والصور التي فيها ماهية منحازة، بل هذه الذات تصير تلك الصور كما توهمت النقش والخلقة التي تخلق بها شمعة ما مكعبة، أو مدورة، فتغوص فيها تلك الخلقة وتشيع، وتحتوي على طولها وعرضها وعمقها بأسرها. فحينئذ تكون تلك الشمعة قد صارت هي تلك الخلقة بعينها من غير أن يكون لها انحياز بماهيتها دون ماهية تلك الخلقة " ¹.

– **العقل بالفعل أو (العقل بالملكة):** وهو يأتي في مرتبة أعلى من العقل بالقوة، وفيه تنطبع صور المحسوسات بعد أن ينتزع العقل بالقوة ماهية الموجودات وصورها من لواحقها المادية وحينئذ ينتقل العقل بالقوة إلى العقل بالفعل. يقول الفارابي: " فإذا حصلت فيه المعقولات التي انتزعتها عن المواد صارت تلك المعقولات معقولات بالفعل، وقد كانت من قبل أن ينتزع موادها معقولات بالقوة " ².

وقد وضع لنا المعلم الثاني مراحل انتقال العقل من القوة إلى الفعل حيث قال: " فإنها –أي الذات المعقولة – عقلت أولا على أنها انتزعت عن موادها التي كان فيها وجودها، وعلى أنها كانت معقولات بالقوة، وعقلت ثانيا وجودها ليس ذلك الوجود المتقدم بل وجودها مفارق لموادها على أنها صور لا في موادها، وعلى أنها معقولات بالفعل. فالعقل بالفعل متى عقل المعقولات التي هي صور له من حيث هي معقولة بالفعل، صار العقل الذي كنا نقوله أولا أنه بالفعل هو الآن العقل المستفاد " ³.

إذن فالعقل بالفعل أو بالملكة يمتاز بأنه متشعب الإدراك، فإذا اتجه بإدراكه نحو المحسوسات سمي عقلا ممكنا أو بالقوة، وإذا اتجه نحو معرفة ذاته، ليعرف ذاته ويفكر فيها، سمي عقلا بالفعل، وله بعد اكتماله أن يتجه نحو معرفة

1- الفارابي، رسالة في العقل، ص 14.

2- الفارابي، المصدر نفسه، ص 18.

3- الفارابي، المصدر نفسه، ص 20.

المعقولات المجردة، فإذا استطاع بلوغها أصبح عقلا مستفادا.¹

– **العقل المستفاد:** وحينما تصبح المعقولات قائمة في العقل بحيث يدركها كما لو كانت غير خارجة عن ذاته فإنه في هذه الحالة يسمى عقلا مستفادا، إذ هو العقل بالفعل الذي عقل المعقولات المجردة، وأصبح في استطاعته أن يدرك الصور المفارقة، أي تلك التي لم تكن في المادة أصلا كالعقول السماوية.

ولما كان العقل المستفاد في غنى عن المادة إطلاقا بعكس الهيولاني والعقل بالملكة لهذا فهو وحده الجزء الخالد في النفس وهو القريب من العقل الفعال.²

يقول المعلم الثاني: " فالعقل بالفعل متى عقل المعقولات التي هي صور له من حيث هي معقولة بالفعل، صار العقل الذي كنا نقوله أولا أنه العقل بالفعل هو الآن العقل المستفاد ".³

ومن مميزات العقل المستفاد أنه قادر على إدراك الموجودات في حالتها المجردة حيث كانت في مواد ثم انتزعت منها، ومجردات لم تكن في مواد أصلا، وبالنسبة للأخيرة من هاتين " يصير وجودها الذي كان لها من قبل أن تعقل هذا العقل، وهذا بعينه ينبغي أن يفهم في التي هي صور لا في مواد ".³

والعقل الإنساني مراتب، أعلاها العقل المستفاد وأدناها العقل الهيولاني أو العقل بالقوة، حيث رسم الفارابي لهذه العقول برنامجا يبدو على النحو التالي:

العقل المستفاد وكأنه صورة للعقل الذي بالفعل، والعقل بالفعل شبه موضوع أو مادة له، والعقل بالفعل صورة للعقل بالقوة، وهذا الأخير موضوعا للأول، وعلى الرغم من كون هذا العقل المستفاد يبلغ هذه المرحلة من المعرفة المتقدمة إلا أنه إذا نظر إليه من زاوية جدلية نازلة كان هو في آخر مراحل هذه السلسلة الكاملة، حيث تبدأ بالمجردات المفارقة وتثبت تدريجيا إلى ما هو أنقص وهو العقل المستفاد.⁴

يقول الفارابي: " ثم لا تزال تنحط حتى تبلغ إلى تلك الذات وإلى ما دونها من القوى النفسانية ثم بعد ذلك إلى الطبيعة، ثم لا تزال تنحط إلى أن تبلغ صور الاسطقسات التي هي المادة الأولى ".⁵

أما الصورة الثانية فهي جدل صاعد يبدأ من المادة الأولى، ثم الطبيعة التي هي صور جسمانية في مواد هيولانية، فالعقل المنفعل، انتهاء بالعقل المستفاد، الذي يعتبره الفارابي الحد الذي إليه تنتهي الأشياء التي تنسب إلى الهيولى

1- اليازجي وكرم، أعلام الفلسفة العربية، ص 548.

2- محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، ص 266.

3- الفارابي، رسالة في العقل، ص 20-22.

4- جعفر آل ياسين، الكندي والفارابي فيلسوفان رائدان، ص 125 .

5- الفارابي، رسالة في العقل، ص 23.

والمادة، وإذا ارتقى منه فإنما يرتقي أول رتبة الموجودات المفارقة، وأول رتبة العقل الفعال.¹

ومن هنا يمكن القول أن فكرة العقل المستفاد لم ترد في تقسيم المعلم الأول القائل بعقلين فقط هما: العقل المنفعل والعقل الفعال، ولكن هناك إشارة لهذا العقل عند (الإسكندر الأفروديسي) ضمن تقسيمه للعقل، إلا أنه يختلف في معناه عند الفارابي.

فالعقل المستفاد عند الإسكندر الأفروديسي يقصد به " اتصال العقل الهولاني بالعقل الفعال " ²، أما عند الفارابي فالعقل المستفاد ليس مجرد اتصال بين العقل الهولاني والعقل الفعال بل ليست له علاقة أصلا بالحس والمادة، إنه مرتبة لا يبلغها إلا من صفت نفوسهم من كدر المادة وأوهام الحواس، فأصبحوا يدركون برياضة المعرفة المعقولات والصور المجردة دون انتزاعها من موادها.

وهنا تكمن الجدة في المعرفة الغنوصية عند الفارابي، فبالرغم من تشابه التسمية، فإن العقل المستفاد عند الفارابي لا يمكن أن يفهم على أنه "Noûsepiktos" نفسه الذي قال به الإسكندر الأفروديسي، والذي يقصد به حالة وسط بين العقل بالفعل والعقل بالقوة، ذلك أن العقل المستفاد عند الفارابي هو تلك المرتبة العليا من العقل البشري التي يعقل بها، حدسا وإشراقا، ما يهبه له العقل الفعال من صور ومعقولات مجردة دون اللجوء إلى وساطة الحس.³

– العقل الفعال: تعتبر قضية العقل الفعال من أهم القضايا التي أثارت جدلا وخلافا على صعيد الفكر الفلسفي قديمه وحديثه وخاصة عند الإسلاميين. وفي نظر الباحثين فإن المشكلة بدأت مع الفيلسوف اليوناني أرسطو حيث ظهر نوع من الغموض حول هذه القضية في كتابه النفس، مما أدى إلى خلاف في تفسير وشرح هذا الغموض والمتعلق بمفارقة العقل الفعال، غير أن الخلاف حول فكرة مفارقة العقل الفعال انتهى إلى القول: " أنه لا يفارق حيناً ويفارق حيناً آخر، بل يفارق في جميع الأحيان، وقالوا، يفارقنا لا بمعنى أنه منا ثم يفارقنا، بل هو جوهر ليس منا يفرض علينا من الخارج، فهو جوهر إلهي، وهذا العقل هو الذي يهدي الإنسان ويضيء له المعقولات " ⁴ وهذا التفسير قال به الإسكندر وثامسطيوس، وفيلوبون وسائر المفسرين اليونان وجميع الفلاسفة العرب دون استثناء.

1- الفارابي، رسالة في العقل، ص 24.

2- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 302.

3- هنري كريان وحسين نصر وعثمان يحيى، تاريخ الفلسفة الإسلامية منذ الينابيع حتى وفاة ابن رشد، منشورات عويدات، ج 1، بيروت، لبنان، ت 1966م، ص 248.

4- الفارابي، رسالة في العقل، ص 32.

أما الفارابي فقد رفض قول الإسكندر بأن العقل الفعال هو العلة الأولى أو الله، كما رفض تفسير تامسطينوس له بأنه قوة من قوى النفس وحده بأنه جوهر مفارق، وهو العقل العاشر في سلسلة العقول الثواني التي فاضت عن المبدأ الأول، والتي يحرك كل عقل منها أحد الأجرام السماوية، وهذا العقل يؤثر على عالم ما تحت القمر، ويفيض الصور العقلية على النفس، كما يفيض الصور الجوهرية على الموجودات ولذا سماه الفارابي (واهب الصور)، وهذا العقل ليس من مراتب العقول الإنسانية، إذ هو عقل كوني ويسميه الفارابي الروح الأمين وروح القدس وهو آخر سلسلة العقول السماوية، وهو الذي يخرج المعقولات من القوة إلى الفعل، ويخرج العقل من القوة إلى الفعل تبعاً للمبدأ الأرسطي العام القائل: " بأن كل ما هو بالقوة إنما يخرج إلى الفعل بتأثير شيء آخر بالفعل"¹.

وقد قال أبو نصر عنه: " إنه صورة مفارقة لم تكن في مادة ولا تكون أصلاً، وهو بنوع ما عقل بالفعل قريب الشبه من العقل المستفاد، وهو الذي جعل تلك الذات التي كانت عقلاً بالقوة عقلاً بالفعل ونسبة العقل الفعال إلى العقل الذي بالقوة كنسبة الشمس إلى العين التي هي بصر بالقوة ما دامت في الظلمة "².

إذن فإن العقل الفعال (صورة مفارقة) أي أنه جوهر مجرد عن المادة، لأنه لم يكن في مادة ولا يمكن أن يكون أصلاً، وهو الذي ينقل العقل الهولاني (العقل بالقوة) القابل للصور من حال الاستعداد والقوة إلى حال الفعل، ولولاه لبقى العقل غير قادر على تجريد الماهيات العقلية من المحسوسات، وهو آخر العقول السماوية، سمي فعالاً وسمي واهب الصور، أما كونه فعالاً، فلأنه يؤثر في العقل الإنساني الذي ينفعل به، وتسميته واهب الصور هو دلالة على أنه محل الصور العقلية التي يفوضها على الموجودات من جهة، وعلى العقل المستفاد من جهة أخرى، ولقد جعل له الفارابي دوراً رئيسياً في عملية المعرفة فنسبته إلى العقل الإنساني كنسبة الشمس إلى العين، فكما أن الشمس تخرج العين من أبصار بالقوة إلى أبصار بالفعل، فكذلك العقل الفعال يجعل العقل مدركاً بالفعل بعد أن كان مدركاً بالقوة وكما أن الضوء ينقل الألوان من ألوان بالقوة إلى ألوان بالفعل فكذلك العقل الفعال ينقل المعقولات بالقوة إلى معقولات بالفعل.³

والمعقولات في رأي الفارابي موجودة في العقل الإلهي وهو يفوض بها على العقول المفارقة التي تليه، وعلى آخرها وهو العقل الفعال الذي يحتوي على الصور والمعقولات، فيهبها هذا إلى العقل الإنساني وبخاصة العقل المستفاد منه، ومن هنا يكون الاتصال بين ما هو إنساني وما هو إلهي.⁴

1- محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، ص 266.

2- الفارابي، رسالة في العقل، ص 24-25.

3- الفارابي، المصدر نفسه، ص 26-27.

4- إبراهيم عاتي، الإنسان في الفلسفة الإسلامية، ص 174.

وقد جعل الفارابي إمكان المعرفة في الذهن البشري، وكذلك صحتها، متوقفان على العقل الفعال، وقد سمي فعلا، لأن العقل المستفاد عند الإنسان ينفعل به، ومن هذا يظهر تلاقي نظرية المعرفة عند الفارابي بنظريته في الفيض، ويظهر أيضا التقاء الفلسفة بالتصوف.

وفي نظر الفارابي فإن أول المعقولات التي تحصل في العقل الإنساني بواسطة العقل الفعال هي المعقولات الأولى التي هي مشتركة لجميع الناس، مثل الكل أعظم من الجزء، وأن المقادير المتساوية للشيء الواحد متساوية¹. وهذا يعني أن أول ما يدركه العقل الإنساني بتأثير من العقل الفعال البديهييات أو المبادئ الأولية التي تعد بمثابة الأساس للمعرفة العلمية.

وقد صنف الفارابي هذه المبادئ إلى ثلاثة أصناف: صنف أوائل الهندسة العلمية، وصنف أوائل يوقف بها على الجميل والقبیح مما شأنه أن يعلمه الإنسان، وصنف أوائل تستعمل في أن يعلم بها أحوال الموجودات التي ليس شأنها أن يفعلها الإنسان ومبادئها ومراتبها، مثل السماوات والسبب الأول وسائر المبادئ الأخر وما شأنها أن يحدث عن تلك المبادئ².

فمبادئ العلوم إذن ثلاثة هي: المبادئ الخاصة بالمعرفة الهندسية، والمبادئ الخاصة بالمعرفة الخلقية، والمبادئ الخاصة بالمعرفة الميتافيزيقية.

وبعد أن انتهينا من تحديد معاني العقل كما وضعها المعلم الثاني مرتبة من أدناها إلى أعلاها (العقل الهولاني فالعقل بالملكة فالعقل المستفاد إلى أعلى العقول مرتبة وهو العقل الفعال)، نبحت في الكيفية التي يحصل بها الإدراك العقلي كما جاء عند الفارابي.

الإدراك العقلي

سنركز من خلال هذا العنصر على نقطتين أساسيتين: الأولى تتعلق بمصدر المعرفة العقلية والثانية تتعلق بالعلاقة بين العاقل والمعقولات أي الذات العاقلة والموضوعات التي تعقلها.

مصدر المعرفة العقلية

للفارابي كما ذكر الباحثين رأيان في مسألة مصدر المعرفة العقلية، وقد انتهج لتوضيح ذلك، الجدل الصاعد والجدل النازل.

1- الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، ص 98.

2- الفارابي، المصدر نفسه، ص 99.

فالجدل الصاعد يظهر من خلال الدور الذي يلعبه العقل الإنساني في عملية المعرفة، حيث تمدده الحواس بالصور والماهيات التي ينتزعها ويجردها من علائقتها المادية ومشخصاتها في العالم الحسي، أما الجدل النازل يظهر من خلال الصور العقلية التي تهب أو (تفيض) على العقل الإنساني من العقل الفعال (واهب الصور). وقد أشرنا سابقا إلى أن هناك علاقة بين نظرية المعرفة ونظرية الفيض، هذه العلاقة ستظهر بوضوح من خلال عرضنا للمعرفة الإشراقية عند الفارابي.

أما ما يتعلق بالرأي الأول فإننا نلاحظ أن المعلم الثاني يقيم علاقة بين الحواس والعقل، فهو يؤمن أن الماهيات موجودة في الأعيان، ولكن بشكل مخالف للمادة، ويقوم بفصل تلك الماهيات عن هوياتها، ويدركها حينئذ كماهيات وصور عقلية مفارقة لموادها¹، لأن المعقولات لا تدرك بالحس، بل تدرك بالعقل عن طريق الحواس. والعقل يدرك الكليات بينما الحواس تدرك الجزئيات، وهذا ما ذكره في كتابه التعليقات حيث قال: "إن حصول المعارف للإنسان يكون من جهة الحواس وإدراكه للكليات من جهة إحساسه بالجزئيات ونفسه عالمة بالقوة... والحواس هي الطرق التي تستفيد منها النفس الإنسانية المعارف"².

وقال أيضا: "فالنفس تدرك الصور المحسوسة بالحواس وتدرك الصور المعقولة بتوسط صورها المحسوسة، إذ تستفيد معقولة تلك الصور من محسوسيتها ويكون معقول تلك الصور لها مطابقا لمحسوسها وإلا لم يكن معقولاتها وذلك لنقصان نفسه فيه واحتياجه في إدراك الصور المعقولة إلى توسط الصور المحسوسة بخلاف المجردات فإنها تدرك الصور المعقولة من أسبابها وعللها التي لا تتغير"³. فالإدراك العقلي بهذا المعنى يعتمد على الإدراك الحسي ويتأسس عليه.

لكن القول بأن المعرفة العقلية بحاجة إلى الإدراك الحسي، لا ينفي وجود معرفة أولية توجد لدى الإنسان دون الاعتماد على النشاط الحسي، فهي معارف فطرية تؤكد استعداد النفس لتقبل المعارف البسيطة الأولية. يقول الفارابي: "فالطفل نفسه مستعدة لأن تحصل لها الأوائل والمبادئ وهي تحصل له من غير استعانة عليها بالحواس بل تحصل له من غير قصد ومن حيث لا يشعر به، والسبب في حصولها له استعدادها لها."⁴

1- محمد عبد الستار نصار، في الفلسفة الإسلامية، ج1، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ط1، سنة 1982م، ص 99.

2- الفارابي، التعليقات، ص 3-4.

3- الفارابي، المصدر نفسه، ص 3.

4- الفارابي، التعليقات، ص 3.

واليقين الضروري عند الفارابي لا يتم فقط عن طريق القياس والبرهان بل يمكن أن يتم عن طريق المبادئ الأولية عند الإنسان وهي على نوعين: أحدهما الحاصل بالطباع، والثاني الحاصل بالتجربة، حيث قال من خلال كتابه البرهان: " والحاصل بالطباع هو الذي حصل لنا اليقين به من غير أن نعلم من أين حصل ولا كيف حصل ... بل نجد أنفسنا كأنها فطرت عليه من أول كوننا، كأنه غريزي لنا لم (نحل منه)، وهذه تسمى المقدمات الأول الطبيعية للإنسان وتسمى المبادئ الأول ¹."

وهذا الرأي ذهب إليه أرسطو من قبل، حيث تعرض لهذه المبادئ الأولية ودورها في المعرفة اليقينية المباشرة، ولكن ليس كما اعتقد أفلاطون بأن هذه المبادئ مغروزة في النفس منذ الولادة وتحصل لدى الإنسان عن طريق عملية التذكر، بل أن رأيه في إدراك تلك المبادئ يتمثل في وجوب أن تكون لنا طاقة ما تشبه (قوة التمييز الطبيعية) عند الحيوان، ويدعوها قوة الحدس أو (البديهة) التي تنكشف لها المبادئ الأولى للبرهان مباشرة كما تنكشف المحسوسات لقوة الحس عند الحيوان مباشرة ².

وإذا كان هناك أوجه شبه بين أرسطو والفارابي في مسألة وجود مبادئ أولية تمثل أساسا للمعرفة اليقينية الحاصلة بدون برهان أو قياس، فإنه هناك وجه خلاف بينهما يتمثل في أصل هذه المبادئ، فإن كان أرسطو قد ربطها بالحاسة الطبيعية، كما هو الحال عند الحيوان، فإن الفارابي قد تجاوز ذلك إلى القول بأن مصدرها هو العقل الفعال. وهكذا تميز فيلسوف الإسلام عن معلمه باتجاهه الإشراقي في مجال المعرفة. يقول الفارابي: " وإذا حصل في القوة الناطقة عن العقل الفعال الشيء الذي منزلته منها منزلة الضوء من البصر، حصلت حينئذ عن المحسوسات التي هي محفوظة في القوة المتخيلة معقولات في القوة الناطقة، وتلك هي المعقولات الأولى التي هي مشتركة لجميع الناس مثل أن الكل أعظم من الجزء، وأن المقادير المساوية للشيء الواحد متساوية ³."

وقد وضع أبو نصر هذا الأمر قائلاً: "أن العقل الفعال هو الذي يحدث المعقولات الأولى في العقل الإنساني، وأن هذه المعقولات الأولى التي هي بالطبع لا بالمشيئة، قد حصلت له بالكمال بعد أن كانت غير موجودة وقد كان تبين بالجملة أن ما بالقوة ليس يمكن أن يخرج إلى الفعل إلا عن فاعل قريب من نوع الشيء الذي يحصل بالفعل ⁴."

1- الفارابي، البرهان، ص 217-218.

2- ماجد فخري، أرسطو طالس المعلم الأول، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، لبنان، ت 1958م، ص 34.

3- الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، ص 98.

4- الفارابي، فلسفة أرسطو طالس، ترجمة وتحقيق: محسن مهدي، دار مجلة شعر، بيروت، لبنان، ت 1961م، ص 127-129.

العلاقة بين العاقل والمعقول (الذات المدركة والموضوع المدرك)

للفارابي رأيين حول هذه العلاقة، الأول يرى فيه أن العلاقة بين الذات المدركة والموضوع المدرك علاقة تطابق ومماثلة حيث تنطبع المعقولات على العقل المهيولاني، أما الثاني فيرى فيه أن لا تطابق بين العقل والأشياء المتعلقة في الخارج حيث جاء في قوله: "التصور بالعقل هو أن يحس الإنسان شيئاً من الأمور التي هي خارجة عن النفس، ويعمل العقل في صورة ذلك الشيء ويتصوره في نفسه، على أن الذي هو من خارج ليس هو بالحقيقة مطابقاً لما يتصوره الإنسان في نفسه، إذ العقل هو أطف الأشياء، فما يتصوره فيه هو إذن أطف الصور"¹. وفي هذا القول يؤكد الفارابي أن صور الموجودات التي يدركها العقل ليست مطابقة لمثيلاتها في العالم الخارجي، أما قوله "وتلك الذات-العقل المهيولاني-إنما صارت عقلاً بالفعل والتي هي بالفعل معقولات، فإنها معقولات بالفعل، وأنها عقل بالفعل شيء واحد بعينه، ومعنى قولنا فيها أنها عاقلة ليس هو شيء غير أن المعقولات صارت صوراً لها على أنها عاقلة بالفعل، وعقل بالفعل، ومعقول بالفعل على معنى واحد بعينه"². وفي هذا القول يؤكد الفارابي على المطابقة التامة بين المعرفة العقلية والموضوع الخارجي الحسي أي وحدة العقل والعاقل والمعقول.

إذن يتبين لنا أن الفارابي لم يكن واضحاً في موقفه وحاسماً في رأيه تجاه العلاقة بين الذات المدركة والموضوع المدرك، فهو يقول بالمطابقة تارة ويقول بالفصل تارة أخرى، على أن بعض الباحثين يرجح الرأي القائل بالمطابقة بين الذات والموضوع في مجال المعرفة العقلية حيث قال جميل صليبا: "ولا غرو إذا جاءت المعرفة العقلية مطابقة لموضوعها الخارجي، لأن العقل الفعال يجمع في ذاته كل الصور فيرسلها إلى عالم الحس ليكسو بها المادة كما يرسلها إلى العقل الإنساني ليولد فيه المعرفة، وبين الصور التي في العقل الإنساني والصور التي في عالم الحس مطابقة تامة تجعل المعرفة يقينية، ومرد هذه المطابقة إلى صدور جميع الصور الحسية والعقلية عن العقل الفعال"³.

فنظرية العقل عند الفارابي ينقسم فيها العقل الإنساني إلى عقل عملي وعقل نظري، والعقل النظري ينقسم إلى عقل بالقوة وعقل بالفعل وعقل مستفاد، والعقل المستفاد يرتبط بالعقل الفعال كي تحصل المعرفة الإنسانية.

ولقد كان لهذه النظرية أثر كبير في القرون الوسطى، حيث أخذ بها ابن سينا وزادها وضوحاً، وتأثر بها ابن رشد رغم تمسكه بأرسطو، وكاد ابن ميمون الفيلسوف اليهودي أن يرددها حرفياً، وعند المسيحيين كانت في مقدمة المشاكل الفلسفية لأنها كانت تدور حول نظرية المعرفة، وتتصل كل الاتصال بخلود النفس. وقد نشأ عن هذه النظرية

1- الفارابي، رسالة في العقل، ص 16.

2- الفارابي، المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

3- جميل صليبا، تاريخ الفلسفة العربية، ص 165.

اتجاهات ومذاهب مختلفة، ناصرت الفارابي أحيانا، وناقضتها أحيانا أخرى ويمكننا أن نقول باختصار أن نظرية العقل عند الفارابي أهم نظرية إسلامية أثرت في الفلسفة المسيحية.¹

المعرفة الإشراقية والتصوف

تختلف الفلسفة الإشراقية في نظر الباحثين عن الفلسفة المشائية في عدة أوجه، فإذا كانت الفلسفة المشائية تقوم على البحث والحجج العقلية المنطقية فإن الفلسفة الإشراقية تقوم على الكشف والذوق الصوفي [...] " والعلم في الفلسفة الإشراقية لا يأتي عن طريق التجريد أو تمثل صور الموضوع في الذهن، بل هو علم يزيد شيئا على الذات العارفة [...] والمعرفة تقوم على الحدس الذي يربط الذات العارفة بالجواهر النورانية إن صعودا أو نزولا، وتسمى العلم الحضورى أو الاتصال الشهود "2.

فالمعرفة الإشراقية أو (الذوقية) هي كل معرفة لم تأت بالطريق الواقعي المعهود الذي يبدأ بالحسي للوصول إلى العقلي، أو بالجزئي للوصول إلى الكلي، وإنما تلك المعرفة الناجمة عن مصدر إلهي، سواء كان ذلك فيضا من العقل الفعال أو نورا يقذفه الله في قلوب أوليائه فيدركون الحقائق والكليات مباشرة، ودونما وساطة من الحس أو العقل. وتتجلى النزعة الإشراقية عند الفارابي في نظرية الفيض أو (الصدور)، حيث تفيض الصور والمعقولات على العقل الإنساني من عالم الألوهية وهذه الصور لم تكن في مادة فانتزعت أو جردت منها، بل هي مجردة بالعقل أصلا، دون مرورها بمرحلة الحس.

والمعرفة الإشراقية تعبر عن نظرية الفارابي في الاتصال حيث يمكن تلخيصها في أن الإنسان باستطاعته أن يتصل بالعالم العلوي ويتلقى الأنوار الإلهية والمعرفة الربانية فيحصل على أعظم سعادة ممكنة ويتحقق له الخير المطلق، لكن المشكل المطروح هنا، كيف يحصل هذا الاتصال وما السبيل إلى تحقيق ذلك؟ هل يبدأ الإنسان طريقه بالنظر العقلي والتأمل والبحث فيصعد من الجزئي إلى الكلي، ومن المحسوس إلى المعقول فيستطيع بالعلم والعلم وحده أن يصل إلى أعظم سعادة، أم أنه يبدأ بتطهير نفسه فيقوم على مجاهدتها بالزهد والتقشف ويعمل على تصفيتها بضروب الحرمان والتعذيب حتى ينتهي بها إلى أحوال ومواجيد لا يمكن التعبير عنها بالألفاظ، وإنما يصل إلى فناء نفسه والبقاء في الله واتحاده به، أم أنه يأخذ من هذا وذاك، فينحو نحو السعادة بالنظر والعمل، ويسعى إليها بدراسته وسلوكه؟

إن السعادة الحقيقية المنشودة في نظر الفارابي لن تكون عن طريق تطهير النفس والأعمال البدنية فحسب، بل عن طريق العقل والأعمال الفكرية، فهناك فضائل عملية جسمية ولكنها لا تدرك بجانب الفضائل العقلية النظرية.

1- Ibrahim Madkour, Al Farabi, A History of Muslim philosophy, V1, Book three, chapter 23.

2- محمد علي أبو ريان، أصول الفلسفة الإشراقية عند شهاب الدين السهروردي، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ط1، ت 1959م،

فبالعلم وحده يصبح العقل الهولاني الذي حصلت فيه المعقولات عقلا بالفعل، ثم يصبح بالتعقل الدائم والتفكير المتصل عقلا مستفادا يشرق عليه العقل الفعال، فيتححرر من المادة وتتجلى له الحقائق العلوية ويتلقى الفيض والإلهام، أما التقشف والحرمات وتعذيب البدن فأمر ثانوية تأتي في المرتبة الأخيرة.¹

فالفارابي إذن يؤثر الطريق العقلي للاتصال ويرى أن تحقيق السعادة القصوى يكون عن طريق الفضائل الفكرية والنظرية وما يساعدها من الأعمال البدنية وقد أكد ذلك في قوله: " والسعادة هي أن تصير نفس الإنسان من الكمال في الوجود إلى حيث لا تحتاج في قوامها إلى مادة، وذلك أن تصير جملة الأشياء البريئة عن الأجسام، وفي جملة الجواهر المفارقة للمواد، وأن تبقى على تلك الحال دائما أبدا، إلا أن رتبها تكون دون رتبة العقل الفعال، وإنما تبلغ ذلك بأفعال ما إرادية، بعضها أفعال فكرية، وبعضها أفعال بدنية، وليست بأي أفعال اتفقت، بل بأفعال ما محدودة مقدرة تحصل عن هيئات ما وملكات ما مقدرة محدودة.²

وهكذا نجد أن الفارابي بحكم تنشئته العقلية والفلسفية كان إلى التصوف العقلي أميل، فهو فيلسوف عقلي وصاحب مذهب مثالي يرى العقل في كل مكان، فالله عقل، والعلم محكوم بنظام العقل، ولا يرتقي الإنسان إلى الله ولا ينال السعادة إلا بأن يجيا حياة العقل والفكر ويعيش بالتأمل والنظر.

والجانب النظري في تصوف الفارابي واضح وقوي ويظهر جليا من خلال رأيه في السعادة وكيفية تحقيقها حيث قال: " وذلك بأن تصير المعقولات التي هي بالقوة معقولات بالفعل، فمن ذلك يحصل العقل الذي كان عقلا بالقوة عقلا بالفعل، وليس يمكن أن يصير كذلك شيء سوى الإنسان، فهذه السعادة القصوى التي هي أفضل ما يمكن للإنسان أن يبلغه من الكمال ".³

إلا أن ميل الفارابي إلى التصوف العقلي كما أشرنا سابقا لا يعني الحط من قيمة العمل أو القول بمحدودية غايته كما اعتقد بعض الباحثين وما يؤكد ذلك رأي الفارابي في السعادة وكيفية حصولها، ثم إن انتقال العقل من حالة إلى أخرى أكثر تطورا، وبلوغ النفس مرتبة الجواهر المفارقة لا يكون بالعلم والمعرفة فحسب بل بالعمل والممارسة أيضا، ولا أدل من ذلك أن نقول بأن المعلم الثاني كان زاهدا متقشفا في حياته العملية.

1- عبد الرحمن مرجبا، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، مجلد1، دار عويدات للنشر والطباعة، بيروت، لبنان، ت 2007م، ص 451.

2- الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، ص 101.

3- الفارابي، السياسة المدنية، ص 55.

فالإنسان إذن ليس بمقدوره أن يبلغ تلك المنزلة الروحية السامية التي تحدث عنها الفارابي إلا إذا أدى مجموعة من الأفعال المحددة التي توصله إلى إدراك السعادة وتلك الأفعال عند الفارابي بعضها إرادية، وبعضها أفعال فكرية، وبعضها أفعال بدنية، وليس بأي أفعال اتفقت، بل بأفعال ما محدودة مقدرة تحصل عن هيئات ما وملكات ما مقدرة محدودة "1.

ومع أن الفارابي كان زاهدا متقشفا في حياته العملية، إلا أنه لم يتخذ من الزهد والتقشف سبيلاً إلى التصوف وإنما كان سبيله إليه التأمل والتفكير والابتعاد عن كل ما يشغله عنهما. فما باذل الحياة ومباهج الدنيا وزخرفها من شأنها أن تقف حجرة عثرة بينه وبين حياة العقل التي ينشدها، ولذلك لم يقبل من صلوات الأمير الحمداني سيف الدولة - على وفرتها - إلا أربعة دراهم كل يوم، اقتصر عليها راضياً لئتمكّن من الانكباب على التأليف والدرس والتأمل ويبلغ مرتبة العقل المستفاد فيكون على اتصال دائم بالعقل الفعال والعقول المفارقة والأرواح القدسية [...]. فالفارابي لا يؤمن بإمكان الاتحاد بين العقل الإنساني والعقل الفعال، وذلك لأن العقل المستفاد يظل في وظيفته وطبيعته وحقيقته مختلفاً عن العقل الفعال. وكل ما في الأمر أنه يحصل تقارب شديد بين طبيعته التي تتألق بالعلم والمعرفة وطبيعة العقول المفارقة والكائنات العلوية، فتتفجر فيه طاقة حدسية هائلة نتيجة لإشراق العقل الفعال وتتم له غبطة المشاهدة. وتلك هي السعادة العظمى لكل عقل.²

وهكذا نلاحظ أن التصوف العملي عند الفارابي أساسه اجتناب الملذات وترك الشهوات والتجرد من شوائب المادة لتطهير النفس وتركيتها وهو يشبه مبدأ المجاهدة عند الصوفية.

وقد ذكرنا سابقاً بأن المعرفة الإشراقية عند الفارابي تعني المعرفة الناجمة عن مصدر إلهي، سواء كان ذلك فيضا من العقل الفعال أو نورا يقذفه الله في قلوب أوليائه، فيدركون الحقائق مباشرة دونما وساطة من الحس والعقل، وهذا يعني أن هناك اتصال بين العقل الإنساني والعقل الفعال. وفي هذا الأمر يرى بعض الباحثين أنه يمكن أن يلتقي الفارابي مع الصوفية أيضاً، إلا أن الدكتور إبراهيم مذكور يرى أن هذا الاتصال لا يرقى إلى مستوى الحلول والاتحاد أو وحدة الشهود التي يقول بها المتصوفة كالحلاج مثلاً. فالاتصال عند المعلم الثاني: " مجرد سمو إلى العالم العلوي وارتباط الإنسان بالعقل الفعال، دون أن يمتزج أحدهما بالآخر، أما المتصوفة فينظمون بين العبد والرب وحدة غير منفصلة "3.

1- الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، ص 101.

2- عبد الرحمن مرجبا، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، ج1، ص 452.

3- إبراهيم مذكور، في الفلسفة الإسلامية: منهج وتطبيقه، ج1، ص 41.

كما أن الفارابي قد ذكر أكثر من مرة أن العقل المستفاد، وهو أسمى درجات الكمال الإنساني يختلف في طبيعته ووظيفته ومرتبته عن العقل الفعال، حقا إنه اتصل بالعقل الفعال وسعد بلقائه ولكن دون أن يفنى فيه أو يتحد به، لأن العقل المستفاد يظل في وظيفته وطبيعته وحقيقته مختلفا عن العقل الفعال. وكل ما في الأمر أنه يحصل تقارب بين طبيعته التي تتألق بالعلم والمعرفة، وطبيعة العقول المفارقة فتظل عليه أنوارها ويحصل على السعادة العظمى "1.

يتبين لنا أن تصوف الفارابي تصوف التأمل والتفكير والنظر. إنه ينفذ إلى كل شيء في فلسفة الفارابي، والتصوف عنده ليس مجرد نظرية عقلية اعتنقها وإنما هو حال نفسية عاشها. فهو نتيجة منطقية لفلسفته الفيزيقية والميتافيزيقية والنفسية والأخلاقية، وجزء متمم لها، إنه امتداد لنظرية المعرفة عند الفارابي ونتيجة طبيعية لرأيه في العقل بعد أن يصبح عقلاً مستفاداً وتهيأ لتلقي الوحي والإلهام. إنه من فلسفة الفارابي بمنزلة الصورة من المادة.

وفي هذه النظرية الصوفية يظهر تأثير الفارابي بأفلاطون وأرسطو وأفلوطين. كما تتجسد فيها ميول الفارابي واستعداداته وعوامل البيئة التي كانت تحيط به. فهي " في تكوينها العلمي تخضع خضوعاً كبيراً لنظرية الخير الأسمى الأرسطية ونظرية الجذب الأفلوطينية. جمع الفارابي كل ذلك ونسقه ثم أخرج منه نظرية إسلامية قدر لها أن تؤثر تأثيراً واضحاً فيمن جاؤوا بعده. "2. فقد نفذت هذه النظرية إلى أعماق المدرسة الفلسفية وأثرت في صوفية المسلمين والمسيحيين واليهود، بل لقد امتد تأثيرها إلى أئمة الفكر الفلسفي في العصر الحديث.³

وفي النهاية يمكن أن نقول، أن أهم ما يجمع الفارابي بالمتصوفة وأصحاب الإشراق هو المعرفة الذوقية، وفكرة الاتصال: " فنظرية الإشراق تفصح عن ملامح صوفية لا مجال لإنكارها شرط أن نسلم بأن التصوف لا يتضمن حتمية (الاتحاد) بين العقل البشري والعقل الفعال، إذ أن الاتصال بمجرد هو أيضا تجربة صوفية "4.

ونلاحظ كذلك أن الفارابي يبني نظريته في المعرفة الصوفية على نظريته في العقل ونظريته الميتافيزيقية الفلكية، فحين يرقى العقل البشري إلى درجة العقل المستفاد يستشرف الإنسان إلى الملاء الأعلى فتصبح نفسه جديرة بتلقي الفيض الإلهي هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإن الفارابي يتخيل نظاما فلكيا " أساسه أن في كل سماء قوة روحية أو عقلا مفارقا يشرف على حركتها ومختلف شؤونها وآخر هذه القوة، وهو العقل العاشر، موكل بالسماء الدنيا والعالم الأرضي فهو نقطة اتصال بين العالمين العلوي والسفلي. فإذا وصل الإنسان إلى درجة العقل المستفاد أصبح

1- الفارابي، رسالة في إثبات المفارقات، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد، ت ربيع الأول 1345هـ، ص 7-8.

2- إبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية: منهج وتطبيقه، ص 47.

3- عبد الرحمن مرحبا، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، ج1، ص 453.

4- هنري كريان، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص 244.

أهلاً لتقبل الأنوار الإلهية".¹

والحق إن هذه المعرفة الصوفية الميتافيزيقية التي ينعم بها الإنسان آنذاك هي أسمى غاية ينشدها العقل الإنساني. وفي الأخير نقول إن نظرية المعرفة عند الفارابي تتركز على أعمدة ثلاث هي: حسية وعقلية وإشراقية. ولقد جعلها وفق درجات متفاوتة ومختلفة بحسب قدرات البشر عند قربهم أو بعدهم من العقل الفعال والاستغراق فيه، فهناك الناس العاديين ثم الحكماء والعلماء ثم أعلامهم شأننا الأنبياء.

3- التجريد وعلاقته بتشكيل الصور الذهنية

بحث الدارسون العرب القدامى كالفارابي (توفي 339 هـ)، وابن سينا (ت 428 هـ)، والغزالي (ت 505 هـ) موضوع الإدراك من خلال العلاقة بين الذات والموضوع، وأكدوا أن الذات لا يمكن فصلها عن موضوعها، فجعلوا موضوع الإدراك علاقة قائمة بين الذات والحقائق الخارجية من غير انفصال، وتصور منطقيهم عملية الإدراك على ضربين يبنى الثاني على الأول، ولا يتم إلاّ به.

فذهب الغزالي (ت 505 هـ) في شرحه هذه المسألة إلى أن الضرب الأول هو " إدراك الذوات المفردة، كعلمك بمعنى الجسم والحركة والعالم والحادث والقديم، وسائر ما يدل عليه بالأسماء المفردة." ² أما الضرب الثاني من ضربي الإدراك فهو ما يسمى (التصديق) أي " إدراك نسبة هذه المفردات بالنفي والإثبات" ³. وقد لخص الجرجاني (ت 816 هـ) هذا كله في حده الإدراك حيث قال: "إنه إحاطة الشيء بكماله، وهو حصول الصورة عند النفس الناطقة، وتمثيل حقيقة الشيء وحده من غير حكم عليه بنفي أو إثبات يسمى تصورا، ومع النفي بأحدهما يسمى تصديقا" ⁴. وهذا يعني أن الغزالي قد حصر الإدراكات في المعرفة والعلم أو في التصور والتصديق، وكل علم تطرق إليه تصديق فمن ضرورته أن يتقدم عليه معرفتان، أي تصوران. ⁵ ويفهم من هذا التعريف أن الإدراك الذي يعني الإحاطة بالشيء بكماله هو الصورة الذهنية التي لا تحصل إلاّ بمعرفتين أي تصورين. أولهما حصول الصورة الذهنية، ومعرفة هذه الصورة مستقلة عن غيرها، أي معرفة طبيعتها الخاصة على أنها جنس أو نوع من الأجناس أو الأنواع التي يمكن تصورها في الذهن، وهذا كله من غير الحكم عليها بالإثبات أو النفي، إنه محاولة تمثلها مثير، فأدى إلى انشغال

1- إبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية: منهج وتطبيقه، ج1، ص 36.

2- أبو حامد الغزالي، المستصفى من علم الأصول، مقدمة الكتاب المنطقية، قدم له وحقق نصه وضبطه وترجمه إلى اللغة الإنجليزية:

أحمد زكي حماد، ج1 و ج2، دار الميمان للنشر والتوزيع والشركة العالمية للنشر والترجمة والتدريب (سدرة المنتهى)، ب.ت، ص 16.

3- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

4- علي بن محمد بن علي الجرجاني، التعريفات، ص 18.

5- أبو حامد الغزالي، المستصفى من علم الأصول، ص 17.

الذهن بها ومحاولة تصورهما وتمثلها. وهذا يعني تحديد مفاهيم الأجزاء للوصول إلى المفهوم العام.

والتصور الذهني هو المفهوم الذي ارتسم في الذهن بعد تحديد الحقائق الخارجية، أما منطقيًا فهو المعنى العام المجرد (concept)¹. ووفقًا لمفهوم (سانفورد) هو المدرك الكلي، وهو استجابة مكتسبة لخاصية عامة لمجموعة مختلفة من المثبات². ويشتمل لديهم على المفهوم والمصدق معًا، فإذا نظرت إليه من جهة شموله أي من جهة ما يصدق عليه دَل على مجموع أفراد الجنس وإذا نظرت إليه من جهة مضمونه دَل على التصور الذهني الذي هو عملية عقلية يقوم بها الذهن لإدراك المعاني المجردة أو تكوينها³. مثال ذلك إن إدراك معنى "الإنسان" من حيث هو جنس يدل على مجموع الأفراد المدرجين فيه والذين يصدق عليهم التصور، ولكنه من حيث هو تصور ذهني يدل على مجموع الصفات المشتركة بين جميع الناس والمؤلفة لمفهوم "الإنسان".

ويقرر المنطقيون العرب أن التصور الذهني مرتبة من مراتب وجود الشيء تبني مرتبة على أخرى، وأساس ذلك ومبتدؤه الوجود الخارجي. فالواقع الخارجي مبتدأ الإدراك لأن الصور الذهنية لا يمكن أن تتكون من غير مصدر خارجي، وهي نتيجة لأعمال الفكر مع الانطباعات، أو التأثيرات الحسية، ولتكوين المفهوم العام لا بد من عملية تجريد وعملية تعميم.

إن المدركات الكلية هي التي يستخدمها الإنسان في تفكيره المجرد وتدخل في الاستدلال المنطقي، والمدرك الكلي (concept) معنى عام تنضوي تحته طائفة من الصفات أو السمات الجزئية المتشابهة في الحيوان أو النبات أو الجماد أو في المواقف الاجتماعية المختلفة، ويعبر عن هذه المدركات الكلية بألفاظ عامة، فنحن نطلق لفظ (شجرة) على جميع أنواع الأشجار التي نعرفها⁴، إلا أن الإدراك لا يتوقف على العالم الخارجي كما أشار إلى ذلك بعض الفلاسفة العرب القدامى أمثال الفارابي وابن سينا وغيرهما بل على نشاط الذات وارتباط هذا النشاط بقوى النفس.

فالإدراك الإنساني يبدأ بالحس، ثم يرتقي إلى المخيلة التي تستمد مادتها من الحواس وينتهي بالفعل، الذي يعتمد على

1- جلال الدين سعيد، معجم الشواهد الفلسفية، دار الجنوب للنشر، تونس، ت 2004م، ص 107.

2- عبد الرحمن عيسوي، علم النفس بين النظرية والتطبيق، دار النهضة العربية للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط 1، ت 1984م، ص 191.

3- جلال الدين سعيد، معجم الشواهد الفلسفية، ص 107.

4- عبد الرحمن عيسوي، علم النفس بين النظرية والتطبيق، ص 191.

المخيلة، فيظل كل ما يعقله مشوباً بتخيل¹، ذلك أننا "نتخيل الشيء أولاً ثم نعقله"².

ولما كانت "معقولية الشيء هي ذاتها وجوده المجرد عن المادة وعلاقتها"³، وكان "أنقص وجود الشيء هو بالمادية، وأكمل وجوده هو بالصورة"⁴، كان التجريد أساس الإدراك العقلاني في الذي هو أكمل مراتب الإدراك الإنساني، إذ تتجرد النفس المدركة عما يلبسها، وتقوم بتجريد الشيء المدرك عن المادة"⁵، فالنفس الإنسانية إنما تعقل ذاتها، لأنها مجردة، والنفوس الحيوانية غير مجردة، فلا تعقل ذاتها، لأن عقلية الشيء هو تجريده عن المادة، والنفس إنما تدرك بواسطة آلات الأشياء المحسوسة والمتخيلة، أما الكليات والعقليات فإنها تدركها بذاتها ونفسها"⁶. يقول الفارابي: "المعقول من الشيء هو وجود مجرد من ذلك الشيء [...] فمعقولية الشيء بعينها هي وجوده المجرد عن المادة وعلاقتها، فإذا وجد الشيء هذا النحو من الوجود في الأعيان كان معقولاً في ذاته، وإن كان في الذهن ولم يكن مجرداً في الأعيان كان معقولاً لذاته."⁷

وهذا يعني أن إدراك المعاني وتشكلها في الذهن فيما يرى أبو نصر الفارابي إنما يتم على مراحل تبدأ بالنشاط الحسي ثم تتدخل قوى النفس كالمخيلة والحافظة لتحول تلك المعطيات الحسية إلى محسوسات ويعمل العقل على تجريدها من كل ملابستها المادية لتصبح صوراً ذهنية مجردة يدركها العقل. ولم يهتم الفارابي فقط بمعارف العقل دون الحس: بل حاول إثبات المحسوسات والمعقولات في العملية المعرفية، ولذا اهتم بوصف طبيعة الإدراك الحسي وكيفية حدوثه من حيث القوة والضعف وما يترتب عليه من معارف ومشاعر ظاهرة أو باطنة وذلك بمثال محسوس فقال: "إن الإدراك يناسب الانتقاش، كما أن الشمع يكون أجنبياً عن الخاتم حتى إذا طابقه وعانقه معانقة ضامة رحل عنه بمعرفة ومشاكلة صورة، كذلك المدرك يكون أجنبياً عن الصورة، فإذا اختلس عنه صورته عقد معه المعرفة كالحس يأخذ من المحسوس صورة يستودعها الذكر، فيتمثل في الذكر وإن غاب عن الحس"⁸.

1- الفارابي، كتاب التعليقات، ص16.

2- الفارابي، المصدر نفسه، ص14.

3- الفارابي، المصدر نفسه، ص9.

4- الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، ص26.

5- الفارابي، كتاب التعليقات، ص9.

6- الفارابي، المصدر نفسه، ص12.

7- الفارابي، المصدر نفسه، ص9.

8- الفارابي، الجمع بين رأيي الحكيمين، تحقيق وتقديم ألبير نصري نادر، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ت 1960م، ص 62.

ويصف الفارابي طبيعة الإدراك الحسي وكيف يتحول هذا الإدراك إلى محسوسات، وذلك من خلال وصف علاقة الحس بالمحسوس حال المعرفة مع احتفاظ الموجود بجوهريته حال إدراكه بالحواس سواء بصبر أو شم أو ذوق بدرجة تتوافق مع قدرة الحاسة، فكل حس من الحواس الظاهرة كما يقول الفارابي يتأثر من المحسوس مثل كفيته، فإن كان المحسوس قويا خلف فيه صورته زمانا.

فالبصر إذا حدق الشمس تمثل فيه شبح الشمس فإذا أعرض عن جرم الشمس بقي فيه ذلك الأثر زمانا، مع ملاحظة أن الأثر المتبقي لا يرجع إلى العضو الحاس بل يرجع إلى المصورة التي تحتفظ بصورة المحسوسات وترجمها إلى مشاعر وأحاسيس، وكذلك تميز القدرة الحاسة بين حس وآخر وهذا الحس قد يكون وهما تدركه الحافظة وما يتبقى من صور تدركه المفكرة أو الحافظة، وتلك طبيعة الإدراك الحسي عند استعمال الحواس وكيف تحوله المصورة والحاسة وسائر قوى الحس كالمخيلة والحافظة إلى محسوسات، وهو ما وصفه الفارابي بقوله: "إن وراء المشاعر الظاهرة شركا وحبال لا صطياد ما يقتضيه الحس من الصور، ومن ذلك قوة تسمى مصورة وقد رتبت في مقدمة الدماغ وهي التي ستثبت صور المحسوسات بعد زوالها عن ممارسة الحواس أو ملاقتها، فتزول عن الحس ويبقى فيها قوة تسمى وهماً، وهي التي تدرك من المحسوس ما لا يحس، وقوة تسمى حافظة وهي خزانة ما يدركه الوهم، كما أن القوة المصورة خزانة وما يدركه الحس، وقوة تسمى مفكرة وهي التي تتسلط على الودائع في خزانة المصورة والحافظة، فيخلط بعضها ببعض ويفصل بعضها عن بعض، وإنما تسمى مفكرة إذا استعملها روح الإنسان والعقل فإن استعملها الوهم سميت متخيلة"¹.

وعند تحليل آراء الفارابي السابقة يتأكد مدى تأثيره بعقلانية كل من أفلاطون وأرسطو وموقفهم من السوفسطائيين بوصفهم أصحاب الاتجاه الحسي الذي يعلي من قيمة وأهمية الإدراك الحسي فيما يحيط بنا لتفسير نشأة الكون من جهة ومعرفتنا العلمية من جهة ثانية².

وإذا كان السوفسطائيون قد وثقوا في الإدراك الحسي واعتبروه مصدر لكل معرفة، فإن منهم من لم يقف عند حد معرفة الحواس المباشرة بل تعداه إلى الجمع بين الحواس وقوى العقل المدركة من أجل معرفة أفضل، وهذا النوع من المعرفة أطلق عليه ديموقريطس اسم المعرفة المشروعة، وهي التي تعتمد على الاتفاق والفحص وعمل العقل ولا تعتمد على قوى الحس الظاهر كاللمس أو البصر والسمع والذوق والشم فقط، وهذا الرأي أيده بشدة أفلاطون

1- الفارابي، الجمع بين رأيي الحكيمين، ص 64.

2- عبد الحميد درويش النساج، الفارابي وفلسفة العقل، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط1، ت 2014م، ص 131.

ونراه كثيرا يتردد في آراء الفارابي المعرفية¹.

فالإدراك الحسي ليس هو المصدر الوحيد لمعارفنا، وأنه ليس كل إدراك يرجع إلى الحواس، لأن العقل لا الحس له الدور الأكبر في عملية الإدراك. وهو الرأي الذي أكد عليه أرسطو حيث اعتبر الإدراك الحسي مرحلة أولية لازمة لا بد أن تعقبها مرحلة الإدراك العقلي. وأكد أيضا على أن ملكة الإحساس توجد بالقوة ولا تنتقل إلى الفعل إلا عند ظهور الموضوع الخارجي وتصوره في الذهن، وجعل أرسطو هذا الانطباع شرطا لتحقيق المعرفة بوصفها إمكانية كامنة يحققها ظهور الشيء ولا تكون هي ذاتها إلا تعبيرا عن هذا الظهور².

وقد تأثر الفارابي بآراء أرسطو فظهر ذلك بوضوح من خلال كتابه " الحروف " حيث رَدَّدَ الكثير من أقواله في تعريف الوجود الحسي وأنواعه وماهية الموجود في حال القوة وحال الفعل ومتى يقال على الشيء أنه موجود فيقول: " الموجود يقال على ثلاثة معان: على المعقولات كلها، وعلى ما يقال عليه الصادق، وعلى ما هو منحاز بماهية خارج النفس سواء تصورت أم لم تتصور "³ ويفصل الفارابي القول في ماهية هذه الأنواع حين يقول: " وينبغي أن تعلم ما هي الأشياء التي لها ماهيات خارج النفس فتحصل إذا على المعقولات وعلى ما عليها تقال، وعلى ما عنها استفادت ماهيتها وهي مادتها، فلذلك إذا قلنا في الشيء إنه موجود وهو موجود. فينبغي أن يسأل القائل لذلك أي المعنيين قصد، هل أن يعقل منه صادق أو أراد أن له ماهية ما خارج النفس بوجه ما بين الوجود، والموجود الذي به ما له ماهية خارج النفس منه موجود بالقوة ومنه موجود بالفعل، وما هو موجود بالفعل ضربان، ضرب غير ممكن أن يكون بالفعل ولا في وقت من الأوقات أصلا فهو دائم بالفعل، ومنه ما قد كان بالفعل وهو الآن بالفعل وقد كان قبل أن يكون بالفعل موجود بالقوة، ولا فرق أن تقول بالقوة أو بالإمكان، فإن ما هو موجود بالقوة منه ما هو بقوته وإمكانه مسدد نحو أن يحصل بالفعل فقط، ومنه ما هو مسدد لأن يحصل بالفعل أو لا يحصل "⁴.

فالملاحظة أن الفارابي قد استفاد من فكرة أرسطو في أسبقية الإدراك الحسي على الإدراك العقلي وخاصة عندما أثار أرسطو فكرة عدم التناقض أو التعارض بين معرفة الحس ومعرفة العقل واعتبر الأولى مرحلة أولى بالقوة والثانية هي التي تنقل معارفنا إلى الفعل، وقد تلقاها الفارابي وجعلها نقطة الانطلاق لنزعتة التقريبية وإمكان الجمع بين سائر أنواع المعارف، فالحواس لا غنى عنها في إدراك ظواهر الأشياء وكذلك الأجزاء الظاهرة للعيان، أما العقل فلا غنى

1- عبد الحميد درويش النساج، الفارابي وفلسفة العقل ، ص132.

2- فؤاد زكريا، نظرية المعرفة والموقف الطبيعي للإنسان، دار النهضة المصرية، القاهرة، سنة 1988، ص123.

3- الفارابي، كتاب الحروف، ص116-118-119.

4- الفارابي، المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

عنه في إدراك الماهيات الكلية التي لا يمكن أن تكون موضوعات للإدراك الحسي، فالعقل باستطاعته فهم العالم الخارجي وقوانين حركته وتقدم أحكام عامة على تلك الموجودات التي لا تستطيع الحواس فهمها، وهكذا أيد الفارابي أرسطو في عدم الفصل بين المعرفة الحسية والمعرفة العقلية رغم تميز كل منهما وأسبقية الحس على العقل، وهو الرأي الذي عارضته الفلسفات التجريبية المعاصرة¹ وأكد عليه الفيلسوف الألماني إمانويل كانط (Emmanuel Kant) (1724-1804) الذي اعتبر المعرفة الحسية مجرد انطباعات أولية مشتتة تنتظم وتتألف ضمن الأطر العقلية السابقة عن كل تجربة حيث يقوم العقل بتأويل هذه المعطيات الحسية ويعطيها معاني تعبر عن الأشياء في العالم الخارجي. فإكتساب المعاني أو عملية الإدراك الكلي (الإدراك العقلي) هي عملية تصور المعاني والأفكار العامة التي ترمز إلى الأشياء، وذلك في مقابل الإدراك الحسي الذي هو تصور المفردات الجزئية الخارجية بتأثير المنبهات الحسية مباشرة. وتتم عملية اكتساب المعاني عن طريق التعميم والتمييز منذ المراحل الأولى من عمر الإنسان حيث يكون العالم الخارجي مصدرا للإدراك الحسي.

وتقوم عمليتا التعميم والتمييز بدور هام في اكتساب المعرفة والتعلم لدى الإنسان، إلا أن كلتا العمليتين تتوقف على عملية التجريد وهو عزل أو انتزاع بعض الصفات المشتركة بين أفراد صنف من الأشياء وتوجيه الانتباه إلى هذه الصفات المنتزعة دون غيرها، وللتجريد أهمية واضحة في تشكل المعاني الكلية والتصورات الذهنية موضع النشاط الفكري لدى الإنسان، حيث تتحول المدركات الحسية إلى رموز وألفاظ تحمل دلالات ومعاني مجردة وهي عبارة عن معقولات كما عبر عنها الفارابي وصنفها إلى صنفين منها ما يدرك بالبداهة كالقول الكل أكبر من الجزء ولا يمكن أن يغلط فيها غلط، ومعقولات لا يمكن أن تدرك إلا بقياس واستدلال وهي موضوع المنطق.

ومن دراستنا لطبيعة العلاقة بين الذات والموضوع في عملية الإدراك، والعلاقة بين الإدراك الحسي والإدراك العقلي في تشكل المعرفة وعلاقة ذلك بقوى النفس كما جاء عند الفارابي، يمكن القول أن التجريد عنده مراتب وهي أن يكون الموضوع محسوسا موجودا في الخارج ومتعينا، ثم يصبح صورة خيالية ذات نسبة من التجرد وهي تمتاز عن الموضوع الحسي في أنها لا تكون قائمة بمادة، وليست بخارج النفس، ولكنها تبقى فيها لواحق المادة فتظهر متعينة ومخصوصة، أما المرتبة الثانية في التجريد فهي حين تُخلص الصورة من لواحق المادة كلها فتصبح معنى عقليا محضا يسميه الفارابي بالمعقول الأول، والمعقول الأول نفسه حين حصوله في العقل فإنه تلزم عنه معاني ما يتبينها العقل ويجردها، فتنشأ عنها المعقولات الثانية².

1- عبد الحميد درويش النساج، الفارابي وفلسفة العقل، ص135.

2- لطفي خير الله، مراتب التجريد عند الفارابي، مقالة، طلبة تونس 2003/07/06، www.muslimphilosophy.com/Farabi/

الفصل الرابع

اللغة والفكر عند الفارابي

المبحث الأول : تشكل اللغة وعلاقتها بالفكر

المبحث الثاني : اللفظ والمعنى

المبحث الأول: تشكل اللغة وعلاقتها بالفكر

تمهيد: إن النمو اللغوي لدى الفرد يرتبط بنموه العقلي، مما يؤكد وجود علاقة وثيقة بين النشاط اللغوي والنشاط الذهني للإنسان. فالألفاظ ليست إلا رموزا تعبر عن المعاني الكامنة في النفس، وهي ضرورية لعملية التفكير، وما يحصل للذهن البشري من ارتقاء وتقدم؛ وبعبارة أخرى يمكن أن نقول أن للنشاط اللغوي مظهرين، الأول: مادي يتمثل في نشاط العضوية كالجهاز التنفسي وأعضاء النطق الأخرى التي يتوسل بها الإنسان لينطق بأصوات اللغة، والثاني: معنوي (فعل ذهني) يتمثل في العقل الذي يستعمله الإنسان في عملية التفكير والمنطق، فالعلاقة إذن بين اللغة والفكر علاقة تلاحم وترابط ولهذا شغلت هذه القضية الباحثين والدارسين على اختلاف مجالاتهم وعلومهم.

والعلاقة بين اللفظ ومعناه في حقيقتها تجسد علاقة الفكر باللغة وهذا يعني أننا لا يمكن أن نفكر إلا في إطار رموز لغوية ولا يمكن أن نتكلم أو نصدر ألفاظا ذات دلالات ومعاني إلا في إطار تصورات ذهنية مرتبطة بنشاط الفكر، إلا أن هذه العلاقة لم تكن واضحة المعالم تمام الوضوح بالنسبة للمفكرين والفلاسفة وعلماء اللغة قديما وحديثا ولذلك قامت حولها عدة نقاشات ومحاولات لتحديد طبيعة هذه العلاقة، وفي هذا المجال طرحت التساؤلات التالية: هل اللغة والفكر شيء واحد، وأيهما يعتمد على الآخر، أيهما سابق عن الآخر، وهل نستطيع أن نتكلم دون تفكير؟

فقضية العلاقة بين اللغة والفكر كانت مدار جدل ونقاش طويل بين علماء الإسلام وفلاسفتهم، ولعل أبرز من شارك في ذلك النقاش علماء الكلام، وكان الدافع العقائدي هو السبب الأول في إثارة هذا الموضوع في مباحثهم. وقد تبني ذلك النقاش طرفان رئيسيان هما: المعتزلة والأشاعرة.

فالأشاعرة لم يفرقوا بين اللغة والفكر بل عدوها أمرا واحدا ذلك أن الكلام أو اللغة في تصورهم هي معان قائمة في النفس، وبمعنى آخر أن العملية اللغوية جزء لا يتجزء من العملية الفكرية، وأن العملية اللغوية بجانبها البارز، وهو الجانب الصوتي منها ليس سوى إمارة على البعد الحقيقي للعملية اللغوية الذي يكمن في الجانب الفكري (المعنى القائم في النفس)¹.

1- حامد كاظم عباس، جدلية اللغة والفكر، دراسة في مفهوم الكلام عند الأمدي في ضوء الدراسات اللغوية المعاصرة، مجلة كلية اللغات، جامعة بغداد، العدد 97، ص 159.

أما المعتزلة فقد كان لهم موقف آخر يختلف عن موقف الأشاعرة لأنهم كانوا يعتقدون أن الكلام كائن حسي مكون من الحروف المنظومة والأصوات المقطعة المسموعة¹، ولهذا قالوا أن جوهر العملية اللغوية يكمن في البعد الصوتي لها وإن كل أصراب الممارسات اللغوية التي لا يظهر فيها الجانب الصوتي من العملية اللغوية كحديث النفس أو التفكير بشكل صامت ليس في حقيقة أمرها إلا أن تكون جزءاً لا يتجزأ من العملية الصوتية²، وهذا يعني أن المعتزلة قد فصلوا بين اللغة والفكر.

وتجدر الإشارة إلى أن السبب العقائدي الذي فجر هذا الجدل يكمن في القضية التي شغلت علماء الكلام كثيراً، وهي قضية خلق القرآن³ فقد تبني الأشاعرة هذا الموقف ليشبوا أن كلام الله تعالى معنى قائم في نفسه - عز وجل - وهو ليس مرتبطاً بالبعد الصوتي من العملية اللغوية ومن ثمة فهو قدس لا محالة، وكان غرض المعتزلة من موقفهم إثبات أن الكلام يكمن في الجانب الصوتي، وبما أن الكلام من صفات الفعل التي لا يختلف فيها شاهد ولا غائب فإن كلام الله سبحانه وتعالى لا يبعد عن الكلام البشري الذي يكون جوهره البعد الصوتي من العملية اللغوية ومن ثمة فإن كلام الله تعالى لا يمكن أن يكون قديماً وعليه فإن القرآن مخلوق لا محالة⁴، والشيء الذي دفع المعتزلة إلى القول بخلق القرآن رأيهم في نفي الصفات⁵ عنه تعالى حرصاً على تنزيهه المطلق عن أي مشابهة له مع المخلوقين.

ولم تتفق أيضاً الدراسات المعاصرة في فهمها للعلاقة بين اللغة والفكر، فهناك أكثر من رأي وأكثر من نظرية فيما يتعلق هذه الإشكالية ويمكن القول: أن الآراء التي جاء فيها البحث اللغوي المعاصر في تصور العلاقة بين اللغة والفكر ربما وافق بعضها أقوال المعتزلة، وربما وافق بعضها الآخر أقوال الأشاعرة، وسنتناول ذلك من خلال آراء بعض الفلاسفة المسلمين، إلا أنه ينبغي أولاً الإشارة إلى أن مشكلة الصلة بين الفكر واللغة ذات جذور تاريخية قديمة، حيث بدأت تظهر عند اليونان وبالتحديد عند السوفسطائيين، حينما كانت نظرتهم للغة والفكر على أنها شيء واحد، حيث أظهروا قدرة فائقة في التلاعب بالألفاظ من خلال استعمال اللغة وبرعوا أيضاً في إيقاع الناس في المغالطات والقدرة على الإقناع من خلال تحكمهم في المعاني الفكرية للألفاظ فهم كانوا يؤمنون أن قوة الكلام

1- محمد رمضان عبد الله، البقلاني وآراؤه الكلامية، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، بغداد، 1986م، ص376.

2- محمد أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية، دار الفكر العربي، القاهرة، راجع القاضي عبد الجبار المعتزلي، المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج7، ص16 إلى 22.

3- وليد قصاب، التراث النقدي والبلاغي للمعتزلة، دار الثقافة، الدوحة، ت 1985م، راجع محمد رمضان عبد الله، البقلاني وآراؤه الكلامية، ص524-525.

4- محمد داود، جدلية الفكر واللغة، دار غريب للنشر والطباعة والتوزيع، القاهرة، ط1، ت 2009م، ص160.

5- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

راجعة إلى قوة الفكر " ففن الإقناع هو بعينه فن التفكير " ¹، ولذلك لا يمكن الفصل بين اللغة والفكر أو بين اللغة والمنطق، أما سقراط فقد حاول أن يخضع الفكر للغة، إذ قام بتحديد المفاهيم العقلية على أساس الصلة الوثيقة بين اللفظ والمعنى، وهو ما عبر عنه أحد الفلاسفة المحدثين حيث قال: " إن جميع العمليات الفكرية، مهما كانت درجة تعقدها لا يمكن أن تمارس إلا بواسطة اللغة " ²، أما أرسطو فيرى أن الكلام يعبر بدقة عن أحوال النفس أو الفكر، وفي وسع المرء أن يستعين بالصور اللغوية لكي يكشف عن أصول أحوال الفكر... " ³.

أما فلاسفة الإسلام كما أشرنا سابقا فيبدو أنهم مترددين كثيرا في مسألة الفصل بين اللغة والفكر، فأغلب عباراتهم فيما يتعلق بالروية، و(الكلام الداخلي) تؤكد صعوبة تخيل المعاني دون تخيل ألفاظها، غير أن الصعوبة لا تقتضي التعذر، فالغزالي يذهب إلى أن تحقق الكلام يرتكز بإرادة الإبلاغ التي تستدعي الألفاظ المؤلفة بما يوازي النطق الداخلي، وهذا يعني أن النطق الداخلي قد ينفك عن الارتباط باللغة ⁴، ولا يبدو عند الفارابي تصريح واضح، يحسم هذا المشكل في كتابه (إحصاء العلوم) على الرغم من وقوفه عند أكثر المواضيع الفلسفية التي تقتضي التصريح، بتبينه لمصطلح (القول) الذي ظهر مشتركا اصطلاحيا بين (النطق الداخلي)، وتحقق العبارة في الآداء اللفظي، إذ اكتفى ببيان الدلالة الاصطلاحية حيث قال: " وكلا هاتين أعني المعقولات والأقوال التي بها تكون العبارة عنها، يسميها القدماء "النطق والقول" فيسمون المعقولات القول والنطق الداخلي المركوز في النفس، والذي يعبر به عنهما القول والنطق الخارجي بالصوت، والذي يصحح به الإنسان الرأي عند نفسه هو القول المركوز في النفس، والذي به يصححه عند غيره هو القول الخارج بالصوت، والقول الذي شأنه أن يصحح رأيا ما يسميه القدماء (القياس) كان قولاً مركوزاً في النفس أو خارجاً بالصوت " ⁵.

وفي نفس السياق ذهب ابن باجة إلى القول بتعذر فصل الأفكار عن الألفاظ في معرض تتبعه لاقتضاءات (القول) الجدلية التي تحتم التّظم الصوتي للإبلاغ للوازم البرهان الداخلية حيث يقول: " فالقول في أول حدّه عنى به

1- عبد الرحمن بدوي، المنطق الصوري والرياضي، ص33.

2- حسن بشير صالح، علاقة المنطق باللغة عند فلاسفة المسلمين، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، مصر، ط1، ت 2003م، ص152-153.

3- عبد الرحمن بدوي، المنطق الصوري والرياضي، ص33.

4- كريم عبيد علوي، كليات المعرفة اللغوية عند الفلاسفة المسلمين في ضوء اللسانيات، دار الأمان، الرباط، ط1، ت 1434هـ - 2013م، ص150-151.

5- الفارابي، إحصاء العلوم، ص34.

المعنى المركوز في النفس، لأنه يعم البرهان وسائل الصنائع، لأنه لا يمكن أن يكون النطق الخارج إلا تبعاً لما في النفس، والذي في النفس قد يكون جدلياً، وإنما يكون كذلك من حيث هو مخاطب به، فحينئذ يحتاج إلى المطلق الخارج، وكذلك غيره لكن قد يؤخذ النطق الداخل من حيث هو مخاطب به، فحينئذ يؤخذ معه النطق الخارج وغيره، وإن كان الداخل لا بد فيه أبداً من الألفاظ لأنه لا فكرة إلا بالألفاظ¹، والظاهر أن هذه المسألة قد اختلف فيها فلاسفة الإسلام عن أرسطو، إذ ذهب الفارابي مدافعاً عن رأيه نحو إمكانية ترتيب المعاني الطبيعية من دون تخيل ألفاظها في (القياس) و(النطق الداخلي)، بل ذهب إلى أكثر من ذلك، إذ يرى إمكانية التبدل على تلك المعاني بالنطق الخارج (الجدلي)؛ من دون وساطة الألفاظ عن طريق مواضع إشارية غير لفظية، إذ صرح في مواد القياس بأن "الأشياء التي شأنها أن ترتب هذا الترتيب هي الأشياء التي شأنها أن تؤخذ في الذهن بالطبع والضرورة والألفاظ الدالة هي باصطلاح، فإذا لا شيء مما يرتب هذا الترتيب هو الدال على الشيء وأيضاً فليست الأشياء التي ترتب في الذهن هذا الترتيب حتى يكون عن ترتيبها قياس هي معان مقرونة بها ألفاظها الدالة عليها، من قبل أنه لا فرق بين أن يقال ذلك وبين أن يقال: إنها معان مقرونة بها الخطوط الدالة عليها. وإذا كان قد يستعمل الإشارات والتصفيق وأشباه ذلك دالة على المعاني المعقولة، فلا فرق بين أن يقال في التي تُرتب إنها مقرونة بالألفاظ الدالة عليها، وبين أن يقال إنها معان معقولة مقرونة بالخطوط الدالة عليها، أو بالإشارات الدالة عليها فإن كانت الألفاظ الدالة تصير متى رتب مقاييس لزم أن يكون ترتيب الإشارات أيضاً مقاييس لذلك السبب بعينه، أو تكون الخطوط كذلك وكل ذلك ضحك وهزء"².

وليس كل المعاني هي معان عقلية طبيعية كلية، إذ ثمة معان تملئها خصوصيات ثقافية، وظلال نفسية ضمن خصوصية لغة ما، فتمثلها في النفس لا ينفك دون اقتضاء بنائي لفظي، ولا يريد الفارابي إنكار دلالة الألفاظ على المعقولات الذهنية، فقد أكد أن الألفاظ تدل على معقولاتها الذهنية أكثر ما تشير إلى موضوعاتها الخارجية³.

ويتضح مما سبق أن الفارابي قد بحث في مسألة العلاقة بين تشكل اللغة وعلاقتها بالمعرفة الإنسانية من خلال تتبع مراحل تشكل اللسان، حيث قسم الفارابي المعرفة إلى معرفة عامة ومعرفة خاصة، وفي اعتقاده أن المعرفة العامة

1- الفارابي، تعاليق ابن باجة على منطق الفارابي، تحقيق وتقديم: ماجد فخري، دار المشرق، بيروت، لبنان، ط1، ت 1994م، ص180.

2- الفارابي، الألفاظ المستعملة في المنطق، حققه وقدم له وعلق عليه: محسن مهدي، دار المشرق، بيروت، لبنان، ط2، ت 1982م، ص101-102.

3- الفارابي، الحروف، ص76.

تتعلق بالعوام والجمهور، أما المعرفة الخاصة فتتعلق بالصنائع العلمية لدى المتخصصين.

ويعتقد الفارابي أن المعارف العامة أسبق زمانا من المعرفة لدى الاختصاصيين حيث يقول: " وبين أن العوام والجمهور هم أسبق في الزمان من الخواص والمعارف المشتركة التي هي بادئ رأي الجميع أسبق في الزمان من الصنائع العملية والمعارف التي تخص صناعة منها، وهذه جميعا هي المعارف العامة، وأول ما يحدثون ويكونون"¹.

فبعض المعارف كما يرى الفارابي، أسبق من معارف أخرى زمينيا، ففي أول الأمر تظهر المعارف الخاصة بالجمهور والجماعة، ثم تظهر معارف الاختصاصيين وهذا التقابل والتمييز بين الجمهور والاختصاصيين كما يرى "جاك لانغاد" ضروري بالنسبة للفارابي فعلى أساسه ألف كتابه " إحصاء العلوم " وبدايه كتابه الألفاظ المستعملة في المنطق " عندما يقارن بين رجال العلم والنحويين والعامة"².

ويوضح الفارابي الفرق الفاصل بين المعاني الخاصة بالجمهور والجماعة ومعارف المتخصصين، من حيث أن الأولى تنتمي إلى إحساسات الإنسان الأولى: إنها المعنى المشترك المباشر بين الجميع، والإلهام الأول، فثمة الإحساس، في نقطة انطلاق المعرفة، ومن الإحساس إنما سيولد المعقول³، وفي ذلك يكمن دون شك هذا السبق في الزمن، سبق المعارف المشتركة والعامة على معارف الاختصاصيين. فالمعرفة تبدأ بالمعرفة العامة، الأكثر قرباً من الحواس، وليس إلا بالتدريج.

وبعد أن ميز الفارابي بين المعرفة العامة والمعرفة الخاصة وحدد الأولوية الزمنية لإحدهما عن الأخرى، طرح مشكلة كيفية إعداد هذه المعارف العامة البدئية، حيث لاحظ أن بداية المعرفة العامة مرتبط بالوسط والبيئة الطبيعية التي ينتمي إليها جماعة من الناس في مسكن وبلد محدد⁴، حيث يتعامل هؤلاء الناس مع هذا الوسط الطبيعي من خلال مجموعة من الإحساسات الخاصة التي يتفرد بها الإنسان الذي يتلقاها، هذه الإحساسات ليست مجردة، بل محددة ترتبط بزمان ومكان معينين. ويستمر الفارابي في شرح الطريقة التي يمكن بها أن تولد هذه المعارف في الإنسان: إن للناس الذين يسكنون مكانا وبلدا قابليات واستعدادات فطرية " يفطرون عليها [...] "⁵ وهذه الاستعدادات هي: " صور وخلق في أبدانهم محدودة، وتكون أبدانهم على كيفية وأمزجة محدودة، وتكون أنفسهم معدة ومسددة

1- الفارابي، الحروف، ص134.

2- جاك لانغاد، من القرآن إلى الفلسفة، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، سورية، ط1، ت 2000م، ص223-224.

3- جاك لانغاد، المرجع نفسه، ص226.

4- الفارابي، الحروف، ص134.

5- الفارابي، المصدر نفسه، ص135.

نحو معارف وتصورات وتخييلات بمقادير محدودة في الكمية والكيفية - فتكون هذه أسهل عليهم من غيرها - وأن تنفعل انفعالات على أنحاء ومقادير محدودة الكمية والكيفية - وتكون هذه أسهل عليها - وتكون أعضاؤهم معدة لأن تكون حركتها إلى جهات ما وعلى أنحاء أسهل عليها من حركاتها إلى جهات آخر وعلى نحو آخر¹.

ولا يشرح الفارابي طبيعة هذه الاستعدادات الفطرية التي تعد الإنسان مُسبقاً إلى بعض المعارف وفقاً لطبيعتها، ولكنه يستخدمها لشرح ظهور مجموعة من المعارف العامة لدى أعضاء جماعة يشتركون فيها. كما أنه وضع الجانب الجسمي والفيزيولوجي في تكوين المعرفة، من خلال الإشارة إلى دور الأعضاء وحركاتها، حيث قال: "والإنسان إذا خلا من أول ما يفطر ينهض ويتحرك نحو الشيء الذي تكون حركته أسهل عليه بالفطرة وعلى النوع الذي تكون به حركته أسهل عليه، فتنهض نفسه إلى أن يعلم أو يفكر أو يتصور أو يتخيل أو يتعقل كل ما كان استعداده له بالفطرة أشد وأكثر - فإن هذا هو الأسهل عليه - ويجرك جسمه وأعضائه إلى حيث تحركه وعلى النوع الذي استعداده بالفطرة له أشد وأكثر وأكمل - فإن هذا هو الأسهل عليه. وأول ما يفعل شيئاً من ذلك يفعل بقوة منه بالفطرة وبملكة طبيعية، لا باعتياد له سابق قبل ذلك ولا بصناعة، وإذا كرر فعل شيء من نوع واحد مرارا كثيرة حدثت له ملكة اعتيادية، إما خلقية أو صناعية"².

وفي نظر الفارابي فإن هذه المعارف الفطرية تظل حبيسة النفس في الإنسان ولا تخرج من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل حتى تظهر اللغة، حيث تظهر حاجة الإنسان إلى التواصل، لذلك يقول: "وإذا احتاج (الإنسان) أن يعرف غيره ما في ضميره أو مقصوده بضميره استعمال الإشارة أولاً في الدلالة على ما كان يريد ممن يلتبس تفهيمه إذا كان يلتبس تفهيمه بحيث يبصر إشارته، ثم استعمال بعد ذلك التصويت"³.

ويرى الفارابي أن أول وسيلة إلتمسها الإنسان لكي يفهم غيره ما بنفسه، أو فهمه ما في غيره من الناس هو الإشارة حيث تؤدي ملاحظة الحواس دوراً هاماً في فهم هذه الإشارات، إلا أن الإشارة كما يرى الفارابي محدودة وقد لا تحقق غرض المعنى أو الدلالة، ولذلك فهي لا ترتقي إلى مستوى اللغة فهذه الإشارة كما يرى الفارابي مسجونة بين الحركة والرؤية ومع ذلك فإن الإشارة تعتبر أول بدايات التواصل بين الناس في المجتمع. وإذا كانت حاسة الرؤية محدودة في تحقيق عملية التواصل مقارنة بما يمتلكه الإنسان من معارف، فإنه ينبغي الاستعانة بحاسة أخرى في عملية

1- الفارابي، الحروف، ص134.

2- الفارابي، المصدر نفسه، ص135.

3- الفارابي، المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

التواصل وهي حاسة السمع، وهي الحاسة التي ستفتح له إمكانات أكثر اتساعاً: " ... ثم استعمل الإنسان بعد ذلك (الإشارات المرئية) التصويتات "1.

فالمعرفة كما تبدو عند الفارابي في بدايتها مرتبطة مباشرة بالإحساس البصري ولا يمكنها أن تنفصل عنه، وتتميز هذه المعرفة في نظره بأنها بسيطة تلقائية لا إعداد مسبق فيها ولا تأمل أو تحوّل ولما كان الإحساس البصري لا يقدم المعرفة بجميع جوانبها وكمها الكبير الذي يترجم واقع الإنسان، فإنه كما يرى الفارابي ينبغي اللجوء إلى الإحساس السمعي الذي سيعطي المعرفة بعداً آخر من خلال عملية التصويت، فالتصويت مرحلة أولية في عملية التواصل بين الآنا والآخر، يقول الفارابي: " وأول التصويتات النداء - فإنه بهذا ينتبه من يلتمس تفهيمه أنه مقصود بالتفهم لا سواه - وذلك حين يقتصر في دلالة على ما في ضميره بالإشارة إلى المحسوسات "2.

إلا أن التصويت هو مجرد نداء يتوجه به أحد الطرفين إلى الآخر وهذا ما يؤكد الطابع الاجتماعي لعملية التواصل، ولا يمكن للتصويت في بدايته أن يحمل دلالة على المعرفة أو موضوعاً للمعرفة، لكن سرعان ما يتحول هذا التصويت من مجرد كونه نداء تتجه به الذات إلى آخر إلى الدلالة مباشرة على شيء نريد أن نعبر به، ولذلك فإن التصويت يتطور إلى أن يصبح إشارة أو رمز للأشياء حيث يصبح لكل شيء تصويت يناسبه³. يقول الفارابي: " ثم من بعد ذلك يستعمل (الإنسان) تصويتات مختلفة يدل بواحد واحد منها على واحد واحد مما يدل عليه بالإشارة إليه وإلى محسوساته، فيجعل لكل مشار إليه محدود تصويتاً ما محدوداً لا يستعمل ذلك التصويت في غيره، وكل واحد من كل واحد وكذلك... "4. وفي هذه المرحلة تظهر العلامة الألسنية إذ تقرن مدلولاً بدار، وهي الخطوة التي تفصل المعرفة عن المحسوس، المدرك مباشرة، لتدركه من خلال علامة، ويستخدم الفارابي كلمة "علامة" بدل كلمة "إشارة" لإثبات أن العلامة لا تزال بدائية ضعيفة الأعداد، ما يؤكد أن العلامة تتطور بالتدريج وأنها ستصبح أكثر تعقيداً وهو ما يؤدي في نهاية المطاف إلى تكوين اللسان⁵.

واللغة في نظر الفارابي مرتبطة بالنشاط الفيزيولوجي، ذلك أن التصويتات ذات علاقة بأعضاء الجسم ونشاطاته حيث يقول: " وظاهر أن تلك التصويتات إنما تكون من القرع بهواء النفس بجزء أو أجزاء حلقه أو بشيء من أجزاء

1- الفارابي، الحروف، ص135.

2- الفارابي، المصدر نفسه، ص136.

3- جاك لانغاد، من القرآن إلى الفلسفة، ص232.

4- الفارابي، الحروف، ص136.

5- جاك لانغاد، من القرآن إلى الفلسفة، ص233.

ما فيه وباطن أنفه أو شفتيه، فإن هذه هي الأعضاء المقروعة بهواء النَّفْس. والقارع أولاً هي القوة التي تسرب هواء النفس من الرئة وتجويف الحلق أولاً فأولاً إلى طرف الحلق الذي يلي الفم والأنف وما بين الشفتين، ثم اللسان يتلقى ذلك الهواء فيضغطه إلى جزء جزء من أجزاء باطن الفم وإلى جزء جزء من أجزاء أصول الأسنان وإلى الأسنان، فيقرع به ذلك الجزء فيحدث في كل جزء يضغطه اللسان عليه ويقرعه به تصويت محدود، وينقله اللسان بالهواء جزء إلى جزء من أجزاء أصل القم فتحدث تصويبات متوالية كثيرة محدودة¹.

والملاحظ أن ارتباط التصويت بالنشاط العضوي الفيزيولوجي من وجهة نظر الفارابي سيكون مبرراً لتفسير تنوع اللغات وتعدد الألسن، حيث ذكر: " وظاهر أن اللسان إنما يتحرك أولاً إلى الجزء الذي تكون حركته إليه أسهل، فالذين هم مسكن واحد على خلقٍ في أعضاءهم متقاربة تكون ألسنتهم مفطورة على أن تكون أنواع حركاتها إلى أجزاء من داخل الفم أنواعاً واحدة بأعيانها، ويكون أهل مسكن وبلد آخر، إذا كانت أعضاؤهم على خلق وأمزجة مخالفة لخلق أعضاء أولئك، مفطورين على أن تكون حركة ألسنتهم إلى أجزاء أجزاء من داخل الفم أسهل عليهم من حركتها إلى الأجزاء التي كانت ألسنة أهل المسكن الآخر تتحرك إليها، فتخالف حينئذ التصويبات التي يجعلونها علامات يدل بعضهم على بعض على ما في ضميره مما كان يشير إليه وإلى محسوسه أولاً، ويكون ذلك هو السبب الأول في اختلاف ألسنة الأمم²."

وهذه التصويبات في نظر الفارابي هي بداية وضع الحروف المعجمة التي يستعملها للتعبير بصورة عامة على الحروف العربية المنطوقة بالتقابل مع الحروف المهملة، ويستعمل هذا التعبير مرتبطاً مع الإرسال الصوتي³. وبعد أن تكلم الفارابي على تكوّن العلامات الأولى، والحروف المعجمة، وتوافق الحروف ومختلف التصويبات الدالة على الأشياء، يخلص إلى القول: " فهكذا تحدث أولاً حروف تلك الأمة وألفاظها الكائنة عن تلك الحروف، ويكون ذلك أولاً ممن اتفق منهم فيتفق أن يستعمل الواحد منهم تصويماً أو لفظة في الدلالة على شيء ما عندما يخاطب غيره فيحفظ السامع ذلك فيستعمل السامع ذلك بعينه عندما يخاطب المنشئ الأول لتلك اللفظة، ويكون السامع الأول قد احتذى بذلك فيقع به، فيكونان قد اصطلحا وتواطوا على تلك اللفظة، فيخاطبان بها غيرهما إلى أن تشيع عند جماعة، ثم كلما حدث في ضمير إنسان شيء احتاج أن يفهمه غيره ممن يجاوره، اخترع تصويماً فدل صاحبه عليه وسمعه منه فيحفظه كل واحد منهما وجعله تصويماً دالاً على ذلك الشيء. ولا يزال يحدث التصويبات واحد بعد

1- الفارابي، الحروف، ص 137.

2- إخوان الصفا، الرسائل، ص 139.

3- جاك لانغاد، من القرآن إلى الفلسفة، ص 237.

آخر ممن اتفق من أهل ذلك البلد إلى أن يحدث من يدبر أمرهم ويضع بالأحداث ما يحتاجون إليه من التصويبات للأمر الباقية التي لم يتفق لها عندهم تصويبات دالة عليها، فيكون هو واضع لسان تلك الأمة، فلا يزال منذ أول ذلك يدبر أمرهم إلى أن توضع الألفاظ لكل ما يحتاجون إليه في ضرورة أمرهم¹.

ويتضح لنا من النص التدرج الذي سلكه الفارابي في عرضه لنشأة اللغة وتكونها مبتدأ بالتصويت ثم استخراج الحروف الملائمة لكل لسان، ثم التأليف بين هذه الحروف لتصبح ألفاظاً تدل على الأشياء في العالم الخارجي، ولم يستثن الفارابي دور الحواس وخاصة حاسة السمع في نقل هذه الألفاظ بين أفراد الأمة الواحدة، كما أنه تحدث عن نشاط نفسي وأهمية الواضحة في اكتساب هذه الألفاظ وتوظيفها، وهذا النشاط يتعلق بالحافظة (الذاكرة) وعملية الفهم وتصور معاني هذه الألفاظ لاستعمالها أثناء الحاجة ومن ثمة تبادلها.

فاللغة اصطلاح ومواضعة كما أشار الفارابي وسيظهر ذلك في تحليلنا المتعلق بنشأة اللغة ويبدو واضحاً في قوله: " ولا يزال يحدث التصويبات واحد بعد الآخر ممن اتفق من أهل ذلك البلد... "2.

وإذا كان الفارابي قد أكد في موضع أن اللغة قد نشأت بالاصطلاح والمواضعة، فإنه في موضع آخر لا ينكر التوقيف ذلك لأن من الألفاظ ما يدل على الأشياء في العالم الخارجي، ومنها ما يقوم معناه في الذهن بوصفه معنى مجرد معزول عن ملابسات الحس.

ففي كتابه الألفاظ المستعملة في المنطق يقول: " الأشياء التي شأنها أن تعلم هي الأشياء التي شأنها أن تكون واحدة عند الجميع، والألفاظ الدالة ليست واحدة بأعيانها عند الجميع، فبين أن المقصود معرفته من الأشياء ليست هي الألفاظ الدالة عليها، فإذا ما يتخطى عنه الذهن هي ألفاظ مرتبة، إذ كانت تلك أيضاً يجب أن تكون قد عُمِلت من قبل، وأيضاً فإن الأشياء التي شأنها أن تُرتب هذا الترتيب هي الأشياء التي شأنها أن تؤخذ في الذهن بالطبع والضرورة، والألفاظ الدالة هي بالاصطلاح³.

وإذا كان الفارابي قد تردد في مسألة أصل اللغة بين التوقيف والاصطلاح فإن ذلك لأنه لا يطرح المسألة بعبارات الأصل بل بعبارات المعرفة والقابلية للمعرفة والتواصل، ويشرح طبيعة اللغة المدركة في عمليتها، عملية التسمية، واللغة في نظر الفارابي مرتبطة بفعل المعرفة وهي بصفاتها كذلك، فاعلية وليست مجرد تكرار معطى من المعطيات [...]

1- الفارابي، الحروف، ص 137-138.

2- الفارابي، المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

3- الفارابي، كتاب الألفاظ المستعملة في المنطق، ص 101.

وهذه العملية، عملية التسمية، التي تنتمي معاً إلى التوقيف وإلى الاصطلاح، هي التي ستتيح إعداد لغة العلوم والتقنيات¹.

وقد اعتنى الفارابي أول الأمر بتكوين الألفاظ، وتكوّن الألفاظ هذا يكمن في أن يسمى الإنسان كل ما يحتاجه بالضرورة لمتابعة أعماله، وذلك ذو علاقة أول الأمر بالأشياء التي يعرفها الحس المشترك وما تدركه الحواس من الأشياء التي هي محسوسات مشتركة لوقائع معقولة، كالسما، والكواكب، والأرض وما فيها².

ويوضح الفارابي أن الأصوات التي كان يستعملها الإنسان في البداية سواء في شكلها البسيط أو المركب كانت موجهة نحو تلبية حاجات مباشرة سواء كانت مادية أم من نسق آخر، لكن سرعان ما ظهرت وظيفة جديدة للألفاظ، إذ تحولت من مجرد وسيلة للتعبير والتواصل إلى أداة للمعرفة، وهذا ما يعكس العلاقة بين المحسوس والمعقول، بين اللغة والفكر.

فبعد أن ذكر الفارابي علاقة تسمية الأشياء وتطبيقها على كل ما كان قد استنبط من كل هذه الوقائع المحسوسة، عدّد الأوضاع المختلفة التي تتدخل فيها التسمية: منها الأفعال الناجمة عن قدرات الإنسان الفطرية، ثم الملكات الحاصلة عن اعتياد تلك الأفعال من أخلاق وصنائع، ثم الأفعال الناجمة عنها، ثم ستطبق التسمية على المعرفة المكتسبة بالتجربة تدريجياً، وعلى ما يستنبط من المعارف المكتسبة من التجربة في مجال الأشياء المشتركة بين الجميع، وتنتقل التسمية من المعرفة التجريبية إلى المعرفة الخاصة بمختلف التقنيات، سواء أكانت آداتية أم غير آداتية، ثم إلى ما ينجم عن كل تقنية أو ما هو ناتج عن فعلها³.

وهنا يتضح لنا السبيل الذي سلكه الفارابي ليُبين الكيفية التي يتحول فيها الإحساس إلى معرفة الأفكار العلمية وهو السبيل الذي أشار إليه أرسطو من خلال نظريته في المعرفة حيث تكمن بداية كل نهج معرفي في الحواس والتجربة، وقد اعتمد عليه أبو نصر الفارابي فميز بين الكلي والجزئي، فاللفظة التي تدل على ما هو مشترك بين عدة أشياء ستكون لفظة كلية، في حين أن الألفاظ التي تدل على شيء محسوس فقط ستكون ألفاظاً جزئية⁴.

1- جاك لانغاد، من القرآن إلى الفلسفة، ص 250.

2- الفارابي، الحروف، ص 138.

3- الفارابي، المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

4- الفارابي، المصدر نفسه، ص 139.

ونخلص إلى أن الألفاظ في نظر الفارابي منها ما يدل على الأجناس والأنواع ومنها ما يدل على الأشخاص والأعيان وهنا تظهر العلاقة الوثيقة بين تشكل اللغة وعلاقتها بالفكر من حيث أن للألفاظ معان كلية مشتركة بين أجناس وأنواع هي موضوع للتفكير، ومن حيث أن هذه الألفاظ تعبر عن معان جزئية تدرك بالعقل ذات صلة بالأشياء في العالم الحسي، وهذا ما يأتي البحث فيه من خلال مبحث اللفظ والمعنى. وللاشارة ينبغي علينا أولاً أن نتحدث وبشكل مختصر عن تعريف اللغة، وأصل نشأتها من خلال عرضنا للمواقف التي اختلفت حول منشأ اللغة. إن الاهتمام الذي أولاه الفلاسفة والمناطقة وعلماء اللغة للعلاقة القائمة بين علم المنطق واللغة سواء في الفكر القديم أم الحديث والمعاصر لا سيما أن كلاهما مرتبط بنشاط الفكر وبنياته يجعلنا نقف وبشيء من التوضيح والتفصيل في بعض النقاط المتعلقة بأصل اللغة ونشأتها وضرورتها، موضحين آراء الفارابي في هذه المسألة. فما هي اللغة، وكيف نشأت وكيف تطورت، وما هي أهم النظريات التي وضعت لبيان أصل اللغة، ثم ما هو دور الفلاسفة المسلمين واللغويين والنحاة العرب في مسألة اللغة وأصلها؟

1- تعريف اللغة

أول التعريفات للغة، الذي وضعه ابن جني في كتابه "الخصائص"، يقول فيه: "أما حدها (فإنها أصوات) يعبر بها كل قوم عن أغراضهم"¹. فاللغة لا تخرج عن كونها نظام من الرموز والحروف الصوتية، وهذا يعني أن ابن جني قد استبعد "الرموز الكتابية" أو "اللفظ المكتوب" وحصر اللغة في "الأصوات المسموعة" فما نسمعه إذن هو لغة، أما ما نكتبه فهو ليس بلغة، وقد اعترض الكثير من المفكرين على رأي ابن جني بالرغم من أنه أثر في كثير من المحدثين من الفلاسفة واللغويين².

فمن المثير حقاً أن ابن جني قصر اللغة على الأصوات وأخرج الكتابة من هذا التعريف³، لأن الكتابة كما قال أحد المتأخرين الغرب: "إنها ليست سوى وسيلة لحفظ الكلام ونقله"⁴. أما الإسم الإشتقائي للغة فيقول عنه ابن جني: "وأما تصريفها ومعرفة حروفها فإنه فعلة من لغوت، أي تكلمت"⁵، وهذا يعني أن ابن جني قد ردّ اللغة

1- أبو الفتح عثمان بن جني، الخصائص، تحقيق: محمد علي النجار، المكتبة العلمية، مصر، ج1، ص15.

2- حسين بشير صالح، علاقة المنطق باللغة عند الفلاسفة المسلمين، ص101.

3- عبده الراجحي، فقه اللغة في الكتب العربية، دار النهضة للطباعة والنشر، بيروت، ت 1392هـ-1972م، ص60.

4- روبرت بلانشي، المنطق وتاريخه، ص275.

5- ابن جني، الخصائص، ج1، ص34.

إلى "الكلام" أي إلى "اللغو" ودليله في ذلك ما ذكره القرآن في قوله تعالى: ﴿ وَالَّذِينَ لَا يَشْهَدُونَ الزُّورَ وَإِذَا مَرُّوا بِاللَّغْوِ مَرُّوا كِرَامًا ﴾¹، وقد توقف ابن جني في تعريفه للغة على إشارتين هما: الأصوات التي تعبر عن الكلام، أو الكلام ذاته واللغو الذي اشتقت منه اللغة. " وقد اعتمدت الدوائر المعرفية تعريف ابن جني فجميعها اتفقت على أن اللغة "رموز صوتية"².

وقد كان لابن جني أثره على لغوي الغرب أمثال "دي سوسير" العالم اللغوي الشهير الذي عرف اللغة متأثراً بتعريف ابن جني، حيث قال: " اللغة نظام من العلامات الكتابية، باعتبارها نظاماً من العلامات الصوتية الاصطلاحية"³، وهو التعريف الذي أكد عليه اللغوي الأوربي "فندريس" حديثاً حيث قال: " أعم تعريف يمكن أن تعرف به الكلام أنه نظام من العلامات"⁴.

وعلى الرغم من أن ابن جني حصر اللغة في الكلام أو اللغة المنطوقة، إلا أن التعريفات الحديثة تجاوزت اللغة المنطوقة إلى "اللغة السمعية، واللغة المفووظة" أي الأصوات و"لغة الإشارة" وقد ظهرت في المنطق الحديث، لغة تشبه لغة الإشارة، وهي لغة الرموز التي عبر بها المنطقيون عن القضايا المنطقية برموز تكونت بما "صور القضايا"، وهي لا تبتعد عن تعريف المحدثين للغة الذي قالوا فيه بأنها "نظام من العلاقات"، فاللغة في المنطق الحديث نظام من الرموز⁵.

ويتضح مما سبق أن تعريف اللغة يثير عدة مسائل جوهرية، أولى هذه المسائل هي التفرقة بين الكلام الذي أساسه "أصوات" منطوقة، وبين "الكتابة" التي هي ألفاظ مكتوبة. فالفرق واضح بين "اللغة المنطوقة واللغة المكتوبة" مما جعل ابن جني يستبعد اللغة المكتوبة من تعريفه حتى أصبح مثار للجدل فيما بعد. أما المحدثون فلم يستبعدوا

1- سورة الفرقان، رقم 25، الآية 72.

كلمة اللغو عند العرب هو كل كلام أو فعل باطل لا حقيقة له ولا أصل؛ واللغو هو ما لا خير فيه من الأقوال والأفعال، أي كل سقط من قول أو عمل.

2- دوائر المعارف البريطانية، العربية، الإسلامية، ودوائر معارف القرن العشرين (مادة لغة).

3- De saur : cours in général linguistics, p.7.

4- جوزيف فندريس، اللغة، ترجمة: عبد الحميد الدواحي ومحمد القصاص، تقديم فاطمة خليل، طبع بالهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، المركز القومي للترجمة، ت 2014م، ص 31.

5- حسين بشير صالح، علاقة المنطق باللغة عند الفلاسفة المسلمين، ص 103.

اللغة المكتوبة من التعريف بل اعتبروها نظاماً من العلامات رغم الاختلاف بين "النطق" والكتابة، فمن الخطأ أن نزن، أن النص المكتوب يعتبر تمثيلاً دقيقاً للكلام¹.

ويشير تعريف ابن جني للغة بأنها "أصوات" إتجاهاً حديثاً عند العلماء المحدثين، وهو ما يعرف "بعلم السيميولوجيا"²، حيث اعتبر اللغة جزءاً من هذا العلم مع ارتباط اللغة بالتصورات على أنها تعبير عن التصورات الذهنية. فلإنسان قدرة على إنشاء لغات يمكن فيها التعبير عن كل معنى³ حتى عُرف لدى المناطق بأنه حيوان ناطق له القدرة على إدراك معنى ما ينطقه، فيكون النطق إذن "الفصل الذاتي (النوعي) ضمن عناصر تركيب" الحد المنطقي⁴، وهذا ما قد استوجب اعتبار "النفس الناطقة هي الإنسان من حيث الحقيقة" على حد عبارة الشهرستاني⁵. على أن من نظروا في شأن علاقة الإنسان باللغة انتبهوا إلى أنها علاقة بالطبع والإقتضاء لا بالعرض والإتفاق. ومعنى ذلك أن الإنسان كينونته الجوهرية موجود متكلم، فتركيبه الطبيعي مقتض للبعد اللغوي بالضرورة⁶، حتى أنه يتسنى لنا أن نفكك تعريف الإنسان كما قرره الحكماء منذ القدم من أنه الحيوان الناطق إلى تحديده بأنه الحيوان المخير طالما أن من طبعه محبة الإخبار والإستخبار على حد تعبير الجاحظ⁷، وطالما أن النفس البشرية أيضاً تتشوق بالطبع إلى الدلالة كما يقرره الفارابي⁸.

ولما كان البعد اللغوي العنصر المحدد في بروز خصوصية الإنسان ضمن الموجودات فقد تعين النظر في ملابسات ارتباط الإنسان بالكلام من جهتين: كونية الظاهرة، وهي الإنسان لها. فأما كونية الظاهرة اللغوية فتتمثل في أن الحدث اللساني ملازم للوجود البشري مهما تباعد المكان وتعاقب الزمان، بل مهما تنوعت الألسنة واختلفت اللغات، معنى ذلك أن اللغة من حيث هي وجود مطلق لازمة الحضور مع الإنسان وفي ذلك طابعها الكوني⁹.

1- جوزيف فندريس، اللغة، ص32.

2- السيميولوجيا، هو العلم الذي يبحث عن العلاقات في اللغة وقوانين تركيبها- كتاب عادل فاخوري "تيارات في سيمياء"، ص29.

3- لودفيج فيجنشتين، رسالة منطقية فلسفية، ترجمة: عزمي إسلام، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ت 1968م، ص82.

4- عبد السلام المسدي، التفكير اللساني في الحضارة العربية، الدار العربية للكتاب، ط1، ط2، 1986م، ص46.

5- عبد الكريم الشهرستاني، نهاية الأقدام في علم الكلام، صححه: ألفريد جيوم، دار الطباعة والنشر، بغداد، د.ت، ص325.

6- الفارابي، الحروف، ص77.

7- إخوان الصفا، الرسائل، ج1، ص143.

8- الفارابي، الحروف، ص75.

9- أبو حيان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، تصحيح: أحمد أمين وأحمد الزين، ج3 في المجلد، نشر المكتبة العصرية، بيروت، ت

1953م، ص111.

أما تهيؤ الإنسان فيتمثل أولاً في الاستعداد الخلقي، إذ يتهيأ جسم الإنسان بالخلقة والتركيب إلى أداء ما لا تتم الظاهرة اللغوية إلا به وهو حدث التصويت والتقطيع¹، وهذا التهيؤ الطبيعي هو الذي يصطلح عليه ابن جني بقابلية النفوس²، ويتمثل ثانياً في الاستعداد بالفطرة والمزاج إلى اكتساب اللغة.

أما إخوان الصفا فيقررون أن الكائن البشري حصيلة إنصهار كيانين متباينين: المادي والروحاني، وأن هذا الإنصهار إنما يحققه الكلام، فيستحيل بذلك الحدث اللغوي جسر الإلتحام بين الجسم والروح أي بين العرض والجوهر. " إن النطق من سائر الصنائع البشرية إلى الروحانية ما هو أقرب وذلك أن سائر الصنائع الموضوع فيها الأجسام الطبيعية موضوعاتها كلها جواهر جسمانية [...] فأما النطق فإن الموضوع فيه جواهر النفس الجزئية الحية، وتأثيراته فيها روحانية [...] والدليل على ذلك ما يتبين لنا من تأثيرات الكلام في النفوس مثل ما يُرى من تأثيرات الأجسام بعضها ببعض"³.

والملاحظ أن ارتباط النطق بالإنسان معناه أن اللغة سمة أساسية في الوجود الإنساني، وارتباط وجود اللغة بوجود الإنسان قال به الكثير من الفلاسفة الذين اهتموا باللغة إلى جانب اهتمامهم بالمنطق حيث وضع الفلاسفة المسلمين وخاصة الفارابي الصلة الوثيقة بين اللغة والمنطق في معظم كتبه المنطقية.

وما يمكن ملاحظته أيضاً أن علماء العرب وفلاسفتهم قد عرّفوا اللغة بأنها أصوات منطوقة، وأنهم درسوا وأسسوا مناهجهم على أساس منطوقية اللغة، وذلك من خلال معرفة اللغة بأنها تتسم بالدقة والإتقان، وأن الإنسان إحتاجها لأجل تحقيق أغراضه في الحياة.

أما علماء اللغة الغربيين وأبرزهم "دي سوسير" الذي تميز بأرائه في اللغة وفلسفتها يقول: "إن اللغة تقنين إجتماعي" أو هي مجموعة من القواعد، إذ أنه يشير إلى وظيفتها حيث أنها تصنع للإنسان القواعد التي يسير عليها، وهنا تقترب بشدة إلى المنطق لأنه هو الآخر له قوانين يسير عليها الفكر، ويؤكد "دي سوسير" على ذلك حين يرى أن العلاقة هي عبارة عن تلاحم الصورة الذهنية بالصوت الذي ينطق به الإنسان، ويعني إنطباق الدال على المدلول⁴. ويرى "ابن حزم"⁵، أن اللغة هي "اللسان" وذلك لسببين هما: الأول هو عضو النطق الأهم عند الإنسان من بين

1- أبو حيان التوحيدي، المصدر نفسه، ج1، ص 7.

2- ابن جني، الخصائص، ج1، ص 239.

3- إخوان الصفا، الرسائل، ج1، ص 390.

4- دي سوسير، De saur : cours in général linguistics p.14

5- ابن حزم (994-1063)، هو أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي، أشهر كتبه في المنطق "التقريب لحد المنطق".

الأعضاء، أما الثاني فراجع إلى تأثر ابن حزم بنصوص القرآن حيث استند إلى بعض الآيات التي وردت في القرآن الكريم كقوله تعالى: ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ ﴾¹، وقوله تعالى: ﴿ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ ﴾²، والمقصود "باللسان" كما جاء في التفسير لغة قوم ولسان كل قوم لغتهم، ولهذا جاء تحديده الدقيق للغة على أنها ألفاظ يعبر بها عن المعاني؛ ولم يكن اهتمام ابن حزم مقصوراً على الألفاظ ومعانيها، بل بحث في "الحروف" وماهيتها لأنها مرتبطة بالأصوات، إذ يرى ماهية الحروف الأساسية إنما هي هواء منطلق من الفم، بعد أن تبدل وتحوّر عبر مخارج الحروف.

وأضاف إلى ذلك أنه من الممكن الاصطلاح على تسميتها "الأصوات الدالة بالقصد"، يقول ابن حزم: "إن الصوت الذي يدل على معنى ينقسم قسمين: إما يدل بالطبع وإما يدل بالقصد. فالذي يدل بالطبع هو كصوت الديك الذي يدل في الأغلب على الصبح [...]"، أما الصوت الذي يدل بالقصد فهو الكلام الذي يتخاطب الناس به فيما بينهم ويتراسلون بالخطوط المعبرة عنه في كتبهم لإصال ما استقر في نفوسهم من عند بعضهم إلى بعض، وهذه التي عبر عنها الفيلسوف (بأن سماها الأصوات المنطقية الدالة)³.

وقد ميز ابن حزم بين الصوت الصادر عند الحيوان والصوت الذي يصدره الإنسان (الكلام) بقوله: "وكثير من الحيوان في طبيعته أن يصوت بحروف ما على رتبة ما، وذلك كله بخلاف كلام الإنسان الذي يعبر به عن أنواع العلوم والصناعات والأخبار وجميع المرادات"⁴، وهذا يعني أن الكلام يحمل الدلالة على المعنى الذي يريد الإنسان إضافة إلى أنه يعني دلالة اللفظ على المعنى، فالحرف لفظ يدل على معنى تصوري ذهني، وهو نفس ما دعا إليه فيما بعد "دي سوسير" في التفرقة بين "اللفظة" و"الكلام"، إذ أقر بأن اللغة هي مجموع الاتفاقات التي تضعها هيئة إجتماعية ما، لتمكن أفرادها من ممارسة اللسان [...]" والكلام هو العملية التي يقوم بها الأفراد المتكلمون..."⁵.

إذن فالكلام هنا هو اللغة التي يحتاجها الإنسان في وجوده منذ اللحظة الأولى لينطق بشيء مفهوم معبر عن ذاته، وليفهم به الآخرين من بني جنسه، ومن هنا تظهر "حاجة الناس إليها كحاجتهم إلى مواد الأغذية"⁶.

1- سورة إبراهيم، رقم 14 الآية 4.

2- سورة الشعراء، رقم 26 الآية 195.

3- ابن حزم الأندلسي، التقريب لحد المنطق، تحقيق: أحمد فريد المزيدي، منشورات أحمد على بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ب.ت، ص 17-18.

4- ابن حزم الأندلسي، المصدر نفسه، ص 18.

5- دي سوسير، دروس في الألسنية العامة، ص 21.

6- أبو حيان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، ج 2، ص 144.

وقد سيطر موضوع ربط اللغة بوجود الإنسان على فكر ابن حزم، إذ نجده باستمرار يؤكد على ذلك فيقول: "إذ أنه لا سبيل إلى وجود الإنسان بلا كلام، فكذلك لا سبيل إلى وجود كلام بلا إنسان، لأن الكلام حروف مؤلفة، والتأليف فعل فاعل، ضرورة لا بد له من ذلك"¹. فاللغة ضرورة من ضرورات الحياة الاجتماعية، وما يقوم به الإنسان من نشاط لغوي، كإحداث أصوات وتقطيعها إلى حروف وتكوين كلمات بهذه الحروف، وتكوين جمل عن طريق هذه الكلمات هو ما يمكن تسميته بالممارسة اللسانية.

و"السيوطي" ت(1505م) رأي في مسألة أصل اللغة وعلاقتها بأصل الإنسان إذ يقول: "وذهب بعضهم إلى أن أصل اللغات كلها إنما هي من الأصوات المسموعات، كدوي الريح، وحنين الرعد، وخرير الماء، وشحيج الحمار، ونزيق الغراب، وصهيل الفرس، ونزيب الظبي ونحو ذلك، ثم ولدت اللغات عن ذلك فيما بعد..."². والملاحظ من القول أن "السيوطي" قد وسع المفهوم فأطلق على كل صوت لغة، عكس ابن جني الذي حصر اللغة في صوت الإنسان فقط الذي يعرف بالنظام. ومن هنا فاللغة ظاهرة فكرية عضوية خاصة بالإنسان دون غيره من الكائنات، فهي إذن صفة مميزة للنوع البشري³. كما أنها ليست مجرد صوت، بل هي "الكلام" المنطوق الذي احتص به الإنسان، وإنها هي المنطق الذي انتظم فيه الفكر، ما يؤكد العلاقة بين اللغة والمنطق، من جهة أن اللغة صفة بشرية لفظية والمنطق صفة عقلية عند الإنسان، وأن اللغة تتناول "اللفظ" و"المعنى"، ويتناول المنطق "التصور" و"التصديق"، وهو ما يزيد من أهمية دراسة العلاقة بين المنطق واللغة التي ظهرت عند فلاسفة المسلمين في منطقتهم اللغوي، حيث حرص أبو نصر الفارابي على إظهار هذه العلاقة، فهو من أوائل الفلاسفة الذين أدركوا قيمة اللغة واهتموا ببيان الصفة بينها وبين الفلسفة، ولم يتجاهل ضرورة اللغة للمنطق، لأن هناك من رأى أن المنطقي لا حاجة له بالنحو، يردّ الفارابي على ذلك قائلاً: "...وهذه الصناعة تناسب صناعة أخرى ذلك أن نسبة صناعة المنطق إلى العقل والمعقولات كنسبة صناعة النحو إلى اللسان والألفاظ، فكما يعطينا علم النحو من قوانين في الألفاظ، فإن علم المنطق يعطينا نظائرها في المعقولات."⁴.

1- عبد السلام المسدي، التفكير اللساني في الحضارة العربية، ص60.

2- جلال الدين السيوطي، المزهري في علوم اللغة وأنواعها، شرحه... وعلق حواشه: محمد أحمد جاد المولى بك ومحمد أبو الفضل إبراهيم وعلي محمد البجاوي، ج1، منشوات المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، ص14-15.

3- حسن ظاظا، اللسان والإنسان، دار القلم دمشق ودار الشامية بيروت، ط2، ت 1410هـ-1990م، ص08.

4- الفارابي، إحصاء العلوم، ص68.

وقال في موضوع آخر مميزاً بينهما: "... ويفارقه في أن علم النحو إنما يعطي قوانين تخص ألفاظ أمة ما وعلم المنطق إنما يعطي قوانين مشتركة تعم ألفاظ الأمم كلها، فإن في الألفاظ أحوالاً تشترك فيها جميع الأمم؛ مثل أن الألفاظ منها مفردة ومنها مركبة والمفردة اسم وكلمة وأداة وأن منها ما هي موزونة وغير موزونة وأشباه ذلك"¹.

وهذا التمييز بين النحو والمنطق يؤكد اختلاف الآراء بين اللغويين والنحويين مع الفلاسفة والمناطقية فيما يتعلق (الكلام). فالكلام، حسب تعريف النحويين، هو "اللفظ المفيد". أما عند الفلاسفة والمناطقية فهو "النطق" الذي جاء منه اسم "نطق" وأوضح بيان تعريف الفلاسفة للكلام، ما قدمه إخوان الصفا في رسائلهم حين قالوا: "المنطق مشتق من نطق والنطق فعل من أفعال النفس الإنسانية، والنطق الفكري أمر روحاني معقول، وذلك أن النطق اللفظي إنما هو أصوات مسموعة لها هجاء، وهي تظهر من اللسان الذي هو عضو من الجسد"².

ويبدو من هذا التمييز أن هناك نوعين من المنطق عند مفكري الإسلام، المنطق اللغوي الذي يرتبط بالكلام (اللفظ) والمنطق الفكري المرتبط بالفكر حيث وصفوه بأنه: "أمر روحاني معقول، فهو تصور النفس معاني الأشياء في ذاتها"³، مما يؤكد لدى مفكري الإسلام الارتباط الوثيق بين المنطق واللغة أو علاقة الفكر باللغة. وقد أدى "المنطق اللفظي" بإخوان الصفا إلى وضع أساسين لمعرفة "المنطق" هما:

- الأساس الأول: تعبير اللفظ عن المعنى الذي في النفس
- الأساس الثاني: البحث في الحروف عندما كان للنطق اللفظي ألفاظاً مؤلفة من حروف وهي ثلاثة أنواع (فكرية، لفظية، خطية)

ونتيجة لذلك ظهر منطق جديد وهو "المنطق الفلسفي" الذي يتلاقى فيه المنطق اللفظي بمنطق الفكر، وهذه فكرة جديدة تنبئ إليها إخوان الصفا عند دراستهم للمنطق ووصفهم للرسائل المختصة به، وهكذا ظهر عندهم ما يسمى "بالمنطق اللغوي" من خلال تعريفهم للغة وتناولهم لقضاياها الأساسية، فأصبحت جل أبحاثهم في المنطق تحمل هذه الفكرة مع تشبهم بفكرة دلالة الكلام على اللغة، وذلك عن طريق الحروف اللفظية وما قدمه إخوان الصفا في رسائلهم يعتبر أقدم إشارة في الفكر الإسلامي، وهو علاقة المنطق باللغة أو (علاقة الفكر باللغة)⁴، وسنحاول إظهار هذه العلاقة من خلال تصور أبي نصر الفارابي وما قدمه من دراسات لغوية ومنطقية.

1- الفارابي، إحصاء العلوم، ص76.

2- إخوان الصفا، الرسائل، ج1، ص391.

3- المصدر نفسه، ص392.

4- حسن بشير صالح، علاقة المنطق باللغة عند فلاسفة المسلمين، ص110.

2- مشكلة أصل اللغة

مشكلة أصل اللغة من أهم القضايا التي اهتم بها الكثير من الباحثين في اللغة والمنطق على اختلاف تخصصاتهم، كما اهتم بها الفكر الفلسفي قديماً وحديثاً.

فقد قام عدد كبير من الفلاسفة اليونان والمسلمين وغيرهم بالبحث عن نشأة اللغة وأصلها، وكان لآرائهم الأثر الشديد على الدراسات الحديثة، وقد توصلوا إلى نتائج ونظريات قيمة، أبرزها نظريتي التوقيف والاصطلاح، وقد كانت هذه النظريات منبثقة من أن دراسة الألفاظ والمعاني لها علاقة وثيقة بالفلسفة والمنطق، ولعل أبرز ما في هذا الموضوع هو مسألة الخوض في "اللفظ" وعلاقته بالمعنى الذي من خلاله ظهرت النظريات التي تناولت أصل اللغة أتوقيفية هي أم اصطلاحية؟ بمعنى هل العلاقة بين الأسماء والأشياء علاقة طبيعية أم علاقة اتفاقية؟

1- نظرية التوقيف: أظهر اللغويون والأصوليون والفلاسفة المسلمون اهتماماً بالغاً بموضوع نشأة اللغة وأصلها، وقدموا فيه دراسات غاية الدقة، وتناولوه من مختلف جوانبه واقتفوا أثر كل من بحث في هذا الموضوع، وذلك لاعتقاد كثير منهم أهمية دراسة فروع علم اللغة وفلسفتها وفقهها، حيث يؤكد أنصار التوقيف أن اللغة إلهام من الله، وقد كان أول من ذهب إلى القول بهذا الرأي من الفقهاء أو الأصوليين "ابن فارس (ت395هـ) وابن حزم الظاهري (994-1064م) حيث اتفق كلاهما أن أصل اللغة هو التوقيف وبأنها إلهام من الله عزوجل، ومنه الفقهاء والأصوليين الذين بحثوا في أصل اللغة، وترددت آراؤهم بين التوقيف والاصطلاح في اللغة أبو علي الفارسي (ت379هـ) وابن جني وإمام الحرمين (ت478هـ) والرازي (ت606هـ)، والأمدي (ت630هـ)، حيث تناولوا نظرية التوقيف في اللغة إلى جانب إشارات منهم إلى جانب اصطلاحية اللغة رغم ترجيح الكفة إلى التوقيف.

فقد أفرد ابن جني (ت322هـ) باباً خاصاً لهذه المسألة في كتابه "الخصائص" وسماه "باب القول على أصل اللغة إلهام هي أم اصطلاح؟".

إذ نظر ابن جني إلى الآراء السابقة عليه ودرسها لكنه لم يأخذ منها رأياً صريحاً قاطعاً، فهو يتأرجح بين التوقيف والاصطلاح. على الرغم من أن بعض الدارسين يرجح الرأي القائل بأن ابن جني كان من اللذين يتفقون مع النظرية القائلة بأن أصل اللغة توقيف واستدلوا على ذلك بقوله: "هي من عند الله" حيث احتج بقوله تعالى: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾¹. فالله منح القدرة لآدم لمواضع

1- سورة البقرة، رقم 2 الآية 31.

اللفظ والمعنى وهو إلهام وموهبة: فالإلهام يظهر في المعنى، والمواضعة تظهر في اللفظ، ولهذا أصبحت اللغة مواضعة من حيث اللفظ وإلهام من حيث المعنى¹.

وأورد ابن جني رأي آخر يوافق رأيه فقال: "وهذا أيضا رأي أبي الحسن، على أنه لم يمنع قوله: أنها تواضع منه - أي آدم - على أنه قد فسر هذا بأنه قيل: أن الله سبحانه علم آدم أسماء جميع المخلوقات بجميع اللغات، العربية والفارسية والسريانية والعبرانية والرومية"².

وقد قال ابن فارس (ت395هـ) بتوقيفية اللغة، ويعتبر من أشد المتحاملين على النظريات الأخرى بسبب عدم قولها بالتوقيف فرأى فسادها وضعفها أمام هذه النظرية³.

ومن الأصوليين الذين قالوا بنظرية التوقيف فخر الدين الرازي (ت606هـ) الذي قال من خلال كتابه "المحصل": "الألفاظ: إما أن تدل على المعاني بذواتها أو يوضح الله إياها..."⁴. ونجد أيضا "ابن حزم الأندلسي" الذي أكد على هذه النظرية من خلال كتابه "الأحكام" حيث أجاز العمل بها - نظرية التوقيف - من باب الشرع، وإلى جانب ذلك بنى عليها آراءه المنطقية، وفي مقدمة ذلك رأيه في صلة الفكر باللغة.

وإلى جانب رأي الأصوليين واللغويين في توقيفية اللغة هناك رأياً فلسفياً يقترّب من هذه النظرية، ألا وهو رأي "إخوان الصفا" الذين أدخلوا الطبيعة إلى جانب نظرية التوقيف فقالوا: "إن الله تعالى ألهم عطاردا صاحب المنطق، النطق، ونطقت حواء، وعلم الله آدم الأسماء كلها فصار يعرفها، ويلقي على كل جنس وشكل ونوع وشخص من النبات والمعادن، والحيوان، وجميع المرئيات، الأسماء والصفات، ثم تعلم أبناء آدم منه"⁵. وهذا يعني أن الله تعالى ألهم الإنسان وأعطاه القدرة على إطلاق الأسماء على ما يناسبها من أشياء في الطبيعة، وفيما يتعلق استمرارية موضوعية التوقيف ومواصلته مع تعدد اللغة يقول إخوان الصفا: "ولم يزل الأمر على ذلك وبنو آدم مع والدهم يتكلمون بالسريانية، وقال بعضهم بالنبطية، ويفهم البعض القليل من البعض المعاني وما قصدوا، وما أرادوا..."⁶.

1- ابن جني، الخصائص، ج1، ص41.

2- ابن جني، المصدر نفسه، ص42.

3- ابن جني، الخصائص، ج1، ص43.

4- ابن جني، المصدر نفسه، ص48، راجع السيوطي، المزهر، ص15.

5- إخوان الصفا، الرسائل، ج3، ص112.

6- إخوان الصفا، المصدر نفسه، ص113.

فالقول هنا يبين كيفية تناقل اللغة ثم اختلافها وتنوعها، وأن اللغة التي يتعلمها الإنسان تعتبر وسيلة أساسية لترجمة ما يحمله في داخله من معاني، وأن آدم عليه السلام هو الذي علم أبنائه اللغة فتناقلوها واحدا بعد واحد، حيث قالوا: " وإنما كان آدم يعلمهم تلك الأسماء تلقيناً وتعريفاً، كما يتعلم الأشياء ويعرف من لا علم له بالكتابة والهجاء [...] وكان الخلف يحفظون تلك الأسماء والصفات عن السلف..."¹.

وخلاصة القول أن إخوان الصفا رأوا اللغة من خلال مناظرهم للطبيعة التي أملت عليهم وصفها التي يتصرف فيها الإله، فهي إلهام من عنده. ومنه يمكن القول أن هناك اتفاق بين اللغويين والأصوليين والفلاسفة في إرجاع أصل اللغة إلى الله، وبالرغم من تذبذب بعضهم بين التوقيف والاصطلاح إلا أنهم رسوا على توقيفيتها حتى وإن حدث فيها اصطلاح، وأهم ما في الموضوع هو اتفاقهم على أن البحث في أصل اللغة لا بد من الالتفات فيه إلى أن الألفاظ والمعاني هي التي تؤدي إلى دراسة الموضوع وتوضيحه، ولا بد من الاستناد أيضا إلى المصدر الرئيس في توقيفية اللغة، وهو "القرآن الكريم".

2- نظرية المواضع والاصطلاح: تمثل نظرية المواضع والاصطلاح الاتجاه الثاني في موضوع أصل اللغة وقد تناولها كثير من الفلاسفة على مختلف العصور وقالوا بأن اللغة اصطلاح، وهي من وضع الإنسان، ويمثل هذه الآراء في الفلسفة اليونانية "ديموقريطس" (القرن الخامس ق.م) الذي يرى أن اللغة اصطلاحية وبعده "أبو الفلاسفة سقراط" الذي نفى بشدة أن تكون اللغة قد نشأت عن طريق التوقيف، وأكد أن اللغة اصطلاحية. أما أفلاطون الفيلسوف المثالي فإن آراءه حول نشأة اللغة فتتأرجح بين التوقيف والاصطلاح، ولكن بحثه عن أصل "الأسماء" يؤكد على توقيفية اللغة وخاصة عندما أكد على أن كل الأسماء حقيقية. إذ من أقدم آراءه، هو الرأي الموجود في محاوره أفلاطون "كراتلس"، والقائل بأن الدال Signifier كلمة في اللغة، وأن المدلول Signified هو الشيء الموجود في العالم، ويمثله الدال أو يشير إليه أو يحدده. الكلمات إذن أسماء أو إشارات للأشياء.²

أما أرسطو فيرى أن اللغة نشأت بالاصطلاح والمواضع حيث يقول: "كل ما يمكن أن يقال في الألفاظ، فإنه يمكن أن يقال بعينه في الخطوط، فكلما كانت للخطوط ودلالاتها على الألفاظ باصطلاح، كذلك دلالة الألفاظ على المعقولات التي في النفس باصطلاح ووضع..."³. ويقول في موضع آخر: "إن الألفاظ التي ينطق بها هي

1- إخوان الصفا، الرسائل، ج3، ص 113.

2- أفلاطون، محاورات كراتلس Cratylus.

3- عبد الرحمن بدوي، منطق أرسطو، ج3، ص 268.

دالة أولاً على المعاني التي في النفس، والحروف التي تكتب هي دالة أولاً على هذه الألفاظ... ولذلك كانت دلالة هذين، بتواطؤ لا بالطبع...¹. فاللغة حسب هذا الرأي اصطلاح، أما واضعوها فهم الحكماء الذين لهم قوة التأثير على المجتمع.

أما الفلاسفة المسلمين فكان أبرزهم أبي نصر الفارابي الذي ظهرت آراءه صريحة من خلال "شرح كتاب العبارة لأرسطو" ومن خلال كتابه "الحروف" إذ بدأها باعتقاده بأن اللغة الإنسانية ابتدأت بالإشارات، فهو يرى في احتياج الإنسان لغيره بأن يعرفه ما في ضميره، فكانت الإشارة أقرب شيء إليه ليلتمس غيره منه ما يريد²، ورغم ذلك يرى الفارابي أن الإشارة غير كافية لإفهام الغير، فأثبت عجزها، ليبحث عن شيء آخر يكون أدق وأعم منها، فكانت الأصوات باعتبارها دالة، وموصلة للأفكار فهي البديل، "فإن أول ما يحتاج المتكلم في الاصطلاح عليه، والقول به هو الأصوات الدالة على النداء، ثم يبدأ باستخدام الأصوات للدلالة على الأشياء الحسية، ويحل الصوت محل الإشارة في ذلك."³.

وهكذا نلاحظ أن الفارابي قد خطى خطوة جديدة في البحث عن أصل اللغة، وقد اقترب بها إلى التعريف الذي أشير به إلى اللغة بأنها "نظام من الأصوات". وإذا كانت اللغة في الأصوات، فإنه لا بد من تكوين مقاطع لها حتى تتفرق عن الأصوات الحيوانية التي لا تحمل معنى، فهذه المقاطع تتكون من الحروف، وأنها تتركب من قبل الإنسان عن طريق التوالي، أي بناؤها حرفاً حرفاً حتى تتكون الكلمة التي منها يفهم المعنى المراد، يقول الفارابي: "فيضطرون إلى تركيب بعضها إلى بعض بمولات حرف بحرف، فنحصل عن ألفاظ من حرفين أو عدة حروف فيستعملونها علامات أيضاً لأشياء أخرى، فتكون الحروف والألفاظ الأولى علامات لمحسوسات يمكن أن يشار إليها، ولمعقولات تستند إلى محسوسات يمكن أن يشار إليها"⁴.

ونشأة اللغة في نظر الفارابي تخضع إلى مراحل مرتبة تبدأ من الأصوات إلى الحروف إلى الألفاظ الدالة على شيء معين، ويرى الفارابي أن واضعي الحروف أو الأصوات وضعوها حسب ما يرونه من أشياء محسوسة أثارتهم، فوضعوا لها مصطلحات سمعها عنهم الآخرون، فاستعملوها واصطلحوا عليها وهكذا تمت المواضعة والاصطلاح في اللغة حيث يقول: "فهكذا تحدث أولاً حروف تلك الأمة، وألفاظها الكائنة من تلك الحروف، ويكون ذلك أولاً

1- عبد الرحمن بدوي، منطق أرسطو، ج3، ص270.

2- الفارابي، الحروف، ص135.

3- الفارابي، المصدر نفسه، ص136.

4- الفارابي، المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

ممن (اتفق منهم)، و(متفق) أن يستعمل الواحد منهم تصويماً أو لفظة للدلالة على شيء ما، عندما يخاطب غيره، فيحفظ السامع ذلك، فيستعمل السامع ذلك بعينه عندما يخاطب المنشئ الأول لتلك اللفظة...، فيكونان قد (اصطلحا وتواطئا) على تلك اللفظة، فيخاطبان بها غيرهما إلى أن تشيع عند جماعة، ثم كلما حدث في ضمير إنسان منهم شيء احتاج أن يفهمه غيره ممن يجاوره (اخترع) تصويماً، فدل صاحبه عليه، وسمعه منه، فيحفظه كل واحد منهما، وجعله تصويماً دالاً على ذلك الشيء، ولا يزال يحدث التصويبات واحداً بعد الأخرى، ممن (اتفق) من أهل ذلك البلد، ب (الأحداث) ما يحتاجون إليه من التصويبات للأمور الباقية التي لم يتفق لها عندهم تصويماً دالة عليها، فيكون هو واضع لسان تلك الأمة، فلا يزال منذ أول ذلك يدبر أمرهم إلى أن توضع الألفاظ لكل ما يحتاجون إليه في ضرورة أمرهم"¹.

وهكذا أوضح الفارابي الكيفية التي تمت بها المواضعة في اللغة، وهو الرأي الذي يتفق مع رأي أرسطو، حيث يرى كلاهما أن الألفاظ تنتقل من واحدٍ إلى آخر، حتى يتكون الكم الهائل من الألفاظ ليتم التفاهم بين الناس بها، ومنه تتشكل لغة مجتمع معين بالاتفاق والاصطلاح ويكون اللفظ مطابق لمعناه في لغة هذا المجتمع أو هذه الأمة كما قال أبي نصر الفارابي.

أما ابن جني فيورد في كتابه الخصائص - في سياق مناقشة لنشأة اللغة - الفرضية القائلة بأن اللغة مواضعة على النحو التالي: "ذهبوا إلى أن أصل اللغة، لا بد فيه من المواضعة، قالوا: وذلك أن يجتمع حكيمان أو ثلاثة فصاعد، فيحتاجون إلى الإبانة عن الأشياء، فيضعوا لكل واحد منها سمة ولفظاً، إذا ذكر، عرف به ما مسماه، ليمتاز من غيره، وليفي بذكره عن إحضاره إلى مرآة العين، فيكون ذلك أقرب وأخف وأسهل من تكلف إحضاره البلوغ الغرض في إبانة حاله بل قد يحتاج في كثير من الأحوال إلى ذكر ما لا يمكن إحضاره ولا إدناؤه، [...] فكأنهم جاءوا إلى واحد من بني آدم، فأومأوا إليه، وقالوا: إنسان، إنسان، إنسان، فأي وقت سمع هذا اللفظ علم أن المراد به هذا الضرب من المخلوق وإن أرادوا سمة، عينه أو يده، أشاروا إلى ذلك، فقالوا: يد، عين، رأس، قدم، أو نحو ذلك، فمتى سمعت اللفظة من هذا، عرف معناها، وهلم جرا فيما سوى هذا من الأسماء، والأفعال، والحروف."².

ويرى ابن جني أن اللغة عند بعضهم اشتقت من الأصوات التي تسمع في الطبيعة، فمن دوي الريح، وحنين الرعد، وخرير الماء، نشأت اللغة، ومن هذه الأصوات اشتق الإنسان بعض الحروف وشكل منها ألفاظاً ذات دلالة

1- الفارابي، الحروف، ص 138.

2- ابن جني، الخصائص، ص 45.

على الأشياء في العالم الخارجي، كما أن تناقل اللغات واختلافها، مواضعة أيضاً في نظر ابن جني وذلك أن يختار أهل لغة ما مسميات، فيقومون بتغييرها بمسميات أخرى، يقول ابن جني: "الذي اسمه إنسان فليجعل مكانه "مرد" والذي اسمه رأس فليجعل مكانه "سر" وعلى هذا بقية الكلام..."¹.

فبالصرف في تغير الأسماء، تأتي المواضعة في اللغة، ويتم التناقل بين اللغات، ويتصرف حكماء الأمة وعلماءها في وضع الألفاظ، واختيار المناسب منها للمعاني المراد التعبير عنها، وبذلك اختيرت اللغة على سبيل المواضعة وعلى هذا المنوال تتم، ولكي يثبت ذلك قال: "لو بدأت اللغة الفارسية، فوقعت المواضعة عليها، لجاز أن تنقل، ويولد منها لغات كثيرة: من الرومية والزنجية وغيرها"². ويتضح مما سبق، قدم هذه النظرية إلا أنها لم تظهر بشكل واضح كما ظهرت عند ابن جني الذي كان متحمساً لها، بالرغم من تردده في بعض الأحيان.

كما يتبين لنا أيضاً أن نظرية المواضعة تقوم على أساس العلاقة التحكمية بين الألفاظ ومعانيها، أو بين الأشياء ومسمياتها ما يبرر تعدد اللغات وكثرتها وهو الرأي الذي ذهب إليه علماء اللغة في العصر الحديث أمثال "دي سوسير" العالم السويسري.

وقد أعجب بهذه النظرية ابن النديم، وأثبتها في كتابه "الفهرست" قائلاً: "ولم يزل ولد إسماعيل على مر الزمان يشتقون الكلام بعضه من بعض، ويضعون للأشياء أسماء كثيرة بحسب حدوث الأشياء والموجودات وظهورها، فلما اتسع الكلام ظهر الشعر الجيد الفصيح في العدنانية، وكثر هذا بعد (معد بن عرفان)، ولكل قبيلة من قبائل العرب لغة تنفرد بها، وتؤخذ عنها، وقد اشتركوا في الأصل..."³.

ويفهم من قول ابن النديم أن اللغة اصطلاحية، ترتبط بالمجتمع، وتتطور بتطوره وهي وليدة منه، ولا تنفصل عنه فهي توجد بوجوده، وتنتهي بانتهائه.

ونفس الرأي ذهب إليه أبي حامد الغزالي (505هـ) مضيفاً سبباً آخر للتواضع وهو "أن ينقذ للعاقل وجه الحاجة، وإمكان التعريف بتأليف الحروف فيتولى الوضع، ثم يعرف الآخرين بالإشارة والتكرار معها للفظ مرة بعد أخرى كما يفعل الوالدان بالولد الصغير، وكما يعرف الأخرس ما ضميره بالإشارة..."⁴.

1- ابن جني، الخصائص، ص45-46.

2- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

3- ابن النديم، الفهرست، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ب.ت، ص07.

4- الغزالي، المستصفى، ج1، ص219-220.

وخلص القول إن مشكلة أصل اللغة تعددت فيها الآراء وتباينت بين رأي يقول بالتوقيف ورأي يقول بالمواضعة والاصطلاح، ورأي تأرجح بين الرأيين (التوقيف والمواضعة)، وأن لفلاسفة الإسلام ولغويهم نصيب من هذه الآراء المدعمة بالحجج العقلية والنقلية في نفس الوقت، ومهما كان الاختلاف بين هذه الآراء والنظريات فإنها تصب جميعها في قالب واحد هو البحث في أصل ونشأة اللغة ولا شك أن البحث في الأصول يثير في جميع الأحوال إشكالات وتناقضات فمن الصعب الوصول فيها إلى الحل، والمهم في هذا المجال أن للفارابي رأي تجلّى بوضوح يؤكد أن اللغة في أصلها الأول مواضعة واصطلاح ما يساعدنا على دراسة الألفاظ والمعاني كما تناولها أبو نصر الفارابي في كتبه اللغوية والمنطقية.

المبحث الثاني : اللفظ والمعنى

تمهيد: إن البحث في نشأة اللغة وعلاقتها بتشكيل الفكر مرتبطاً أساساً بالبحث في الألفاظ ومعانيها، إذ أن الألفاظ عبارة عن رموز تحمل دلالات يمكن اسقاطها على الأشياء في العالم الحسي (الموضوعي) وأن لهذه الألفاظ معاني يدركها العقل ويتصورها الذهن بعد فهم مدلولاتها والتعرف عليها من حيث هي ألفاظ مفردة أو كلية، والحقيقة أن هذه العلاقة ليست إلا اقتران للألفاظ في اللسان واقتران للمعاني في النفس، وقد حظيت هذه المسألة باهتمام علماء اللغة والمنطق سواء في الفكر القديم أو الحديث، ولذلك بات من الضروري البحث في هذه القضية كما جاءت عند أبي نصر الفارابي خاصة أنه أولى لهذه المسألة أهمية كبيرة من خلال كتبه اللغوية والمنطقية كـ "كتاب الحروف" وكتاب "الألفاظ المستعملة في المنطق" وكتابه "إحصاء العلوم" الذي يعد بحق الكتاب الذي خصه للحديث عن علم اللسان وجعله المدخل للبحث في علوم اللغة وفلسفتها وعلاقة اللغة بالمنطق. فما المقصود باللسان وما علاقته بالألفاظ؟ وما علاقة المعاني بالنفس؟

1- اقتران الألفاظ في اللسان

تعريف اللسان: أثبتت الدراسات الحديثة لعلم الأصوات النطقي Phonétique articuloire¹، أو الفيزيولوجي، بناء على معطيات خاضعة للتجربة العلمية، أن اللسان هو أبرز أعضاء النطق عند الإنسان، وقد اشتقت منه في معظم اللغات، الكلمات الدالة على اللغة مثل ما نجده مثلاً في اللغتين العربية والفرنسية، حيث نجد في اللغة الفرنسية langue linguistique, langage, ويقابلها في اللغة العربية: لسان، ألسنى، لسانيات، وقد وردت هذه الكلمة في القرآن الكريم للتدليل على عضو النطق، حيث نجد قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ نَعَّمْنَا أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ لِّسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَبِي وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُّبِينٌ﴾². واللسان عضلة مرنة جداً، إذ يمكن سحبها في كل الاتجاهات، وهو العنصر الأكثر اشتراكاً في إصدار كل الأصوات اللغوية، وقد أشار إلى هذا، العرب القدامى حيث تفتنوا إلى أهميته في إحداث الأصوات، حيث عددها في "الكتاب" بما يقدر بعشرة مخارج يصدر منها ثمانية عشر حرفاً³.

1- Bassam Baraké, Dictionnaire linguistique, Français, Arabe, Tripoli, Liban, sans date, p159

2- سورة النحل، رقم 16 الآية 103.

3- أحمد محمد قدور، مبادئ اللسانيات، ط1، دار الفكر المعاصر، مصر 1996م، ص60.

ونظراً للإرتباط الوثيق بين اللسان كعضو مادي تصدر عنه مختلف الأصوات والحروف، والنطق أو الكلام كفعل أو ممارسة لغوية، فإنه ينبغي علينا توضيح بعض المفاهيم ذات الصلة بالدراسات اللسانية العربية وتأثيرها على اللسانيات الحديثة.

فالعربية أو علم العربية أو النحو أو علم اللغة أو علم اللسان، عدداً من المصطلحات تتردد في التراث اللغوي للدلالة على دراسة اللغة العربية أو بعض جوانبها دراسة علمية منظمة. وإذا أردنا ترتيب هذه المصطلحات حسب الظهور، وجدنا أن مصطلح "العربية" أقدم هذه المصطلحات، يلي ذلك مصطلح "اللغة" أو "متن اللغة"، أما مصطلحات "علم اللسان" و"علم اللغة" فلم يظهر إلا بصورة ضئيلة في كتب تصنيف العلوم، وعند بعض المؤلفين في القرون المتأخرة مثل السيوطي (ت911هـ) وطاش كبرى زادة (ت968هـ) والفارابي في كتابه "إحصاء العلوم"¹.

فمصطلح "العربية" كان أسبق إلى الظهور من "علم العربية" وقد ظهر مع مصطلحات لغوية في النصف الثاني من القرن الأول الهجري، لدلالة على الذين اشتغلوا بدرس اللغة العربية "كأبي الأسود الدؤلي" وطبقة من قراء القرآن الكريم، ثم استقر هذا المصطلح مع طبقة من علماء العربية مثل عبد الله بن أبي إسحاق الخضرمي (ت117هـ)، والخليل بن أحمد (ت175هـ)، وتلميذه سبوية (ت180هـ)، هؤلاء العلماء وغيرهم درسوا اللغة العربية دراسة علمية منظمة، تقوم على جمع المادة اللغوية وتحليلها واستقراءها من خلال رؤية وصفية ثم استخلاص النتائج وصياغتها في شكل قواعد فيما بعد من طرف النحويين، كما اتسمت هذه الدراسة بالشمول أي دراسة اللغة العربية صوتياً وصرفياً ونحوياً ودلالياً².

ومن خلال هذه النظرة الشاملة القائمة على أصول ومبادئ نظرية وتحليلية أضيف مصطلح "علم" إلى مصطلح "عربية" فأصبح "علم العربية" وقد ظهر هذا المصطلح في القرن الثاني الهجري.

أما مصطلح النحو فقد ظهر بعد مصطلح "العربية" وذلك عندما ظهرت فئة من المعلمين الذين أخذوا يعلمون الناس القواعد العربية لكي تستقيم ألسنتهم بعد تفشي اللحن فيهم، وكان هذا المصطلح - أول ما ظهر - يشير إلى القواعد التعليمية التي تعلمها الناس لكي يلحقوا بالعرب الفصحاء في إجادتهم العربية³.

1- طاش كبرى زادة، مفتاح السعادة ومصباح الريادة في موضوعات العلوم، ص100، والفارابي، إحصاء العلوم، ص17.

2- عوض حمد القوزي، المصطلح النحوي، عمادة شؤون المكتبات، جامعة الرياض، المملكة العربية السعودية، ط1، ت1401هـ-1981م، ص8.

3- التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، ج1، ص23.

كما تدل كلمة "النحويين" على تلك الطبقة من الناس التي أخذت تشتغل بتعليم النحو أي القواعد التعليمية، وهو يختلف عن العربية أو علم العربية الذي كان يشير إلى الدراسة العلمية للغة العربية، إلا أننا نجد من يسوي بينهما كأبو حيان التوحيدي الذي يرادف بينهما مستدلاً بقول سيبويه: "هذا علم ما الكلم من العربية"¹.

أما مصطلح "اللغة" فيدل على نوع من الدراسة المنظمة بخاصة تلك التي تتصل بعمل المعاجم وتأليف الرسائل اللغوية، وبصورة عامة فإنه يدل على دراسة المفردات ومعرفة الدلالات، وتنظيم ذلك في صورة كتب أو معاجم، وهو بهذا يختلف عن مصطلح "العربية" أو "علم العربية" كما يختلف عن مصطلح "النحو" أيضاً، واستبدل هذا المصطلح فيما بعد بمصطلح جديد وهو "علم اللغة" الذي يشمل دراسة الجوانب التالية:

-العلاقة بين اللفظ والمعنى

-الأصوات أو الحروف التي تتألف منها المفردات

-الصيغ الصرفية

-الدلالة الوضعية للمفردات

ويجمع اللسانيون اليوم على أن هذا العلم، علم معياري (Prescriptive) أي أنه يبحث في جوانب الصواب والخطأ في استعمال المفردات من حيث الدلالة والبنية، وليس علماً وصفيّاً (Discriptive) يصف المادة اللغوية في ذاتها دون البحث عن الصواب والخطأ في الاستعمال.

أما علم اللسان فيعد هذا المصطلح من المصطلحات النادرة الاستخدام في الدلالة على دراسة اللغة في التراث اللغوي العربي ويعود الفارابي أقدم من استخدمه في كتابه "إحصاء العلوم" ولذلك سنركز على هذا العلم من خلال ما جاء به الفارابي سواء في علاقته باللغة أو علاقته بالمنطق. فقد قسم الفارابي علم اللسان إلى ضربان:

- الأول: يتعلق بحفظ الألفاظ الدالة عند أمة ما، وعلم ما يدل عليه شيء شيء منها.

- والثاني: علم قوانين تلك الألفاظ، والقوانين في كل صناعة كما جاء في تعريف الفارابي: هي أقاويل كلية، أي جامعة ينحصر في كل واحد منها أشياء كثيرة مما تشتمل عليه تلك الصناعة سواء كانت هذه الصنائع عملية أو نظرية².

1- عوض حمد القوزي، المصطلح النحوي، ص9.

2- الفارابي، إحصاء العلوم، ص17-18.

وقد قسم الفارابي الألفاظ الدالة في لسان كل أمة إلى نوعين: مفردة، ومركبة.

أما المفردة كالبياض، والسواد، والإنسان، والحيوان، والمركبة: كقولنا الإنسان حيوان، وعمرو أبيض. فالمفردة: ما هي ألقاب أعيان¹، مثل زيد وعمرو، ومنها ما يدل على أجناس الأشياء وأنواعها، مثل الإنسان، والفرس، والحيوان والبياض، والسواد². والمفردة الدالة على الأجناس والأنواع: منها أسماء، ومنها كلم³، ومنها أدوات. ويلحق الأسماء والكلم، التذكير والتأنيث، والتوحيد والتثنية والجمع، ويلحق الكلم خاصة الأزمان، وهي الماضي والحاضر والمستقبل⁴.

فهذا التصنيف بين الألفاظ كما يبدو عند الفارابي هو بداية البحث في العلاقة بين اللغة والمنطق، من جهة أن اللغة تنظر في هذه الألفاظ من حيث هي أسماء أو أفعال تخضع لقواعد الصرف والإعراب (النحو)، ومن جهة أن المنطق ينظر في هذه الألفاظ من حيث هي أنواع أو أجناس أي كليات تعبر عن صفات جوهرية مشتركة بين هذه الألفاظ.

فالمنطق لا ينفصل عن النحو كما يرى الفارابي ولذلك فإن علم اللسان عند كل أمة ينقسم إلى سبعة أجزاء عظمى يقول الفارابي: "علم الألفاظ المفردة، وعلم الألفاظ المركبة، وعلم قوانين الألفاظ عندما تكون مفردة، وقوانين الألفاظ عندما تتركب، وقوانين تصحيح الكتابة، وقوانين تصحيح القراءة، وقوانين تصحيح الأشعار"⁵.

وبعد أن ذكر الفارابي القوانين التي تضبط اللسان من حيث ألفاظه المفردة وألفاظه المركبة، شرع في تحليل وتوضيح هذه القوانين وعلومها، حيث قال: "فعلم الألفاظ المفردة الدالة: يحتوي على علم ما يدل عليه لفظة لفظة من الألفاظ المفردة الدالة على أجناس الأشياء، وأنواعها، وحفظها، وروايتها كلها الخاص بذلك اللسان، والدخيل فيه والغريب منه، والمشهور عند جميعهم"⁶.

1- ألقاب أعيان: أسماء علم. الشرح مأخوذ من كتاب إحصاء العلوم الصفحة 19.

2- النوع: في علم المنطق، معنى كلي ينطبق على أفراد كثيرين، مثل إنسان، فرس، والجنس معنى كلي يضم عدة أنواع مثل الحيوان، وهما اثنان من الكليات الخمس. أما في علم اللغة فلا يوجد سوى اسم جنس واسم علم، واسم الجنس هو اسم كل ما ليس علماً.

3- الكلم: يعني بها الأفعال.

4- الفارابي، إحصاء العلوم، ص 19.

5- الفارابي، المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

6- الفارابي، إحصاء العلوم، ص 20.

وهذا العلم كما جاء في كتاب "إحصاء العلوم" هو علم المعاجم اللغوية الذي أسسه الخليل بن أحمد الفراهيدي في القرن الثاني للهجرة.

وهو العلم الذي يهتم بجمع الألفاظ المفردة والبحث عن مرادفتها ودلالاتها على الأشياء وكيفية صدورها وأصلها لتميزها عن الألفاظ الدخيلة والغريبة عن اللسان العربي، كالألفاظ الفارسية والتركية والسريانية ... إلخ. **علم الألفاظ المركبة:** وهو علم الأقاويل التي تصادف مركبة عند تلك الأمة، وهي التي صنفها خطباؤهم وشعراؤهم، ونطق به بلغاؤهم وفصحائهم المشهورون عندهم، روايتها، وحفظها، طوالاً كانت أو قصاراً، موزونة كانت أو غير موزونة¹، ويقصد به علم الأدب الذي ينقسم إلى فئتين رئيسيتين هما الشعر والنثر. ونجد أن العرب قد برعوا في هذا المجال حتى أن "كتاب البيان والتبيين" للحافظ في نثره وشعره يوصف بأنه في غاية البلاغة والجمال².

علم قوانين الألفاظ المفردة: ويفحص أولاً الحروف المعجمة وعن عددها، ومن أين خرج كل واحد منها في آلات التصويت، وعن المصوت منها وغير المصوت، وعمما يتركب منها في ذلك اللسان، وعمما لا يتركب، وعن أقل ما يتركب منها حتى حدث عنها لفظة دالة، وكم أكثر ما يتركب، وعن الحروف الذاتية التي لا تتبدل في بنية اللفظ عن لواحق الألفاظ من تشنية وجمع، وتذكير وتأنيث، واشتقاق وغير ذلك، وعن الحروف التي بها تقاس الألفاظ عند اللواحق، وعن الحروف التي تندغم عندما تتلاقى.

ثم من بعد هذا يعطي قوانين أمثلة الألفاظ المفردة، ويميز بين الحالات الأولى التي ليست هي مشتقة عن شيء، وبين ما هي مشتقة، ويعطي أمثلة أصناف الألفاظ المشتقة، ويميز بين الحالات الأولى وبين ما هي منها مصادر، وهي التي منها يعلم الكلم عما ليس بمصدر، وكيفية تغير المصادر حتى تصير كلاً، ويعطي أصناف أمثلة الكلم، وكيف يعدل بالكلم حتى تصير أمراً ونهياً، وما جانس ذلك في أصناف كميتها، وهي الثلاثية والرباعية وما هو أكثر منها، والمضاعف عنها وغير المضاعف وفي كفيته، وهي الصحيح منها والمعتل، ويعرف كيف يكون ذلك عند التذكير والتأنيث والتشنية والجمع، وفي وجوه الكلم، وفي أزمانها جميعاً، والوجوه هي: أنا وأنت، وذلك، وهو... ثم يفحص عن الألفاظ التي عسر النطق بها أو ما وضعت، فغيرت حتى سهل النطق بها³.

فهذا العلم يدعى حديثاً "فقه اللغة" ويهتم بدراسة حروف اللغة وأصواتها والألفاظ الأصلية من الألفاظ المشتقة، ومتى يكون المصدر أصلياً، ومتى يكون غير أصلياً، والحروف التي إذا دخلت على الكلام أصبح أمراً أو نهياً، وقوانين

1- الفارابي، إحصاء العلوم، ص20.

2- الفارابي، المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

3- الفارابي، المصدر نفسه، ص21.

الاشتقاق وأنواع الحمل وقواعد الصرف والتغيير الذي يطرأ على الألفاظ وأسبابه.

علم قوانين الألفاظ المركبة: وعلم قوانين الألفاظ عندما تتركب ضربان - أحدهما - يعطي قوانين أطراف الأسماء والكلم عندما تتركب أو ترتب - والثاني - يعطي قوانين في أحوال التركيب والترتيب نفسه، كيف هي في ذلك اللسان، وعلم قوانين الأطراف المخصوص بعلم النحو، فهو يعرّف أن الأطراف إنما تكون أولاً للأسماء، ثم الكلم، وأن أطراف الأسماء منها ما يكون في أوائلها، مثل ألف لام التعريف في العربية، أو ما قام مقامها في سائر الألسنة، ومنها ما يكون في نهايتها وهي الأطراف الأخيرة، وتلك هي التي تسمى حروف الاعراب¹.

فهذه القوانين (القواعد) كما ذكرها الفارابي منها ما يخص الأفعال ومنها ما يخص الأسماء، وهو ما يطلق على تسميتها عند علماء اللغة بعلوم الصرف والنحو والبيان ويهتم علم النحو بدراسة أواخر الكلمات وأسماءها وما يطرأ عليها من تغيير من نصب ورفع وخفض وجزم وهي التي تسمى حروف الاعراب.

أما قوانين التركيب فإنه يبين أولاً كيف تتركب الألفاظ وتترتب في ذلك اللسان، وعلى كم ضرب حتى تصير أقاويل، ثم يبين أيها هو التركيب والترتيب الأوضح في ذلك اللسان².

وبعد أن وضع الفارابي القوانين التي تضبط اللسان من نحو وصرف وإعراب تحدث عن القوانين تضبط تركيب هذه الألفاظ إشارة إلى علم البيان وعلم البلاغة وهي العلوم التي تهتم بدراسة خصائص اللغة العربية أو خصائص اللسان العربي التي تميزه عن باقي الألسن.

أما علم قوانين الكتابة وتصحيح القراءة: فيصنف كما جاء في كتاب إحصاء العلوم إلى:

- علم قوانين الكتابة: ويميز أولاً ما لا يكتب في السطور من حروفهم وما يكتب، ثم يبين عما يكتب في السطور كيف سيبله أن يكتب، وما يكتب، كما جاء في هامش شرح كتاب الأحصاء هو الحروف، وما لا يكتب هو الحركات كالفتحة والضمة والكسرة والسكون، حيث اهتم الفارابي بعلم قوانين الكتابة ليظهر أهميتها في حفظ اللسان العربي، وسبل التمييز بين اللسان من حيث هو لهجة بتداولها جماعة الأفراد في بلدة معينة، ومن حيث هو لسان فصيح بليغ يتجاوز الحدود الضيقة المحلية ليصبح لسان أمة له قواعده وضوابطه كتابة وقراءة.

- أما علم قوانين تصحيح القراءة: يعرف مواضع النقط والعلامات التي تجعل عندهم لما لا يكتب في السطور من

1- الفارابي، إحصاء العلوم، ص22.

2- الفارابي، المصدر نفسه، ص23.

حروفهم، وما يكتب والعلامات التي تميز بين الحروف المشتركة، والعلامات التي تجعل الحروف إذا تلاقت إندغم بعضها في بعض، وينحني بعضها لبعض، والعلامات التي تجعل عندهم لمقاطع الأقاويل¹.

فالقراءة الصحيحة كما ذكر الفارابي تتوقف على استعمال النقط ذلك لأن الحروف العربية لم تكن منقطه في بدايتها. وبوضع هذه النقط تميز الحروف فيما بينها خاصة تلك المتشابهة ك: حرف "الباء" و"التاء"، الحاء والجيم والحاء، "ص، ض"، "ف، ق"، "س، ش" إلخ. كما أن القراءة الصحيحة تتوقف على ذكر علامات الوقف، كالنقطة والفاصلة، والقاطعة والاستفهام والتعجب... إلخ.

والملاحظ أن اهتمام الفارابي بقوانين الكتابة وقوانين تصحيح القراءة هو توجه إلى دراسة علم الأصوات حيث تتبع الفارابي مصدرها ومواضعها في اللسان، ومخارجها، فذكر القوانين التي تضبط هذه الأصوات أثناء الكتابة أو القراءة، وربط هذه الأصوات بقواعد الصرف والنحو والاعراب وأوزان الشعر، حيث ذكر في كتابه إحصاء العلوم أن علم الأشعار جزء لا يتجزأ من علم اللسان، فقال: "أما علم الأشعار فينظر في الأوزان المستعملة في الشعر، وينظر في نهايات الأبيات، ويفحص عما يصلح أن يستعمل في الأشعار من الألفاظ عندهم، مما ليس يصلح أن يستعمل في القول الذي ليس بشعر"².

وفي الخلاصة يمكن القول أننا أمام نظرية لغوية متكاملة وضع الفارابي الفيلسوف الخطوط الرئيسية لبنيتها الأساسية، فقد تحدث عن "علم اللسان" العام وعن أصوله العلمية التي تشترك فيه ألسنة الأمم المختلفة، ونظر إلى اللغة نظرة كلية متكاملة، وأن هذه العمومية التي رآها في بنية علم اللسان العام قد وجدت طريقها في منهجه العلمي عندما تحدث عن الأجزاء السبعة العامة العظمى التي رأى أن علم اللسان ينقسم إليها، وتوقف وقفة متأنية وعميقة عند "علم النحو" سواء ما كان منه عاماً ومشتركاً بين ألسنة الأمم المختلفة أو ما كان نحو لسان من الألسنة لأمة من الأمم، وكان تأكيده العلاقة العضوية بين اللغة والفكر وبين الألفاظ ومدلولاتها سمة مميزة لنظريته اللغوية. وربما لا نعدو الصواب إذا قلنا: إننا نلمس عنده أصول النظرية الحديثة التي مؤداها أن الإنسان يفكر من خلال اللغة وأن وضوح اللغة دليل على وضوح الفكرة. وبالتالي فإن سلامة اللغة ودقة التعبير ترتبطان ارتباطاً وثيقاً بسلامة التفكير، وكان الفارابي في كل ذلك يبحث عن أمثله في اللغة العربية، ويشير أيضاً إلى نظائرها في اللغة اليونانية، من أجل توضيح الفكرة وتقريبها إلى أذهان المتعلمين.

1- الفارابي، إحصاء العلوم، ص24.

2- الفارابي، المصدر نفسه، ص25.

والحديث عن اقتران الألفاظ باللسان يترتب عليه البحث في دلالة هذه الألفاظ ومعانيها في النفس، وكيف أن اللفظ لا يمكن أن يقع تصويره في الذهن دون معنى يحمله فيجعل هذا التصور قائماً في أذهاننا، كلفظ مفرد أو مركب. وقد عبر المناطق عن المعاني القائمة في النفس بمصطلح المقولات أو الكليات وهو الجانب الذي نبحت فيه في باب من هذا البحث.

2 - اقتران المعاني في النفس

تعد مشكلة اللفظ والمعنى من حيث العلاقة من أهم المشكلات التي لفتت انتباه تفكير اللغويين والنحاة، وشغلت الفقهاء والمناطق، وشكلت المحور الرئيس لنتائجهم الفكري، فالألفاظ من حيث هي رموز أو إشارات صوتية مجال خصب للبحث لدى اللغويين والنحويين، والمعاني من حيث هي دلالات وتصورات موضوعاً للبحث لدى الفقهاء والمناطق، ومهما كان مجال البحث سواء لدى النحويين أو لدى المناطق، فإن مشكلة اللفظ والمعنى تطرح قضية إستراتيجية ينبغي البحث والتفصيل فيها باهتمام.

فالفلاسفة المسلمين في تناولهم للفظ والمعنى على الرغم من أنهم درسوا اللغة العربية إلا أنهم كانوا متأثرين جداً بمنطق أرسطو مع علمهم بأن هذا المنطق يخضع للغة اليونانية التي استمد منها عناصره الأساسية. فهؤلاء الفلاسفة الذين درسوا المنطق وتناولوا فيه علاقته باللغة من خلال الصلة القائمة بين اللفظ والمعنى، ذهبوا إلى أن اللفظ هو المعبر الوحيد عما يدور في داخل الإنسان وهو الوحيد الذي به يفهم الإنسان ما يقصده أخوه الإنسان، إذن لا بد من أن يكون اللفظ معبراً عن معنى يحمله الإنسان، وهذا ما يستدعي الوقوف عند اقتران المعاني في النفس، والعلاقة بين اللفظ والمعنى كما بحث فيها النحويين والمناطق، نقلت المناطقة المسلمين إلى موضوع "التصورات" الذي انبنت فيه الصلة بين اللغة والمنطق¹. ولهذا الغرض ينبغي في البداية تحديد كل من اللفظ والمعنى والوقوف على العلاقة بينهما، لتُظهر علاقة المعاني بالنفس.

1- اللفظ: للفظ معاني عديدة عند اللغويين والنحاة، والأصوليين والفلاسفة. فمعناه اللغوي هو "الرمي" ويفهم منه أن اللفظ ما يتلفظ به الإنسان من فمه، قال ابن منظور "اللفظ أن ترمي بشيء كان في فيك، والفعل لفظ الشيء من فمي ألفظه لفظاً رميته". وعند النحاة، جاء في قصدهم على صورتين، الأولى: الوضع الأصلي الدال على الكلمة المتلفظ بها من حيث هي مؤنثة أو مذكرة أو جمع أو تشنية أو أفراد، الثانية: هو الحركة الإعرابية الظاهرة أو - المقدره على الكلمة.

1- حسين بشير صالح، علاقة المنطق باللغة عند الفلاسفة المسلمين، ص168.

فهاتان الصورتان تمثلان معنى اللفظ عند النحاة، ويتضح منها أيضاً أن النحو يريد من اللفظ الخوض في دلالاته على المعنى، فالكلمة يجب ألا تقال إلا على شيء ما لكي تكون معبرة عن شيء قيلت عليه، على أن تكتمل هذه الصورة مع الحركة الإعرابية¹.

وعند علماء اللغة، اللفظ هو كل ما تنطق به أو ترمي شيئاً كان في فيك، يقول الأصفهاني: "إن اللفظ بالكلام مستعار من لفظ الشيء من الفم"². ولا يوجد اختلاف في معنى اللفظ عن الكلمة بالمعنى اللغوي. أما الأصوليون فلم يختلفوا كثيراً عن المعنى الاصطلاحي للكلمة لدى اللغويين حيث اكتفوا بتعريف ابن حزم الذي جاء فيه "بأنه هواء مندفع من الشفتين، والأضراس والحنك، والحلق، والرئة على تأليف محدود"³.

وإذا نظرنا في تعريف ابن حزم السابق في ضوء التعريف اللغوي، فهو لم يخرجها عن معناها اللغوي، إلا أنه أظهرها في الجانب الصوتي مما يؤكد الترادف بين "الكلمة" و"اللفظة" التي بنيت عليها فيما بعد اللغة بأكملها.

2- المعنى: ولما كان لا بد "لفظ" من "معنى" يعبر عنه، ليكون اللفظ ذا مدلول أو لفظاً مفهوماً، إتجه اللغويون والأصوليون والفلاسفة والمناطق إلى المعنى، فما المقصود بالمعنى؟

للمعنى تعريف لغوي ورد عند الرماني يقول فيه: "المعنى مقصد تعريفه أن يقع البيان عنه باللفظ"⁴، فهو مقصد في نفس الإنسان، من الناحية اللغوية فقط.

وتعريف الرماني للمعنى ورد ما يشبهه عند ابن فارس، وكان هو أيضاً متأثراً فيه بالخليل بن أحمد إلا أنه أضاف عليه قائلاً: "والذي يدل عليه قياس اللغة أن المعنى هو القصد الذي يبرز ويظهر في الشيء إذا سميت عنه، ويقال هذا معنى الكلام، ومعنى الشعر أي الذي يبرز من مكنون ما تضمن اللفظ"⁵.

ولما كان المنطق موضوعه المعاني التي أطلق عليها "المعقولات الأولى"⁶، أصبح اهتمامه بها من حيث أنها رسوم

1- حسين بشير صالح، علاقة المنطق باللغة عند الفلاسفة المسلمين، ص169.

2- الراغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن، تحقيق: صفوان عدنان داوودي، دار القلم دمشق والدار الشامية بيروت، ط4، ص1430هـ-2009م، ص648.

3- ابن حزم الأندلسي، الأحكام في أصول الأحكام، ج2، مكتبة الخانجي، مطبعة السعادة، مصر، ط1، ص1346هـ، ص46.

4- أبو الحسن علي بن عيسى الرماني، النكت في إعجاز القرآن: في ثلاثة رسائل في الإعجاز، تحقيق وتعليق: محمد خلف الله أحمد ومحمد زغلول سلام، دار المعارف بمصر، ط3، ص1976م، ص101.

5- أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، معجم مقاييس اللغة، ج4، تحقيق وضبط: عبد السلام محمد هارون، دار الجيل، بيروت، ب.ت، ص148-149.

6- الفارابي، الحروف، ص22.

للمحسوسات في جوهر النفس، أو هي الصور الذهنية للماهيات، وهذه هي المعاني الموجودة في الذهن، واعتبرها لبنة أساسية في بنائه الذي بدأ بالبحث في الألفاظ التي تعبر عن المعاني. و"المعنى" هو التصور الذي يعني به حصول صورة شيء ما في الذهن فقط مثل ما إذا كان له اسم فنطق به تمثل معناه في الذهن مثل تمثل معنى "المثلث"، "الإنسان" في الذهن. فموضوع نظره (المنطق) إذا المعاني التي هي مواد القول الشارح، وهذه المعاني هي المعاني المعقولات الثانية، ومعنى قولنا الثانية هو أن ذهن الإنسان تحصل فيه صور الأشياء الموجودة خارج الذهن، ثم الذهن قد يتصرف فيها بأن يحكم بعضها على بعض ويلحق ببعضها أمور ليست منها...¹.

فالمعنى هو حصول الصورة في الذهن ليحصر بها بلفظ يخرجها إلى العالم الخارجي وهو خاصية ذاتية للكلمات في اللغة وهو ليس إلا علاقة بين الكلمة وما تشير إليه من موضوعات أو مرموزات.²

3- العلاقة بين اللفظ والمعنى: يرتبط اللفظ بالمعنى ارتباطاً وثيقاً، فكل منهما يتوقف على وجود الآخر بحيث لا نتصور ألفاظاً خالية من المعاني ولا نتصور معاني دون ألفاظ نعبر بها، وهذه العلاقة هي نفسها ما يعبر عن العلاقة القائمة بين اللغة والفكر، فإذا كانت اللغة هي الجسد فإن الفكر روحها كما قال "دولاكروا"، لكن رغم ما يبدو من تلاحم بين اللفظ ومعناه إلا أن البحث في طبيعة هذه العلاقة مثار جدل واختلاف الفلاسفة والباحثين حولها. فالبحث في العلاقة بين اللفظ والمعنى بدأ مع نشأة اللغة كما لاحظ بعض الفلاسفة المسلمين أمثال الفارابي، الغزالي وابن سينا، حيث ذهب بعضهم إلى ردها إلى طبيعة اللفظ والمعنى نفسها، ومنهم من ربطها بما لدى الإنسان من القدرة على الجمع والربط بين الأشياء وفق قانون تداعي المعاني³، أي أن الإنسان هو الذي أنشأها.

وقد أظهر فلاسفة المسلمين في العصور الوسطى اهتماماً شديداً بهذا الموضوع ولهم آراؤهم المتميزة التي تأثر بها كثير من اللغويين والأصوليين، وهذه العلاقة نشأة يونانية تبدأ من (هيرقليطس) الذي يرى أن الأسماء تنطبق على ماهية الأشياء عينها حيث " يوجد في الطبيعة اسم صحيح لكل كائن في الحياة، إذ الكلمة ليست تسمية يطلقها البعض على الشيء بعد التواطؤ لكن ثمة اسم بالطبيعة"⁴، فكما توجد الكائنات وجوداً عينياً في الطبيعة توجد لها مسمياتها بالطريقة نفسها، فالكلمة لا يرتبط وجودها بتواطؤها على الأشياء، بل هي موجودة أصلاً وجوداً طبيعياً.

1- زين الدين عمر بن سهلان الساوي، البصائر النصيرية في علم المنطق، مخطوطة، شبكة الألوكة، 388 حفظ 15982 منطق، ص6.

2- عبد الرحمن بدوي، المنطق الصوري والرياضي، ط5، ت 1981م، ص31.

3- كمال يوسف الحاج، فلسفة اللغة، ط1، دار المشرق، بيروت، ت 1967م، ص18.

4- كمال يوسف الحاج، المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

وأقر سقراط العلاقة بين اللفظ والمعنى من خلال تأكيده على إخضاع اللغة للفكر، فالعلاقة بين اللفظ والمعنى ضرورية، وإلا لا يمكن أن توجد علاقة بين اللغة والمنطق. ولم يشذ أفلاطون عن هذه الآراء حيث بين من خلال محاورته (كراتيلوس) الصلة بين الأسماء ومسمياتها، وتناول في هذا الصدد ألفاظ "الشمس" و"القمر" و"النجوم" ورأى أنها أسماء لها مدلولاتها ولا يمكن أن تلقى عبثاً بل تحمل معنى. إذ يرى أفلاطون أن الأسماء جزء من الكلام (اللغة) وأن الكلام نوع من الفعل، والتسمية نوع من الفعل، والفعل نوع من الوجود يصدر عن الموجودات أو الأشياء. وإذا كانت حقيقة الأشياء ليست كما تبدو لكل فرد منا، وأنها ليست نسبية تختلف من فرد إلى آخر، فإنه ينبغي أن يكون للأشياء الموجودة ماهيات مستقلة عن ذواتنا وغير متأثرة بأهوائنا، وهذه الماهيات الثابتة هي التي تحافظ على العلاقات والصور الطبيعية للأشياء.¹

أما أرسطو فتبدو العلاقة عنده بين اللفظ والمعنى وثيقة الصلة، خاصة أن أرسطو في منطقته كان شديد التأثير بمباحث اللغة، فكانت أبحاث التصورات متصلة اتصالاً وثيقاً باللغة وجزئياتها متشابكة ومتقاربة " فتقسيم الكلمة إلى مفرد ومركب، والألفاظ المشتركة، والمترادفة والمتزايدة والمتباينة والمتواطئة، ثم أبحاث القضايا أو العبارة تتصل اتصالاً وثيقاً باللغة ".².

أما الفلاسفة المسلمين فيعتبر الفارابي من الفلاسفة الأوائل الذين بحثوا في طبيعة الصلة بين الألفاظ والمعاني حيث تجلت هذه البحوث من خلال كتابيه "الحروف" و"الألفاظ المستعملة في المنطق" إذ وضع الكتابين في سياق الاهتمام بمسائل اللغة وعلاقتها بالمنطق خاصة "النحو" وبحث مسألة "الألفاظ ودلالاتها وصورها وتقسيماتها". كما قدم الفارابي شروحاً على كتاب "العبارة" لأرسطوطاليس أشار فيه إلى مبحث الألفاظ، وقد زاد على أرسطو في الشرح لما يتعلق بالألفاظ العربية.

فقد ذهب الفارابي إلى رأي يختلف فيه مع الفلاسفة الذين سبقوه خاصة فلاسفة اليونان، فبالنسبة إليه علاقة الأسماء بمسمياتها غير متلازمة بعض الشيء ويتفق هذا الرأي مع موقفه من أصل اللغة، حيث ذهب إلى القول: "أن اللغة من وضع واضح، لذلك فإن العلاقة تظهر بين اللفظ والمعنى في حالة ما إذا اعتدل المناخ في قطر معين مع كون

1- أفلاطون، محاوره كراتيلوس في فلسفة اللغة، ترجمة وتقديم عزمي طه السيد أحمد، الناشر وزارة الثقافة، عمان، الأردن، ط1، ت 1995م، ص37.

2- علي سامي النشار، المنطق الصوري منذ أرسطو حتى عصورنا الحاضرة، ص64.

تلك الأمة الساكنة تتحرى تلك الألفاظ أن تنتظم بحسب انتظام المعاني على أكثر ما تأتي لها في الألفاظ، فيجتهد في أن تعرب أحوالها الشبه من أحوال المعاني، فإن لم يفعل ذلك اتفق منهم فعل ذلك مدبروا أمورهم في ألفاظهم التي يشرعونها"¹.

فالأمة في نظر الفارابي هي التي تضع الألفاظ ولكنها ليست دائماً توافق نفس الألفاظ التي وضعت لمعنى ما في زمان معين، فهي تتغير، هذا التغير هو الذي سبب في فصل العلاقة بين الألفاظ والمعاني وذلك لأن المحسوسات المدركة بالحس تشابهت في بعض الأشياء وتباينت في أخرى، كما أن المحسوسات المتشابهة تتشابه في معنى واحد معقول، فهو مشترك بين جميع المتشابهات وهو ما أطلق عليه الفارابي "المعنى الكلي" إذ توصل إلى استنتاج يقول فيه: "فالألفاظ إذن بعضها دالة على أجناس وأنواع بالجملة الكليات، ومنها دالة على الأعيان والأشخاص"². فالاختلاف بين الألفاظ إنما يؤدي إلى اختلاف المعنى، وبذلك لم تحدث الصلة إلا من خلال المعنى الكلي الذي يجب أن تتفق فيه الألفاظ جميعها، وقد اشترط الفارابي على الأمة التي تريد أن توافق الألفاظ معانيها شرط عمومية المعنى لأشياء كثيرة فيقول: " فإذا طلبوا تشبيه الألفاظ بالمعنى جعلوا العبارة عن معنى واحد يعم أشياء ما كثيرة بلفظ واحد بعينه يعم تلك الأشياء"³. وعلى الرغم من أن الفارابي لم يكن صريحاً في موقفه من العلاقة بين اللفظ ومعناه، إلا أن بعض نصوصه تؤكد عدم إلتزام اللفظ بالمعنى إلتزاماً دقيقاً وسبب ذلك موقفه من اصطلاحية اللغة والقول بأنها تواضع واتفاق وليست توقيف كما أشرنا سابقاً، ويقول الفارابي بثبات المعنى مع تعاقب الألفاظ عليه بحيث لا يؤثر في وجود المعنى وتعاقب الألفاظ على المعنى نفسه يدل على اختلاف الألفاظ في اللغة، وبما أن المعنى مكان المنطق وهو مستقر ثابت فهو جوهرى، وتبديل الألفاظ التي في اللغة وتعاقبها على معنى واحد، ظهرت في البناء اللفظي، حروف ثابتة وأخرى متبدلة وهذا يشبه ما حدث في المعاني و" كما أن في المعاني معاني تبقى واحدة بعينها تتبدل عليها أعراض، كذلك تجعل في ألفاظ حروف راتبة أو حروف كأنها أعراض متبدلة على لفظ واحد بعينه، كل حرف يتبدل لعرض يتبدل"⁴.

ويشبه الفارابي في النص السابق اللفظ بالمعنى، فكما أن المعنى ثابت وهو ثابت عند كل المناطقة القدماء والمحدثين منهم، فاللفظ أيضاً يريده ثابتاً، وتعاقب الحروف على اللفظ الواحد كتعاقب الألفاظ المتعددة على المعنى

1- الفارابي، الحروف، ص 138-139.

2- الفارابي، المصدر نفسه، الصفحة نفسها، راجع أيضاً كتاب الألفاظ المستعملة في المنطق، ص 10.

3- الفارابي، المصدر نفسه، ص 139، راجع الجزء 3 من كتاب المنطق شرح العبارة، ص 135.

4- الفارابي، الحروف، ص 140.

الواحد، وهو أمر غريب قدمه الفارابي ولكنه استقاه من اللغة التي جعلته يطلب أن يكون "النظام في الألفاظ تحرياً لأن تكون العبارة عن معانٍ بألفاظ شبيهة بتلك المعاني"¹.

وبعد أن شبه الفارابي الألفاظ بالمعاني أراد أن يعزز رأيه بتوضيح الكيفية التي يتم بها تركيب الألفاظ، فيقول: "يحصل تركيب الألفاظ شبيهاً بتركيب المعاني المركبة التي تدل على الألفاظ المركبة"²، ولا يحدث التركيب إلا بوجود ألفاظ دالة على معانٍ مركبة متصلة ببعضها وبهذا يحصل التركيب في الألفاظ ويكون شبيهاً بالتركيب في المعاني، فالنتيجة إيجاد "ألفاظ مشتركة" تشبه "المعاني المشتركة" يحصل معها نوعان آخران من الألفاظ هما: "الألفاظ المتباينة" و"الألفاظ المترادفة" وجميعها تستعمل من قبل اللغوي والمنطقي، فاللغوي بنى بها العبارات والجمل، والمنطقي بنى بها القضايا التي استعملها في القياس والاستدلال المنطقيين.

وشدة ارتباط الألفاظ بمعانيها جعلت الفارابي يشبهها بالمعقولات أو كاد يقول أنها هي المعقولات ذاتها، كما أفاد رأيه بإبطال وجود الشيء دون أن يحمل لفظاً، فالألفاظ هي الصفات التي تقال على الأشياء وبها يتحقق وجودها، ولا بد من وجود ألفاظ من أجل إظهار المعقولات للأعيان في الخارج³.

وقد أطلق الفارابي على هذه المعقولات "المعقولات الثواني" وهي معاني مركزة في النفس تشير إلى معاني كلية تعبر عن أجناس أو أنواع أو محمولات تشير إلى الموضوعات. يقول الفارابي: "وأيضاً فإن هذه المعقولات الكائنة في النفس عن المحسوسات إذا حصلت في النفس لحقها من حيث هي في النفس لواحق يصير بها بعضها جنساً، وبعضها نوعاً، ومعرفةً بعض ببعض، فإن المعنى الذي به صار جنساً أو نوعاً - وهو أنه محمول على كثيرين - هو معنى يلحق المعقول من حيث هو في النفس، وكذلك الإضافات التي تلحقها من أن بعضها أحص من بعض أو أعم من بعض هي أيضاً معانٍ تلحقها من حيث هي في النفس، وكذلك تعريف بعضها ببعض هي أيضاً أحوال وأمور تلحقها وهي في النفس. وكذلك قولنا فيها أنها "معلومة" وإنما "معقولة" هي أشياء تلحقها من حيث هي في النفس، وهذه التي تلحقها بعد أن تحصل في النفس هي أمور معقولة، لكنها ليست هي معقولة حاصلة في النفس على أنها مثالات محسوسات أو تستند إلى محسوسات، أو معقولات أشياء خارج النفس، وهي تسمى المعقولات الثواني"⁴.

1- الفارابي، المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

2- الفارابي، المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

3- حسن بشير صالح، علاقة المنطق باللغة، ص182.

4- الفارابي، الحروف، ص3.

ويتضح من رأي الفارابي أن اللفظ لا يعبر عن الأشياء في العالم الخارجي إلا إذا قام معناه في الذهن ما يؤكد اقتتران المعاني بالنفس. وقد حاول الفارابي توضيح اقتتران الألفاظ باللسان واقتتران المعاني بالنفس من خلال كتابه "الألفاظ المستعملة في المنطق"، حيث صنف الألفاظ كما أشرنا في العنصر السابق إلى اسم وفعل، فالاسم لفظ لا يدل بذاته على زمان المعنى: مثل زيد وعمرو وإنسان وحيوان وبياض وسواد وكتابة وعادل وكاتب وقائم وقاعد وأبيض وأسود... إلخ. أما الفعل (الكلم) فهو لفظ مفرد يدل على المعنى وزمانه ماضياً أو حاضراً أو مستقبلاً مثل: مشى ويمشي وسيمشي، وضرب ويضرب وسيضرب. وقد تقتزن الأسماء بالأسماء كقولنا زيد إنسان، والفرس حيوان، أو تقتزن الأسماء بالأفعال كقولنا زيد يمشي، والفرس يركض¹.

ثم تحدث الفارابي عن الحروف وأظهر دلالتها وصنفها حسب تصنيف أهل العلم بالنحو من أهل اللسان اليوناني وهي: "الخوالب، الوصلات، الواسطة، الحواشي، الروابط" وهذه الحروف منها ما يقترن بالأسماء، ومنها ما يقترن بالأفعال (الكلم)، ومنها ما يقترن بالمركب منها أي الاسم والفعل، ولكل حرف دلالة في اللفظ².

ويرى الفارابي أن هناك اختلاف في استعمال هذه الألفاظ بين الجمهور وأصحاب العلم، فقد يستعمله الجمهور على معنى ويستعمله العلماء على معنى آخر، يقول الفارابي: "وربما وجد من الألفاظ ما يستعمله أهل صناعة على معنى ما يستعمله أهل صناعة أخرى على معنى آخر"³. ولكي يبيّن ذلك أشار إلى الاختلاف بين النحويين والمناطقية في استعمال هذه الألفاظ. يقول الفارابي: "ونحن متى قصدنا تعريف دلالات هذه الألفاظ فإنما نقصد للمعاني التي تدل عليها هذه الألفاظ عند أهل صناعة المنطق فقط، من قبل أنه لا حاجة بنا إلى شيء من معاني هذه الألفاظ سوى ما يستعمله أصحاب هذه الصناعة [...] فأما متى نظرنا في المعاني المشهورة عند الجمهور استعملنا هذه الألفاظ بحسب دلالتها عندهم لا بحسب دلالتها عند أصحاب العلوم"⁴.

وبعد أن بيّن الفارابي أن المعاني لا توافق في بعض الأحيان ألفاظها في الاستعمال، حدد دلالة بعض الحروف كما صنفها المناطقية من قبله وهي:

1- الخوالب: وهي كل حرف معجم أو كل لفظ قام مقام الاسم متى لم يصرح بالاسم: مثل حرف "الهاء" كقولنا ضربه، وحرف "الياء" كقولنا ثوبي و"التاء" كقولنا ضربت، ومثل قولنا أنا، وأنت وهذا وذاك... إلخ.

1- الفارابي، الألفاظ المستعملة في المنطق، ص2.

2- الفارابي، المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

3- الفارابي، المصدر نفسه، ص3.

4- الفارابي، المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

2-الوصلات: وهي أنواع ومنها:

- الحروف التي نستعملها للتعريف مثل "ألف ولام" ومثل قولنا "الذي"...
- ومنها الحروف التي إذا قورنت بالاسم دلت على النداء مثل: "يا، ويا، أيها"
- ومنها الحروف التي تقرن بالاسم فتدل على أن الحكم الواقع على المسمى هو حكم واقع على جميع أجزاء المسمى مثل قولنا "كل" ومنها ما يدل أنه حكم على شيء من أجزائه مثل قولنا "بعض".

3-الواسطة: هي كل ما قرن باسم ما فيدل على أن المسمى به منسوب إلى آخر وقد نسب إليه شيء آخر، مثل: من، وعن، وإلى، وعلى ... إلخ

4-الحواشي: وهي أنواع، منها الحروف التي تقرن بالشيء فتدل على أن ذلك الشيء ثابت الوجود وموثوق بصحته، مثل قولنا "إنّ" مشددة النون ومثال ذلك قولنا "إنّ الله واحد"، ومنها ما إذا قرن بالشيء دلّ على أنه نفي، مثل "ليس" و"لا"، ومنها ما إذا قرن بالشيء دل على أنه مشكوك فيه، مثل قولنا "ليت شعري" ومنها ما إذا قرن بالشيء دل على أنه حدس حدساً، مثل قولنا "كأنّ" ولعل وعسى"، ومنه ما إذا قرن بالشيء دل على أنه مطلوب معرفة مقدارها مثل قولنا "كم هذا الشيء"، ومنها ما يدل على أنه مطلوب زمان وجوده مثل قولنا "متى"، ومنه إذا قرّن بالشيء دل على أنه مطلوب معرفة مكانه مثل قولنا "أين"¹.

فهذه الحروف كما جاء في تصنيف الفارابي تحمل معاني يقصدها طالب المعرفة إما للإشارة إلى الشيء أو التعريف به، أو بغرض النداء، أو معرفة طبيعة الحكم على الشيء من حيث هو كلي أو جزئي، أو من حيث نسبة شيء إلى شيء آخر، أو لمعرفة إنيته وجوده، أو نفي شيء عن شيء آخر، أو معرفة مقدار وزمانه ومكانه، وهذا ما سنتحدث عنه عند دراستنا للمقولات.

واستعمال هذه الحروف كما يرى الفارابي يختلف بين المناطق والنحويين. فالمناطقة يستعملونها كمعاني كلية تشير إلى الجوهر، والمقدار، والزمان، والمكان، والنسبة وغيرها، أما النحويين فيستعملونها كحروف إعرابية للتذكير والتأنيث والجمع والإفراد والحال والصفة والنفي وغيرها.

1- الفارابي، الألفاظ المستعملة في المنطق، ص4.

5- الروابط: فهي أيضاً أصناف، منها الحرف الذي يقرن بألفاظ كثيرة، فيدل على أن معاني تلك الألفاظ قد حكم على كل واحد منها بشيء يخصه مثل قولنا "إمّا" مكسورة الألف مشددة الميم، ومنها ما يقرن بالشيء الذي لم يوثق بعد بوجوده فيدل أن لشيء ما تالياً مثل قولنا "إذ كان، وكلما كان ومتى، وإذا كان وما أشبه ذلك"¹.

فهذه الروابط يطلق على تسميتها في المنطق "الروابط المنطقية" وتفيد التضمن أو الاستلزام، لأن أولها يستلزم ثانيها ويعبر عنه عند النحويين أو علماء اللغة بالشرط والمشروط. غير أن هذه الروابط منها ما يفيد عدم الوثوق مثل قولنا "إن دخل زيد خرج عمرو" وقولنا "إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود" فطلوع الشمس لم يوثق بعد بكونه، أما ما يفيد الوثوق مثل "لما وإذ" كقولنا "لما طلعت الشمس كان النهار، ولما جاء الصيف اشتد الحر"، فالأول يستلزم الثاني بعد أن وثق بوجود الأول، ومن هذه الحروف ما يفيد الفصل أو المباعدة بين الأول والثاني مثل "إمّا". ومن هذه الروابط ما يفيد الاستثناء كقولنا "إلا أنّ" و"لكن" ومنها ما يفيد الغاية مثل "كي" و"الام"، ومنها ما إذا قرن بالشيء دلّ على أنه سبب لشيء سبقه في اللفظ أو لشيء يتلوه مثل قولنا "لأن ومن أجل ومن قبل ... إلخ"، ومنها ما يدل أن ذلك الشيء لازم عن شيء آخر موثوق به وقد سبقه مثل قولنا "فإذن ... إلخ"².

فهذه الحروف كما ذكرها الفارابي إن لحقت بالألفاظ المفردة تغيرت دلالة هذه الألفاظ وفق استعمالاتها، فمنها ما يدل على الاستلزام ومنها ما يدل على الفصل ومنها ما يفهم منه الاستثناء ومنها ما يفهم منه العلة والسبب ومنها ما يفهم منه لزوم شيء عن شيء آخر، فهذه الروابط ضرورية لكل استدلال منطقي، واقتراحها بالألفاظ يؤكد اقتراحها بالمعاني أيضاً.

وبعد أن وضع الفارابي معاني الألفاظ المفردة وما يترتب عن اقتراحها بالحرف من دلالات يفهم منها المتلقي شيء ما، انتقل إلى الألفاظ المركبة (الأقاول) وصنفها حسب اقتراحها، وتحدث عن دور الروابط في اللغة العربية. فالافتتان في الألفاظ المركبة يحصل بين الأسماء والأفعال (الكلم) والحروف، وقد أطلق عليه الفارابي اسم "الأقاول" وفي اللغة العربية يسمى الجملة الاسمية أو الفعلية، وقد ركز الفارابي على الافتتان بين الأسماء بحيث يصير أحدهما صفة والآخر موصوفاً مثل قولنا "زيد ذاهب وعمرو منطلق" فزيد هو الموصوف وذاهب هو الصفة، كما يمكن أن تقترن الصفات بالموصوفات ببعض الروابط دون أن يتغير معناها مثل "أنّ" المشددة و "هو"³، مثل القول

1- الفارابي، الألفاظ المستعملة في المنطق، ص7.

2- الفارابي، المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

3- الفارابي، المصدر نفسه، ص8.

"إن زيداً ذاهب، وإنّ الإنسان حيوان، وإنّ حيواناً ما فرس"، ومثل القول "زيد هو ذاهب، والفرس هو حيوان، وزيد هو إنسان"، فهذه الرابطة تعبر عن العلاقة بين الصفات والموصوفات، ويسميتها اللغويين المسند والمسند إليه، "الخبر والمخبر عنه" ولها قواعد الإعرابية، وإذا دخلت على الإسم تغير معناه بتغير حركاته، وكذلك الحال إذا دخلت على الفعل.

وقد يتركب اللفظ من اسم وكلمة، مثل القول "زيد يمشي" ومهما كان نوع الاقتران بين الاسم والاسم أو بين الاسم واسم باستعمال الرابطة أو بين الاسم والفعل، فهي تفيد دلالة اقتران الصفات بالموصوفات، أو ما يسمى عند المناطق، الصلة بين الموضوع والمحمول.

وفي نظر الفارابي إن اقتران الألفاظ باللسان (الأسماء بالأسماء أو الأفعال) يعني بالضرورة اقتران معنيهما في النفس. فلا يمكن للمتلقي أن يفهم ويدرك مقصد المتكلم وما يريد قوله دون أن يحصل معنى القول في النفس، فالألفاظ الفارغة المعنى لا تؤدي دلالة ولا تعبر عن مقصد المتكلم.

ولذلك فإن اقتران معنيهما في النفس يشبه اقتران اللفظتين في اللسان، يقول الفارابي: "وكما أن القول المؤتلف يتألف من جزئين كذلك المقترن في النفس يتألف من معنيين، أحد المعنيين هو الذي دل عليه الجزء الذي هو الموصوف، والمعنى الآخر هو الذي دل عليه جزء القول الذي هو الصفة"¹، مثال ذلك قولنا "الشمس طالعة" فإن المعنى المفهوم من الطالع اقتران في النفس إلى المفهوم في الشمس فحصل اقتران من معنيين هما أجزاء المقترن، أحدهما يحمل معنى الصفة والثاني يحمل معنى الموصوف. فالصفة عند المناطق تسمى خبر أو مسند والموصوف يسمى المخبر عنه أو المسند إليه.

فالكلام المفهوم كما جاء عند الفارابي يتوقف على بناء ألفاظ تحمل دلالات ومعاني يدركها المتلقي ويفهم مقاصدها، وتعدد الألفاظ تتعدد المعاني، وأنه لا يشترط أن يكون هناك تلازم بين الألفاظ ومعانيها، فاللفظ الواحد قد يحمل معاني متعددة، كما أن المعنى الواحد قد نعبر عنه بألفاظ مختلفة، ما يؤكد اختلاف اللغات وتعدد الألسن. واقتران الألفاظ باللسان يستلزم اقتران المعاني بالنفس، ما يؤكد أيضاً أن اللغة ليست مجرد رموز فارغة المعنى بل تحمل دلالات إن حصل إدراكها ومعرفتها تواصل الإنسان مع غيره ومع الأشياء في العالم الخارجي.

إلا أن الكلام في أبسط صورته يحصل من تركيب ألفاظ (اسم وفعل وحرف) وباقتنائها تتشكل الجملة كما يسميها اللغويين وهي إما اسمية أو فعلية على حسب المعنى الذي تتضمنه، فإن كانت اسمية اقترن فيها الاسم بالاسم،

1- الفارابي، الألفاظ المستعملة في المنطق، ص8.

أو الاسم بالفعل، وإن كانت فعلية اقترن فيها الفعل بالفاعل، فالمنطق موضوعه القضايا التي تسند فيها الصفات للموصوفات، أما النحو فموضوعه الجمل وما يقترن بها من أدوات وحركات تغير إعرابها وتميز بناءها وتراكيبها من حيث هي فعلية، اسمية، ناهية، جازمة، مقدرة.

وإذا كان الفارابي قد ركز في كتابه "الألفاظ المستعملة في المنطق" على الجملة الاسمية، فذلك قصد دراسة العلاقة بين أجزاء الكلام، من حيث هي أسماء لمسميات أو صفات لموصوفات أو ما اصطلح على تسميته عند المناطقة، بعلاقة الموضوع بالمحمول (أي حمل الصفات على الموصوفات).

والملاحظ أن اهتمامات الفارابي اللغوية لم تكن بمعزل عن اهتماماته المنطقية، شأنه في ذلك شأن أستاذه أرسطو حيث اعتبر أقسام الكلام في العربية: اسم وفعل وحرف، وأجزاء القول في اليونانية: اسم وكلمة وأداة، وهذا لا ينطبق على العربية فحسب أو اليونانية فقط بل على جميع الألسن يقول الفارابي: "كقول النحويين العرب، أن أقسام الكلام في العربية اسم وفعل وحرف، وكقول النحويين اليونانيين، أجزاء القول في اليونانية اسم وكلمة وأداة، وهذه القسمة ليست موجودة في العربية فقط، أو في اليونانية فقط بل في جميع الألسن، وقد أخذها نحويو العرب على أنها في العربية ونحويو اليونان على أنها في اليونانية"¹.

وقد أكد الفارابي على هذه الأقسام في مختلف كتبه اللغوية والمنطقية مثل كتابه "الحروف" و"كتاب الألفاظ" و"كتاب المدخل إلى المنطق" و"كتاب العبارة" وهي الأقسام التي يحتاج إليها اللغوي في بناء قواعده النحوية، ويحتاج إليها المنطقي في وضع قواعده المنطقية. والاختلاف بين النحوي والمنطقي، كما جاء عن الفارابي، أن النحوي يضع قواعد تضبط لسان أمة معينة، أما المنطقي فيضع قواعد تضبط فكر جميع الأمم، فقواعد النحو خاصة أما قواعد المنطق فهي عامة.

يقول الفارابي في شأن العلاقة بين النحو والمنطق: "وهذه الصناعة تناسب صناعة النحو: ذلك لأن نسبة صناعة المنطق إلى العقل والمعقولات كنسبة صناعة النحو إلى اللسان والألفاظ، فكل ما يعطيناه علم النحو من القوانين في الألفاظ فإن علم المنطق يعطينا نظائرها في المعقولات"².

ويقول أيضا: "وهو يشارك النحو بعض المشاركة بما يعطي من قوانين الألفاظ ويفارقه في أن علم النحو إنما

1- الفارابي، إحصاء العلوم، ص 61.

2- الفارابي، المصدر نفسه، ص 13.

يعطي قوانين تخص ألفاظ أمة ما، وعلم المنطق إنما يعطي قوانين مشتركة تعم ألفاظ الأمم كلها، فإن في الألفاظ أحوالاً تشترك فيها جميع الأمم، مثل أن الألفاظ منها مفردة ومنها مركبة والمفردة اسم وكلمة وأداة"¹.

ويستمر الفارابي في توضيح الفرق بين النحو والمنطق قائلاً: "فهذا هو الفرق بين نظر أهل النحو في الألفاظ وبين نظر أهل المنطق فيها: وهو أن النحو يعطي قوانين تخص ألفاظ أمة ما، ويأخذ ما هو مشترك لها ولغيرها، لا من حيث هو مشترك، بل من حيث هو موجود في اللسان الذي عمل ذلك النحو له، والمنطق فيما يعطي من قوانين الألفاظ إنما يعطي قوانين تشترك فيها ألفاظ الأمم، ويأخذها من حيث هي مشتركة، ولا ينظر في شيء مما يخص ألفاظ أمة ما، بل يوصي أن يؤخذ ما يحتاج إليه من ذلك أهل العلم بذلك اللسان"².

فهذه المقارنة بين النحو والمنطق كما جاءت في نصوص الفارابي تجعلنا نستنتج أن النحو يهتم بالتراكيب اللغوية من حيث أنها تقبل الصرف والإعراب لضبط اللسان وتصحيحه، بينما المنطق فيهتم باللغة من حيث هي رموز تحمل دلالات ومعاني يمكن أن يقع تصورهما في الذهن، وكيف أن هذا التصور ينطبق على الأشياء في العالم الخارجي، فكل تصور عند المناطقة إنما ينظر إليه من جهتين، من جهة أنه مفهوم يشير إلى مجموعة الصفات الجوهرية الثابتة، التي تعبر عن ماهية الشيء أو حقيقته كالعقل والنطق بالنسبة للإنسان، ومن جهة أنه ما صدق يشير إلى مجموعة الأفراد الذين تصدق عليهم صفات المفهوم كزيد وعمرو بالنسبة للإنسان.

وخلاصة القول، إن النحو يهتم بالألفاظ واقتراثها باللسان والمنطق يهتم بالمعاني واقتراثها بالنفس. ولما كانت الألفاظ مقترنة بمعانيها، فإنه يمكن القول هناك علاقة بين النحو والمنطق وهذا ما أثبتته معظم المناطقة قديماً وحديثاً وعلى وجهه الخصوص أبي نصر الفارابي الذي حاول أن يتجاوز الشروح التي وضعها على كتب المعلم الأول لكي يؤسس منطقاً جديداً يتفق مع اللسان العربي أو منطق عربي أصيل يعتمد على اللغة العربية. وهذا ما نسعى إلى إظهاره من خلال المبحث المتعلق بالمقولات والتصديقات والقياس.

1- الفارابي، إحصاء العلوم، ص16.

2- الفارابي، المصدر نفسه، ص17.

الفصل الخامس

المقولات والتصديقات بين المنطق واللغة

المبحث الأول : المقولات واللغة

المبحث الثاني : التصورات واللغة

المبحث الثالث : التصديقات

المبحث الأول: المقولات واللغة

تمهيد: إن البحث في نشاطات الفكر أو ما عبر عنه المناطقة بأفعال العقل، وما يترتب عنها من ممارسات لغوية واستدلالات منطقية تتضمن ألفاظ مفردة تطلق على أعيان أو أشخاص أو ألفاظ مركبة تشير إلى صفات تحمل على موصوفات، أو أسماء على مسميات لدليل على الصلة القائمة بين الفكر واللغة، التي كانت محل جدال ونقاش بين الفلاسفة والمفكرين عبر عهود طويلة من الزمن، فمن الصعب جدا على أي باحث تحديد تاريخ بداية علاقة الفكر باللغة أو متى وكيف ظهرت، وقد أشرنا في المبحث السابق إلى هذا الإشكال وأثبتنا الاختلاف القائم بين الفلاسفة والمفكرين وعلى وجه الخصوص المسلمين منهم في تحديد طبيعة العلاقة بين اللغة والفكر. لكن الأرجح أن أغلب الفلاسفة يقرون العلاقة بينهما، لأن اللغة هي الوسيلة الأساسية للتعبير عن الفكر، " وهي التمثل الحسي للمدرك الذهني في الخارج تمثلاً مادياً مسموعاً"¹، كما تظهر الصلة القوية حتى الاتحاد بين الفكر واللغة في أن الكلام يدل أحياناً على الفكر والعقل والبرهان"².

وبما أن المنطق يبحث في الفكر فعليه أيضاً أن يبحث في اللغة التي هي وسيلة له، وإذا نظرنا في اللغة من حيث علاقتها بالفكر، " وجدنا أنها ليست مجرد ثوب يرتديه المعنى الفكري، دون أن يؤثر فيه تأثيراً جوهرياً، وإنما هناك تأثير متبادل بين اللغة والفكر"³. وهذه العلاقة التبادلية تبدو بوضوح من خلال الارتباط الوثيق بين اللفظ ومعناه، على أن هذا الارتباط لم يكن أيضاً محل اتفاق بين الفلاسفة والمفكرين، وقد أشرنا سابقاً إلى رأي الفارابي في هذه المسألة حيث أكد على عدم ضرورة اقتران الألفاظ بمعانيها. وهذا الرأي يعكس بوضوح موقفه من أصل اللغة حيث اعتبرها تواضع واصطلاح وهو الرأي الذي يتفق فيه مع ابن جني وغيره من الفلاسفة.

وإذا كنا قد بحثنا من قبل في موضوع الفكر من جانب أنه وعاء يحمل معاني ذات دلالات عن الأشياء مصدر معارفنا الحسية، وبحثنا في اللغة من حيث هي ألفاظ تقترن باللسان وتعبّر عن معاني أدركها الذهن بعد أن جرّدها من ملابسها الحسية، فإنه يتعين علينا البحث فيما يشمل هذه الألفاظ وهذه المعاني، أي الأطر العامة التي يمكن

1- النشار، المنطق الصوري منذ أرسطو حتى عصورنا الحاضرة، ص64.

2- عبد الرحمن بدوي، المنطق الصوري والرياضي، ص31.

3- عبد الرحمن بدوي، المرجع نفسه، ص32.

الاعتماد عليها في تحديد ماهية الأشياء والأحداث والعلاقات بين الأشياء، أو بين الأحداث أو بين الحدث والشيء. وهذه الأطر أطلق عليها المناطق اسم " المقولات " .

فماذا نقصد بالمقولات، وما علاقتها باللغة والمنطق؟ وما هي أهميتها بالنسبة للمعرفة الإنسانية، وما هي إسهامات فلاسفة الإسلام في هذا المجال ولا سيما الفارابي؟

1- المقولات

"المقولة" وجمعها "مقولات" هي ترجمة لقاطيغوريا اليونانية التي تعني في اللغة "معنى قانونياً" يخص (الانتصاف) والاحتكام بين المتخاصمين، ويرى ابن الطيب البغدادي (ت435هـ/1042م) " إن قاطيغوريا، ليست لفظة دالة على نفس الانتصاف والاحتكام، لكنها تدل على الأقوال التي يوردها الناس بين أيدي الحكام وفي ما بينهم للانتصاف والاختصاص"¹.

وفي رأي عبد الرحمن بدوي إن أرسطو لم يستعمل مقولة *yogtaskaty* ، بل استعمل تسميات مثل "الأنواع الكلية العشرة"² وتعني "الإضافة" أو "الإسناد". فالمقولة أمر مضاف مسند أو محمول استخدمه الشراح³ بالصورة التي وصلت إلى العرب لفظاً. أما اصطلاحاً فالمقولة معنى كلي يمكن أن يدخل محمولاً في قضية ولا يخرج الجوهر عن هذا التعريف⁴. أما موضوعها فهو الأمور المتصورة تصوراً بسيطاً، وهي الجوهر والكم والكيف والإضافة والأين (المكان) والمتى (الزمان) والوضع والتملك والفعل والإنفعال، وقد تفاوتت مواقعها بين هذا المبحث وذاك، وفي هذا الكتاب وغيره، وعند هذا الفيلسوف واللاحقين عليه، وظهر ذلك جلياً عند الفلاسفة العرب⁵ الذين أدركوا مبررات هذا التبدل العملية، وأرسطو نفسه لم يستقر على ترتيب واحد أو تسلسل، لكن الباحث يكتشف في ثنايا عرضه لمضامين هذه المقولات أن ثمة نسقاً، منطقياً أو طبيعياً يوجب هذا الترتيب دون غيره لا سيما ما يخص منها " مقولتي الكيف والإضافة " ومقولتي " الفعل والإنفعال "⁶.

1- ابن الطيب البغدادي، أبو الفرج عبد الله، تفسير قاطيغورياس أرسطوطاليس، مخطوط محفوظ بدار الكتب المصرية تحت رقم 212 ورقة 42 و43.

2- عبد الرحمن بدوي، أرسطو، ص39.

3- عبد الأمير الأعسم، المصطلح الفلسفي عند العرب، مطبعة دار الشؤون الثقافية، ت 1985م، ص218.

4- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة، ص120.

5- عبد الرحمن بدوي، أرسطو، المقولات، ص6، يوسف كرم، تاريخ الفلسفة، ص120.

6- عبد الرحمن بدوي، أرسطو، المقولات، ص37/6.

أما عددها فقد دار حوله خلاف بين الباحثين، حيث ذهب بعضهم إلى القول أن أرسطو كان في ذلك واقعاً تحت تأثير الفيثاغورية ونظيرتها في العدد الكامل (المقدس) (العشرة)، وقال آخرون : أن ثمة أثراً أفلاطونياً¹ أو من "سويوس" في المتقابلات والأجناس، وقال غيرهم بالأسباب الصرفية، أو اللغوية والنحوية، ولعل أقرب هذه الآراء زماناً إلينا تحليل (ترند لينورج T.Linhorg) الذي أورده بدوي² وهو يقدم لائحة نحوية مقابلة للبنية المنطقية للمقولات حينما جعل "الجوهر مقابل الإسم، والكيف مقابل الصفة، والكم مقابل العدد في النحو، بالإضافة إسم تفضيل، وأين ومتى ظرفي مكان وزمان، والفعل والإنفعال والوضع، أفعالاً متعدية ولازمة، والملك صيغة الماضي البعيد".

وفي اعتقاد "يوسف كرم" إن أرسطو لم يذكر المبدأ الذي اعتمد عليه في تقسيم المقولات، وإن هو خالص من جملة الآراء إلى تفسيرين رفض الأول وقبل الثاني وهما:

الأول: المقولات حصيلة جمع تجريبي استقرائي عند أرسطو، قامت على سبيل التجربة والملاحظة، دون سابق قصد أو تصميم حتى وهي تجتمع لديه في "عشر".

الثاني: تمثل نمطاً من أنماط النسق المنطقي المتكامل، وهو ما ذهب إليه توما الأكويني (1225م-1274م) (622هـ-673هـ) في شرحه للمقولات في المقالة السادسة³، حينما فحص وضع (المحمول) من خلال (ماهية الموضوع، مقولة الجوهر)، و(صفات الموضوع، وهي الكم والكيف بالإضافة) والعوامل الخارجة عن الموضوع وهي (مبدأ الفعل) و(الغاية) الإنفعال والملك، والمقياس الزماني المكاني (الوضعي).

والملاحظ أن تناول أرسطو للمقولات يتفاوت من حيث الأهمية حيث أسهب في الحديث عن الجوهر والكم بالإضافة والكيف وأوجز بالفعل والإنفعال وابتسر بمتى وأين والتملك، وسبب إسهابه في مبحث الجوهر، هو كونه مبدأ المقولات وسر الموجودات، والحامل الأول في المباحث المنطقية والفلسفية والأخلاقية والطبيعية⁴.

فالمقولات إذاً هي الأوجه التي يمكن أن يقال بها شيء عن شيء، فهي كما يقول (لالاند) في معجمه: مختلف

1- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة، ص121.

2- عبد الرحمن بدوي، أرسطو، ص90.

3- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة، ص120-121.

4- جعفر آل ياسين، المنطق السينيوي، ط1، 1403هـ-1983م، ص39-40.

أصناف الوجود أو مختلف أصناف المحمولات التي يمكن أن تحمل على موضوع من موضوعات، ويمكن أن تعد أيضاً الأجناس العليا أو الأقسام الأولى للوجود.

وقد حصرها أرسطو (322-384 ق.م) في عشر مقولات: هي الجوهر وتسعة أعراض يمكن أن يتصف بها الجوهر هي: الكم-الكيف، المكان-الزمان، الإضافة-الملك، الوضع، الفعل، الإنفعال. فهذه في نظر أرسطوطاليس هي الأوجه المختلفة التي يمكن أن يقال بها شيء عن شيء والتي يمكن أن يوجد عليها الكائن، أي جملة الأجناس العليا التي يتوزع إليها الوجود، فالموجود هو دائماً مقول بإحدى هذه المقولات في جميع اللغات¹.

والمقولات الأرسطية هي في آن واحد مقولات منطقية تمثل صور الحمل، ومقولات وجودية (أنطولوجية) تعبر عن صور الوجود الواقعي. فهي بالتالي مقولات واحدة مزدوجة الدلالة، إلا أنها في المنطق تعبر عن موجودات ذهنية وفي الميتافيزياء تعبر عن موجودات عينية، فهي من جهة تصنيف للتصورات أو المعاني، وهي من جهة أخرى تصنيف للأعيان التي تدل عليها التصورات².

إلا أن منطق بور رويال la logique de port Royal (17م) لا يرى في هذه المقولات العشر سوى مختلف الأصناف التي أراد أرسطو أن يرد إليها أفكارنا، فجمع جميع الجواهر في المقولة الأولى وجميع الأعراض في المقولات التسع الأخرى³.

وبوجه عام مقولة أو Categoria (Calegory) تطلق على كل تصور ذي مفهوم واسع تندرج تحته الأفكار والوقائع، وعند أرسطو ما يحمل على غيره أحد الأجناس العشرة التي تكون مقولات الوجود، وعند الفيلسوف الألماني كانط، أحد المعاني الكلية الأساسية للعقل الخالص، وترجع إلى طبيعة الحكم في مختلف صورته فتنحصر في أربعة أنواع من حيث الكم والكيف والإضافة والجهة، والواقع أن أرسطو نظر إلى المقولات من ناحية الوجود، في حين أن كانط نظر إليها من زاوية المعرفة والمقولات عنده سابقة عن المعرفة⁴.

فالمقولات إذا ليست مجرد ألفاظ بل هي مفاهيم تدل على خصائص وتحديدات واقعية وموضوعية للأشياء، بوصفها أشياء توجد قبل أن يمارس الذهن فعاليتها، فهي ليست قوالب ذهنية، كما عند كانط، بل هي خصائص

1- محمود يعقوبي، دروس المنطق الصوري، ط3، ديوان المطبوعات الجامعية، بن عكنون، الجزائر، ت 2009م، ص23.

2- محمود يعقوبي، دروس المنطق الصوري، ص23.

3- محمود يعقوبي، المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

4- إبراهيم مذكور، المعجم الفلسفي، القاهرة، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، ت 1403هـ-1983م، ص190-191.

الواقع وقد استخلصها أرسطو تجريبياً وذلك بتصنيف معطيات الواقع الموضوعي إلى جواهر وأعراض¹.

2- المقولات عند الفلاسفة المسلمين

إن عناية المسلمين بالمقولات تعود إلى مطلع القرن الثالث الهجري، التاسع الميلادي، حيث كتب الكندي (252هـ/866م) رسالة في المقولات العشر²، ثم توسعت هذه الأبحاث في مابعد على أيدي رجال مدرسة بغداد الفلسفية المنطقية. فكتب الفارابي المقولات الصغير والأوسط والكبير، وابن الطيب تفسير المقولات الكبير³، ثم وصلت إلى الغزالي ليكتب عنها في معيار العلم⁴.

وخارج مدرسة بغداد، كانت المؤثرات تظهر في المشرق على يد إخوان الصفا⁵ الذين أفردوا الرسالة الثالثة عشرة لهذا الغرض، وأفرد ابن سينا⁶ كتاباً في منطق الشفاء، ثم كتاب النجاة مثلما نجح ابن رشد في (المدرسة المغربية) من إعادة الوجه الأصيل للمقولات من خلال تلخيصها⁷، وبعد ابن رشد كانت كتابات ابن ميمون وابن سبعين والإيجي وصولاً إلى البليدي، وإن أخذت هنا صيغة التأريخ أو الشرح⁸ والمقارنة.

ولقد عرف المسلمون مقولات أرسطو منذ وقت مبكر، من اليونانية أو مروراً بالسريانية، لكنها وصلت موشحة بمؤثرات بيئية وعقدية (سريانية نصرانية) لتصبح (عربية إسلامية) حتى اتهم العقل الإسلامي بسبب هذا التكييف والتمثيل الهاضم بالتقليد والمحاكاة للإغريق، مع أنه ابتداءً ومنذ القرن الثاني للهجرة، أخذ يمنح ثوبه المسلم إلى الوافد من الأمم الأخرى دون أن يهمل اللب الكامن في أصل ذلك الفكر.

وفي مدرسة بغداد بالذات، كان العرب في موقفهم من المقولات متفوقين على زمريتين من المهتمين بها؛ زمرة الشراح ومدرسة الأسكندرانيين التي زجت مدخل فرفوريوس في منطق أرسطو، وبين الأوروبيين المتأخرين الذين درسوا المقولات بالواسطة، حيث وجد الباحثون وبعد دراسات عميقة من خلال المقارنة بين المخطوطات العربية التي

1- محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، ص385.

2- حسام الألوسي، فلسفة الكندي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ت 1985م، ص53-54.

3- ابن الطيب البغدادي، تفسير قاطيغوياس رقم 667 (مخطوط).

4- الغزالي، معيار العلم في فن المنطق، ط3، بيروت، دار الأندلس، ت 1981م، ص231، 239.

5- الكندي، الرسائل، دار صادر، بيروت، ج1، ص405، 468.

6- ابن سينا، الشفاء، المنطق (المقولات)، ص91، 238.

7- ابن رشد، تلخيص المقولات، تحقيق: محمود قاسم، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، ت 1985م، ص1، 145.

8- كتاب دلالة الحائرين لابن ميمون، أنقرة، ت 1974م، وبد العارف لابن سبعين، بيروت، ت 1978م، والمواقف للإيجي، القاهرة،

ت 1978م، والمقولات العشرة للبليدي، بيروت، ت 1972م.

وصلت إلينا، يعود إلى عهد لا تعود إليه أقدم المخطوطات اليونانية التي نقلت إلى العربية وحفظت بنصها العربي ونصها اليوناني، والمثال على ذلك: " أن أقدم المخطوطات اليونانية المعروفة بكتاب المقولات لأرسطو، لا يعود عهدها إلى ما قبل القرن الثاني عشر الميلادي، فيما ترقى الترجمات العربية للمقولات إلى القرن التاسع، أي أنها أقدم منها بثلاث مئة سنة.¹ ويشير إبراهيم مدكور في مقدمة منطق الشفاء لابن سينا إلى ذلك قائلاً: "وما إن عُرب (كتاب المقولات) حتى أخذ النقلة والفلاسفة يتدارسونه ملخصين وشارحين وفي مقدمتهم إسحاق بن حنين والكندي والفارابي"².

أما الفلاسفة المسلمون الزواد في مجال دراسة المقولات والاهتمام بها وشرحها، فإنه يمكن الحديث عن الكندي الذي عاصر الفترة ما بين (180هـ/795م) إلى (256هـ/870م) الذي أرخ لمقولات أرسطو، وكتب رسالة عن المقولات العشر وتحدث عن الجوهر الذي اعتبره مقدمة المقولات، أما الكمية والکیفیه فهما مقولتان تأتيان بعد الجوهر، وقرن بالأولى الحساب والموسيقى، وبالثانية الهندسة وعلم الفلك دون أن يكون بعيداً عن مباحث الجوهر والعرض أو الحامل والمحمولات التسع. فبعد أن يعرّفنا الكندي بمضمون الكتاب "المسمى قاطيغورياس" أي كتاب المقولات يقول: " أعني الحامل والمحمول، والحامل هو ما يسمى (الجوهر) أما المحمول فهو ما يسمى عرضاً محمولاً في الجوهر"³ غير معطٍ له إسمه ولا حدّه - أي أرسطو - ثم يعدد المقولات التسع المحمولة على الجوهر وهي: " كمية وکیفیه وإضافة وأین ومتى وفاعل ومنفعل وله وضع"⁴. ولقد تميز الكندي عن غيره ممن درس المقولات باستخدامه مقولة (الفاعل) بدل (الفعل أو يفعل) الأرسطية، كما وضع هذه المقولة مع المنفعل قبل التملك والوضع.

أما غرض المقولات عنده فهو " القول عن المقولات المفردة العشر من الجوهر ومحمولاته التسع"⁵ يقسم الكندي هذا الكتاب إلى ثلاثة أقسام، الأول: يدرس فيه الأصول والحدود، ويبيّن معاني الجوهر والعرض، مطبقاً فيها المقولات على العلم الطبيعي⁶، والثاني: المقولات العشر، وتحديد معانيها وخواصها⁷، والثالث: ما يلحق بالمقولات.

1- خليل الجر، الفكر الفلسفي في مائة عام، هيئة الدراسات العربية في الجامعة الأميركية، بيروت، ت 1962م، ص 21، 27.

2- إبراهيم مدكور، مقدمة كتاب الشفاء، ص 3.

3- مجلة المورد، المجلد 4، العدد 14، ت 1975م، ص 72، 76. راجع أيضاً، رشيد الجميل، حركة الترجمة في المشرق الإسلامي في القرنين

الثالث والرابع الهجري، بغداد، ت 1986م، ص 208/39.

4- حسام محي الدين الألوسي، فلسفة الكندي، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط 1، ت 1984م، ص 53، 56.

5- الألوسي، فلسفة الكندي، ص 55.

6- الألوسي، المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

7- الألوسي، المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

وبنية المقولات العشر موزعة على أساس الجوهر والأعراض التسعة تنشأ من الأساس، وأعني به الجوهر الذي : هو القائم بنفسه، وهو الحامل للأعراض، لم تتغير ذاتيته، موصوف لا واصف، وهو غير قابل للتكوّن والفساد¹، ثم تأتي بقية المقولات التي لم يخرج فيها الكندي عن العشرية. أما الفارابي فقد وقف على مقولات أرسطو بعد أن وصلت إليه من روافد متعددة أهمها مدرسة بغداد وإنجازات بيت الحكمة؛ منذ أيام الكندي وصولاً إلى المنطقي متى بن يونس (ت 328هـ/940م) أستاذ الفارابي في المنطق؛ وتلميذه في اللغة والنحو، وهو البارعي في المنطق لاسيما المقولات منه. كما وقف على كتب أرسطو الثمانية، وأصر على أن يكون كتاب المقولات هو الكتاب الأول لمنطق أرسطو²، ولما كان للشرح مبرراتهم في الإعتماد على إيساغوجي فرفوريوس، وجد الفارابي أن هذا الإعتماد رهن بطبيعة المصطلح والألفاظ واللغة، والأولى بالعرب أن يُعولوا على مدخل ينطلق من فكرهم، ولغتهم، وألفاظهم، ونحوهم فأصبحت المقولات من إختصاص الكتاب الثالث من المختصر الأوسط الكبير³ بعد أن استكمل كتاب التنبيه وكتاب الحروف، قال الفارابي: " فينبغي الآن أن نشرع فيها ونبتديء بالنظر في الكتاب الأول الذي يشتمل على أول أجزاء هذه الصناعة، وهو كتاب المقولات"⁴.

وإذا كنا قد أسهنا في تناول المقولات من جانبها التاريخي فإن الغاية من ذلك هو الوصول إلى تحديد أهميتها اللغوية والمنطقية، وإذا كانت المقولات تتضمن دلالات لغوية وأطر فكرية فإنه يترتب عن ذلك دراستها دراسة لغوية ودراسة منطقية، وهذا ما نفصل فيه من خلال ما قدمه الفارابي في هذا المجال.

3- المقولات عند الفارابي

درس الفارابي المقولات كموضوع فلسفي منطقي دون أن يجاري أرسطو في تحديدها، بل في وظيفتها باعتبارها أطر عامة يمكن الإعتماد عليها في تحديد ماهية الأشياء والأحداث، والعلاقات بين الأشياء، أو بين الأحداث أو بين الحدث والشيء، فالمقولات هي بنى ذهنية من المفاهيم إتزمت بشروط المنطق للتعبير عن خصائص الأشياء والأحداث والعلاقات. فهي على أساس هذا الفهم أطر نظرية قادرة على التعبير وتثير معنى في الذهن يدل على شيء، وهكذا مدّ الفارابي خارطة المقولات لتشمل جميع ميادين البحث الفلسفي والعلمي والعملي واللغوي يقول الفارابي: " فإنها من حيث هي مدلول عليها بالألفاظ، ومن حيث هي كلية، ومن حيث هي محمولة وموضوعة،

1- الكندي، الرسائل الفلسفية: رسالة الكندي في الحدود والرسوم، دار الكتب العلمية، بيروت، ت 1971م، ص 48.

2- N Recher, The Development of Arabic Logic Pittisburgh, 1964, PP.85.128.

3- الفارابي، الألفاظ المستعملة في المنطق، مقدمة محسن مهدي، ص 28.

4- الفارابي، المصدر نفسه، ص 111.

ومن حيث هي معرفة بعضها ببعض، ومن حيث هي مسؤول عنها، ومن حيث تؤخذ أجوبة في السؤال عنها، هي منطقية.¹ فالمقولات كما يرى الفارابي ترتبط بالمنطق من حيث هي تعبر عن معاني في الذهن وتدل على شيء في العالم الخارجي. أما ارتباطها بمختلف العلوم فقد قال في هذا الشأن: "وأما في سائر العلوم فإنما تؤخذ من حيث هي معقولات الأشياء الخارجة عن الذهن مجردة عن ألفاظها الدالة عليها ومن سائر ما يلحقها في الذهن من العوارض التي ذُكرت."²

ويتبين الإختلاف بين المعلم الأول والفارابي في دراسة المقولات في أن أرسطو بدأ كلامه في المقولات على الأسماء المتفككة والمتواطئة والمشتقة، بينما افتتحه المعلم الثاني بالبحث عن أضرب الكليات والأشخاص.³

فالمقولات عند أرسطو مرتبطة باللغة وما تحمل ألفاظها من معاني تقال على الموجودات أو الأشياء، أو هي مختلف أصناف المحمولات التي يمكن أن تحمل على موضوع من موضوعات كما أشرنا سابقاً. وقد ذكر الفارابي في كتابه "قاطاغورياس" أن أرسطوطاليس يسمي المحمول الكلي الذي يعرف ذات الموضوع المقول على الموضوع⁴ والذي يعرف من موضوع ما شيئاً خارجاً عن ذاته المقول في موضوع⁵، وهذا يعني أن المقولات منها ما يشير إلى الجوهر ومنها ما يشير إلى العرض. أما الفارابي فقد فصل بين هذه المقولات حينما تحدث عن أضرب الكليات والأشخاص، فالكليات في نظره تنقسم إلى قسمين: كلي الجوهر وكلي العرض، الإثنان يعرفان من موضوعتهما ذواتهما، والفرق بين كلي الجوهر أنه لا يعرف من موضوع شيئاً خارجاً عن ذاته، بينما كلي العرض يعرف من موضوعه ما هو خارج عن ذاته.⁶ يقول الفارابي: "الكليات ضربان: ضرب يعرف من موضوعاته كلها ذواتها، ولا يعرف من موضوع أصلاً خارجاً عن ذاته، وهو كلي الجوهر، وضرب يعرف من موضوعات له ذواتها ومن موضوعات له آخر أشياء، خارجة عن ذواتها، وهي كلي العرض"⁷، والأشخاص ضربان: شخص الجوهر وشخص العرض. فشخص الجوهر لا يعرف من موضوع ذاته ولا شيء خارج عن ذاته، وشخص العرض لا يعرف من موضوع أيضاً لكنه يعرف من موضوعه ما هو خارج

1- الفارابي، كتاب الحروف، ص67.

2- الفارابي، المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

3- الفارابي، المنطق، ج3، كتاب الجدل، تحقيق وتقديم وتعليق: رفيق العجم، دار المشرق، بيروت، ت 1986م، ص145.

4- الفارابي، المنطق، ج1، كتاب قاطاغورياس (المقولات)، ص90.

5- الفارابي، المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

6- الفارابي، المنطق، ج3، شرح على المقولات والتعليق عليها، تحقيق وتقديم وتعليق: رفيق العجم، دار المشرق، بيروت، لبنان، ت 1986م، ص145.

7- الفارابي، المنطق، ج1، كتاب قاطاغورياس (المقولات)، ص89.

عن ذاته¹. يقول الفارابي: "الأشياء منها ما هو على موضوع لا في موضوع أصلاً، وهو كلي الجوهر، ومنها ما هو على موضوع وهو في موضوع ما، وهو كلي العرض، ومنها ما هو في موضوع لا على موضوع أصلاً، وهو شخص الجوهر"²، فكلي الجوهر مثل الإنسان، الحيوان، فالإنسان يقال على إنسان ما "سقراط، زيد، عمر"، والحيوان يقال على الفرس والأسد وغيرها، أما كلي العرض فمثل القول: العلم فإنه في النفس ويقال على الكتابة والقراءة، شخص الجوهر مثل قولنا سقراط، زيد، عمر، خالد، وشخص العرض مثل قولنا الجسم أبيض، والماء سائل.

والملاحظ في هذا التصنيف أن الفارابي لم يأت بالجديد بل حاكى معلمه أرسطو، حيث نظر إلى المقولات على أنها أجناس وأنواع وأعراض وكل منها يندرج تحت كلي أعلى منه أو أخص منه وهو ما يعبر عنه بالكليات الخمس التي تحدد طبيعة العلاقة بين الأشياء وهي: الجنس، النوع، الفصل، الخاصة والعرض العام. يقول الفارابي: "والجوهر هو جنس واحد عالٍ وتحت أنواع متوسطة، وتحت كل واحد منها أنواع إلى أن ينتهي إلى أنواع لها أخيرة تحت كل واحد منها أشخاصه"³. ويقول أيضاً: "ولكل نوع أخير منها فصل يقومه، ولكل جنس متوسط فصل مقوم وفصول مقسمة، والعرض تسعة أجناس عليّة، تحت كل واحد منها أيضاً أنواع متوسطة، ينحدر كل نوع منها على ترتيب إلى أن ينتهي جميعها إلى أنواع أخيرة [...] فالأجناس العالية كلها عشرة: الجوهر والكمية والكيفية بالإضافة ومتى وأين والوضع وله، أن يفعل وأن ينفعل"⁴.

ويتضح من القول أن الفارابي صنف المقولات حسب كلي الجوهر وكلي العرض، فكليات الجوهر هي الجنس والنوع والفصل، وكليات العرض هي الخاصة والعرض العام. وتنقسم المقولات أيضاً إلى قسمين: الأول ذاتي ويمثله الجوهر، والثاني عرض ويمثله المقولات التسع الأخرى وكلها تدخل تحت مسمى "جنس الأجناس" أو الأجناس العالية وهي التي تمثلت فيها علاقة الجنس بالنوع.

وقد أشار ابن رشد إلى هذا في كتابه "تلخيص المقولات" لأرسطو حيث ذكر أن الجوهر بالجملة سواء كان عاماً أو شخصاً هو الذي ليس في موضوع أصلاً، والعرض بالجملة سواء كان عاماً أو شخصاً هو الذي في موضوع، والعام بالجملة سواء كان جوهرًا أو عرضاً هو الذي يقال على موضوع، والشخص بالجملة سواء كان عرضاً أو جوهرًا

1- الفارابي، المنطق، ج3، شرح على المقولات والتعليق عليها، ص145.

2- الفارابي، ج1، كتاب قاطاغورياس (المقولات)، ص90.

3- الفارابي، ج1، كتاب قاطاغورياس (المقولات)، ص90.

4- الفارابي، المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

هو الذي لا يقال على موضوع، ثم ينفصل كلي الجوهر من شخصه بأن كليه يقال على موضوع وشخصه لا يقال على موضوع. وينفصل شخص العرض من كليه بأن الكلي يقال على موضوع والشخص لا يقال على موضوع¹.

وقد إختص الفارابي بتعبيري الكلي والشخصي متميزاً عن النقلة وعن التصور الأوروبي حديثاً بل لاحقاً كابن رشد. والكلي هو الصالح لقبول الكثرة لأن معناه في العربية جمع الأجزاء، والجمع والشمول نظرة ما صدقيه والمال صدق (Extension) اتجاه في تفسير الأبعاد المنطقية يقابله الاتجاه المفهومي (Compréhension)² والمال صدق يشير إلى تصور العلاقة المنطقية والحدود في إطار الأفراد التي تجتمع وتندرج فوق بعضها وفي نطاق الاسم الذي يصدق على أشياء عدة، كالإنسان الذي يشمل زيد وعمرو، ومن ثم الشخص أو المتعين المشخص ليس سوى الفرد أي زيد وعمرو³، وربما المفرد في الموجودات على ما جاءت دلالة اللفظ لغوياً وفلسفياً، هو الواحد الفرد المحسوس الجزء الذي يتشارك مع غيره في تكوين الكل الشامل⁴.

ومضمون التصور الإسلامي للكلي والجزئي أو الشخصي تبلور فيما بعد على يد الإمام الغزالي (450-505هـ/1059-1111م) الذي قال: "الرجل له وجود في الأعيان وفي الأذهان وفي اللسان، أما وجوده في الأعيان فلا عموم له فيه، إذ ليس في الوجود رجل مطلق بل إما زيد وإما عمر، وليس بمثلها شيء واحد هو الرجولة، أما وجوده في اللسان فلفظ الرجل قد وضع للدلالة، ونسبته في الدلالة إلى زيد وعمرو واحدة، يسمى عاماً باعتبار نسبة الدلالة إلى المدلولات الكثيرة، وأما ما في الأذهان من معنى الرجل فيسمى كلياً من حيث أن العقل يأخذ من مشاهدة زيد حقيقة الإنسان وحقيقة الرجل ..."⁵.

ويرجح أن الفارابي استوعب المنطق من خلال هذه الأبعاد اللغوية والدينية ولم يأت عبثاً تسميته للكلي والشخصي مكان ما جاء عند النقلة تحت إسم الموجودات، إذ الموجودات منها ما يقال على موضوع⁶ بينما قال الفارابي: "الكليات ضربان"، ضرب يعرف من موضوعاته كلها ذواتها. فالكلي أو الشيء أو المحمول بدائل المناطقة

1- ابن رشد، تلخيص كتاب المقولات لأرسطو، ص 81.

2- Goblot, Traité de logique, pp 97-116

3- الفارابي، ج 3، كتاب الجدل، ص 151.

4- الفارابي، المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

5- الغزالي، المستصفى في علم الأصول، ج 2، دار صادر، بيروت، ب، ت، ص 33.

6- أرسطو، منطق أرسطو، ج 1، ص 34، راجع أيضاً

Georr, Khalil, les Catégories d'Aristote dans leur versions Syro-Arabe, Beyrouth, 1948, p.320.

وجوداً لكونها مكتفية بأنفسها غير مفتقرة في وجودها إلى شيء آخر¹، إذ هي غير محتاجة في قوامها إلى موضوع لأنها ليست في موضوع ولا على موضوع وهذه هي أشخاص الجوهر مثل زيد وعمر

وقد إعتبر أشخاص الجوهر أساس الكلّي من الجوهر، لأنه كما قال لو لم توجد أشخاص الجوهر لكان ما يتوهم منها في النفس مختزماً كاذباً. وبهذا وجدت الكلّيات بأشخاصها وأشخاصها معقولة بكلّياتها. يقول الفارابي: " وأشخاص الجوهر هي التي يقال إنها جواهر أول وكلّياتها جواهر ثوان²، فأشخاص الجوهر أكمل وجوداً من كليّاتها، وهي مكتفية بأنفسها في أن تكون موجودة وغير مفتقرة في وجودها إلى شيء آخر وأما كليّاتها فإنها تحتاج في قوامها إلى أشخاص الجوهر³.

إن هذا يعبرّ ضمناً عن منحى الطبيعة العربية ولا سيما في اللغة، باعتبار أن المحسوس المشخص منطلق الإسم والنظرة العقلية معاً، وهذا الإتجاه حسي مادي ينطلق من المفردات المتعينة، ومن ثم تأتي الجواهر الثواني أو الكلّيات فتكون الأنواع أخرى بالإكتفاء في وجودها من الأجناس والأجناس القريبة أكثر إكتفاء من الأجناس البعيدة.

يتبيّن لنا من هذا التحليل ذلك الإتجاه الماصدقي في فهم الفارابي الذي يجعل الجواهر مترتبة يحتوي الكلّي منها أفراده ويشملهم إلى حد الجوهر الأول الذي لا يشمل شيئاً لأنه فرد متفرد بذاته، إنه زيد وهو في نوعه الإنسان، والإنسان في جنسه الحيوان، والحيوان في جنسه الأبعد الحي أو الجسم⁴، وهذه الفكرة عبر عنها أرسطو بالعبارة التالية: " النوع أفضل تجوهرًا من الجنس لأنه الأقرب إلى الجوهر الأول"⁵، والجوهر الأول إنسان ما.

إلا أن تصور الجوهر عند أرسطو لا يتعلق بالعلاقات المنطقية وتعريفًا للحدود، بل إن نظريته ترتكز على تصوره للكينونات والوجود. فالجواهر تقال لكافة الأجسام من حيوان ونبات واسطقساتها أو أجزائها وعناصرها وأفرادها، وللأجسام الطبيعية من نار وماء وبابسة، وعلى العالم الطبيعي والشمس والنجوم والقمر، كما أن المادة والصورة هما من الجواهر⁶، فالجوهر بالمعنى الأرسطي مبدأ للشيء.

ومن الواضح أن للفلاسفة والمتكلمين المسلمين نظرة إلى الجوهر لا تخلو من رؤية معرفية ووجودية، إذ الجوهر

1- الفارابي، المنطق، ج3، شرح وتعليق على المقولات، ص154.

2- الفارابي، المنطق، ج1، كتاب قاطاغورياس، ص91.

3- الفارابي، المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

4- الفارابي، المنطق، ج3، شروح وتعليقات، ص154.

5- Aristote, Organon I. p.9

6- الفارابي، المنطق، ج3، شروح وتعليقات، ص155.

حادث متحيز، والمتحيز الشاغل للفراغ، والمتحيز لا يقبل القسمة، وهذا هو الجوهر الفرد المسمى بالجزء الذي لا يتجزأ، وهناك الجوهر كذات قابلة لتوارد الصفات المتضادة، يقول الفارابي: " كما يسمونه الذات على الإطلاق لأن معنى جوهر الشيء هو ذات الشيء وماهيته [...] فالذي هو ذات في نفسه وليس هو ذاتاً لشيء أصلاً هو جوهر على الإطلاق "1.

والجوهر ماهية إذا وجدت في الأعيان كانت في الموضوع، والجوهر من حيث موجوداً غنياً عن محل يحل فيه وهو الله سبحانه وتعالى. وتشير لفظة الجوهر إلى الأصل في اللغة العربية أي أصل المركبات والجواهر العقلية هي العقول العشرة في نظرية الفلاسفة لتدبير الكون².

ومن تعريفات الجوهر ما جاء عند الجرجاني حين قال: " الجوهر ماهية إذا وجدت في الأعيان كانت لا في الموضوع، وهو منحصر في خمسة: هيولى وصورة وجسم ونفس وعقل، لأنه إما أن يكون مجرداً أو غير مجرد، فالأول إما يتعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف أو لا يتعلق، الأول العقل والثاني النفس ... والثاني إما حال أو محل، الأول الصورة والثاني الهيولى "3.

وضمن هذه الأبعاد اختلطت الرؤيتان الإسلامية واليونانية حتى في وصف الفارابي وتصوره، إذ تارة أساس الجوهر الجواهر الأولى وهي المتعينات المشخصة، وهذا أحد أبعاد انبناء اللغة العربية وتكون أسمائها، وتارة أخرى الكليات تعقل أشخاصها بما وتعرف ماهيتها، وطوراً هي كليات في دور الصفات التي تتوارد على الأشخاص. وكما الصورة كما للجسم فالكليات ماهية تحل في الأشخاص وتتركب عليهم. ثم إن الفارابي مال قدر الإمكان في مبحث الجوهر إلى جعل عرضه منحصر في تصور التعريف والأجناس والأنواع كي لا يخوض غمار المسائل الطبيعية والماورائية، إلا أنه ردد كلمة اكتفاء التي تدل على حاجة الأمر إلى أمر آخر أو عدم حاجته، مما يخفي تصوراً يجعل الجواهر تخضع لمبدأ أو لغة في وجودها، فهي تستغنى أو تحتاج، ولعل الجوهر المستغنى عن سواه هو الله في النهاية⁴.

يقول الفارابي: " ولأن معنى جوهر الشيء هو ذات الشيء وماهيته وجزء ماهيته، فالذي هو ذات في نفسه وليس هو ذاتاً لشيء أصلاً هو جوهر على الإطلاق، كما هو ذات على الإطلاق، من غير أن يضاف إلى شيء

1- الفارابي، كتاب الحروف، ص63.

2- الكفوي، الكليات، ص142، راجع أيضاً كتاب المنطق عند الفارابي، ص167.

3- الجرجاني، التعريفات، ص54، 55.

4- الفارابي، المنطق، ج3، شروح وتعليقات، ص156.

أو يقيد بشيء، وما يعرّف ما هو هذا المشار إليه هو جوهر هذا المشار إليه ولأنه ليس يحمل على شيء آخر حملاً غير حمل ما هو، صار أيضاً جوهر بالإطلاق لا يقيد بشيء آخر، لأنه من جهاته جوهر لكل ما يحمل عليه¹.

2- الكم (Quantity): في اللغة "كَمَّ" إسم، وهو سؤال عن العدد، وهي تعمل في الخبر عمل (رُب)، إلا أن معنى كم التكثير، ومعنى رُب التقليل والتكثير، وهي معنية عن الكلام الكثير المتناهي في البعد والطول. ويقال أنها في الأصل من تأليف كاف التشبيه صمّت إلى (ما) ثم أسكنت الميم².

وفي تعريف الفارابي: "الكم هو كل شيء أمكن أن يقدر جميعه بجزء منه مثل العدد والخط والبسيط، ومثل الزمان ومثل الألفاظ والأقويل"³. وقد أورد الفارابي في تعريفه للكم عدة أمثلة منها ما يعبر عن العدد كقوله: "فإنه إن أخذ أي عدد اتفق وجد له جزء يقدره أو ما هو مساوٍ لجزء منه، مثل الخمسة فإن الواحد يقدره خمس مرات ومثل العشرة فإن الإثنين تقدره خمس مرات ... إلخ"⁴. أما الخط فقياسه الذراع، والبسيط يقدره الأكبر، والزمان يقاس بالساعة واليوم والشهر والسنة ... إلخ⁵.

والألفاظ أيضاً بالنسبة للفارابي من الكم، لأنه يمكن في كل واحد منها أن يقدر جميعه بجزء منه يقول أبو نصر: "وكل لفظ فإنه يمكن أن يقدر بمقطع ممدود أو مقصور أو بالمركب منهما، فالمقاطع هي أصغر الأجزاء التي يمكن أن تقدر بها الألفاظ، والمركب منها أعظم منها، فهذه الأشياء في الألفاظ مثل الأذرع في الأطوال"⁶.

فأصغر ما تقدر به الألفاظ هي المقاطع، ثم من بعدها ما ركب من صنفى المقاطع، وأكمل المقاطع تقديراً للألفاظ هي المقاطع الممدودة وما جرى مجراها. يقول الفارابي: "فإن منها ما يقدره ذراع واحد فيستغرقه، ومنها ما لا يستغرقه ذراع واحد بل يحتاج إلى ذراعين مختلفين"⁷. يتبيّن من القول أن الفارابي قد اعتمد على المقاييس المستعملة لقياس الأطوال في تقدير الألفاظ ما يؤكد أن الفارابي كان شديد الاهتمام بدراسة قوانين اللغة وقواعدها، حريصاً على دقتها وفهم معانيها ودلالاتها.

1- الفارابي، الحروف، ص 64.

2- ابن منظور، لسان العرب، ج 12، ص 528.

3- الفارابي، المنطق، ج 1، كتاب قاطاغورياس، ص 93.

4- الفارابي، المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

5- الفارابي، المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

6- الفارابي، المصدر نفسه، ص 95.

7- الفارابي، المصدر نفسه، ص 94.

وقد استدل على هذا الرأي أن جميع الألسن تعتمد على نفس التقدير في الألفاظ ثم ذكر على وجه الخصوص اللسان العربي حيث يعتمد علماء اللغة والنحاة في تصنيف الألفاظ إلى المقاطع المقصورة للحروف المتحركة، والمقاطع الممدودة وما شابهها الأسباب، وما يمكن أن يتركب في لسانهم من صنفى المقاطع يسمونه الأوتاد، فهذا التقدير إنما يتعلق بتصريف الأفعال وأوزان الشعر، وهو ما يشكل مجالاً خصباً للبحث في علوم اللغة واللسانيات خاصة ما يسمى بعلم الأصوات. وقد ميز الفارابي بين نوعين من الكم على غرار ما جاء عند المعلم الأول.

الكم المتصل وهو ما أمكن أن يفرض في وسطه حد ونهاية يلتئم عندها جزءاه اللذان عن جنبي المفروض، مثل الخط والجسم (المكعب). أما الكم المنفصل فهو الذي لا يمكن أن يوجد في وسط شيء منه حد يجعل نهاية مشتركة لجزئيه اللذين يكتنفانه، مثل العشرة، فإن الخمسة والخمسة اللتين هما جزأها ليس يمكن أن يوجد بينهما شيء خارج عن أحدهما يجعل نهاية مشتركة تلتقي أحادهما¹. فالعدد زوجاً كان أو فرداً يعبر عنه بالكم المنفصل أما الأشكال والخطوط والأحجام فيعبر عنها بالكم المتصل.

وبعد أن ميز أبي نصر الفارابي بين الكم المنفصل والكم المتصل في مجالي الحساب والهندسة اعتبر أن الكم المنفصل منه ما هو مؤلف من آحاد وهو العدد، ومنه ما هو مؤلف من حروف وهو اللفظ. فكل حرف مستقل عن حرف آخر وهذا يعني أن بتغير مواقع الحروف يتغير اللفظ فيتغير معناه. يقول الفارابي: " والألفاظ كذلك، فإن الحروف لا يمكن أن يوجد بينها حد يجعل نهاية مشتركة لحرفين، ولا أن يجعل حرف واحد نهاية مشتركة لحرفين، ولا أن يجعل حرف واحد نهاية مشتركة لجزئي لفظة أو قول فإنك إن فعلت ذلك نقص من أحد الجزئين حرف، فتغير وصار شيئاً آخر"².

والمقادير لا تتعلق كما جاء عند الفارابي بالعدد والخط والبسيط والزمان والألفاظ، بل تتعداه إلى قياس طبيعة الأشياء المحسوسة كاللون والحركة والمسافة والثقل والخفة وما أشبهها.

وقد ميز الفارابي كما فعل من قبل أرسطو بين كم بالذات وكم بالعرض، لكن الفارابي لم يسمه عرضاً بل كما لا بدواتها مثل الألوان والحركة والثقل، إذ اللون يمدّ بامتداد البسيط، والجسم والحركة بامتداد البعد، والثقل تبعاً لتفاصيل الأجسام التي من نوع واحد. فالملاحظ من هذه الشروح أن الفارابي لم يكن بعيداً في تحليله وتفسيره لمقولة الكم عن الفلسفة الطبيعية بل أن خواص الأشياء وطبيعتها كانت منطلقاً لوضع إطار عام يشمل جميع الأشياء في

1- الفارابي، المنطق، ج1، كتاب قاطاغورياس، ص95.

2- الفارابي، المصدر نفسه، ص96.

العالم الخارجي تدرك به أحجامها وأوزنها وأبعادها ومسافتها وامتداداتها ... إلخ وهذا يندرج ضمن النسق العام لفلسفة الفارابي.

يقول الفارابي: " فإن كل لون إذا كان ماداً بامتداد البسيط أو شائعاً في الجسم بأسره كان امتداده امتداد البسيط والجسم والنقطة أيضاً ممتدة بامتداد البعد الذي عليه ينتقل المنتقل وامتداد الزمان الذي فيه تكونه النقطة، فلذلك تقدر النقطة بالبعد وبالزمان، والثقل أيضاً شائع بأسره في كلية الجسم ... وكذلك الخفة ولأجل هذا يستعمل الثقل في التقدير فيقدر به كثير من الأجسام، وأما المكاييل فكلها أوزان نقدر بها الأشياء"¹. ويبدو من خلال هذه الآراء أن الفارابي قد مدّ استعمال مقولة الكم في جميع مجالات المعرفة والعلم سواء في مجال اللغة أو الرياضيات أو الفيزياء أو الموسيقى أو استعمالات الحياة اليومية للإنسان.

وفي المجال المنطقي يشير الكم إلى طبيعة الحكم أو اسناد المحمول إلى الموضوع بحيث تكون القضية إما كلية أو جزئية أو محصورة. فالقول كل إنسان فان يعني أن صفة الفناء محمولة على كل أفراد الموضوع والعكس غير صحيح، بينما القول بعض الحيوان إنسان يعني أن المحمول يقال على بعض أفراد الموضوع فقط. أما القضية المحصورة فتتعلق بحمل صفة لموصوف يكون الموضوع جوهراً تحمل عليه صفات ذاتية كالقول: ابن سينا طبيب. فهذه القضية محصورة أو شخصية لأن المحمول صفة ذاتية تنتمي إلى جوهر أو إسم لا يحمل على غيره.

فمن الواضح إذن أن مقولة الكم تأتي في الترتيب كما جاء عند أرسطو والفارابي ومن جاء بعده أمثال ابن سينا والغزالي وابن رشد [...] بعد مقولة الجوهر. فهي من الأعراض التي تحمل على الموضوعات وليس العكس². وينبغي الإشارة أيضاً أن من خواص الكم أنه لا مضاد له أصلاً وسواء كان متصلاً أو منفصلاً، فإن الخمسة والثلاثة ليس لها ضد وكذلك الخط والسطح³ وهذه الشروح لم يتناولها الفارابي لكنه تكلم عن رأي قوم يرون أن مكان الماء في الإناء ليس مقعر الإناء بل الفضاء، والبعد الذي يحيط به المقعر وذلك الفضاء حجم خلو من موضوع، بينما رأى أرسطو أن الكم المتصل بالبسيط الذي يخص الجسم وكالغريب عن الجسم المنطبق على البسيط وهذا هو المكان⁴.

1- الفارابي، المنطق، ج1، كتاب قاطاغورياس، ص98.

2- الغزالي، معيار العلم في فن المنطق، قدم له وعلق عليه وشرحه، د.علي بوملحم، دار ومكتبة الهلال، ط الأولى، ت 1993م، ص297-298، وراجع أيضاً، ابن رشد، تلخيص كتاب المقولات، ص37-48.

3- ابن رشد، تلخيص كتاب المقولات، ص103.

4- الفارابي، المنطق، ج3، كتاب الجدل: شروح وتعليقات، ص157.

3- **الكيف أو الكيفية (Qualité):** الكيف لغوياً إسم معناه الاستفهام، والكيفية إسم مبهم غير "متمكن"¹، والإبهام عند اللغويين على الأرجح مصدره عدم دلالة الإسم في إسمه على عين محسوسة، والكيفية عبارة عن الهيئات والصور والأحوال².

والكيف هيئة قارة في الشيء لا يقتضي قسمة، ولا نسبة لذاته، فقوله هيئة يشمل الأعراض كلها، وقوله قارة في الشيء احتراز عن الهيئة الغير القارة، كالحركة والزمان والفعل والإنفعال. وقوله لا يقتضي قسمة يخرج الكم، ولا نسبة يخرج الأعراض³، والفرق بين مقولة الكيف والفصل النوعي في الكليات الخمسة، أن الكيفية تقال في الأشخاص وليس في الأنواع. وكان أرسطو واضحاً في هذه المسألة فيما بعد الطبيعة، إذ إن "ذا رجلين" كيف لذات الإنسان و "ذا أربعة أرجل" كيف لعين الفرس، حيث اعتبر الكيف يميّز بين الجواهر من غير أن يحسم تفصيلاً بين جوهر كلي وشخص، كما فعل الفارابي⁴. والكيفية كما جاء في تعريف الفارابي: "هي بالجملة الهيئات التي بها يقال في الأشخاص كيف هي، وهي التي بها يُجاب في المسألة عن شخص كيف هو"⁵. وقد ميّز الفارابي بين كيف الأشخاص وبين الفصول، لأن الفصول كصفات أيضاً إذ كانت هيئات بها يقال في الأنواع كيف هي.

وهو نفس التمييز الذي جاء فيما بعد عند أبي حامد الغزالي حيث اعتبر مقولة الكيف "الهيئات التي بها يجاب عن السؤال السائل عن آحاد الأشخاص إذا قال كيف هو على خلاف الفصول التي يذكر في السؤال عن المميز للشيء بأي شيء هو"⁶. فالكيفية كما جاء في تعريف الفارابي "هي عبارة عن كل هيئة قارة في الجسم لا يوجد اعتبار وجودها فيه نسبة للجسم إلى الخارج، ولا نسبة واقعة في أجزائه"⁷.

فمن الواضح من هذين التعريفين أن الفلاسفة المسلمين لم يشذوا عن المعلم الأول في تحديد معنى الكيفية واعتبارها هيئة قارة في الشيء والتمييز بين مقولة الكيف التي تقال على الأشخاص حيث يكون السؤال "كيف هي"، والكليات الخمسة حيث يكون السؤال "ما هو".

1- ابن منظور، لسان العرب، ج9، ص312.

2- الكفوي، الكليات، ص300.

3- الجرجاني، التعريفات، ص127.

4- الفارابي، المنطق، ج3، ص158.

5- الفارابي، المنطق، ج1، كتاب قاطاغورياس، ص99.

6- الغزالي، معيار العلم في فن المنطق، ص299.

7- الغزالي، المصدر نفسه، ص299-300.

إلا أننا نجد شيء من الشرح والتفصيل عند الفارابي حيث ذكر أن الكيفية التي هي الجنس العالي تنقسم إلى أربعة أجناس متوسطة: أولها الملكة والحال، والثاني ما يقال بقوة طبيعية ولا قوة طبيعية، والثالث الكيفية الإنفعالية والإنفعالات، والرابع الكيفية التي هي في الكمية بما هي في الكمية¹. فبعد أن تحدث الفارابي عن أجناس الكيفية، شرع في شرح وتفصيل كل كيفية على حدا، حيث اتفق مع اسحق بن حنين في التسمية وميّز كما فعل المعلم الأول (أرسطو) بين الملكة والحال.

1- فالملكة والحال كما جاء في تعريف الفارابي كل هيئة في النفس وكل هيئة في المتنفس بما هو متنفس، والفرق بين الملكة والحال، كون الملكة يعسر زوالها وشبه مستمرة أو طويلة الزمان، مثل العدل عن الإرادة والإعتياد والأخلاق والعلوم عن الفطرة والإعتياد، أما الحال فهية يسهل زوالها، كالصحة والمرض، يقول الفارابي: " والهيئات التي في النفس منها ما يحصل عن إرادة واعتياد، وهي العلوم الطبيعية التي يفطر الإنسان عليها، مثل علم المقدمات الأول وكالأخلاق التي تحصل بالفطرة للإنسان ولكثير من الحيوانات وكذلك الصناعات الطبيعية التي قد توجد في كثير من سائر الحيوانات، مثل النساجة في بعض أنواع العنكبوت، وأما الهيئات التي للمتنفس بما هو متنفس، فمثل الصحة والمرض"².

وجاء في تلخيص كتاب المقولات لابن رشد " أن الملكة تخالف الحال في أن الملكة تقال من هذا الجنس على ما هو أبقى وأطول زماناً، والحال على ما هو وشيك الزوال، ومثال ذلك العلوم والفضائل، فإن العلم بالشيء إذا حصل صناعة كان من الأشياء الثابتة والعسيرة الزوال، وذلك ما لم يطرأ على الإنسان تغيير فادح من مرض أو غير ذلك من الاشتغال بالأمر الطارئة التي تكون سبباً مع طول الزمان لذهول الإنسان عن العلم ونسيانه فأما الحال، فإنها تقال من هذا الجنس على الأشياء السريعة الحركة السهلة التغير، مثل الصحة والمرض، والحرارة والبرودة التي هي أسباب الصحة والمرض، فإن الصحيح يعود بسرعة مريضاً والمريض صحيحاً ما لم تتمكن هذه فيعسر زوالها"³.

فالموضح من هذه النصوص أن فلاسفة الإسلام كانوا شديدي الحرص على دقة الألفاظ ومعانيها، فالملكة صفة راسخة في النفس وتحقيقه أنه تحصل للنفس هيئة بسبب فعل من الأفعال⁴ أما الحال فهو هيئة الفاعل أو المفعول به مثل ضربت زيداً قائماً"⁵.

1 و 2 - الفارابي، المنطق، ج1، كتاب قاطاغورياس، ص99.

3- ابن رشد، تلخيص كتاب المقولات، ص122.

4- الجرجاني، التعريفات، ص157.

5- الكفوي، الكليات، ص344.

2- كيفية تقال على قوة طبيعية ولا قوة طبيعية: وقد شرحها الفارابي وفهمها كما وردت عن المعلم الأول حيث ذكر أن أنواعها متضادة يدخل أحد الضدين منهما في يقال بقوة والأخر في ما يقال بلا قوة ومثال ذلك الصلابة واللين، فإن الصلابة تحت القوة الطبيعية واللين تحت ما هو لا قوة طبيعية، فما يقال بقوة طبيعية هو الاستعدادات الطبيعية التي بها تفعل الأجسام بسهولة وتنفعل بعسر، وما يقال بلا قوة طبيعية هو الاستعدادات الطبيعية التي بها تفعل الأجسام بعسر وتنفعل بسهولة¹. ومثال ذلك الشدة والضعف، فالشدة استعداد طبيعي لأن يفعل الإنسان بسهولة وينفعل بعسر، والضعف استعداد طبيعي لأن يفعل الإنسان بعسر وينفعل بسهولة. وهذه الشروح الفارابية يخالفها شيء من معاني علم الطبيعة والنفس².

3- الكيفية الإنفعالية: وتنقسم إلى نوعين، منها ما يتعلق بالجسم وهو المحسوسات مثل الألوان والطعوم والروائح والملموسات كالحرارة والبرودة، ومنها ما يتعلق بالنفس، وهو عوارض النفس الطبيعية مثل الغضب والرحمة والخوف وأشبه ذلك.

ويرى الفارابي أن ما كان من هذه الكيفية متمكناً سريع الزوال سمي انفعالاً، وما كان منها متمكناً بطيء الزوال أو غير زائل أصلاً سمي بالكيفية الإنفعالية، وقد تعمق الفارابي في الفصل في الكيفية الإنفعالية، من حيث هي مرتبطة بالجسم، ومن حيث هي مرتبطة بالنفس، فالأولى ناتجة عن تأثير في الأعضاء وينتج عنها إدراكاً حسيماً وانفعالاً عضوياً، مثل الطعوم والروائح والحرارة والبرودة، فهذه الإحساسات مرتبطة بانفعال إحدى الحواس كحاسة اللمس مثلاً، وبعضها يقال فيها أنها كيفية إنفعالية لا لأنها تحدث في الحواس إنفعالاً بل لأجل أن حدوثها في الأجسام تابع لوجود إنفعالات يتقدم وجودها في تلك الأجسام، وذلك مثل ما يحمر الإنسان عند الخجل، فإن الخجل عارض حدث في النفس فتبعه لون حدث في الجسم، وكذلك الصفرة الحادثة عند الفزع³.

ويرى الفارابي أن الإنفعالات الجسمية فطرية تابعة لتكون الجسم، أما الإنفعالات النفسية فهي مكتسبة وتحصل بالعود. إلا أن هذا الاختلاف لا يعني الفصل كلياً بين الكيفيات الجسمية والكيفيات النفسية ذلك لوجود تأثير متبادل بين الجسم والنفس، ولذلك فإن الإنفعالات الجسمية قد تولد شيء من الإنفعال النفسي والعكس صحيح، ويبدو من هذا التفصيل والشرح أن الفارابي متأثراً بآراء أرسطو في النفس.

1- الفارابي، المنطق، ج1، كتاب قاطاغورياس، ص100.

2- الفارابي، المنطق، ج3، شروح وتعليقات، ص158.

3- الفارابي، المنطق، ج1، كتاب قاطاغورياس، ص101.

4-الكيفيات التي توجد في أنواع الكمية: وتتضمن كما جاء في تعريف الفارابي، الشكل وأنواعه والخلقه، أما الشكل فمن أنواعه الإستقامة والإنحناء في الخط، والتحديد والتعير في الخطوط المنحنية وفي التي تلتقي على غير إستقامة، وقد ذكر الفارابي بعض الأمثلة كالدائرة والمثلث والمربع وغيرها. أما الخلقه فهي عبارة عن هيئة للنفس راسخة تصدر عنها الأفعال¹، وقد ورد في شروح الفارابي عن التخلخل والتكاثف والخشن والأملس والبسيط في الجسم المتنفس، أن وجودها تمت على شيء من الترتيب والتقدير أي الإنسجام في عناصرها بمعنى التقدير والتسوية، إذ الأملس توجد أجزاءه التي على سطحه كلها متساوية، أما الخشن فإن أجزاءه التي على سطحه بعضها وضعة أرفع وبعضها أخفض، إذ كان بعضها أطول وبعضها أقصر، وضمن هذه المدلولات حصل اختيار اللفظ للتعبير عن هذه الكيفية، على الرغم من اعتبار هذه الحالات تخص مقولة الوضع، ولم تكن هذه المصطلحات والشروح مغايرة لما عبر عنه اسحق بن حنين لكن أرسطو كان قد أضاف في مقولة كيف ميزات كيف ولم تظهر عند الفارابي ومن هذه الميزات:

-كون الكيفيات هي المدلول عليها بالأسماء الدالة على الكيفيات أنفسها بحسب اللسان اليوناني، كالأبيض مشتق من البياض والبليغ من البلاغة.

-يوجد في بعض الكيفيات تضاد، كالعدل ضد الجور ولا يوجد في بعضها الآخر، كالأصفر والأشقر.

-تقبل بعض الكيفيات الأكثر والأقل، كالأكثر عدلاً والأقل جوراً، ولا تقبل بعضها ذلك، فلا نقول مثلث من مثلث.

4-الإضافة والمضاف (En Relation): الإضافة في اللغة نسبة الشيء إلى الشيء مطلقاً، وفي الإصطلاح نسبة إسم جر ذلك الثاني بالأول نيابة عن حرف الجر²، وجاء المضاف لغوياً، الملصق بالقوم الممال إليهم وليس منهم، وكل ما أميل إلى شيء وأسند إليه فقد أضيف³.

ويعرف الفارابي الإضافة على أنها نسبة بين شيئين بما بعينها يقال كل واحد منهما بالقياس إلى الآخر. وهذه النسبة تؤخذ للأول منها فيقال بها بالقياس إلى الثاني، وتؤخذ بعينها للثاني فيقال بها بالقياس إلى الأول⁴.

ويتفق الفارابي مع أرسطو بأن الإضافة نسبة بين شيئين، والشئان اللذان يقال كل واحد منها بالقياس إلى

1- الفارابي، المنطق، ج1، كتاب كتاب قاطاغورياس، ص102.

2- الكفوي، الكليات، ص54.

3- ابن منظور، لسان العرب، ج9، ص210.

4- الفارابي، المنطق، ج1، كتاب قاطاغورياس، ص103.

الأخر هما الموضوعان ويسميان بالمضافين أو المتضايفين، والمتضايغان هما المتقابلان الوجوديان بأن يعقل كل منهما بالقياس إلى الآخر، كالأبوة والنبوة¹. ويختلف الفارابي عن معلمه في بعض الشروح وإضافة حروف النسب تماشياً مع اللغة العربية، مثل "من" و"إلى" و"مع" وما أشبهها، واشترط الفارابي أن يكون لكل واحد منهما إسم يدل عليه من جهة ما هو مضاف إلى قرينه بنوع ما من أنواع الإضافة، مثل الأب والإبن، فإن بينهما نسبة واحدة يقال بها كل واحد منهما بالقياس إلى الآخر، فإن الأب أب للإبن والإبن إبن الأب، وتلك النسبة بعينها إذا أخذت صفة لأحدهما سميت أبوة، وإذا أخذت صفة للآخر سميت بُنوة².

وما يقال عن نسبة العلاقة بين الأب والإبن يمكن أن تقال على نسبة العبد إلى المولى تحت جوهر الإنسانية ونسبة الستة والثلاثة تحت الكمية، وقد توسع الفارابي في هذه العلاقة رابطاً المسألة بماهية الشيء وبإسمه أيضاً، على أن يكون هناك اختلاف بين الإسمين لجهة المعنى أو لجهة وحدة المعنى أو الإشتقاق، يقول أبو نصر الفارابي: " ليس يكونان مضافين، إذا أخذنا بإسميهما الدالين عليهما من حيث هما في جنس آخر، وقيس كل واحد منهما بقرينه دون أن يؤخذ نوع من أنواع الإضافة صفة لكل واحد منهما، كما ليس يكون الموضوع لكون ملوناً من حيث هو جسم، أو من حيث هو حيوان، أو من حيث هو إنسان، أو من حيث هو زيد، دون أن يكون البياض أو نوع آخر من أنواع اللون صفة له، فحينئذ يقال إنه أبيض وإنه ملون³. كما توسع الفارابي في شرح مقولة الإضافة فعدد خواصها كآتي:

- يرجع الواحد من المضافين على صاحبه في النسبة بالتكافؤ كالعبد عبد للمولى، والمولى مولى للعبد وقد وضع الفارابي ذلك بعلاقة الأب والإبن، لكن في نظر الفارابي ليست جميع الأشياء المضافة تتمتع بهذه الخاصية، وذلك أن لكل واحد منهما أيضاً ماهية من حيث هو تحت جنس آخر، فقد يمكن أن تكون ماهية كل واحد منهما التي له من حيث تحت جنس آخر تقال له بالقياس إلى ماهية قرينه، فلا يكونان من حيث أُخذًا بماهيتهما تلك من المضاف⁴. فلذلك ينبغي أن يقال فيهما أن المضافين هما اللذان ماهية كل واحد منهما من حيث له نوع من أنواع الإضافة تقال بالقياس إلى الآخر.

1- الجرجاني، التعريفات، ص148.

2- الفارابي، المنطق، ج1، كتاب قاطاغورياس، ص104.

3- الفارابي، المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

4- الفارابي، المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

وفي نظر الفارابي قد يكون اسمها واحداً بعينه مثل الشريك والصديق والأخ، وقد يكون إسم الثاني مشتقاً من إسم الأول، مثل المعلوم المشتق من إسم العلم، ومن حيث كل واحد منهما مضاف إلى آخر لأجل تلك النسبة مشتقاً من إسم النسبة، مثل المالك والمملوك فإنهما مشتقان من إسم المثلث الذي هو إسم تلك النسبة¹. فللاشتقاق اللغوي كما جاء عند الفارابي أهمية واضحة في إقامة النسبة بين المضافين ما يؤكد قابلية اللغة العربية للاشتقاق ومن ثمة صناعة المصطلح اللغوي والفلسفي والعلمي.

ويرى الفارابي أنه قد لا تقوم نسبة بين مضافين لعدم وجود إسم مشهور يدل عليه من حيث مضاف. فيستعمل الجمهور عند ذلك إسميهما الدالين عليهما من حيث هما تحت جنس آخر ويقرون به حرفاً من حروف النسبة، كقولنا هذه اليد هي يد للإنسان، فإن اليد ليس باسم دال عليه من حيث هو مضاف، ولا الإنسان². وفي ذلك يبدو أن الفارابي قد تأثر بآراء أرسطو في تحديد علاقة التكافؤ بين المضافين.

والخاصية الثانية كما نرى عند الفارابي إن المضافين وجودهما معاً لجهة، إما أن يكونا معاً بالقوة وإما معاً بالفعل وهذه الواجهة الفارابية مأخوذة من رأي أرسطو في ما وراء الطبيعة³. يقول الفارابي: " ومن شرائطهما أن يؤخذ لجهة واحدة، وهو أن يؤخذ إما جميعاً بالقوة وإما جميعاً بالفعل "، أما إذا أخذ أحدهما بالقوة والآخر بالفعل، وجد الذي منهما بالفعل متأخراً عن الذي هو منهما بالقوة، مثل ذلك العلم والمعلوم، فإنه يظن أنه لا يلزم فيهما أن يوجد معاً، وأن المعلوم يوجد قبل العلم به، وكذلك المحسوس قبل إحساساً له⁴.

يتضح مما تقدم أن مقولة الإضافة تشير إلى وقوع النسبة بين أمرين أو شيئين، وأن الإضافة تقع تحت الأجناس ولها خواصها كالتكافؤ والوجود بالقوة أو الوجود بالفعل أو هما معاً، وهذه الشروح تشابهت في مقولات أرسطو والفارابي.

5- متى لغوياً هي حالة تعرض للشيء بسبب الحصول في الزمان⁵. ومتى كلمة استفهام عن وقت أو أمر، ويقال متى تقوم، أي في الزمان الذي تقوم⁶، وهذا يعني ذكر الأزمنة.

1- الفارابي، المنطق، ج1، كتاب قاطاغورياس، ص104.

2- الفارابي، المصدر نفسه، ص105.

3- Aristote, la Métaphysique. p 206

4- الفارابي، المنطق، ج1، كتاب قاطاغورياس، ص106.

5- الجرجاني، التعريفات، ص134.

6- ابن منظور، لسان العرب، ج15، ص474.

ويعرف الفارابي "متى" بأنه نسبة الشيء إلى الزمان المحدود الذي يساوق وجوده وجوده، وتنطبق نهايته على نهايتي وجوده، أو زمان محدود يكون هذا جزءاً منه¹. ولقد استخدم الفارابي لفظ المحدود كي لا تدل كلمة متى على الزمان المطلق، فمتى سؤال عن زمن الشيء في إطار كينونته، أي متى كان أو يكون. يقول المعلم الثاني: " وهذه اللفظة عند الجمهور لفظة تستعمل سؤالاً في الشيء عن زمانه المحدود، وأصحاب المنطق يجعلونه إسمياً يدل على الشيء، الذي سبيله أن يجاب به جواب السؤال عن الشيء متى كان أو يكون، والزمان المحدود هو الذي حد بحسب بعده من الآن، إما في الماضي وإما في المستقبل [...]، أما في الماضي فكقولنا أمس وأول أمس وعام أول وأول من عام أول ومنذ سنة ومنذ سنتين، وأما في المستقبل فكقولنا غداً أو بعد غدٍ والعام المقبل وإلى سنة وإلى سنتين، وإما بحادث فيه معلوم البعد من الآن، كقولنا على عهد هرقل الملك أو في زمان الحرب العلامية².

وقد جاء في كتاب "الحروف" للفارابي أن حرف "متى" يستعمل سؤالاً عن الحادث من نسبته إلى الزمان المحدود المعلوم المنطبق عليه، وعن نهايتي ذلك الزمان المنطقتين على وجود ذلك الحادث -جسماً كان ذلك أو غير جسم- بعد أن يكون متحركاً أو ساكناً، أو في ساكن أو في متحرك³. ويرى الفارابي أنه قد يكون السؤال بمتى عند نهايتي وجود الشيء، وكذلك الجواب عنه إما نهايته الأولى، كقولنا متى ولد فلان، فيقال في وقت كذا، وإما نهايته الأخيرة، كقولنا متى مات فلان، فيقال في وقت كذا.

وقد ميز الفارابي بين "المتى" و "الزمان" فالمتى محدود ومنطبق على الشيء، أما الزمان فهو مطلق أو الزمان المحدود الأعظم، فالمتى جزء من الزمان ويندرج ضمنه، وقد لخص الفارابي هذه العلاقة بقوله: " وبالجملة فإن الشيء يقال إنه في الزمان الأعظم لأنه كان في جزء من الأعظم، إلى أن ينتهي الزمان الذي تنطبق نهايته على نهايتي وجوده ولا يفضل عليه⁴، كما أن المتى تابعة لوجود الشيء، أما الزمان المقدر لوجود الشيء هو في الكم ومثال ذلك قولنا كم عاش فلان فيقال مائة سنة، ومع ذلك لا يمكن الفصل بين الزمان المنطبق والزمان المقدر لأن الزمان المنطبق على وجود الشيء قد يستعمل في تقدير وجوده.

فيقال مثلاً إن الحرب أقامت كذا وكذا شهراً من السنة. والفرق بين المنطبق والمقدر "المتى والزمان" أن المنطبق

1- الفارابي، المنطق، ج1، كتاب قاطاغورياس، ص108.

2- الفارابي، المصدر نفسه، ص109.

3- الفارابي، كتاب رسالة الحروف، الباب الأول، الحروف وأسماء المقولات، ص1.

4- الفارابي، المنطق، ج1، كتاب قاطاغورياس، ص109.

قد يكون أيضاً نهايات الزمان والمقدر ليس يكون إلاّ الزمان فقط "1.

فالفارابي يفصل أنواع الزمان مميزاً إياها عن الزمان غير المنقسم والوجود غير المنقسم، وقد أطال الفارابي في شرح الموجودات المتغيرة، وتبعه ابن رشد². كما أنه احترز عن تسمية هذه المقولة "الزمان" بمعنى (le temps)، لأنه نظر إلى المسألة في أبعادها الطبيعية والماورائية وربما سار على مسار إسحق بن حنين³.

6- الأين: هو نسبة الجسم إلى مكانه، أو هو الشيء الذي سبيله أن يجاب به السؤال عن الشيء أين هو، كقولنا في البيت والأين ليس هو المكان ولا تركيب الجسم والمكان، وكما جاء في المثال السابق الأين ليس هو البيت لكن ما يفهم من قولنا في البيت، فإن حرف "في" دال على النسبة إلى البيت⁴.

ويرى الفارابي أن كل جسم طبيعي له نوع من أنواع الأين، مثل الإنسان، وباقي أنواع الحيوان وأنواع النبات والحجارة، ثم آخر العالم. يقول الفارابي: "وأعلى الجنس يعم جميع الأنواع التي تعرّفنا في مشار إليه أين هو يسمى الأين"⁵. فالأين لغوياً سؤال عن المكان⁶ والأين حالة تعرض للشيء بسبب هو له في مكان⁷. وقد فصل الفارابي في مقولة "الأين" إذ ذكر أن بعض الأينات بيّنة من أول الأمر بالمشاهدة، وأينات كثيرة منها غير بيّنة إلاّ ببرهان وقياس، وكل جسم فإن له أينا أولاً خاصاً به وحده، وأينات مشتركة تشتمل عليه وعلى غيره، بعضها أصغر وأقرب إلى الأول وبعضها أعظم وأبعد من الأول، ومثال ذلك: زيد فإن أينه الأول مقعر الهواء من البيت الذي هو فيه، ولأجل ذلك هو في بيت من الدار وفي دار من المدينة وفي مدينة من جملة البلد وفي بلد من المعمورة وفي المعمورة من الأرض وفي الأرض من العالم وفي العالم⁸.

أما أنواع الأين كما ذكر الفارابي فمنها ما هو أين بذاته، ومنها ما هو أين مضاف. فالذي أين بذاته كقولنا: في الدار وفي البيت وفي السوق، أما ما هو أين بالإضافة فهو فوق وتحت وأعلى وأسفل ويمينة ويسرة وقدام وخلف

1- الفارابي، المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

2- ابن رشد، تلخيص ما بعد الطبيعة، ص125.

3- الفارابي، المنطق، ج3، شرح وتعليقات، ص162.

4- الفارابي، المنطق، ج1، كتاب قضاغورياس، ص110.

5- الفارابي، كتاب الحروف، ص72.

6- ابن منظور، لسان العرب، ج13، ص44.

7- الجرجاني، التعريفات، ص28.

8- الفارابي، المنطق، ج1، كتاب قضاغورياس، ص110-111.

وحول ووسط وفيما بين وما يلي وعند ومع وعلى وما أشبه¹. فهذه الحروف تستعمل في اللغة العربية للدلالة على ظرف المكان لكن ليس لها علاقة بالجسم لأن الجسم يشار إليه في المكان، وهذا ما يؤكد أن المقولات مرتبطة بأحرف اللغة ولم يختلف الفارابي في هذه المسألة عن أرسطو.

7- الوضع (La position): الوضع لغوياً هو هيئة عارضة للشيء بسبب نسبتين، نسبة أجزائه بعضها إلى بعض ونسبة أجزائه إلى الأمور الخارجة عنه كالقيام والقعود². والوضع ضد الرفع³ وهذا يدل على حال من حالات حركة الجسم. يقول الفارابي: " والوضع هو أن يكون أجزاء الجسم المحدودة محاذية لأجزاء محدودة من المكان الذي هو فيه، أو منطبقة عليها، وذلك يوجد لكل جسم لأن كل جسم فله أين على وضع ما"⁴.

ومثال ذلك كما يرى الفارابي، الإنسان الذي له أنواع كثيرة من الوضع، كالقيام والقعود والإنتصاب والإضطجاع والإتكاء والإنبطاح والإستلقاء، فإن أجزائه المحدودة مثل الرأس والظهر والكتفين وسائر أجزائه يكون كل واحد منها في كل واحد من هذه الأوضاع محاذياً لجزء من المكان الذي هو فيه أو منطبقة عليه، فإذا تعيّر وضعه تصير تلك بأعيانها محاذية لأجزاء آخر من أجزاء المكان. فالوضع عند الفارابي: " هو لكل جسم أين على وضع ما"⁵.

وقد شرح أوضاع الجسم كما أشرنا سابقاً بشيء من التفصيل والتصوير الطبيعي لحد المكان وطرفه ومحاذاته، أما أرسطو فقد اعتبر الوضع من المضاف معطياً الأمثلة السابقة عن أوضاع الجسم، بينما لا يقال وضعاً ليضطجع ويقوم ويتكئ⁶ وهذا يسمى طريق المشتقة أسماءها من الفعل، ولم يلفت الفارابي الإنتباه إلى هذه المسألة بل ركّز على شروح للمكان وللوضع بالذات والإضافة، كما سار في مقولتي المتى والأين⁷.

يقول الفارابي: " وقد تتغير الأمكنة فلا تتغير الأوضاع، إذا كانت أجزاء لجسم تحاذي في المكان الثاني نظائر الأجزاء التي تحاذيها في المكان الأول، وكذلك في سائر الحيوان وفي النبات، وتلك حال الأجسام المتشابهة الأجزاء، وليس وضع الجسم في مكان هو أن له وضعاً من جسم آخر، بل بالقياس إلى نفسه"⁸.

1- الفارابي، المنطق، ج1، المصدر نفسه، ص111.

2- الجرجاني، التعريفات، ص174، الكفوي، الكليات، ص372.

3- ابن منظور، لسان العرب، ج8، ص396.

4- الفارابي، المنطق، ج1، كتاب قطاغورياس، ص111

5- الفارابي، المنطق، ج3، شروح وتعليقات، ص162.

6- Aristote, Organon I, p, 30.

7- الفارابي، المنطق، ج3، شروح وتعليقات، ص164.

8- الفارابي، المنطق، ج1، كتاب قطاغورياس، ص112.

8- له أو (الملك) (La possession): وهي الإمتلاك مثل قولنا، منتعل، مسلح ... إلخ، ويعرفها بعض المناطقة بقولهم: " هي الصفة الحاصلة للإنسان بحيث تقررت في محلها ولا يمكن للمتصف بها إزالتها، ومن لم تكن بهذه الحيثية تسمى حالاً لأن المتصف بها يقدر على إزالتها"¹.

ويعرف الفارابي مقولة "له" بأنه نسبة الجسم إلى الجسم المنطبق على البسيطة أو جزء منه، إذا كان المنطبق ينتقل بانتقال المحاط به، مثل اللبس والانتقال والتسلح². ويرى الفارابي أن "له" ينقسم إلى نوعين: طبيعي، مثل جلد الحيوان ولحاء الشعر، وإرادي، مثل لبس الثياب، والملاحظة أن الفارابي قد ذهب مذهباً طبيعياً في تفسير ما "له" وجاء نص أرسطو ليمائل ذلك تقريباً، لكن خصص لهذه المقولة مكان آخر في آخر اللواحق³.

9- أن يفعل (L'action): وهي طريقة سلوك الأشياء أو الموجودات: مثل ذلك الأكل، القطع، الكتابة، المشي، التكلم، التفكير، الإحتراق ... إلخ. ويفعل لغوياً هو هيئة عارضة للمؤثر غيره بسبب التأثر⁴.

يقول الغزالي: " القول في أن يفعل معناه نسبة الجوهر إلى أمر موجود منه في غيره باقي الذات [...] كالتسخين والتحديد والقطع [...] فتلك النسبة جنس من الأعراض عبر عنه بالفعل أو التغير ..."⁵.

أما الفارابي فعرفه بقوله: " أن يفعل فهو أن ينتقل الفاعل بإتصال على النسب التي له إلى أجزاء ما يحدث في الشيء الذي يفعل حين ما يفعل. فإن الفاعل هو الذي عنه يحدث في الجسم الذي يفعل شيء شيء، وجزء جزء على إتصال من الأمر الذي إليه يصير المنفعل"⁶.

وقد شرح الفارابي كيفية عمل الفعل في أجزاء الشيء المنفعل معتمداً على تفسيره الطبيعي، وذكر أن أنواع جنس أن يفعل على عدد أنواع جنس أن يفعل، وذلك أن كل نوع من أنواع التغير والحركة يقابله نوع من أنواع التغير والتحريك، ومثال ذلك الذي يتسخن يقابله الذي يستخنه والذي يبرد يقابله الذي يبرده، والذي ينتقل يقابله الذي ينقله، والذي ينمي يقابله الذي ينمي ... إلخ.

1- ابن حزم، التقريب لحد المنطق والمدخل إليه، ص 66.

2- الفارابي، المنطق، ج 1، كتاب قضاغورياس، ص 113.

3- أرسطو، منطق أرسطو، ج 1، ص 72. راجع الفارابي، المنطق، ج 3، شروح وتعليقات، ص 164.

4- الجرجاني، التعريفات، ص 112.

5- الغزالي، معيار العلم، ص 238.

6- الفارابي، المنطق، ج 1، كتاب قضاغورياس، ص 115.

والتضاد يوجد في أن يفعل، فالذي يهدم مضاد للذي يبني، وهذه الفكرة وردت في شرح أرسطو فقط من دون السابق¹.

10- أن يفعل (La passion): يفعل لغوياً هو الهيئة الحاصلة للمتأثر عن غيره بسبب التأثير² مثال ذلك، مقطوع، مشدود، مذبوح، مذهبول، مفترق ... إلخ وقد عرفه ابن حزم بأن: " المنفعل هو المتهيئ لقبول الفعل "³.

ويقول الغزالي: " القول في الإنفعال وهو نسبة الجوهر المتغير إلى السبب المغير، فإن كل منفعل فعن فاعل، وكل متسخن ومتبرد فعن مسخن ومبرد [...] والإنفعال على الجملة تغير [...] ولا فرق بين قولك: يفعل وبين قولك يتغير ... "⁴. فهذا التعريف لا يختلف عن التعريف الذي قدمه أبي نصر الفارابي من قبل حيث قال: " وأن يفعل هو مصير الجوهر من شيء إلى شيء وتغيّر من أمر، وما دام سالكاً فيها بين الأمرين على اتصال يقال فيه أنه يفعل "⁵. وقد أضاف الفارابي في شرح وتفسير هذه المقولة وكأننا أمام بحث طبيعي حيث ذكر أن يفعل قد يكون من كيفية إلى كيفية مثل مصير الجسم من السواد إلى البياض، وهو التبييض، ومصيره من البرودة إلى الحرارة وهو التسخن، وقد يكون أن يفعل في الكم، فالنمو مثلاً هو أن يتغير الجسم من مقدار أنقص إلى مقدار أزيد في جميع أقطاره، والإضمحلال هو أن يتغير الجسم من مقدار أزيد إلى مقدار أنقص في جميع أقطاره.

وباختصار فإن الإنفعال أو التغير يحصل لجميع الأشياء في جميع أحوالها وأوضاعها وذكرها الفارابي وفصل فيها كالتكوّن والفساد والنمو والإضمحلال والإستحالة والنقلة، وقد ذكر أن في يفعل تضاد مبيناً ذلك بأمثلة حيث قال: " فإن الحركة من فوق إلى أسفل مضادّة للحركة من أسفل إلى فوق، والحركة من البرودة إلى الحرارة مضادّة للحركة من الحرارة إلى البرودة، وكذلك الإضمحلال مضاد للنمو والفساد للتكون "⁶. وكل ذلك لا نجد عند أرسطو في هذه المقولة، باستثناء قوله عن وجود تضاد في أنواع أن يفعل كالحركة من البرودة إلى الحرارة ... ولكننا نجد شيئاً من أجناس مقولة " يفعل " في لوائح مقولات المعلم الأول تحت إسم الحركة⁷.

1- الفارابي، المنطق، ج3، شروح وتعليقات، ص165.

2- الجرجاني، التعريفات، ص26.

3- ابن حزم، التقريب لحد المنطق، ص67.

4- الغزالي، معيار العلم، ص238.

5- الفارابي، المنطق، ج1، كتاب قضاغورياس، ص113.

6- الفارابي، المصدر نفسه، ص115.

7- الفارابي، المنطق، ج3، شروح وتعليقات، ص164.

وفي نظر الفارابي لا فرق بين قولنا ينفعل وبين قولنا يتغير ويتحرك، وهو التعريف الذي قال به الفلاسفة المسلمين فيما بعد. وبعد أن شرح الفارابي المقولات العشر وفصل في تحديدها أصنافاً تعقيباً على كلامه مصنفاً المقولات في سلم الموجودات موضوعاً دورها الوجودي والمعرفي.

ولعل هذه الفقرة على جانب من الأهمية وبعد الرؤية عند الفارابي، حيث ذكر قائلاً: " فهذه هي الأجناس العالية التي تعم جميع الأشياء المحسوسة، وهي أعمّ معقولات الأشياء المحسوسة. وهذه الأجناس والأنواع التي تحت كل واحد منها قد تؤخذ على أنها معقولات للأشياء المحسوسة الموجودة. ومثالات في النفس للأمور الموجودة، فإذا أخذت هكذا كانت هي الموجودات المعقولة ولم تكن منطقية، ومتى أخذت على أنها معقولات كلية تعرّف الأشياء المحسوسة، ومن حيث تدل عليها الألفاظ، كانت منطقية، وسميت مقولات ". ويفهم من كلام الفارابي بأن المقولات أجناساً عليا تشمل الأشياء المحسوسة أي أنها تشمل الأجناس والأنواع كافة. ويضيف قائلاً: " وكذلك متى أخذت على أن بعضها أعمّ من بعض وبعضها أخص من بعض، أو أخذت محمولة أو موضوعة، أو أخذت من حيث بعضها معرفّ لبعض بأحد أنحاء التعاريف التي ذكرناها وهي تعريف ما هو الشيء أو أي شيء هو كانت منطقية". وهنا تظهر أهمية المقولات فيما يرى الفارابي بأنها تستعمل في المنطق إما باعتبارها موضوعات أو محمولات لبناء القضية المنطقية، أو لتحديد ماهية الشيء إما جنساً أو نوعاً أو فصلاً أو خاصة أو عرض عام. ولا تقتصر أهمية المقولات على المجال اللغوي والمنطقي فحسب، بل يمكن أن تتعداهما إلى مجال العلوم المختلفة. يقول الفارابي: " أما إذا أخذت مجرّدة عن هذه التعاريف كلها بأن تؤخذ معقولات الأمور الموجودة، كانت طبيعية أو هندسية أو في غيرها من الصنائع النظرية ولم تُسمَّ مقولات "¹.

يتضح لنا من هذه الأقوال مجموعة من الأفكار يمكن تلخيصها فيما يلي:

1- تعتبر المقولات أجناساً عليا تعمّ الأشياء المحسوسة، بل هي أعمّ معقولات الأشياء المحسوسة، أي تشمل الأجناس والأنواع كافة، كما فهم الفارابي، وهذه النظرة ماصدقية.

2- تؤخذ المقولات على أنها مثالات في النفس للأمور الموجودة وتشكل الموجودات المعقولة، وهنا إشارة إلى أن الصور الذهنية ليست مثلاً وجودية، فالتغيير بدقته يرتبط بالمعطيات الإسلامية التي ترفض المثل الوجودية الأفلاطونية، كي لا تقيم عوالم إلى جانب الله عزوجل، مثال المثل والفاعل الوحيد، ويُبيّن الفارابي أن أخذ المقولات بهذا الاعتبار

1- الفارابي، المنطق، ج1، كتاب قطاغورياس، ص 116-117.

غير متعلق بالمنطق، وهذا ما يؤكد إختلاط شروحة المنطقية بمسائل ما بعد الطبيعة¹.

3- تؤخذ هذه المقولات بمنحى معين على أنها معقولات كلية، ودورها أن تُعرف الأشياء المحسوسة عن طريق "ما هو الشيء وأي هو الشيء" فتخضع للأعم والأخص، وهذه مفردات إسلامية² وأن تنسب إلى الألفاظ، وهذا اتجاه اسمي بينما اتجاه التعريف الأول بنسبة الكليات إلى الأشخاص المحسوسة اتجاه أرسطوي تصوري.

4- يشير إلى نوعين من الحمل أو المقول اختصاراً للمسألة برمتها، حمل على الجرى الطبيعي وحمل على غير الجرى الطبيعي، ومثال الجرى الطبيعي أن يحمل ما سوى الجوهر، أي الصفات والأحوال إسلامياً، على الجوهر نوعاً أو شخصاً، كالإنسان أبيض، ومثال الجوهر غير الطبيعي أن يُحمل الجوهر بأنواعه وأشخاصه على الشيء من سائر ما هو غير الجوهر، وربما المقصود هنا المقولات التسعة التي اعتبرها الفارابي أعراضاً، إذ تصبح هي موضوعات القضية، كالأبيض هو إنسان أو حيوان أو قولنا هذا القائم هو زيد، أو يحمل الشخص على كلي، كقولنا الإنسان هو زيد³.

وقد عالج الفارابي لواحق المقولات، رابطاً الكلام بين ما سبق واللواحق، بينما لم نعر في مقولات أرسطو على ربط أو وصل، وهذا يساعد على ما ذهب إليه البعض من اعتبار اللواحق إضافات من الشراح كما ذكرنا. وهذه اللواحق هي: الذات والعرض، المتقابلات، اللوازم، المتقدم والمتأخر ومعاً، بينما جاء التسلسل في مقولات أرسطو: المتقابلات، الأضداد، المتقدم، معاً، الحركة، وله⁴. وقد شرح الفارابي أبعاد هذه اللواحق على النحو التالي:

ما هو بالذات وما هو بالعرض: ويقال أن الأمر في الشيء على أنحاء "فيه وبه أو له أو منه أو إليه أو عنه أو عنده أو عليه أو معه" وتأتي هذه الأنحاء على وضعين: بالذات وبالعرض؛ بالذات عندما ينسب الأمر إلى الشيء اسناداً إلى طباع الأمر أو طباع الشيء أو طباعهما معاً، بالعرض عندما ينسب الأمر إلى الشيء من غير اسناد إلى طباع واحد منهما بل اتفاقاً. ومثال الفارابي في ذلك أن يذبح حيوان فيموت، ويتوافق ذلك مع لمعان البرق أو طلوع الشمس، فإنه يقال في الموت إنه كان عند الذبح أو عنه أو به، ويقال إنه كان عند طلوع الشمس أو عند البرق أو عنه، غير أنه عن الذبح أو عنده أو به أو معه بالذات، وعند البرق أو عنه بالعرض وكذلك هو عند طلوع الشمس أو عنه بالعرض أو به أو عنه... إلخ. فالعلة إسلامياً ما يتوقف عليه الشيء أو ما يثبت به، بحيث يضاف الحكم إلى

1- الفارابي، المنطق، ج3، شروح وتعليقات، ص165.

2- رفيق العجم، منطق الغزالي في أبعاده الأرسطوية وخصوصياته الإسلامية، أطروحة دكتورا، ص303، 307.

3- الفارابي، المنطق، ج3، شروح وتعليقات، ص166.

4- الفارابي، المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

الله إيجاباً. وإلى العلة تسببياً [...]، فعلته (به، ومنه، وعنده، وفيه، وإليه) تعبر عن نسبة تعاقب بين شيئين حتى ولو كانا بالذات¹. ولا تخلو نظرة الفارابي من أهمية على صعيد تحديد الألفاظ والأدوات التي تعبر عن نظرة في اللغة والمعاني الدينية وتدل على علاقة معينة، ثم إن هذه الأدوات لها دلالات في اللغة تطلق لتفيد أوضاع ونسب وعلاقات معينة، وهذه الدلالات اللغوية تجتمع لتعبر عن دور معين في ربط الأشياء، هذا الدور يتمحور حول الظرف مكاناً وزماناً والوضع والإضافة والتعليل سبباً وغاية، وهذه المعاني هي من العوارض التسعة في المقولات، وهكذا تلعب الأدوات والحروف هنا وفي بنيان العربية دور تحديد نوعية النسبة بين شيئين أو الحمل فيهما، والفارابي في إيراده لهذه الحروف والأدوات إنما كان يبرز خصوصية عربية معينة إضافة إلى حديثه عن الذات والعرض، وهو حديث أرسطوي الأبعاد².

– **المتقابلات:** يعرف الفارابي المتقابلان بقوله: "المتقابلان هما الشئان اللذان لا يمكن أن يوجد معاً في موضوع واحد من جهة واحدة في وقت واحد"³. وقد اتبع الفارابي خطى أرسطو في جعل التقابل أربعة أنواع وهي: المضافان، العدم والملكية، المتضادان، الموجبة والسالبة.

المضافان: هما المتقابلان الوجوديان بأن يُعقل كل منهما بالقياس إلى الآخر كالأبوة والبنوة، وللمضافان عدة ميزات عند الفارابي منها أن المضاف إذا عُرف على التحصيل عُرف قرينه على التحصيل أيضاً. وأنه متى عُرف ماهية أحد المضافين عُرف ماهية الآخر، ومتى عُرف أحد المضافين نوعاً عُرف الآخر نوعاً أيضاً وقد يكونان شخصين. مثال ذلك: الأب والإبن متقابلان، ولا يمكن أن يكونا إنسان واحد بعينه أباً وإبناً معاً في وقت واحد من جهة واحدة، وكذلك العبد والسيد فلا يمكن للعبد أن يكون سيدياً في نفس الوقت ولا للسيد أن يكون عبداً في نفس الوقت. ومثل الفوق والتحت، المتقدم والمتأخر، الخالق والمخلوق، والعلة والمعلول. فمن خلال هذه الأمثلة نلاحظ أن تعقل أحد المتقابلين يترتب عنه أن نتعقل معه مقابلة الآخر، وأن شيئاً واحداً لا يصح أن يكون موضوعاً للمتضايين من جهة واحدة، فلا يصح أن يكون شخص أباً وإبناً لشخص واحد، وأن المتقابلين في بعض هذه الأمثلة، يجوز أن يرتفعا معاً، ومثال ذلك: واجب الوجود لا فوق ولا تحت، الحجر لا أب ولا إبن. إذن المتضايين " هما الوجوديان اللذان يتعقلان معاً ولا يجتمعان في موضوع واحد من جهة واحدة ويجوز أن يرتفعا. " ⁴

1- الفارابي، المنطق، ج3، شروح وتعليقات، ص167.

2- الفارابي، المصدر نفسه، ص168-169.

3- الفارابي، المنطق، ج1، كتاب قضاغورياس، ص118.

4- المظفر، المنطق، ص48-49.

المتضادان: هما الأمران اللذان البعد بينهما في الوجود غاية البعد، وكل واحد منهما في الطرف الأقصى من الآخر في التباين، وهما تحت جنس واحد، والمتضادان صنفان، صنف ليس بينهما متوسط، مثل الزوج والفرد، وصنف بينهما متوسط، مثل البياض والسواد. وقد اعتمد الفارابي هذا التصنيف مثل ما فعل أرسطو، إلا أنه خالفه في أنه أضاف إلى الصنف الثاني أن منه ما هو طبيعي دائم الوجود لشيء ما أو غير دائم الوجود، كالحرارة في النار دائمة الوجود، وفي الحجر أو الماء غير دائمة الوجود. وهذا يندرج ضمن فلسفة الطبيعة، بينما نلاحظ عند أرسطو صرامة في تحديد هذه التصورات، ضمن قوالب الحمل المنطقي والمقال على الموضوع بعيداً عن أي بحث خارج المنطق¹. فالمتضادين عند الفارابي متقابلان إذا كان لا يمكن أن يجتمعا في موضوع واحد وفي وقت واحد.

العدم والملكة: ومن المتقابلات نجد أيضاً العدم والملكة مثل البصر والعمى، والجهل والعلم.

الموجبة والسالبة: وهما قضيتان متقابلتان وهما اللتان موضوعهما واحد ومحمولهما واحد لكنهما لا يجتمعان في الصدق والكذب، فإذا كانت أحدهما صادقة، كذبت الثانية والعكس صحيح، وهذه العلاقة في تقابل القضايا الموجبة والسالبة تسمى التناقض، مثال ذلك: قولنا أبيض وليس أبيض، فإنهما لا يمكن أن يوجدوا أو يصدقا في شخص واحد، مثل: زيد في وقت واحد من جهة واحدة. إذن فالقضايا المتناقضة والمتضادة، فيما يرى الفارابي أمرهما بيّن، أنها متقابلة².

وقد ميّز الفارابي بين العدم والصد، فالضدين كل واحد منهما أمرٌ موجود، إذا ارتفع أحدهما عن الموضوع فورد ضده خلفه في ذلك الموضوع، فيجتمع فيه أن يرتفع الأول عنه ويوجد مكانه الثاني. أما العدم فليس هو أمراً يخلف في الموضوع الأمر الذي ارتفع، بل هو فقْدُ الأمر الأول وارتفاعه عنه من غير أن يخلف بدله أمرٌ موجود، مثال ذلك: الغنى والفقر. وقد وضح الفارابي الفرق بين الموجبة والسالبة المتقابلتين وبين سائر المتقابلات، بأن الموجبة والسالبة كل واحدة منها قضية وهو قول تركيبية تركيب إجبار، وكل واحدة منها إما صادقة أو كاذبة، وليس شيء من سائر المتقابلات لا صادقاً ولا كاذباً، إذ كان كل واحد منهما أمراً مفرداً، والأمر المفرد لا يصدق ولا يكذب كان معقولاً أو ملفوظاً، وانفراد كل واحد من سائر المتقابلات لا يُزيل التقابل عنهما، مثل: البياض والسواد [...] ولا تقابل العمى والبصر وتقابل الأبوة والبنوة. كما أن المشتقة من سائر المتقابلات هي أيضاً متقابلة ومنها التضاد والعدم

1- أرسطو، منطق أرسطو، ج2، ص64.

2- الفارابي، المنطق، ج1، كتاب قطاغورياس، ص121.

والمملكة والتضاييف، وقد شرح الفارابي صورة التقابل وفصل فيها مقدماً أمثلة تتعلق بالقضايا الموجبة والسالبة، السواد والبياض، الفقير والغني، البصير والعمى، الحار والبارد، موضحاً قانون التضاد والتناقض والدخول تحت التضاد، وفي ذلك زيادة عما ورد عند أرسطو¹.

– **المتلازمة:** المتلازمان عند الفارابي هما الشيطان اللذان إذا وجد أحدهما وجد الآخر بوجوده، واللزوم على نوعين بالذات وبالعرض، فاللازم بالعرض كقولنا: إن جاء زيد إنصرف عمرو، أما اللازم بالذات فهو على ضربين: اللازم على الأكثر مثل القول إذا اشتد الحر تبخر الماء، واللازم بالإضطرار وهو الدائم للزوم الذي لا يمكن أن يفارق الشيء الذي بوجوده وجد، مثل البرق والرعد.

والإضطرار على ضربين: تام للزوم وغير تام للزوم. ولعل المهم في شرح الفارابي صنف الإضطرار في التلازم، لأن الفارابي يجعله في شقين:

فاللذان لزومهما تام هما اللذان إذا وجد أيهما اتفق، وجد الآخر بوجوده ضرورة وهما اللذان يتكافآن في لزوم الوجود مثل طلوع الشمس ووجود النهار. واللذان لزومهما غير تام هما اللذان إذا وجد الأول منهما وجد الثاني ضرورة، وإذا وجد الثاني لم يلزم ضرورة وجود الأول، وهما اللذان لا يتكافآن في لزوم الوجود مثل الإنسان والحيوان، فإن الإنسان إذا وجد وجد الحيوان ضرورة، وإذا وجد الحيوان لم يلزم ضرورة أن يوجد الإنسان².

ويستمر الفارابي في توضيح علاقة التكافؤ بين المتلازمين قائلاً: أن اللذان لا يتكافآن في لزوم الوجود، فإن اللازم منهما إذا ارتفع، ارتفع ضرورة الشيء الذي عنه كان لزوم وجوده، مثل الإنسان والحيوان، فإن الحيوان إذا ارتفع لزم ضرورة أن يرتفع الإنسان، وعلى هذا المثال فإنه يلزم في اللذان يتكافآن في لزوم الوجود أن يكون إذا ارتفع أيهما اتفق ارتفع الآخر³، مثال ذلك، إذا ارتفع الليل، ارتفع الظلام.

إذن في نظر الفارابي إن اللذان يتكافآن في لزوم الوجود أن يكون إذا ارتفع أيهما ترتب عنه ارتفاع الآخر، كالتلازم بين النار والدخان، فإذا ارتفعت النار ارتفع الدخان أيضاً⁴.

1- الفارابي، المنطق، ج1، كتاب قطاغورياس، ص123.

2- الفارابي، المصدر نفسه، ص127.

3- الفارابي، المصدر نفسه، ص127-128.

4- الفارابي، المصدر نفسه، ص128.

وقد نحى الفارابي منحاً إسلامياً في شرحه لعلاقة لزوم مبتعداً عن الأبعاد الأرسطوية، بالرغم من أن الفارابي توجه فيه وجهة عقلية محضة، بحيث جعل اللازم والملزوم مترابطين ترابطاً وجودياً، هذا الترابط الذي يوحى بإدراك الفارابي الواسع، متأثراً بأرسطو، والذي يرى أن الموجودات منتظمة بعلاقة ولا يمكن أن تكون أحداثها وظواهرها خبط عشواء¹.

– المتعاندان: هما المفترقان اللذان لا يمكن أن يجتمعان، وهما ضربان كما جاء عند الفارابي: ضرب عنادهما تام وضرب عنادهما غير تام.

فالعناد التام: هما اللذان إذا وجد أحدهما ارتفع الآخر، وإذا ارتفع أحدهما وجد الآخر، مثل الصدق والكذب، والوجود والعدم، والظلام والنور.

وغير التام: هما اللذان إذا ارتفع أحدهما لم يلزم ضرورة وجود الآخر.

وتشير علاقة التلازم والعناد كما ذكر الفارابي إلى القضايا الشرطية المتصلة والمنفصلة يقول: "فالتلازمة هي التي تؤلف منها الشرطية المتصلة، والمتقابلات هي التي تؤلف منها الشرطية المنفصلة"².

– المتقدم والمتأخر: شرح الفارابي المتقدم وعدد معانيه المختلفة فقال: "أن المتقدم يقال في أنحاء كثيرة"³.

المتقدم بالزمان: في الماضي فما كان زمانه أبعد من الآن، وفي المستقبل ما كان زمانه أقرب من الآن، والمتأخر بالزمان فعلي العكس من ذلك.

– المتقدم بالطبع: هو في الشئيين اللذين لا يتكافآن في لزوم الوجود، والذي عنه لزم هو المتأخر بالطبع، وقد ذكر الفارابي مثال بالإنسان والحيوان، والإثنين والواحد، فإن الحيوان هو المتقدم بالطبع والإنسان هو المتأخر، وكذلك الإثنين هو المتأخر والواحد هو المتقدم.

– المتقدم في المرتبة: هو الأقرب إلى مبدأ ما محدود، في المكان أو في القول.

– المتقدم في الكمال: هو أكمل الشئيين وأفضلها إما في العلم أو في الصناعة أو غير ذلك.

1- الفارابي، المنطق، ج3، كتاب الجدل، شرح على المقولات والتعليق عليها، ص172.

2- الفارابي، المنطق، ج1، كتاب قطاغورياس، ص128.

3- الفارابي، المصدر نفسه، ص129.

- المتقدم في الرتبة: مثل الحكيم يقال إنه متقدم في الشرف على الرقاص.

- المتقدم بأنه سبب: هو السبب من الشيئين اللذين يتكافآن في لزوم الوجود، مثل طلوع الشمس ووجود النهار، ويرى الفارابي أن السبب متقدم للشيء الكائن عنه، ولا يمتنع أن يكون سبب ما يتقدم بالزمان الشيء الكائن عنه مثل البناء والحائط، فيجتمع التقدم بوجهين، بأنه سبب له، وبالزمان. كما أنه يمكن للشيء الواحد أن يكون متقدماً يجيع هذه الأجه، ويمكن للشيء الواحد أن يكون متقدماً بوجه لشيء ما متأخراً عنه بوجه آخر، ومثال ذلك أن يكون أكمل الطبيين في الطب أحدثهما سناً، فإن الأحداث متقدم على الأسن في الكمال متأخر عنه في الزمان¹.

معنى معاً: في نظر الفارابي يقال على أربعة أنحاء: أحدها في الزمان، والثاني بالطبع، والثالث هما الشيطان اللذان يشتمل عليهما مكان واحد بعينه في العدد، والرابع هما الشيطان اللذان بُعدهما في الترتيب عن مبدأ ما معلوم بعد واحد بعينه في المكان أو في القول، وقد ذكر الفارابي أمثلة عديدة ليميز بين هذه المعاني ما يؤكد دقة الفارابي في تحديد ألفاظه ومعانيه في اللغة العربية وهو بهذا المعنى يغير بعض الشيء ما جاء عند أرسطو، فالمعلم الأول لم يذكر معاً في المكان تفصيلاً، أو كان "معاً في الجنسية"، أي التي هي قسيمة بعضها لبعض، محل "معاً في الترتيب"². ومما سبق نخلص إلى النتائج التالية:

1- يغلب على أبحاث أرسطو في المقولات الطابع المنطقي، لكنها انطلقت من أبعاد تنضح برؤية فلسفية مكتملة تعالج الوجود وما وراء الطبيعة والنفس.

2- خالطت شروح الفارابي في مقولاته آراء أرسطوية ظهرت في كتاب ما بعد الطبيعة وفي أكثر من موضوع، وأضاف الفارابي بعض التصورات والإتجاهات والمصطلحات الإسلامية، مميّزاً ما هضمه بطابع العربية بنيانها، فشابه نقل اسحق ابن حنين للمقولات أحياناً وأضاف بعضها المصطلحات والشروح والإتجاهات أحياناً أخرى.

3- إضطر الفارابي الأخذ عن أرسطو في المقولات إلى سكب الصور والشروح في قالب العربية ومدلولاتها مما جعلنا ننظر إلى أبعاد الفارابي نظرة خاصة جمعناها في إطار بعدي المفهوم والمصدق.

4- إتضح في أكثر من مجال طغيان النظرة الماصدية على فهم المعلم الثاني وشروحه وقلما ظهر الإتجاه المفهومي، بينما كان البعدان موجودين في شروح أرسطو.

1- الفارابي، المنطق، ج1، كتاب قضاغوريوس، ص 130.

2- الفارابي، المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

5- نظر الفارابي إلى الجوهر في أكثر من مكان إلى أنه عين الشيء أو ماهيته صفة ذاتاً مقومية وليس نوعاً أو جنساً، بمعطى الصور الوجودية والعقلية التي تحلّ في المفرد المتعيّن وتشكل مبدأ قوامه، وعلى الرغم من شروحه المشابهة لأرسطو في هذا المضمار إلا أنه لم يستطع الأبتعاد عن حقيقة المعاني الإسلامية ودلالات الألفاظ العربية، التي حاول أن ينتقيها على أفضل صورة وتعبير.

6- شكلت المقولات التسعة الباقية عند الفارابي أعراضاً، بحيث أدخل النظرة الوجودية إلى جانب المنطقية، بل ربما طابقت هذه النظرة مصطلحات العربية الدالة على هذه الأبعاد في الكم والكيف والإضافة والزمان والمكان... إلخ.

7- برزت في لوائح المقولات خصوصيات ثقافة الفارابي الإسلامية في أكثر من شرح ومثال، وتجلّى ذلك في خلفيات العرض والمصطلحات، ولاسيما أن بعض الألفاظ لها دلالات على معاني أصولية وفقهية أخذت دورها ومجالها قبل عصر الفارابي.

8- تبيّن لنا أن مدلولات الألفاظ والمصطلحات العربية تتمتع في حد ذاتها بجملة من التصورات العقلية. وهذا لا يفسّر على أنه من طبيعة الإتجاه الإسمي في اللغة العربية وحسب، بل لابدّ من التبحّر في هذا المعطى لتبيان أن مدلول اللفظة ناتج عن ميكانيزمات تصويرية وعقلية في تجربة مستعملي هذه اللغة.

بهذا المنحى يمكن القول: إن عالم المعاني في اللغة العربية هو عالم فلسفي قائم بذاته يعبر عن تجربة عقلية وعملية لمستخدمي هذه اللغة، بغض النظر عن الإتجاه الحسي أو الإتجاه التجريبي فيها¹.

كما تبيّن لنا أيضاً الأهمية القصوى التي أعطاها الفارابي للمقولات من حيث هي أطر عامة يمكن الإعتماد عليها في تحديد ماهية الأشياء والأحداث والعلاقة بينها. وقد شاع القول فيما يعتقد الفارابي أن كتاب "المقولات، قطاعغورياس" ينظر في "المعقولات المفردة"²، أو المعقولات المفردة المدلول عليها بالألفاظ المفردة و[...] الألفاظ المفردة الدالة على المقولات المفردة³ أو أجناس الأشياء البسيطة التي يقع الكلام عليها⁴، وإن هذه هي أجزاء المقدمات التي منها تلتئم المقاييس والبراهين، وأجمع جل المفسّرين على أن كتاب "المقولات" متقدم لجميع أجزاء المنطق وأنه أول

1- الفارابي، المنطق، ج3، شروح وتعليقات، ص176.

2- الفارابي، كتاب الألفاظ المستعملة في المنطق، ص104.

3- الفارابي، رسالة في المنطق، ص227.

4- الفارابي، رسالة فيما ينبغي أن يقدّم قبل تعلم الفلسفة، ص55.

كتب أرسطوطاليس المنطقية وأن ترتيبه قبل كتاب العبارة،¹ على ما في هذا الترتيب من شك ومنهم من جعل "كتاب المقولات" متقدماً لكتاب الطوبيقا (أي المواضيع الجدلية) وسموه ما قبل طوبيقا. والفارابي يقول إن كتاب "المقولات" متقدم لجميع أجزاء المنطق لأنه "متقدم لجميع أجزاء الفلسفة، لأن الفلسفة ليست تنظر في شيء آخر غير المقولات أولاً، لا التعاليم والعلم الطبيعي ولا العلم المدني، فأما العلم الإلهي فإنه ينظر أكثر شيء ينظر فيه في المقولات"².

فالمقولات ليست موضوعة لعلم المنطق فحسب، بل هي الموضوعات الأولى لجميع الصنائع المنطقية وجميع العلوم الفلسفية، ولعلم ما بعد الطبيعة أو العلم الإلهي خاصة³ لأنه ينظر في الأحوال العامة لموضوعات جميع الصنائع والعلوم. والفرق بين كتاب "المقولات" وكتاب "ما بعد الطبيعة" أن كتاب "المقولات" يكاد يختصر على تعريف المقولات وحدّها وتمييز دلالات الأسماء المفردة الدالة على أجناس المعقولات بإيجاز، فهو لا يُفصّل النظر في كيفية وجودها، وجهة تصور النفس لها، وتعيين الألفاظ التي تقع عليها، وجهة إستعمالها في العلوم والصنائع. ولا ينظر في أمور تلحق هذه، مثل الفرق بين معاني المقولات في اللغة وعلى المشهور وبين معانيها في العلوم والصنائع الفلسفية، ومثل نشأة المعاني العامة والفلسفية وحدوث اللغة والفلسفة والملة واكتمالها والصلة بينها، وهذه أمور يفصّل أرسطوطاليس النظر في أغلبها في كتاب "ما بعد الطبيعة"⁴.

وقد ميّز الفارابي بين كتابه "المقولات" الذي اعتبره متقدم لجميع أجزاء المنطق، وكتابه "الحروف" الذي إعتبره شرحاً وتفسيراً لكتاب "ما بعد الطبيعة" لأرسطوطاليس في ترتيب المقولات. فالترتيب الذي جاء في كتاب الحروف للمقولات لا يتفق وترتيب المقولات في كتاب "قطاغورياس" الذي كان قد أصبح تقليداً تبعه مفسري الكتاب ومنهم الفارابي⁵. والقصد من هذا التمييز هو إظهار دور المقولات في تحديد ماهية الأشياء وأنها ألفاظ تقال على معان، وأن المقولات كلها تدخل تحت الأجناس والأنواع، ومن حيث هي ألفاظ كلية تشير إلى الجوهر والعرض.

ويمكن الإشارة إلى أن المقولات ارتبطت بالحروف ونشأتها عند الفارابي، فكان هذا الارتباط سبباً في تخصيص جزءاً كبيراً من كتابه لهذا الموضوع وهو كتاب "الحروف وأسماء المقولات"، وهذا دليل على لغوية المقولات واشتقاق أسماءها من حروف اللغة وقد أشرنا إلى هذه المسألة من قبل.

1- الفارابي، المنطق، ج1، شرح باري أرمينياس أي العبارة، ص20-21.

2- الفارابي، المصدر نفسه، ص23.

3- الفارابي، الحروف، الفقرة 11 وما بعدها، ص22 وما بعدها.

4- محسن مهدي، مقدمة كتاب الحروف للفارابي، ص30-31-32.

5- محسن مهدي، المصدر نفسه، ص32.

والفلاسفة واللغويون على السواء استخدموا المقولات من خلال وضعها التي جاءت عليه، واستخدامهم لها جاء باعتبار أنها ألفاظ " تحمل معاني، وهي كل ما يقال بغير تأليف "¹، وهي التي تتألف العبارات، فإذا قلنا "إنسان" فإن هذا جوهر، وبإستطاعتنا أن نربطه بمقولة أخرى وتكون به عبارة واحدة مثل "إنسان طويل" وهذا المركب الذي عُرف في اللغة "جملة" وفي المنطق "قضية" مركب من مقولتي "الجوهر والكمية". إذن فالمقولات هنا تكشف عن دورها اللغوي في تركيب الجمل، ودورها المنطقي في إدراك العلاقة أو النسبة بين تصورين أو حدين (الموضوع والمحمول)، والقول أنها مرتبطة بالحروف والألفاظ يعني أنها مقترنة باللسان، أما القول أنها تحمل معاني ودلالات يعني أنها مقترنة بالنفوس، وقد أشرنا إلى هذه المسألة أيضاً من قبل.

1- أرسطو، منطق أرسطو، تحقيق عبد الرحمن بدوي، ج1، ص35.

المبحث الثاني : التصورات واللغة

تمهيد: لا يخلو أي بحث منطقي أو لغوي من الحديث عن القضية أو الجملة إما لأنها إحدى نشاطات الفكر بعد وقوع التصور في الذهن وحصول النسبة بين تصور وتصور آخر، أو لأنها تركيب لفظي يشير إلى العلاقة بين الأفعال والأسماء، أو بين الأسماء والأسماء، أو بين الصفات والموصوفات. فالقضية أو التصديق كما عبّر عنها أرسطو، انفردت بمبحث خاص في كتب (المعلم الأول) وصنفت ضمن أهم نشاطات العقل لأنها القول الذي نعبر به عن أفكارنا، ولما كانت أفعال العقل ثلاثة، التصور، والأقوال المؤلفة أو تركيب التصورات وتفصيلها، والاستدلال أي استنتاج الأحكام من الأقوال، قسم أرسطو المنطق إلى ثلاثة أقسام:

-منطق التصورات: ويشتمل على مبحث الألفاظ (الحدود).

-منطق التصديقات: ويبحث في القضايا المؤلفة من الألفاظ (الأحكام).

-الاستدلال (القياس): ويدرس مختلف أنواع الأقيسة وهو على ثلاثة أنواع: برهان صادر عن المبادئ العامة اليقينية، جدلي قائم على الظن، سفسطائي قائم على المغالطة.¹

كما جاءت كتبه المنطقية موزعة تبعاً لذلك إلى ثلاثة أقسام:

1- كتاب المقولات "قاطيغورياس": ويبحث في الألفاظ ودلالاتها وتقابلها وعلاقتها ببعضها ببعض، وبعبارة أخرى يبحث في كيفية تعرف العقل على العالم الخارجي بواسطة المقولات العشر les dix catégories² وقد بحثنا في هذا الكتاب من خلال دراستنا للمقولات.

2- كتاب "العبارة" "باري أرميناس": ويبحث في الأقوال المؤلفة أي في كيفية التعبير عن المقولات³.

3- كتاب "التحليلات الأول" "أنالوطيقا الأولى les premières Analytiques : وفيه يبين أرسطو قوانين القياس الصحيح وشروطه⁴.

1- مهدي فضل الله، مدخل إلى علم المنطق، المنطق التقليدي، ص 27-28.

2- أرسطو، منطق أرسطو، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، ج1، ص1، 54.

3- أرسطو، المرجع نفسه، ص 58-99.

4- أرسطو، المرجع نفسه، ص 103، 106.

وقد ميز أرسطو بين ثلاثة أنواع من الاستدلال: الاستدلال البرهاني الذي يقوم على مبادئ يقينية لا تقبل الشك، والاستدلال الجدلي الذي يقوم على مبادئ ظمنية إحصائية، والاستدلال السفسطائي الذي يقوم على مقدمات كاذبة أو مزيفة، كما وضع المعلم الأول ثلاثة كتب أخرى هي:

1- التحليلات الثانية – أنالوطيقا الثانية les secondes Analytiques أي القياس الثاني: ويبحث في شروط الواجب توفرها في البرهان.

2- الجدل – طوبيقا la Topique : وفيه يبين أرسطو القوانين التي بها تستقيم صناعة الجدل.

3- الأغاليط إينوفستيقا¹ أي البرهان المموه "السفسطة" Sophisme : وقد وضعه أرسطو لكي يعصم به العقل عن محاولات إفساد المنطق [...] فكتب أرسطو المنطقية إذن ستة، وهي تسمى "أرغانون أرسطو" كما يرى بعض الفلاسفة²، أما الفارابي فيرى أن كتب أرسطو المنطقية ثمانية وهذا ما نقله عنه ابن أبي أصيبعة في كتابه عيون الأنباء في طبقة الأطباء³. فالكتاب السابع هو كتاب الخطابة "الريطورية" Rhétorique ، أما الكتاب الثامن فهو كتاب الشعر "فويطيقا" Poétique⁴.

والغرض من عرضنا لكتب أرسطو المنطقية وما اشتملت عليه من مباحث ذات الصلة بالتفكير المنطقي هو إظهار تأثيرها على الفارابي، حيث جاءت كتبه هو الآخر عبارة عن شروح وتعليقات وأحيانا أخرى تأليف وبناء نشتم فيه الروح الإسلامية العربية، ولعلّ المطّلع يجد عند الفارابي ملامح عدة في هذه الميادين، فهو ناقل طوراً وشارح تارة ومؤلف تارة أخرى. وقد ترك الكثير من المسائل ومنها المجموعة المنطقية التي يظهر فيها الشرح أحيانا والنقل الحرّ أحيانا أخرى، وما هو انطباع ببنية اللغة والذهنية المؤلفة الهاضمة أحيانا أخرى.

ويظهر من المصادر القديمة أن الفارابي لم يسبقه إلى التأليف في المواضيع المنطقية سوى الكندي (189هـ- 259هـ/805م-873م) الذي كان شارحاً ومعلقاً على كتب أرسطو المنطقية، ولاسيما البرهان والخطابة والشعر، وقد نقلت بعضها إلى اللاتينية⁵ وبهذا الإعتبار يكون الفارابي من الأوائل في تناول المواضيع المنطقية عند المسلمين بالشروح

1- أرسطو، منطق أرسطو، ج3، ص737، 1016.

2- إلبير نصري نادر، المنطق الصوري، المقدمة، ص6.

3- ابن أبي أصيبعة، كتاب عيون الأنباء في طبقة الأطباء، تحقيق: عامر النجار، ج1، دار المعارف، القاهرة، ط1، 1996م، ص281.

4- أرسطو، منطق أرسطو، ج1، ص8-31.

5- Rescher, Nicholas, The Development of Arabic Logic, p.101، راجع مقدمة كتاب المنطق عند الفارابي، ج1، ص28.

والتأليف مُسَهَّبَيْنِ وأحاط بها كلها تقريباً. ولعل قائل يقول إن المنطق برمته لم يكن المسلمون فيه مبدعين، فجله من صنيع أرسطو ووضعه، إلا أن تحليل مضمون النصوص الفارابية يبرز لنا مكامن خصوصية اللغة العربية والمعاني الإسلامية وتأثيرها على الأبعاد المنطقية، ما يؤكد أن الفارابي لم يكن مجرد ناقل أو شارح لنصوص أرسطو بل هو منشئ ومبدع أيضاً.

فهذه المقدمة كما أسلفنا القول تعد نظرة مختصرة للمباحث المنطقية عند أرسطو ومن بعده الفارابي حتى يتسنى لنا معالجة بعض المباحث المنطقية كالتصديقات، والقياس، والبرهان وارتباط هذه المباحث باللغة عند الفارابي. فقد استوعب الفارابي المنطق اليوناني واستساغه وعلق على نصوصه ثم هضمه ورجب أن يؤلف من دون تقيّد بالنص فقدم كتباً عدة في هذا المجال، إلا أن كتاب الألفاظ المستعملة في المنطق يشكل مدخلاً ضرورياً لمعالجة المنطق واستساغته، ولاسيما معالجته للخصوصيات اللغوية وللعربية تحديداً، كما شكلت التوطئة والفصول تمهيداً للدخول بمسائل المنطق. وأول مسألة نبدأ البحث فيها التصديقات أو القضايا على اعتبار أنها مادة البحث المنطقي وعليها يرتكز كل برهان أو استدلال منطقي وكل تفكير سليم، إذ اعتبرها المنطقة مرآة عاكسة لتصوراتنا وأحكامنا واستدلالاتنا. فماذا نقصد بالقضية وما هي أنواعها وما هو الجانب المنطقي والجانب اللغوي فيها كما جاء عند الفارابي؟

إن الحديث عن التصديقات أو القضايا يحيلنا أولاً إلى البحث في أبسط ما يمكن أن يرتسم في الذهن وهو التصور أو المعنى كما يسميه اللغويون.

1- التصور : le concept

فالتصورات سواء كانت بسيطة أو مركبة هي الأفكار التي نعبر عنها في اللغة بالألفاظ، وفي المنطق بـ "الحدود". فكل لفظ في اللغة يدل على معنى محدد¹.

وقد عرّف المناطق التصور بأنه المعنى القائم في الذهن، أو هو إدراك ماهية الشيء من غير الحكم عليها بإثبات أو نفي، وقد يكون التصور لفظ بسيط كقولنا، إنسان، حيوان، نبات، وقد يكون لفظ مركب مثل قولنا، الكائن الحي والحيوان الناطق ... إلخ.

ولما كان كل تصور لا بد له من لفظ أو ألفاظ نعبر عنه، ولما كان كل لفظ يحمل دلالة، بمعنى أن اللفظ دالاً والمعنى مدلولاً، فإنه لا بد من البحث في الدلالة وأنواعها.

1- مهدي فضل الله، مدخل إلى علم المنطق، ص40.

الدلالة: la signification

تعريف الدلالة: الدلالة تعني أن العلم بوجود شيء يفترض استتباع العلم بوجود شيء آخر في الذهن ملازم له، أو "هي كون الشيء (الدال) بحالة يلزم من العلم به العلم بشيء آخر هو المدلول"¹، وهذا يعني أنه لكي تكون هناك دلالة يجب أن يتوفر عنصرين الأول: يسمى بـ"الدال" Signifiant، والثاني: يسمى بـ"المدلول" Signifie، مثال ذلك الطرق على الباب، يثير في الذهن أن هناك شخصاً ما، يود مقابلة أهل الدار، فالطرق على الباب "دال" دل على وجود شخص "مدلول" قام بفعل الطرق لأجل غرض معين.

أنواع الدلالة: وتنقسم الدلالة إلى الدلالة اللفظية، والدلالة غير اللفظية.

1- الدلالة اللفظية: وهي التي يكون "الدال" فيها لفظاً أو صوتاً، وهي ثلاثة أنواع:

أ- الدلالة اللفظية الطبيعية: وهي ما كان الدال فيها شيئاً طبيعياً، أي ما كانت الملازمة بين شيئين ملازمة طبيعية يقرها الإنسان بطبعه مثل "الأنين" و "الآه" و "الأف"...

ب- الدلالة اللفظية الوضعية: وهي ما كان الدال فيها اتفاقاً (اصطلاحاً) كدلالة اللفظ على تمام المعنى الموضوع له، أي هي التي تفيد بأن الملازمة بين شيئين إما تنشأ عن الوضع أو الاصطلاح. فإذا علم الإنسان بهذه الملازمة، وعلم بوجود "الدال" فإن ذهنه يدرك الشيء المدلول، مثال ذلك: دلالة لفظ "الإنسان" على الحيوان الناطق، ودلالة لفظ "الأسد" على الحيوان المفترس. والدلالة اللفظية الوضعية ثلاثة أقسام:

- التتابقية S.par adéquation وقد سميت كذلك لتطابق اللفظ والمعنى كدلالة لفظ الإنسان على صفة "الحيوانية" وصفة النطق.

- التضمنية S.par inclusion وهي دلالة اللفظ على جزء من أجزاء معناه الموضوع له، كدلالة البيت على الجدران أو السقف أو النوافذ أو الأبواب. فمفهوم البيت يتضمن جميع هذه الأجزاء. يقول الجرجاني: "اللفظ إذا وضع بمعنى مركب كان دالاً على كل واحد من أجزائه دلالة تضمنية، لأن فهم الجزء لازم لفهم الكل"².

- الإلتزامية S. consécutive وهي دلالة اللفظ على شيء خارج عن معناه الأصلي ولكنه لازم له، مثل دلالة لفظ الدار على غرفها، ودلالة لفظ السقف على الحائط. يقول قطب الدين محمود بن محمد الرازي (ت 766هـ):

1- يقول قطب الدين محمد بن محمد الرازي في شرحه على "شمسية القزويني": الدلالة هي الشيء بحاله يلزم من العلم به العلم بشيء آخر، والشيء الأول هو الدال، والثاني هو المدلول، ص 21.

2- قطب الدين الرازي، الحاشية على شرح متن الشمسية في القواعد المنطقية، ص 13 وما بعدها.

"ولما كانت الدلالة الإلتزامية دلالة اللفظ على ما خرج عن المعنى الموضوع له، ولاخفاء أن اللفظ لا يدل على كل أمرٍ خارج عنه فلا بد لدلالته على الخارج من شرط وهو اللزوم الذهني..."¹ وهذا يعني أن الدلالة الإلتزامية تقتضي نوعاً من التلازم الذهني.

ج- الدلالة اللفظية العقلية: وهي ما كان الدال فيها النظر العقلي، والتي تفيد بأن العلاقة بين شيئين أي بين "الدال" و "المدلول" هي علاقة تلازم ذاتي كالفعل والفاعل، والعلة والمعلول، مثل دلالة اللفظ المسموع من مكان ما على وجود المتلفظ به.

2- الدلالة غير اللفظية: وهي التي لا دخل للفظ في الدلالة عليها وإنما يكون "الدال" فيها إشارة أو شبه ذلك وهي ثلاثة أنواع:

أ- الدلالة الطبيعية: وهي ما كان الدال فيها شيئاً طبيعياً، كدلالة إحمرار الوجه على الخجل، ودلالة غليان الماء على بلوغ الحرارة فيه درجة قوية أي 100°.

ب- الدلالة الوضعية: وهي ما كان الدال فيها شيئاً متفقاً عليه، كدلالة السكوت على الرضا، ودلالة الإشارة الحمراء على الخطر أو الممنوع، ودلالة الأوسمة على المراتب الشرفية ... إلخ.

ج- الدلالة العقلية: وهي ما كان الدال فيها النظر العقلي الذي يستدل من الأثر على وجود المؤثر مثال ذلك: دلالة الدخان على وجود النار، ودلالة ضوء الصباح على طلوع الشمس... إلخ.

ونخلص مما سبق إلى أن تصوراتنا عبارة عن حدود وألفاظ يقوم معناها في الذهن سواء كانت هذه الألفاظ تشير إلى الأشياء في العالم الخارجي أو أنها تحمل معاني قائمة بذاتها أي أنها مجردة من ملابستها الحسية، وأن هذه الألفاظ لا يمكن أن يقوم معناها في الذهن إلا إذا كانت تحمل دلالات أو معاني يمكن أن يفهم منها شيء محدد، وأن الدلالة أنواع: طبيعية، اصطلاحية، عقلية، وللدلالة أهميتها اللغوية والمنطقية في عملية الإدراك وتشكل المعرفة الإنسانية.

2- الحدود (الألفاظ): les termes

ينقسم اللفظ إلى مفرد ومركب عند المناطقة المسلمين وذلك حسب تقسيم التصورات إلى تصورات بسيطة، وتصورات مركبة. والبسيطة بما أنها تحتوي عنصراً واحداً قابلوها باللفظ المفرد، والألفاظ المركبة قابلوها بالتصديقات أو القضايا التي تحمل معنى، فالألفاظ الدالة منها مفردة ومنها مركبة، والمفردة لها ثلاثة أصناف وهي "إسم، وكلم، وأداة".

1- القزويني المعروف بالكاتب، شرح كتاب الرسالة الشمسية في القواعد المنطقية، ص 22-26.

- **اللفظ المفرد:** هو الذي يدل جزؤه على جزء معناه دلالة مقصودة مثل لفظ "إنسان" و"حيوان"، "زيد" و"عمرو"، فهذه كلها أسماء وفي الوقت نفسه ألفاظ مفردة، أما "الكلمة" وهي القسم الثاني من اللفظ المفرد فتعرف عند النحاة "بالفعل"، و"الأداة" وهي التي يسمونها "الحرف" الذي لا معنى له إلا بانتسابه إلى الكلمة¹.

يقول الفارابي: "الألفاظ الدالة على المعاني المفردة ثلاثة أجناس، وهي إسم، وكلمة وأداة"² وهذه الأجناس الثلاثة نراها تشترك في أن كل واحد منها دال على معنى مفرد، فالإسم دال من ناحية أنه يفهم بنفسه من غير أن يدل ببنيته لا بالعرض على الزمان المحصل، وكذلك الكلمة، أما الأداة فهي لفظ يدل على معنى مفرد، ولا يمكن أن يفهم بنفسه دون أن يقرب باسم أو كلمة³.

ولقد عرّف نحويو العرب اللفظ المفرد وجاء تقسيمهم له على غرار تقسيم المناطق، فأجزاء الكلام في العربية "إسم وفعل وحرف" وكقول النحويين اليونان: أجزاء القول في اليونانية "إسم وكلمة وأداة" وهذا ما يثبت التشابه بين المنطق واللغة في تناولهما اللفظ وأنه الأساس في بنية كل منهما⁴.

وينقسم اللفظ المفرد إلى ثلاثة أقسام جاءت على النحو التالي:

1- إما أن يدل على معنى من غير دلالة زمان ذلك المعنى وذلك مثل زيد وعمرو، وقلم وشجرة، وهذا القسم يسمى "الإسم"، فهو اللفظ المفرد الذي يدل على معنى مستقل بالفهم من غير دلالة على زمان المعنى، يرى الفارابي أن الإسم بنية تركيبه اللفظي لا تحدد زمنه إلا بالعرض⁵، أما ابن سينا فيرى أن الإسم لفظة دالة بتواطؤ أي باتفاق⁶.

2- وإما أن يدل اللفظ على معنى في زمن معين، وعلى نسبة ذلك المعنى لموضوع غير معين مثل "كتب" و"قام" و"درس" و"قرأ" وغيرها مما يسميها النحاة فعلاً نسب إلى فاعله، وإلى زمان فعله ويقصد بالكلمة عند الفارابي الفعل الذي يفهم زمنه من بنية تركيبه اللفظي⁷.

3- وإما ألا يدل اللفظ وحده على معنى مستقل، بل على نسبة بين معنيين لا تعقل إلا بذكر ما هي نسبة بعينها وذلك مثل "من" و"على" و"في" و"لا" أو غيرها من الألفاظ التي يسميها النحاة "الحروف". فلفظ "من" وحده

1- حسن بشير صالح، علاقة المنطق باللغة عند فلاسفة المسلمين، ص 209.

2- الفارابي، إحصاء العلوم، ص 61.

3- الفارابي، المنطق، ج 2، كتاب العبارة، ص 63.

4- حسين بشير صالح، علاقة اللغة بالمنطق، ص 210.

5- الفارابي، المنطق، ج 3، كتاب العبارة، ص 177.

6- ابن سينا، عيون الحكمة، ص 1.

7- الفارابي، المنطق، ج 3، كتاب العبارة، ص 177.

لا يفهم منه شيء. فمثلاً "أخذت من" لا تدل الدلالة المطلوبة ولا تعطي المعنى الذي يفهم، فلا بد من ذكر الشيء الذي أخذت منه من أجل أن يتم المعنى كالقول مثلاً "أخذت من العلم ما هو مفيد" و "أخذت من المال ما يكفيني" ونحو ذلك، فالأداة إذا تدخل في البناء اللغوي وتحدد نوع القضية في المنطق ومنه يمكن القول أنه لا يمكن الفصل بين اللغة والمنطق، وأن اللفظ المفرد هو ما لا يدل جزءه على جزء معناه، وأنه أصل الكلام الذي عرفته اللغة من خلال أقسامه الثلاثة "إسم وفعل وحرف" واتخذته المناطق من أجل بناء منطقهم الصوري الذي بني على أساس من اللغة¹.

-اللفظ المركب: هو اللفظ الذي له جزء يدل على جزء معناه مثال ذلك: الحيوان الناطق، الإنسان الأبيض... إلخ فكل جزء من أجزاء هذه التراكيب، يدل على جزء معناه، ومن هنا قال المناطق في اللفظ المركب: " وكل لفظ تريد أن تدل بجزء منه على معناه فهو مركب كقولك "رامى الحجارة" "فرمى" يدل على شيء و"الحجارة" على شيء آخر²، وقد اتفق المناطق على أن اللفظ المركب هو "القول" يقول الفارابي: " والألفاظ المركبة إنما تتركب عن هذه الأصناف - أعني - عن الأسماء والكلم والحروف، وجميع الألفاظ المترتبة عن هذه تسمى الأقاويل، ولذلك تسمى هذه أجزاء الأقاويل"³ ويرى الفارابي أن تركيب الألفاظ أصناف كثيرة إلا أن المناطق يحتاجون إلى صنف واحد من أصناف التركيب، وهو الصنف الذي يتركب من إسمين تركباً تركيباً يصير أحدهما صفة والآخر موصوفاً، مثل قولنا زيد ذاهب، وعمر منطلق. فإن هذين اللفظين تركباً فصار أحدهما صفة والآخر موصوفاً، فزيد هو الموصوف وذاهب صفة.

ويرى الفارابي أن اللفظ المركب من إسمين هو اللفظ الذي يمكن أن يقرب بحرف "إن" المشددة فيكون القول تاماً مفهوماً، مثل قولنا إنَّ زيداً ذاهبٌ، وإنَّ الإنسان حيوان. ويمكن أن يقرب اللفظ المركب بحرف "هو" مثل قولنا "زيد هو ذاهب" ويشير حرف "هو" عند الفارابي إلى الصفة مثل قولنا "الفرس هو حيوان" و "زيد هو إنسان". ويتابع الفارابي توضيح طبيعة القول عند المناطق بأنه مؤلف من إسمين يسمى أحدهما الصفة والثاني الموصوف، أما اللغويون فيسمون الموصوف المسند إليه ويسمون الصفة مسنداً وأما النحويون فيسمون الصفة (الخبر أو المخبر به) والموصوف (المخبر عنه) مثال ذلك زيد هو موصوف ومسند إليه ومخبر عنه، وذاهب هو صفة أو خبر ومخبر به أو مسند⁴.

1- حسن بشير صالح، علاقة المنطق باللغة عند فلاسفة المسلمين، ص211.

2- ابن سينا، عيون الحكمة، ص1، راجع، النجاة، ص5، راجع أيضاً، الساوي، البصائر، ص12.

3- الفارابي، الألفاظ المستعملة في المنطق، ص56.

4- الفارابي، المصدر نفسه، ص57.

والقول في نظر الفارابي قد يتركب من الإسم والكلم أو (الفعل) مثل قولنا "زيد يمشي"، فالقول في هذه الحالة أيضاً يتكون من جزأين أحدهما الصفة والآخر الموصوف، وبحسب اقتزان الألفاظ في اللسان تقتزن المعاني في النفس فتميز الجملة الإسمية من الجملة الفعلية عند اللغويين والنحاة، بينما عند المناطقة فإن جزءا القول أو الصفة والموصوف (السند والمسند إليه والخبر والمخبر عنه) فيسميان الموضوع والمحمول، فالموضوع هو الموصوف (المسند إليه، والمخبر عنه)، أما المحمول فهو الصفة (المسند والخبر) ومثال ذلك قولنا الفرس حيوان، وسقراط عادل، وعمرو أبيض، والغراب أسود، فهذه الأقوال كما بيّن الفارابي تتركب من معنيين أحدهما الموضوع والآخر المحمول¹. يقول ابن سينا في القول المركب: "المركب هو ما يخالف المفرد ويسمى "قولاً" والنحاة يعرفون "المركب" بأنه اللفظ الذي له أكثر من إعراب أو بناء واحد، وهو ما عرف أيضاً بالقضية. وينقسم اللفظ المركب إلى:

أ- المركب التام: وهو اللفظ المركب الذي يحسن السكوت عليه، وفيه يفيد المخاطب سامعه فائدة تامة لأن السامع للفظ المركب يفهم ما يقصد المتلفظ به ولا ينتظر إضافة لإتمام الفائدة ومثل ذلك: "الإحسان واجب" و "العدل فضيلة". والمركب التام قسمان. يقول الفارابي: "أصناف الألفاظ المركبة الأول صنفان أحدهما ما تركيبه تركيب إخبار والآخر ما تركيبه تركيب إشراف واستثناء وتقيد"².

1- الخبر: وهو ما احتمال الصدق والكذب لذات مفهومة مثل "زيد إنسان" و"الطالب مجتهد" ويطلق على هذا التركيب في اللغة بالجملة الخبرية، أما في المنطق فيسمى القضية، والجملة الخبرية تحتل الصدق أو الكذب ويمكن الحكم على المتلفظ بها بأنه صادق أو بأنه كاذب حسب المفاهيم المنطقية والمطابقة للواقع. فالقول مثلاً "سقراط فيلسوف" حكم صادق لمطابقته مع الواقع، أما القول "الإنسان جماد" فحكم كاذب لعدم مطابقته مع الواقع.

2- الإنشاء: أو كما ذكر الفارابي الإشراف والإستثناء والتقيد، فهذا المركب لا يحتل الصدق والكذب، ولا يصح لنا أن نقول للمتلفظ به صادق أو كاذب حتى أنه عرّف بأنه: "هو اللفظ المركب التام الذي لا يحتل الصدق والكذب"³.

وأساليب الإنشاء في اللغة عديدة ومختلفة منها: الأمر والنهي والنفي والإستفهام والتعجب والنداء وهذا النوع من التركيب اللفظي التام يندرج ضمن البحث اللغوي لا المنطقي لأنه لا يحمل خبراً صادقاً أو كاذباً ولا يمكن الحكم على المتلفظ به بالصدق أو الكذب، ومثال ذلك بصيغة الأمر، كن صادقاً، وبصيغة النهي، لا تكذب، وبصيغة النفي، لم تنجز واجبك، وبصيغة الإستفهام، هل صنت الأمانة؟ وبصيغة التعجب، ما أصعب الدرس! ... إلخ

1- الفارابي، الألفاظ المستعملة في المنطق، ص58.

2- الفارابي، المنطق، ج1، الفصول الخمسة، ص72.

3- الفارابي، المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

ب- المركب غير التام (المركب الناقص): وهو ما يحسن السكوت عليه، وذلك بسبب عدم إفادة المخاطب إفادة تامة وهو ينقسم إلى قسمين:

1- مركب تقييدي: وهو الذي سماه أبو البركات البغدادي "القول المؤلف"¹ ويسمى مؤلف لأن التأليف فيه يكون بين أشياء لا يلزم منها الإتحاد، وتقييدي لأن جزؤه الثاني قيدياً أو وصفاً للجزء الأول، أو ما يعرف في اللغة بالصفة والموصوف مثل "الإنسان ناطق" و "الكتاب مفيد" أو أن يكون مضافاً إليه مثل "كتاب المنطق". وقد جعل المناطقة اللفظ المضاف من المقولات العشر وسموها "الإضافة" أو "النسبة".

2- المركب غير التقييدي: وهو ما ركب من إسم وأداة (حرف) مثل "في الدار" أو "شربت من الماء"، فجزء الخبر الثاني ليس قيدياً للأول، ولهذا سمي غير تقييدي.

وتنقسم الألفاظ كما جاء في كتاب الفارابي "الألفاظ المستعملة في المنطق" إلى:

- اللفظ الجزئي le terme particulier : هو الذي يشير معناه إلى شيء معين ويسميه الفارابي "اللفظ الشخصي"، ولا يقال على كثيرين، إنما يتمتع صدقه على أكثر من واحد ولو بالفرض، كأسماء الأعلام جميعاً، ومنها أسماء البلاد والجبال والأنهار والأشجار وأسماء أفراد الإنسان، لأنه ليس بين هؤلاء الأفراد صفة أو صفات مشتركة تجعلهم بمثابة جماعة واحدة يستحق كل فرد منها هذا الإسم بالذات، كما هو الحال مثلاً في ألفاظ "إنسان" و "حيوان" و "كتاب" و "نبات" ... إلخ².

يقول الفارابي: "... إما أن لا تحمل أصلاً وإما إذا حملت، حملت على واحد فقط، وذلك مثل المعاني المفهومة من قولنا زيد، وعمرو وهذا الفرس، وهذا الحائط، وكل ما أمكنت الإشارة إليه وحده، مثل هذا البياض وهذا السواد وذلك المقبل وهذا الداخل، فإنما تُحمل على شيء ما وحده لا غير"³. فاللفظ الجزئي كما جاء في قول الفارابي يطلق على شيء معين أو شخص معين أو صفة أو فعل. وجاء في قوله: "أن التي لا تحمل على شيء أصلاً فإنها ليست تحمل على أكثر من موضوع واحد، ولا أيضاً على موضوع واحد"⁴ ولتوضيح هذا القول فإن زيد وعمرو وسقراط وأبيض وغراب وذئب، هي موضوعات لمحمولات. وقد قال الفارابي في هذا الشأن: "وأما التي تحمل منها فإنها إنما تحمل على موضوع واحد فقط، مثل قولنا ذاك الداخل هو زيد، وهذا الذي يمشي هو عمرو، والذي بناه

1- أبو البركات البغدادي، المعبر في الحكمة، ص11.

2- أرسطو، منطق أرسطو، ج1، ص60، راجع أيضاً للإشارات والتنبيهات، ص27-28.

3- الفارابي، كتاب الألفاظ المستعملة في المنطق، ص59.

4- الفارابي، المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

فلان هو هذا الحائط، والذي سبق هو هذا الفرس، فإن المحمولات في هذه كلها إنما تُحمل على ذلك الموضوع الذي أخذ في هذا القول وحده ولا يمكن أن يُحمل على غير ذلك الموضوع أصلاً¹. وهذا يعني أن للغة العربية كما بين الفارابي، خصوصيات تتعلق بربط الألفاظ الجزئية أو كما سماه الفارابي، الشخصي (الجزوي) (أي الجزئي) بالإشارة حتى يبقى اللفظ جزئياً لا يحمل غيره أصلاً كما جاء في الأمثلة السابقة، يقول ابن سينا " اللفظ المفرد الجزئي هو الذي لا يمكن أن يكون معناه الواحد لا بالوجود ولا بحسب التوهم لأشياء فوق واحد. بل يمنع نفس مفهومه من ذلك كقولنا: زيد المشار إليه، فإن معنى زيد، إذا أخذ معنى واحداً هو ذات زيد الواحدة، فهو لا في الوجود ولا في التوهم يمكن أن يكون لغير ذات زيد الواحدة، إذن الإشارة تمنع من ذلك"².

- اللفظ الكلي le terme universel وهو اللفظ الذي لا يتمتع صدقه على أكثر من واحد لأنه يشترك في معناه أفراد كثيرين لوجود صفة مشتركة أو أكثر في هؤلاء الأفراد، بحيث يصح حمله على كل فرد منهم³. وبعبارة أخرى، هو الذي قد يحمل أو يصدق على أكثر من واحد، يقول الفارابي: " والكليات منها ما ينحاز كل واحد منها بالحمل على أشخاص ذوات عددٍ فيحمل عليها وحدها ويكون كل واحد منها محمولاً على أشخاص غير الأشخاص التي يحتمل عليها الكلي الآخر، ومنها ما يشترك عدّة منها في الحمل على أشخاص واحدة بأعيانها، مثال الأول "الإنسان" و"الفرس" فإن الإنسان وهو كلي يُحمل على زيد وعمرو، والفرس والحمار (وهو) كلي يُحمل على الحرون وعلى هذا الفرس وهذا الحمار، فقد انحاز بالحمل على أشخاص غير أشخاص الإنسان [...] ومثال الصنف الثاني الحيوان والإنسان والحساس والأبيض، فإن هذه (كلّها) كليات تشترك في الحمل على زيد وعمرو، فإن زيدا هو إنسان وهو حيوان وهو حساس وهو أبيض"⁴.

ويعرفه ابن سينا بقوله: " هو الذي يدل على كثيرين بمعنى واحد متفق، إما كثيرين في الوجود كالإنسان، أو كثيرين في جواز التوهم كالشمس [...] فالكلي إذن هو ما يندرج تحته من الأفراد عدد لا يمكن حصره، بدون نظر إلى تحقق وجود هؤلاء الأفراد أو عدم وجودهم ..."⁵. ونلاحظ من التعريفين أن ابن سينا لم يختلف عما جاء به الفارابي في تحديد مفهوم اللفظ الكلي، حيث اتفق كلاهما على أن اللفظ الكلي هو ما يُحمل على كثيرين. فالمعنى الكلي يسمح لأفراد كثيرين بالإشتراك فيه وهؤلاء الأفراد يحملون نفس المعنى، على أساس اشتراكهم وحملهم لصفة

1- الفارابي، كتاب الألفاظ المستعملة في المنطق، ص59.

2- ابن سينا، النجاة، ص6.

3- مهدي فضل الله، مدخل إلى علم المنطق التقليدي، ص49.

4- الفارابي، كتاب الألفاظ المستعملة في المنطق، ص60.

5- ابن سينا، النجاة، ص6.

المعنى مثل "إنسان" فهو لفظ مفرد يشترك فيه جميع أفراد النوع الإنساني... ويجري هذا على كل الألفاظ المفردة التي تنطوي تحتها أفراد تحمل نفس الصفة مثل "معدن" و "شجرة" و "الثلث" ... إلخ، فكل واحد من هذه الأفراد عندما يتصورها العقل من حيث معناها، ومفهومها لا يمنع العقل من أن يطلقها على كثيرين مجرد تصورها. وهذه العملية تسمى التجريد والتعميم وهي أرقى ما يقوم به العقل من نشاطات ذهنية. وتحت مسمى الكلّي دخلت "المقولات العشر" التي هي ألفاظ لمعاني كلية إعتد عليها الفلاسفة المسلمون وعلى رأسهم الغزالي في كتابه معيار العلم الجزء "أقسام الوجود وأحكامه".

وبالإضافة إلى "المعنى الكلّي" هناك ما يعرف "بأسماء الجموع". فأسماء الجموع عرفت بأنها ألفاظ تطلق على أفراد كثيرين إلا أنها تختلف عن الألفاظ الكلية من حيث أنها لا تصدق على كل فرد من هؤلاء الأفراد منفصلين، كما هو الحال بالنسبة للألفاظ الكلية¹. وينطبق ذلك على لفظ "قوم" و "شعب" و "أمة" فهي لا تصدق على فرد بعينه وتقال عليه، وإلى جانب هذا النوع من الكلّيات توجد كليّات لا أفراد لها في الخارج، وتعرف "بالكليّات الفرضية"، مثل "اللاشيء" و "اللاوجود". وهذه الكلّيات لها مفاهيم عقلية لا تتمتع الشركة فيها مما تسبب في الحكم القائل "أنه لا يلزم أن يصدق الكلّي في نفس الأمر على كثيرين، بل لا يلزم أن تكون له أفراد في الخارج لأن المراد في كلية الكلّي على أن مجرد تصوّره يمنع من صدقه على كثيرين"²، أي صحته صدق الكلّي وحمله عليها حمل مواظفة أو موافقة.

فمعاني الألفاظ كما ذكرها الفارابي في كتابه "الألفاظ تنقسم إلى معاني جزئية أو كما سماها المعلم الثاني المعاني الشخصية (الجزوي) ويقال على أسماء العلم أو الأشخاص ولا تحمل على سواها، ومعاني كلية تحمل على كثيرين يتفقون في الصفات الجوهرية.

وهذا ما يعرف عند المناطقة بالكليّات الخمس. وقبل التفصيل في هذا الموضوع ينبغي الإشارة إلى أن المعلم الثاني قد ربط بين اللفظ الجزئي (الشخصي) واللفظ الكلّي في علاقة ماصدقية بحيث يندرج النوع ضمن الجنس والجنس ضمن أعلى منه وهكذا...

يقول الفارابي: "والكليّات المشتركة في الحمل على أشخاص واحدة بأعيانها منها ما يشترك في الحمل ويقتصر في الحمل على تلك العدة من الأشخاص فقط ولا يُحمل على ما سواها من الأشخاص ويفصل مشاركة الآخر في

1- مهدي فضل الله، مدخل إلى علم المنطق التقليدي، ص51.

2- نجم الدين القزويني، شرح الرسالة الشمسية في القواعد المنطقية، ص12-22.

الحمل حتى يُحمل على تلك وعلى غيرها¹ مثال ذلك فإن الحيوان والإنسان يُحملان على زيد وعلى عمرو، أما الإنسان فيُحمل على زيد وعلى عمر دون سائر الحيوان ويحمل الحيوان على أفراد الإنسان دون إستثناء وعلى أفراد الحيوان أيضاً.

وفي نظر الفارابي فإنه يفصل حمل الحيوان على جميع أفراد النوع الإنساني وجميع أفراد الجنس الحيواني، لأن الحيوان أكثر ماصدقا من الإنسان، فالحيوان يقال على زيد وعمر والفرس والغراب... إلخ أما الإنسان فيقال على زيد وعمرو ومحمد... إلخ وهكذا فإن المعاني الكلية يتسع ماصدقها كلما زاد عدد أفرادها ويضيق ماصدقها كلما قلّ عدد أفرادها. ولكن فيما يرى الفارابي فإن بعض المعاني يزيد ماصدقها توسعاً مثل الأبيض، فإنه يحمل على زيد وعمرو وأشياء كثيرة لا يُحمل عليها الإنسان. أما بعض المعاني فإن ماصدقها يزيد تقلصاً مثل الضحك بالنسبة للإنسان. فالضحك هو الإنسان ولا يمكن أن تحمل هذه الصفة على غيره.

أما الحساس فيحمل على الإنسان وعلى غير الإنسان (الحيوان والنبات) ولذلك يعتبر الحساس أكثر ماصدقاً من الضاحك ولكنه يتساوى مع الحيوان في الحمل. فالمعاني إذن منها الأعم والأخص ومنها المتساوي والمتساق في الحمل، وهذا يعني أن المعاني متداخلة ويندرج فيها النوع ضمن الجنس والجنس ضمن جنس أعلى منه وأن هذه المعاني تتمايز في الصفات الجوهرية والصفات العرضية وهذا ما يجعل الحمل بها يفصل بعضه عن بعض في الخصائص. ولذلك فإن كل لفظ أو حد ينظر إليه على حسب المنطقة من جهتين مفهومه، وما صدقه.

إذن الألفاظ عند الفارابي تنقسم إلى مفردة ومركبة، والألفاظ الدالة على المعاني المفردة ثلاثة أجناس وهي: "إسم وكلم وأداة" وفي قسمته هذه لم يبتعد عن معلمه الأول "أرسطو"، إلا أنه راعى خصوصية اللغة العربية حينما أكد أن "الحرف" أو "الأداة" لا يؤدي إلى معنى إن لم يعبر بها عن النسبة بين معنيين. فالأداة ضرورية لبناء الجمل في اللغة والقضايا في المنطق، أما الألفاظ المركبة فهي القول عند الفارابي، والذي يتكون من إسم وكلم وحرف تسمى الأقاويل، وجزءاهما الصفة والموصوف أو الخبر والمخبر عنه أو الموضوع والمحمول عند المنطقة.

وقد ميز الفارابي بين صنفان من الألفاظ المركبة، أحدهما ما تركيبه إخبار والآخر ما تركيبه تركيب إشتراط واستثناء وتقييد؛ فالأول أسلوبه خبري يمكن الحكم فيه على القول بالصدق أو الكذب أما الثاني فأسلوبه إنشائي لا يمكن الحكم فيه بالصدق والكذب. ولهذا فإن الألفاظ المركبة التي تحمل خبراً صادقاً أو كاذباً هي موضوع البحث أو الدراسة المنطقية، أما القضايا الإنشائية فتدرج ضمن البحوث اللغوية والنحوية. كما تنقسم الألفاظ إلى جزئية

1- الفارابي، كتاب الألفاظ المستعملة في المنطق، ص 61.

وكلية، والجزئي ما امتنع صدقه على أكثر من واحد، أما اللفظ الكلي فهو الذي يشترك في معناه كثيرين. وعلى ضوء هذا ندرس علاقة المعاني الكلية بالمفهوم والمصدق.

1- المفهوم la comprehensive : هو ما يدركه العقل من حقائق الأشياء ومعناه مجموعة الصفات أو الخصائص التي يتصف بها نوع من أنواع الموجودات أو شيء ينتمي إلى نوع ما، وتميزه عن غيره¹. ولما كان اللفظ في اللغة يدل على معنى محدد يختص به دون سائر الألفاظ، ينتج عن ذلك أن كل لفظ يثير في الذهن عند ذكره صورة معينة، وبالتالي مجموعة من الخصائص المعينة أو الصفات التي تميزه عن غيره. وعلى هذا يكون مفهوم اللفظ هو ذلك المعنى الموضوع له والموجود في الذهن. ومثال ذلك مفهوم لفظ "الإنسان" هو أنه كائن حي، حساس، مفكر، ناطق، فإن... إلخ، ومفهوم لفظ "المثلث" هو أنه شكل هندسي مؤلف من ثلاثة خطوط وثلاثة أضلاع وثلاث زوايا مجموعها قائمتان².

2- المصدق l'extension : وهو كل ما ينطبق عليه المفهوم، بمعنى هو مجموعة الأفراد أو الجزئيات التي يصدق عليها (اللفظ)³ مثال ذلك: ماصدق لفظ "المثلث" هو المثلث القائم الزوايا، المثلث المنفرج الزوايا، المثلث الحاد الزوايا، المثلث المتساوي الأضلاع، المثلث المختلف الأضلاع...

وماصدق لفظ "الحيوان" هو الإنسان، الطير، الزواحف... إلخ. وماصدق لفظ "الإنسان" هو زيد، عمرو، محمد... إلخ. العلاقة بين المفهوم والمصدق: هناك علاقة وثيقة بين "المفهوم" و "المصدق" على اعتبار أن ماصدق اللفظ هم الأفراد الذين ينطق عليهم مفهومه، ويمكن القول أن زيادة في الصفات (الجوهرية الخاصة) "بالمفهوم" يتبعها نقص في "المصدق"، كما أن كل نقص في الصفات (الجوهرية الخاصة) "بالمفهوم" يورث زيادة في "المصدق" والعكس صحيح. ولتوضيح هذه العلاقة نذكر المثال التالي:

إذا قارنا بين تصور (الحيوان) وتصور (الإنسان) من حيث المفهوم وجدنا أن مفهوم الحيوان هو جوهر، جسم، حي، حساس، أما مفهوم الإنسان هو جوهر، جسم، حي، حساس، ناطق، وجدنا أن مفهوم "الإنسان" أوسع من مفهوم "الحيوان"، إذ هو يزيد عليه بصفة "ناطق"، وإذا قارنا بين نفس التصورين من حيث المصدق وجدنا أن

1- مهدي فضل الله، مدخل إلى علم المنطق التقليدي، ص62.

2- مهدي فضل الله، المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

3- مهدي فضل الله، المرجع نفسه، ص64.

ماصدق الحيوان هو: الناطق وغير الناطق، ووجدنا أن ماصدق الإنسان هو: الناطق فقط. فماصدق "الإنسان" أضيق وأصغر من ماصدق "الحيوان".

إذن إن المفهوم والماصدق متناسبان فيما بينهما تناسباً عكسياً، أي كلما كان مفهوم التصور واسعاً كان ماصدقه ضيقاً، وكلما كان ماصدقه واسعاً كان مفهومه ضيقاً¹، إلا أننا لاحظنا أن العلاقة الماصدقية لدى الفارابي لا تتغير في جميع الأحوال لأن المعاني منها هو أخص ومنها هو أعم ومنها المتساوي والمتساوق في الحمل وقد أشرنا إلى هذا من قبل.

والتصور كمنشأ ذهني خالص يمكن النظر إليه من حيث هو مجموعة الأفراد الذين تصدق عليهم صفات المفهوم، ومن جهة أنه مجموعة من الصفات الجوهرية التي تميز تصور عن تصور آخر، لكننا نجد طغيان النظرة الماصدقية على فهم المعلم الثاني وشروحه وقلمنا ظهر الإتجاه المفهومي لديه، بينما كان البعدان موجودين في شروح أرسطو². يقول الفارابي: "والكليات المشتركة في الحمل على أشخاص واحدة بأعيانها منها ما يشترك في الحمل ويقتصر أحدهما في الحمل على تلك العدة من الأشخاص فقط ولا يحمل على ما سواها من الأشخاص ويفضل مشاركته الآخر في الحمل حتى يُحمل على تلك وعلى غيرها"³.

يتبين لنا أن الفارابي كان صريحاً في إظهار علاقة الإندراج القائمة بين الحدود أو بين اللفظ الكلي واللفظ الجزئي، وأن كل لفظ يتحدد معناه من خلال الخصائص والصفات التي يشمل عليها، ولذلك ميز بين نوعين من التعريف: التعريف بالحد والتعريف بالرسم. إلا أن التعريف المنطقي يتوقف على مجموعة من الكليات تسمى الكليات الخمس les cinq termes généraux وقد اعتبرها الأوائل المناطقة "المدخل إلى علم المنطق".

وأول من عني بجمعها في كتاب مستقل إيساغوجي أي "الكليات الخمس" هو فرغوريوس الصوري أحد المناطقة الذين شرحوا أرسطو (ت عام 304م) ولعله أول من اعتبر الكليات الخمس ألفاظاً لا صفات، وقال بنسبية الجنس والنوع بالنسبة إلى بعضهما البعض.

فالنوع نوع بالنسبة إلى الجنس، والجنس إنما هو جنس بالنسبة إلى النوع، والنوع يمكن أن يكون جنساً بالنسبة إلى أنواع أخرى تتداخل تحته، والجنس كذلك يمكن أن يصبح نوعاً بالنسبة إلى جنس آخر يتضمنه، أما الأجناس والأنواع العليا فهي نهاية المطاف وليس فوقها شيء، وقد سماها ابن سينا في كتابه "النجاة"، "الألفاظ الخمس"، كما

1- محمود يعقوبي، دروس المنطق الصوري، ط3، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ت 01-2009، ص43.

2- الفارابي، المنطق، ج3، شروح وتعليقات، ص176.

3- أرسطو، منطق أرسطو، ج3، ص1021-1028، راجع إيساغوجي فرغوريوس.

سمها في كتابه "الإشارات والتنبيهات"، الخمسة المفردة" وأسماها الغزالي "الخمس المفردة"¹.

ولما كانت الكليات خمساً فقط، فإنها ترجع إلى أن المحمول على الشيء "أي الكلي" إما أن يكون ذاتي أو عرضي، والذاتي إما أن يكون جزء من ماهية ما تحته من الأفراد، أو يكون تمام الماهية. فإن كان تمام الماهية فهو "النوع"، وإن كان جزءاً فإما أن يكون تمام المشترك بينها وبين غيرها أولاً، فإن كان تمام المشترك فهو "الجنس" "كالحيوان" فإنه تمام المشترك بين الإنسان والفرس، وإن لم يكن تمام المشترك بين الماهية وبين غيرها، بل كان هو المميز لها عن غيرها مما شاركها في جنسها فهو "الفصل". وإذا كان المحمول عرضياً، فإما أن يكون خاصاً بالماهية دون سواها فهو "الخاصة"، وإما أن يكون شاملاً لها ولغيرها فهو "العرض العام".

ولقد اتفق الفلاسفة المسلمين على أن الكليات خمس ماعدا "الكندي" و "إخوان الصفا" و "ابن حزم" الذين أضافوا "الشخص" ككلية من الكليات وأطلقوا عليها "الكليات الستة"². إلا أن هذا لا يعني إبطال القول بأن الكليات خمسة كما ذهب إلى ذلك فلاسفة الإسلام، فالرازي يرى " أن الكليات الخمسة التي هي محمولات في القضية، تنقسم عقلياً إلى ثلاثة أقسام، ذلك لأن الكلي إن كان تمام ماهيته ما تحته من الأفراد فهو نوع، وإن كان داخلياً فيها أي جزءاً من الماهية، فهو الجنس والفصل، وإن كان خارجاً عن الماهية، فهو الخاصة والعرض العام"³.

فما هي الكليات الخمس؟

3- الكليات

تعريف الكليات الخمس: هي ألفاظ كلية يتضمن معناها العام حقائق جزئية خارجية وهي قسمان:

1- ذاتي: ويتألف من النوع، الجنس، الفصل

2- عرضي: ويتألف من الخاصة والعرض العام، وتتميز فيما بينها من حيث العمومية (الشمول) أو الماصدق.

فالنوع مثلاً يندرج تحت "الجنس" لأن الجنس أكثر شمولاً من النوع وكل حد يتضمن حداً آخر، يعتبر جنساً بالنسبة له، وفي حين أن الحد المتضمن يعتبر نوعاً.

فلفظ "حيوان" مثلاً يشتمل على لفظ "إنسان"، ولهذا فالحد "إنسان" يعتبر نوعاً بالنسبة إلى الحد "حيوان"

(جنس)، ولفظ "ماء" يعتبر نوعاً بالنسبة إلى "سائل" وهذا أيضاً نوعاً بالنسبة إلى "جسم"⁴.

1- مهدي فضل الله، مدخل إلى علم المنطق التقليدي، ص 65.

2- الكندي، رسائل الكندي الفلسفية، ج 1، ص 65، راجع أيضاً، إخوان الصفا، الرسائل، ج 1، ص 395، راجع أيضاً، ابن حزم، الرسائل، ج 4، ص 100.

3- الرازي والصفوي، شرح الغرة في المنطق، حققه وقدم له وأعدده: ألبير نصري نادر، دار المشرق، ت 01-01-1983، ص 43.

4- مهدي فضل الله، مدخل إلى علم المنطق التقليدي، ص 66.

وقد أولى الفارابي الكليات الخمس اهتماماً كبيراً وربطها بالتعريف المنطقي، إذ اعتبر الحد قول ذلك على معنى الشيء الذي به وجوده¹. ومعنى الشيء الذي به وجوده عند المعلم الثاني هو أوصافه التي بها قوام ذاته ووجوده، وأوصاف الشيء التي تحدد قوامه كما جاء عند الفارابي تتوقف على الكليات الخمس وهي:

1- الجنس le genre: هو المقول على ذي الكثرة المختلفة الحقيقية في جواب ما هو، وهو عبارة عن لفظ كلي ذاتي يندرج تحته أسماء كلية أو موجودات تسمى أنواعاً (مصدق). أي هو الذي يَنْطَبِقُ على أنواع مختلفة تشترك في ما بينها في صفة واحدة أو عدة صفات، ويعرفه أرسطو بقوله: " هو المحمول على كثيرين مختلفين بالنوع من طريق ما هو"².

ويعرفه ابن حزم بقوله: " الجنس معناه اللفظ الجامع لنوعين من المخلوقات فصاعداً، وليس يدل على شخص واحد بعينه كزيد وعمرو ولا على جماعة مختلفين بأشخاصهم فقط مثل الناس، ولكن على جماعة تختلف بأشخاصهم وأنواعهم مثل "حي" الذي يدل على الإنسان وكل حي من الحيوان"³.

ويعرفه الخبيصي بقوله: " هو تمام الحقيقة المشتركة بين الجزئيات المتكثرة بالحقيقة في جواب ما هو ". [فلو سألنا مثلاً: ما هو زيد، ما هو الإنسان، ما هو الأسد، المر، العصفور، الطير ... إلخ، لكان الجواب "الحيوان"]⁴. وقد عرفه الفارابي بقوله: " والجنس هو المحمول على كثيرين مختلفين بالنوع من طريق ما هو"⁵، وهذا يعني أن الجنس حد كلي يطلق على أنواع كثيرين يختلفون في الصفات الذاتية ويتفقون في الصفات الجوهرية. فحد الجنس كما يرى الفارابي إذا حمل على النوع كان قولاً دالاً على ما هو الشيء، ولم يكن حداً لذلك الشيء، لأن حد الجنس أعم من النوع إذا كان يقوم مقام الجنس. ولذلك زيد فيه وقيل معناه الذي به وجوده ليستغرق ذلك جميع أوصافه التي بها وجوده وقوام ذاته⁶. فالجنس إذن لفظ كلي يحتوي على أنواع متعددة وكثيرة وهو " المحمول على كثيرين مختلفين بالنوع عن طريق ما هو"⁷، وكل واحد من الأنواع التي تجتمع تحت جنس قائم بذاته منفصل عن الأنواع الأخرى، وهو في

1- الفارابي، المنطق، ج3، كتاب الجدل، ص75.

2- أرسطو، منطق أرسطو، ج2، ص476، ج3، ص1024.

3- ابن حزم، التقريب لحد المنطق، ص20.

4- سعد الدين التفتازاني، شرح الخبيصي على متن تهذيب المنطق، ط3، مكتبة ومطبعة محمد علي صبيح وأولاده بميدان الأزهر، مصر، ب.ت، ص19.

5- الفارابي، المنطق، ج3، كتاب الجدل، ص87.

6- الفارابي، المصدر نفسه، ص85.

7- فرفوربوس، إيساغوجي، ص69.

نفس الوقت لا يمثل إلا ذاته، وباجتماعه مع الأنواع الأخرى يتكون "الجنس"، مثل لفظ "الحي" الذي يقال على أنواع مختلفة الذات "كالإنسان" و "الفرس" و "الثور" فالمخالفة بين هذه الكائنات في النوع لا في العدد. فهي كثيرة بالنوع، وتعددها النوعي هو الذي أدخلها تحت لفظ كلي شملها أطلق عليه "الجنس" ويدخل هذا الاختلاف في "العمومية" و "الخصوصية".

ويرى الكندي أن عمومية الجنس عن النوع ترجع إلى اعتباره يمثل "الكلي" أو "الجميع" مقابل النوع الذي يمثل "البعض" أو "الجزء" فالجنس جوهر عرضت له أشياء ليست معه في كل وقت ولا يعتمد عليها في إثبات وجوده¹. ويرى الفارابي ذلك بوضوح تام معبراً عنه بقوله: "والكليات المحمولة على شخص واحد فقد تتفاضل في العموم والخصوص كالإنسان والحيوان المحمولين على "زيد" فإن الإنسان أخص من الحيوان فمتى كانت كليات مفردة متفاضلة في العموم والخصوص يليق أن يجاب بكل واحد منها في جواب ما هو هذا الشخص"²، وفي ذلك عمومية يحملها الجنس، وهو يتصف بما، ويحمل على أكثر من نوع واحد وعلى أشخاص كل واحد منها فإنه يحمل على أشخاص مختلفة بالنوع عن طريق ما هو³.

ويرى الفارابي أن الأجناس متعددة تدرج في الحمل من الخاص إلى العام. وقد ذكر هذه المسألة في كتابه "الألفاظ المستعملة في المنطق" حيث قال: "والأجناس المحمولة على النوع، فإن منها ما هو أخص حتى لا يحمل على النوع من بين ذلك الأجناس جنس أكثر خصوصاً منه، ومنها ما هو أعم حتى لا يحمل على ذلك النوع جنس أعم منه أصلاً، ومنها ما هو أزيد عموماً من الجنس الأخص الذي لا أخص منه وأخص من الجنس الأعم الذي لا أعم منه. والجنس الأخص يسمى الجنس القريب من النوع، والأعم الذي لا أعم منه يسمى الجنس البعيد والجنس العالي. والذي هو أزيد عموماً من الجنس القريب وأخص من الجنس العالي يسمى الجنس المتوسط من قبل أنه متوسط بين الجنس الذي لا أخص منه وبين الجنس الذي لا أعم منه"⁴.

وفي نظر الفارابي: "أنه لما كان الجنس الأعم يحمل على جميع الأجناس التي هي أخص منه حملاً مطلقاً، صار الجنس العالي يحمل على جميع الأجناس التي هي أخص منه حملاً مطلقاً، صار الجنس العالي يحمل على جميع الأجناس التي تشاركه في الحمل على النوع، وهي التي هي أخص من الجنس العالي"⁵.

1- الكندي، رسائل الكندي الفلسفية، ج1، ص70.

2- الفارابي، إيساغوجي، ص77.

3- الفارابي، المصدر السابق، ص78.

4- الفارابي، الألفاظ المستعملة في المنطق، ص12.

5- الفارابي، المصدر السابق، ص13.

2- النوع *l'espèce* : " هو المقول على ذي الكثرة المتفككة الحقيقة في جواب ما هو " ¹، ويعرفه المظفر بقوله: " هو تمام الحقيقة المشتركة بين الجزئيات المتكثرة بالعدد فقط في جواب ما هو " ²، وهو لفظ كلي ذاتي يندرج تحت إسم كلي آخر يعلوه (جنس) ³، ويمكن تعريفه - كما هو الحال بالنسبة إلى الجنس - من حيث "المصدق" فنقول: أنه صنف من الموجودات يشتمل على جزئيات أو أفراد تشترك في ما بينها في صفة أو أكثر مثال ذلك، لفظ "إنسان" الذي يطلق على: زيد، وعمرو، ومحمد... إلخ لاشتراكهم في صفة التعقل والحيوانية.

ويعرف الفارابي النوع " بأنه المحمول على كثيرين مختلفين بالعدد من طريق ما هو " ⁴. والنوع من ناحية أفراده المكونة له ينقسم إلى قسمين: الأول يكون متعدد الأفراد في الخارج كقولنا "إنسان" فهو نوع يطلق على عدة أفراد كما أشرنا سابقاً، والثاني النوع غير المتعدد الأفراد في الخارج، وانحصر في فرد واحد فقط كقولنا "الشمس" فهي إسم لكوكب الشمس ولا يوجد غيره. فالنوع إذا لفظ كلي ذاتي يندرج تحت إسم كلي الذي هو "الجنس" حيث أنه أشمل من النوع، فالجنس يمثل العموم والنوع يمثل الخصوص وهذا معنى قول الفارابي: " فإن الأعم من كل إثنين منهما جنس والأخص نوع " ⁵. ولم يفصل الفارابي بين الجنس والنوع واعتبر السؤال "ما هو" طريق لحددهما.

يقول المعلم الثاني: "... فهذه أربعة أمكنة يستعمل فيها حرف "ما" على جهة السؤال، ويعمها كلّها أنه يُطلب بها معرفة ذات الشيء المسؤول عنه وأن يُتصور ذاته وأن يُعقل ذاته وأن تُجعل ذاته معقولة " ⁶.

ولكي يبيّن الفارابي علاقة السؤال "ما هو" بتحديد الجنس والنوع ذكر المثال التالي: " فإن القائل "ما ذلك المتحرك" يسأل عن ذلك الشيء الذي يراه متحركاً أو أسود، على أن معنى المتحرك غير معنى ذلك الذي علاقته في أبصارنا أنه متحرك. وقد يسأل في مثل هذا المكان "ما الحيوان الذي نراه" و "ما الجسم الذي نلمسه"، فيكون مثل قولنا "ما ذلك الشيء الذي نراه" غير أن "الشيء" هو أعمّ من "الحيوان" و "الحيوان" أخص من "الشيء"، فإن هذه كلّها إنما تصوّر الشيء بجنسه فقط، ومن جهل ذلك المرئي فإما أن يجاب بنوعه من حيث يدل عليه إسمه أو من حيث يدل عليه حدّه " ⁷. فالملاحظ أن الفارابي قد ربط الكليات بأحرف السؤال حيث ذكر "ما" و "ما هو" لطلب

1- شرح الخبيصي على متن تهذيب المنطق، ص20.

2- المظفر، المنطق، ج1، ص66.

3- ابن حزم، التقريب لحد المنطق، ص21.

4- ابن حزم، المصدر نفسه، ص20.

5- حسن بشير صالح، علاقة المنطق باللغة عند فلاسفة المسلمين، ص232.

6- الفارابي، كتاب الحروف، ص172.

7- الفارابي، المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

تحديد ماهية الشيء من حيث هو جنس أو نوع.

فالجنس والنوع كما ظهر في هذا المثال كلاهما إجابة عن السؤال "ما هو" وبهما تتحدد ماهية الشيء من خلال حصر صفاته وتحديداتها، إلا أن هذه الصفات منها ما يشير إلى الماهية (الصفات الجوهرية) ومنها ما يشير إلى العرض (الصفات الثانوية) ولذلك ميز الفارابي بين نوعين من الجنس وهما: الجنس القريب، والجنس البعيد. فالجنس القريب هو الصفة التي تلي النوع مباشرة كقولنا: "الإنسان حيوان"، "فالحیوان" يقال على الإنسان وعلى الفرس والطيور... إلخ. أما الجنس البعيد فهو الصفة التي لا تلي النوع مباشرة كقولنا: "جسم"، فالجسم يقال على الإنسان والصخرة والمعدن... إلخ، فالحيوان صفة جوهرية بينما الجسم فصفة عرضية.

يقول الفارابي: " فالسؤال عنه بحرف "ما" في هذين هو معروف لا محالة حين ما يسأل عنه معرفة أنقص، إما بجنسه الأبعد جداً أو بجنسه الأقرب، أو ما يقوم في العموم مقام جنسه الأبعد أو بحال له خارج عن ذاته، مثل أنه "متحرك" أو أنه "أسود" أو غير ذلك من أعراضه. وكذلك النوع المسؤول عنه فإنه عرف وتصوّر وعقل ما يدلّ عليه إسمه، وهو التصور الجمل، أو يكون عرف ذلك النوع بعلامة له ليست هي ذاته ولا جزء ذاته بل بعرض له لازم، فظن أن تلك الصفة أو الصفات التي عرفه بها هي التي إذا عُقلت تكون ذاته معقولة"¹.

يتضح من القول أن العلاقة بين الجنس والنوع هي علاقة تداخل وترابط، والجدير بالذكر أن الارتباط بين الجنس والنوع لم يرد عند أرسطو أو فرفوريوس، سواء في المدخل لأرسطو، أو إيساغوجي لفرفوريوس، لكن ما أثبتته فلاسفة المسلمين هو اعتبار أجناس الأجناس هي "المعقولات العشر" التي عرفت بأجناس الموجودات والألفاظ التي دلت عليها، إذ يرى الفارابي أن "المعقولات العشر" متمثلة في جنس الأجناس، وهي أجناس عالية، وألفاظ كلية تحتوي على الصفات الذاتية والعرضية للأشياء، كما وافقه "إخوان الصفا" ولم يتعد ابن سينا عن هذه الفكرة حيث أطلق عليها "الأجناس العالية"².

فمبحث المقولات مبحثاً ينطوي تحت مبحث الكليات وقد أشرنا إلى هذه المسألة من قبل حيث توصلنا إلى أن الكليات ألفاظ تقال على أشياء أو تحمل على أشياء، والمقولات أيضاً ألفاظ تحمل على أشياء ما يؤكد ارتباط الكليات والمعقولات باللغة حيث ظهرت هذه المسألة في كتاب "الحروف" الذي جاء فيه قول أبي نصر الفارابي: " إن الكليات كلها تسمى الأجناس والأنواع، والألفاظ إذن بعضها ألفاظ دالة على أجناس وأنواع وبالجملة الكليات، ومنها دالة على الأعيان والأشخاص"³.

1- الفارابي، كتاب الحروف، ص 173 .

2- الفارابي، المصدر نفسه، ص 139.

3- الفارابي، المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

3- الفصل **la différence** : هو المقول على الشيء في جواب أي الشيء هو في ذاته ويعرفه "فرفيوي السوري" بقوله: " الفصل هو المحمول على كثيرين مختلفين بالنوع من طريق أي الشيء هو "، وهو الذي يفصل النوع عن الجنس وذلك أن الإنسان له شيء يفضل به على الحي هو الناطق"¹، كما عرفه "ابن حزم" قائلاً: " إن الفصل هو فصل طبيعة من طبيعة فبان لنا به أن هذه غير هذه البتة... (وهو) الذي تتميز به الأنواع بعضها من بعض تحت جنس واحد، والفصول موجودة في الأنواع بالفعل، وفي الجنس بالقوة... فالنطق موجود عند الحي بالقوة، بمعنى أن بعض الأحياء ناطقون وإلا لكان كل حي ناطق..."².

ويعرفه المظفر بقوله: " هو جزء الماهية المختص بها الواقع في جواب أي شيء هو في ذاته"³.

أما الفارابي فيعرف الفصل بأنه: " المحمول على كثيرين مختلفين بالنوع على طريق أي شيء هو في جوهره"⁴. ويرى المعلم الثاني أن الفصل يشارك الجنس في أكثر الأشياء، فهو يعرف جوهر الشيء، كما يعرفه الجنس، وإنه يحمل أيضاً على كثيرين مختلفين بالنوع، وإنه يكون جزءاً لحد كما يكون الجنس جزءاً لحد، ويختلفان في أن الفصل يُميز النوع عن كل ما يشاركه في جنسه القريب، وأن الفصل يتلو الجنس في الترتيب، والفصل كما يرى الفارابي إذا استقصى أمره على طريق البرهان لم يكن أن يحمل على غير ذلك النوع الذي هو فصله، مثال ذلك قولنا "الإنسان حيوان عاقل" فحد الإنسان هنا جنسه كونه "حيوان" وفصله كونه "عاقل".

يقول الفارابي: "... وقد نقول في هذا المرئي "أي حيوان هو" و "أي جسم هو" فيكون الجواب عنه مثل الجواب عنه لو قيل "أي شيء هو" إلا أنه إذا أخذ في الجواب عنه جنس له فينبغي أن يكون ذلك جنساً أقرب إليه من الجنس الذي قرن به حرف "أي"، أو يجاب عنه بحد ذلك الجنس أو برسمه أو يجاب عنه بنوعه أو بحد نوعه أو يرسم نوعه، أو تؤخذ فصول أو أعراض يقيد بها جنسه الذي قرن به حرف "أي". ولانزال نؤلف بعضه إلى بعض ونقيّد الأعم بالأخص إلى أن يجتمع من جملة ذلك ما يكون حد نوعه"⁵.

وقد ذكر الفارابي في كتابه الألفاظ المستعملة في المنطق أن من الحروف ما إذا قرن بالشيء دل على أنه مطلوب

تمييزه عن غيره أو مطلوب معرفة ما يتميز به عن غيره مثل قولنا "أي شيء هو، وأما هو"⁶.

1- إيساغوجي، فرفيوس، ص82، راجع أيضاً منطق أرسطو، ج3، ص1046.

2- ابن حزم، التقريب لحد المنطق، ص32-33.

3- محمد رضى المظفر، المنطق، دار التعارف للمطبوعات، ت 1427هـ-2006م، ص76.

4- الفارابي، المنطق، ج3، كتاب الجدل، ص87.

5- الفارابي، الحروف، ص188.

6- الفارابي، الألفاظ المستعملة في المنطق، ص6.

وقد وضع الفارابي هذه المسألة في قوله: "والكيفيات لما كانت منها ما يفاد به الصيغ الخارجة عن ذات الشيء ومنها ما يفاد به معرفة صيغة ذات الشيء، صارت الكيفيات التي تفيد الصيغ الخارجة عن ذات الشيء متى أخذت في جواب أي الشيء هو تفيد ما يتميز به الشيء في أحواله عن غيره، وتمييز الشيء في ذاته عن غيره مثل تميز النخلة بما هي نخلة عن الزجاج، وتميز زيد عن عمرو بأن ذا صالح وذا طالح، فإننا نعلم يقيناً أن زيداً ليس يتميز عن عمرو بمثل تميزه عن الصوف"¹. وهذا يعني أن الأشياء في العالم الخارجي تتمايز فيما بينها بالصفات الذاتية (الماهية) وتشارك في الأعراض ولا يمكن أن نميز بين شيء وشيء آخر من حيث أنهما ينتميان إلى نفس الجنس ويشتركان في نفس الأعراض إلا بحد كلي يسمى الفصل النوعي. يقول المعلم الثاني: "وكذلك كل جنسين كان أحدهما تحت الآخر فإن الفصل المقوم للجنس الذي هو أعلى يحمل على الجنس الذي هو أسفل حملاً مطلقاً"².

وقد وضع الفارابي العلاقة بين الفصل والجنس والنوع قائلاً: "فلذلك صار الفصل يقال فيه إنه المحمول على كلي من طريق أي الشيء هو، ويقال إنه هو الذي يميز بين ما تحت جنس واحد بعينه، ويقال إنه هو الذي تختلف به الأشياء التي لا تختلف بالجنس"³. ويرى الفارابي أن الفصل حد كلي يميز بين الأنواع في أجناسها ويميز أيضاً بين أعراضها حيث قال: "والفصول المقومة لنوع أو لجنس فإنها تحمل كما قد قيل على ذلك النوع أو ذلك الجنس حملاً مطلقاً. لكن ربما وجد في الفصول المقومة ما هو مساوٍ في الحمل الكلي الذي قومه، قد يوجد أيضاً فيها ما هو أعم من الكلي الذي قومه"⁴.

إذن فالفصل هو الحد الكلي الذي يميز بين الأنواع في جنسها بغرض معرفة ما يتميز به الشيء في ذاته عن غيره، ويفيد معرفة ما يتميز به الشيء في أحواله، ولذلك يمكن القول بأن الفصل على ثلاثة أنواع التي هي "العام والخاص، والخاص الخاص" وهذه الأنواع أيضاً منها ما هو مفارق ومنها ما هو غير مفارق، وغير المفارق منها ما هو بذاته، ومنها ما هو عن طريق العرض⁵. وكل هذه الأنواع من الفصل يجمعها حد الفصل بأنه المحمول على كثيرين مختلفين بالنوع عن طريق أي الشيء هو، فالناطق والمئات محمولان على الإنسان، ويقال الإنسان بهما أي الشيء هو؟ لا عن طريق ما هو؟ فأى شيء هو؟ يكون ناطقاً مائتاً، ولكن ما هو؟ فهو الإنسان، سؤال عن الماهية، وهذا هو الفرق بين الجنس والنوع والفصل.

1- الفارابي، الألفاظ المستعملة في المنطق، ص6.

2- الفارابي، المصدر نفسه، ص16.

3- الفارابي، المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

4- الفارابي، المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

5- حسن بشير صالح، علاقة المنطق باللغة عند فلاسفة المسلمين، ص239.

4- الخاصة **le propre** : هي لفظ كلي عرضي يشير إلى صفة عرضية، أي إلى صفة غير ذاتية أو غير جوهرية، يشترك فيها أفراد نوع واحد وتميزهم عن غيرهم من أفراد الأنواع الأخرى، ويعرفها أرسطو بقوله: " هي ما لم يدل على ماهية الشيء"¹، مثال ذلك: صفة "التدخين" أو "الضحك" التي يتميز بهما الإنسان من سائر الحيوان. وقد تكون الخاصة وقفاً على بعض أفراد النوع دون سائر أفراد النوع الآخرين، مثال ذلك: صفة "كاتب" أو "مخترع" فليس كل البشر كاتباً أو مخترعين².

أما الفارابي فقد عرّف الخاصة بأنها المحمول الذي لا يدل على ما هو الشيء ويوجد لجميعه وله وحده ودائماً، وهذه الخاصة الحقيقية. وهذه الخاصة تنعكس على موضوعها في الحمل وتميّزه عن كل ما سواه وفي كل وقت، ولا تدل على ماهية الشيء، ويشار إلى الخاصة كما يرى الفارابي بالسؤال "كيف هو في حاله؟" يقول: " ومتى شارك النوع في الأشخاص التي يحمل عليها كليات بهذه الصفة فإن تلك تسمى خواص ذلك النوع. مثال ذلك الضحاك، فإنه مشارك للإنسان في الحمل على زيد وعمرو، ويؤخذ في جواب المسألة عن الإنسان كيف هو في حاله، وهو مساوٍ للإنسان في الحمل، ويدل عليه لفظ مفرد، فالضحك هو خاصة للإنسان.

وكذلك من شارك الجنس كلي بهذه الصفة فإنه خاصة للجنس. فالنوع وخاصته متساويان في الحمل على ما يحملان عليه، وكذلك الجنس وخاصته متساويان في الحمل، يحمل كل منهما على الآخر حملاً مطلقاً، مثال ذلك: الضحاك والإنسان، فإن كل إنسان ضحاك وكل ضحاك إنسان، فكل واحد منهما ممكن أن يوضع للآخر ويمكن أن يحمل³. وقد تعمق الفارابي في حد الخاصة وبيّن أصنافها حيث ذكر: " وكل ما حمل على النوع حملاً غير مطلق ولم يكن يحمل على نوع آخر أصلاً. فإنه يسمى أيضاً خاصة ذلك النوع مثال ذلك: الطبيب والمهندس، فإنه يحمل على الإنسان حملاً غير مطلق، وليس يحمل على نوع آخر أصلاً، وظاهر أن هذا الصنف من الخواص يحمل عليه النوع حملاً مطلقاً، فإن كل مهندس إنسان، وكل طبيب إنسان، والصنف الأول من الخواص يسمى خاصة بالتحقيق، والصنف الثاني خاصة لا بالتحقيق"⁴. فللخاصة أربع جهات تعرض بها الأشياء وهي:

- منها ما يعرض لنوع ما وحده، ولم يعرض لكله مثل "الطب، والمهندسة للإنسان".
- منها ما يعرض للنوع كله، كذبي الرجلين للإنسان.
- ومنها ما يعرض للنوع وحده ولجميعه، وفي فترة زمنية محددة، كالشيب لجميع الناس عند تقدم السن.

1- أرسطو، منطق أرسطو، ج2، ص475.

2- أرسطو، منطق أرسطو، ج3، ص1049-1050.

3- الفارابي، الألفاظ المستعملة في المنطق، ص16.

4- الفارابي، المصدر نفسه، ص17.

- ومنها التي تعرض لجميع النوع، وهي التي يدخل فيها "الضحك" الذي يعرض للإنسان في بعض الأحيان¹. إذن الخاصة الحقيقية تشارك الحد في أنها موجودة للموضوع وله وحده ولجميعه ودائماً وينعكس عليه في الحمل وتمييزه عن كل ما سواه، وتخالفه في أنها لا تدل على جوهره، وهذا ما أكده الفارابي بقوله: " فالخواص كلها تؤخذ في جواب أي شيء هو، ويفاد بها تمييز الشيء عن غيره في أحواله فقط لا في جوهره، والذي يميزه في جوهره فهو الفصل الذاتي"²، فالفصل يحدد ماهية الشيء أما الخاصة فتحدد خواصه، وهي الكلّي الخارج المحمول الخاص بموضوعه.³

5- العرض العام l'accident : وهو إسم كلي غير ذاتي يشير إلى صفة عرضية عامة للشيء بدون أن تبرز حقيقته، يشترك فيها أفراد أكثر من نوع واحد. مثال ذلك: "السواد للجلد" و "الرؤيا بعينين والمشي على رجلين" والقيام والجلوس والفناء للإنسان، وهي صفات مشتركة بين الإنسان وغيره من أفراد وأنواع الحيوان⁴.

وقد عرّف فرفيوس العرض بأنه: " هو الكلّي الخارج عن الماهية، ويقال عليها وعلى غيرها، وهو الذي يمكن فيه أن يوجد لشيء واحد بعينه، وألاً يوجد"⁵. فالعرض العام هو الكلّي الخارج على موضوعه وغيره⁶.

أما المعلم الثاني فقد عرّف العرض بقوله: " ومتى شارك النوع أو الجنس كلي آخر أعم من ذلك النوع أو من ذلك الجنس، وكان يليق أن يؤخذ في جواب أي شيء هو في حاله لا في ذاته، فإن ذلك الكلّي يسمى عرضاً لذلك الجنس أو لذلك النوع"⁷. وهذا يعني أن العرض صفة غير جوهرية ولا تعبر عن ماهية الشيء، وتشمل الجنس والنوع، وأن هذا الرسم لم يتعد عن الرسم الذي جاء به فرفيوس. وقد صنف الفارابي العرض إلى صنفين: الصنف الأول يحمل على النوع أو على الجنس حملاً مطلقاً ويسمى العرض غير المفارق واللازم، أما الصنف الثاني فيحمل على النوع أو الجنس حملاً غير مطلق ويسمى العرض المفارق.

فالعرض المفارق هو الذي يوجد حيناً ويفقد حيناً آخر، مثل القيام والقعود والمشي وأشبه ذلك، فإن جميع هذه يحمل على الإنسان حملاً غير مطلق.

1- فرفيوس، إيساغوجي، ص 80-81، راجع أيضاً إخوان الصفا، الرسائل، ج3، ص 396-397.

2- الفارابي، الألفاظ المستعملة في المنطق، ص 17.

3- المظفر، المنطق، ص 79.

4- مهدي فضل الله، مدخل إلى علم المنطق التقليدي، ص 72.

5- فرفيوس، إيساغوجي، ص 82.

6- المظفر، المنطق، ص 79.

7- الفارابي، الألفاظ المستعملة في المنطق، ص 17.

أما العرض غير المفارق، فهو ملازم للشيء المقول عليه كالسواد بالنسبة للبشرة والغراب والحر الذي لا يفارق النار، فالحمل على هذه الأشياء حمل مطلق. وقد وضع الفارابي وظيفة الأعراض - المفارق منها وغير المفارق - فذكر أنه يفاد به تمييز شيء عن شيء في أحواله، ويليق أن تؤخذ في جواب المسألة عن الأمر أي شيء هو في حاله، إلا أن بعض الأعراض يجاب بها عن الجواب كيف هو، مثل قولنا صالح وطالح، ومنها ما لا يليق أن يجاب به في جواب كيف هو مثل قولنا الذي يتكلم والقائم أو القاعد¹.

وقد توسع الفارابي في شرح كلي العرض فميز بين الأعراض المفارقة التي من شأنها أن تحمل على شخص ما دائماً مثل الفطوسة والزرقة، ومنها ما شأنه أن يحمل عليه حيناً ولا يحمل عليه حيناً، مثل القيام والقعود وما أشبه ذلك. فالأول يسمى العرض اللازم لشخص ما والثاني يسمى المفارق لشخص ما، وهذا الثاني هو الذي تختلف به أحوال الشخص دائماً وتتبدل بدلاً غير محدود².

إذن فالعرض العام هو كلي يعرض للشيء ولا يدخل في ماهيته، ولا يعتمد الشيء في وجوده عليه، فإن انتفى عنه فهو موجود والعرض بنوعيه "المفارق" و"الغير مفارق" يكون من الكليات التي بدورها قامت بتوضيح الأشياء، وتفريقها عن بعضها البعض وذلك بطبائعها الجوهرية أو العرضية.

ومما سبق عرضه يمكن القول، أن الكليات الخمس عبارة عن ألفاظ كلية وأن منها ما يشير إلى صفات جوهرية (ذاتية) وهي الجنس والنوع والفصل النوعي ومنه ما يشير إلى صفات عرضية (غير أساسية) وهي الخاصة والعرض العام³.

كما يتبين لنا أن الفارابي قد ربط الكليات الخمس بحروف السؤال "ما هو"، "أي شيء هو"، "أين هو"، "كيف هو في حاله" ما يؤكد علاقة هذه الكليات باللغة من جهة وعلاقتها بالمقولات العشر الأرسطية من جهة أخرى، إذ بهذه الكليات يتحدد جوهر الشيء وتتحدد أعراضه ويقوم معناه في الذهن، ومن ثمة التعريف به إما بالحد أو بالرسم.

4- التعريف: La définition

مما لا شك فيه أن الأشياء في العالم الخارجي يرمز لها برموز تحمل دلالات ومعاني يمكن للعقل الإنساني أن يدرك ويفهم منها شيء معيناً أي يقوم معناها في الذهن دون حاجة إلى مثولها الحسي المادي، وهذا النشاط العقلي يسمى التصور الذي ميزه المناطقة عن الصورة، من حيث أن التصور هو إدراك ماهية الشيء دون الحكم عليها بإثبات أو

1- الفارابي، الألفاظ المستعملة في المنطق، ص17.

2- الفارابي، المصدر نفسه، ص17.

3- منطق أرسطو، إيساغوجي فرفيوس، ج3، ص1021-1067.

نفي، أما الصورة فهو انعكاس صورة المحسوسات في العالم الخارجي على مدركاتنا الحسية. فنقول مثلاً "إنسان" ففي هذه الحالة نكون قد أدركنا ماهية الإنسان دون أن نقصد شخص معين أو نشير إليه، فهو الكائن الحي، العاقل الناطق، المبدع... إلخ، أما إذا قلنا شروق الشمس، وغروبها، بياض الثلج وبرودته، فإن الصورة ستنعكس على مجال إدراكنا الحسي فتبرز جزئيات معينة مرتبطة بنشاط الحواس ووظائفها، غروب، شروق، بياض، برودة إلخ. ولما كان كل تصور يُعبر عنه بلفظ معين، وكانت الألفاظ متعددة ومتشابهة أو في بعض الأحيان لا تعبر عن المعنى الحقيقي للشيء بحيث يكون تصوره تصوراً تاماً في الذهن كان لا بد من حدها وفق قواعد منطقية ولغوية، إما بمرادفتها أو بتحديد ماهيتها، ومنه اتخذ المناطق الكليات الخمس سبيلاً إلى تحديد ماهية الشيء أو التعريف به بحيث يكون المعنى واضحاً غير ملتبس مع غيره من المعاني في الذهن.

فوظيفة الكليات الخمس إذا هي التعريف أي تحديد الشيء بخصائصه المميزة له عن غيره من الأشياء. وبهذا المعنى يكون التعريف محاولة للقيام بتحديد ما يريده المتكلم في محاولة نقله للمعلومات التي يحملها للغير وما يبرز قيمة "التعريف" ويزيد من أهميته، هو صلته بالتصور وتحديد معاني الألفاظ المفردة من جهة، وعلاقته بمبحث التصديقات والألفاظ المركبة من خلال القضايا المنطقية أو الحمل في اللغة من جهة أخرى. فما المقصود بالتعريف، وكيف نظر إليه الفلاسفة المسلمين وعلى وجه الخصوص الفارابي؟

تعريف التعريف: عرف أرسطو التعريف بقوله: "التعريف هو العبارة التي تصف جوهر الشيء"¹. ويعني ذلك بيان وتحديد الصفات التي يشترك فيها الأفراد، والتي تنطوي تحت الكليات الخمس. ويرى منطقة المسلمين أن "التعريف" هو "القول الشارح" الذي به يوضح معنى الشيء. وقد تناول الغزالي موضوع الحدّ المعرف في كتاب "الحد"، من ضمن كتابه معيار العلم حيث قال: "أما أن يتجه إلى التصور أو إلى التصديق فالموصول إلى التصور يسمى "قولاً شارحاً" فمنه حد ومنه رسم، والموصول إلى التصديق يسمى "حجة" فمنه "قياس" ومنه "استقراء" ويشير إلى مضمون الكتاب بأنه تعريف مبادئ القول الشارح لما أريد تصوره "حداً" كان أو "رسماً"².

فالقول الشارح يعني ما يكون تصوره سبباً لاكتساب تصور شيء آخر أو يميزه عن كل ما عداه، ويسمى تعريفاً لأن كل واحد منهما عبارة عن قول معتبر في ماهيته، والتعريف في الغالب يكون مشابهاً للقول المركب، لذلك سمي بالقول الشارح، ولأنه يكشف عن المعرف ما هو³. وينقسم التعريف إلى التعريف اللامنطقي والتعريف المنطقي.

1- منطق أرسطو، الجدل، ص504.

2- الغزالي، معيار العلم، ص36-37.

3- رشيد قوqام، أسس المنطق الصوري، دوان المطبوعات الجامعية، الساحة المركزية، بن عكنون، الجزائر، ت 2008م، ص59.

1- التعريف اللامنطقي La définition illogique : ومنه

- أ- التعريف بالإشارة: ويكون بالإشارة إلى الشيء موضوع التعريف مثل القول: هذه الشجرة، وهذا القلم ...
- ب- التعريف بالمثال: ويكون بذكر "أفراد" من الشيء المراد تعريفه، مثل قولنا: المعدن هو الذهب أو الفضة.
- ج- تعريف الشيء بالشيء نفسه: مثل القول: الإنسان هو إنسان.
- د- التعريف بالمرادف: ويكون بتعريف لفظ مجهول بلفظ معمم (معلوم) كتعريف البُر بأنه القمح والعسجد بأنه الذهب.
- هـ- التعريف المجازي: وهو تعريف الشيء بما هو أغمض منه على الفهم أو الإدراك كتعريف "الأسد" بأنه ملك الغابة، إلخ...¹.

وهناك أنواع أخرى من التعريف اللامنطقي: كالتعريف السلبي، والتعريف الغامض والتعريف بالتضاييف.

2- التعريف المنطقي la définition logique : هو تحديد معنى اللفظ تحديداً لا يحتمل أدنى إلتباس مع تعريفات

غيره من الألفاظ وهو على نوعين: "التعريف بالحد" أي التحليلي و "التعريف بالرسم" أي الوصفي².

- أ- **التعريف بالحد** la définition analytique : ومعناه تحديد ماهية (طبيعة) الشيء المراد تعريفه، ويعرفه أرسطو بأنه " القول الدال على ماهية الشيء"³. كما عرفه الغزالي قائلاً: " هو القول الدال على تمام ماهية الشيء... واللفظ الشارح للفظ بتعدد صفاته الذاتية واللازمة على وجه يميزه عن غيره"⁴، مثال ذلك الإنسان: حيوان ناطق، والحد نوعان: التعريف "بالحد التام" والتعريف "بالحد الناقص"، ويسميه الفارابي التعريف بالحد والتعريف بالرسم. ولما كان المنطق عند الفارابي مرتبطاً باللغة فإنه حاول أن يعطي دلالات واضحة ودقيقة للمصطلحات المنطقية من خلال شروحه اللغوية.

فالحد لغة من حَدَدَ، وهو يعني الفصل بين شئيين لئلا يختلط أحدهما بالآخر أو لئلا يتعدى أحدهما على الآخر. وفي الحديث الشريف في صفة القرآن: لكل حرف حد ولكل حد مطلع، قيل أَرَادَ لكل منتهى نهاية⁵. والحدود تستعمل للفصل بين الحلال والحرام شرعاً في الإسلام ويعني الحد المنع. أما الفارابي فيعرف الحد بقوله: " فالحد قول دلال على معنى الشيء الذي به وجوده"⁶.

1- مهدي فضل الله، مدخل إلى علم المنطق التقليدي، ص 75 .

2- الغزالي، محك النظر في المنطق، ص 103 وما بعدها، ومعيار العلم، ص 266، 267.

3- أرسطو، منطق أرسطو، ج 2، ص 474.

4- الغزالي، محك النظر في المنطق، ص 121.

5- ابن منظور، لسان العرب، ج 3، ص 140.

6- الفارابي، المنطق، ج 3، كتاب الجدل، المقالة الرابعة: مواضع التصور والجدل، الكليات والتعريفات، ص 85.

والحد عند الفارابي يتحصل بذكر الجنس والفصل وفي ذلك حصراً للنوع وتمييزاً عن غيره، وبالتالي معرفة نهاية معناه وإطار دلالاته مما يمنع إشتراك النوع الآخر والأفراد الآخرين في دلالاته، مثل الحيوان الناطق، وهما "جنس" و "فصل" يدلان على الإنسان ويميّزانه¹.

فالحد يعبر عن التصور العقلي، وقد شرح الفارابي معنى الشيء الذي به وجوده بأنه أوصافه التي بها قوام ذاته ووجوده، ولم يقتصر فيه أن قيل أنه قول دال على ما هو الشيء، فحد الجنس إذا حمل على النوع كان قولاً دالاً على ما هو الشيء ولم يكن حداً لذلك الشيء، لأن حد الجنس أعم من النوع إذ كان يقوم مقام الجنس ولذلك زيد فيه وقيل معناه الذي به وجوده ليستغرق ذلك جميع أوصافه التي بها وجوده وقوام ذاته، ويرى أبي نصر الفارابي أنه يلزم أن يكون حد الشيء خاصاً بالشيء ومنعكساً عليه في الحمل مميّزاً له عن كل ما سواه ومعطياً لأسبابه التي بها قوام ذاته². وهذا يعني أن حد الشيء يكون بصفاته الجوهرية والذاتية فالقول مثلاً: "الإنسان حيوان لا يمنع من دخول أنواع أخرى من الحيوان في هذا الحد، بينما إذا قلنا الإنسان حيوان عاقل، فإننا نكون قد فصلنا النوع الإنساني عن باقي أنواع الحيوان بصفة ذاتية (جوهرية) وهي العقل.

فالقول يصدق على أفراد الإنسان ولا يصدق على أفراد الحيوانات الأخرى وقد وضع الفارابي مجموعة من الشروط والقواعد للحد التام منها:

- أن تكون أجزاء حد الشيء أقدم من الشيء بالطبع، أي التعريف بحقيقة الشيء بذكر خصائصه المميزة له عن غيره. وهذا يعني أن يكون التعريف جامعاً مانعاً، جامع بمعنى ذكر الصفات الأكثر ماصداً، مانعاً بمعنى ذكر الصفات الذاتية التي تمنع دخول نوع في نوع آخر.
- أن تكون أعرف من المعروف، وهذا بمعنى أن يكون التعريف واضحاً لا غموض فيه.
- وينبغي أن لا يكون فيه شيء زائد على ما به قوام ذاته، أي أن يكون التعريف بالجنس القريب والفصل النوعي، لا بالخاصة والعرض العام، لأنه في نظر الفارابي كل ما زاد على الشيء المعرف فهو عرض فيه³.

وقد ميز الفارابي بين صنفين من الحد: وهما ما يدل عليه الاسم، وما يدل عليه القول. فأما الذي يكون لما يدل عليه قول فمثل حد كسوف القمر، بأنه ظلام القمر لاستتاره بالأرض عن الشمس، وقد يؤخذ القول مكان الحد بأن تؤخذ حدود أجزاء الحد، فيصير مجموعها دالاً على ما يدل عليه مجموع أجزاء الحد، مثل الحيوان الناطق فإنه

1- الفارابي، المنطق، ج3، شرح على إيساغوجي والتعليق عليه، ص140 .

2- الفارابي، المنطق، ج3، كتاب الجدول، المقالة الرابعة: التعريف بالحد والرسم، ص85.

3- الفارابي، المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

قد يؤخذ مكان الجوهر المتنفس الحساس الذي له قوة يجوز بها العلوم والصنائع ويميّز بها الحميل والقبيح في الأفعال. ويرى الفارابي أن الحد يؤخذ أيضا مكان الرسم والرسم قول فيكون الحد دالاً على ما يدل عليه الرسم، وهذا يعني أن حد الشيء ورسمه يدلان على واحد بعينه، وكذلك حد الشيء والقول الدال عليه كان ذلك القول يقوم مقام الإسم فيما ليس إسم مفرد، مثل الخط المستقيم والعدد الزوج.

أما الحد بالإسم أو تعريف الشيء بالإسم أي استبدال لفظ بلفظة أوضح منها فلا يعتبر بالنسبة للفارابي تحديد للشيء، لأنه لا يذكر خصائصه الجوهرية (الذاتية) المميزة له عن شيء آخر، وأنهما يدلان على واحد بعينه في العدد¹. يقول الفارابي: "إلا أن الإسم يعرف معنى الشيء وماهيته مجملاً غير مفصل ملخص، والحد يعرف معناه وماهيته ملخصاً ومفصلاً بالأشياء التي بها قوامه، أي الصفات لا القوى الخارجية الواجدة أو الصور الذهنية الفاعلة"².

يتبين لنا من هذا التمييز أن الفارابي قد كان حريصاً على توضيح الفرق بين التعريف في المجال المنطقي والتعريف في مجال اللغة، فالتعريف المنطقي يتناول ما به قوام الشيء أي خصائصه وصفاته المقومة له بينما التعريف اللامنطقي ومنه اللفظي أو اللغوي فيكون بتعريف اللفظ المجهول أو الغامض بلفظ مفهوم لا يخرج عن كونه مجرد إسم آخر للفظ المجهول ولهذا يسمى التعريف بالإسم. والتعريف بالحد نوعان:

1- التعريف "بالحد التام": ويكون بذكر جميع الصفات الذاتية (أي الأساسية والجوهرية) للشيء المعرف الذي يرمز إليه اللفظ بحيث يصبح هذا التعريف جامعاً مانعاً مثل قولنا: الإنسان حيوان عاقل، فالحيوان صفة جامعة أما عاقل فهي صفة مانعة.

وينقسم التعريف "بالحد التام" إلى: الحد التام المطول (أي ذكر جميع الصفات الأساسية للشيء المراد تعريفه بالإضافة إلى ذكر الصفات غير الجوهرية، والحد التام المختصر، ويكون بذكر الصفة الأساسية للشيء المراد تعريفه بحيث تكون كافية بحد ذاتها للتمييز بين الشيء المعرف وغيره من الموجودات، كالعقل بالنسبة للإنسان.

2- التعريف بالحد الناقص: ويكون بذكر بعض ذاتيات الشيء المعرف التي تميزه عن غيره، لكن لن تعرفنا على حقيقته على وجه الدقة، وهو يتم بواسطة ذكر الجنس البعيد بالإضافة إلى الفصل مثل قولنا الإنسان جسم مفكر، و "جسم" جنس بعيد و "مفكر" فصل نوعي³.

1- الفارابي، المصدر نفسه، ص86.

2- أرسطو، منطق أرسطو، ص1078.

3- مهدي فضل الله، مدخل إلى علم المنطق التقليدي، ص80.

ب- **التعريف بالرسم:** ويقصد به، ذكر الصفات غير الذاتية أي العرضية أو بعضها للشيء المعروف، لذا فهو لا يعرفنا على طبيعة الشيء (ماهيته) وإنما يدلنا على ما يميزه فقط عن سواه من الأشياء، كقولنا في تعريف "الإنسان"، هو الضاحك أو الباكي¹، وقد اعترف به فلاسفة المسلمين فلم يذكروا "الحد" إلاّ ومعه "الرسم"².

يقول الفارابي في كتابه "الألفاظ": " أما لفظ الشيء وحده وأجزاء حده ورسمه، وخاصته، وعرضه وشبيهه، وحزئياته وكلياته، فإنها تنفع جودة الفهم وفي حفظ الشيء"³. وقال أيضاً: " ويؤخذ الحد أيضاً مكان الرسم والرسم قول فيكون الحد دالاً على ما يدل عليه الرسم"⁴. والتعريف بالرسم على نوعين: التعريف "بالرسم التام" و التعريف "بالرسم الناقص".

1- التعريف بالرسم التام: ويكون بذكر "الجنس القريب" و "الخاصة" مثال ذلك الإنسان حيوان ضاحك أو كاتب.
2- التعريف بالرسم الناقص: ويكون بذكر "الجنس البعيد" و "الخاصة" أو "الخاصة" فقط مثال الإنسان جسم ضاحك أو كاتب.

أما الرسم عند المعلم الثاني فيؤلف من جنس وخاصة في المعاني المركبة كقولنا الإنسان: إنه حيوان ضحّاك، ويؤلف أحياناً من جنس وعرض وأعراض، كحيوان كاتب، ذي رجلين إلخ... ويمكن أن تتركب معانٍ من نوع وعرض، كقولنا في زيد إنه إنسان أبيض. وقد استعار الفارابي هنا بعض الشروح الأرسطوية من كتاب (طوبيقا) وتأثر بالمعلم الأول⁵، ولم ترد لفظة رسم في ترجمة الطوبيقا، والرسم في اللغة الأثر، وقيل إنه بقية الأثر وما لصق بالأرض منه، والرؤسم الطابع والعلامة⁶.

والرسم تعريف الشيء بالخارج كتعريف الإنسان بالضحك⁷. وهذا ما أكدته تعريف الفارابي السابق الذكر، أن الرسم ما يتركب من الجنس والخاصة⁸.

إذن يتبيّن لنا أن التعريف المنطقي كما جاء عند الفارابي ينقسم إلى نوعين، التعريف بالحد وهو ما دلت صفاته

1- مهدي فضل الله، المرجع نفسه، الصفحة نفسها .

2- أرسطو، منطق أرسطو، ج1، ص79، راجع أيضاً الفارابي، إيساغوجي، ص86-87.

3- الفارابي، الألفاظ المستعملة في المنطق، ص89.

4- الفارابي، المنطق، ج3، كتاب الجدل، ص86.

5- أرسطو، منطق أرسطو، ص713.

6- ابن منظور، لسان العرب، ص241.

7- الكفوي، الكليات، ص162 .

8- الجرجاني، التعريفات، ص72 .

على حقيقة الشيء وماهيته. وقد ركز أي نصر الفارابي على عامل المفاضلة بين الجنس والنوع والعموم والخصوص في تحديد ماهية الشيء، أما التعريف بالرسم وهو ما دلت صفاته على الأعراس بحيث تحمل الأعراس على الأجناس، أو تحمل على الأنواع.

ويذكر الفارابي أن للمعنى إسمًا موحدًا، أي لفظًا وتعريفًا، ويضيف أن الحد مساوٍ في الدلالة لإسمه، وهذا إتجاه إسلامي محض، نظراً لجعل اللفظ صورة تعبر عن الماهية المقومة المتصورة تصوراً عقلياً أو الممثلة للمثال والفكرة، مما يجعل الإسم حقيقة مُعرِّفة في حدود الإسم وليس خارج إطاره، وهذا إتجاه إسمي يباين الخط الأرسطوي، بل وشروح فرفيوس عينه، الذي جعل الإسم عوضاً عن عملية الفصل وتقسيم الأجناس والأنواع¹.

وفي الختام يمكن القول أن الفارابي قد عالج المدخل، المسمى إيساغوجي، معالجة مفصلة وواضحة وخاصة عرضه للكليات الخمس، ولم تكن شروحه نقلاً حرفياً لا من حيث الترتيب، ولا من حيث الشروح والتحليل، ولا سيما أنه لم يغيّر ما ورد من أفكار رئيسية كان فرفيوس واضعاً لها، إنما كان هاضماً للمواضيع.

كما يتبيّن لنا أيضاً أن الأبعاد المفهومية تجلت في بعض شروح الفارابي وتصوره للصفة المقومة أو الخاصة، لكن طغيان البعد اللغوي على أكثرها واضح. أما الأبعاد الماصدية التي نظرت إلى العلاقات كافة بين الكليات نظرة الشمول، فكانت جليّة واضحة حملت في طياتها أحياناً نزعة تجريبية حسية².

1- الفارابي، المنطق، ج3، كتاب الجدل، ص141.

2- الفارابي، المصدر نفسه، ص142-143.

المبحث الثالث : التصديقات

1- القضايا المنطقية Les propositions logiques

تمهيد: يهتم المنطق بدراسة الصدق والكذب في القضايا، والألفاظ (الحدود) بحد ذاتها مثل إنسان، حيوان، نبات، زيد، عمرو... إلخ لا تحتل الصدق والكذب، وإنما تصبح كذلك عند وضعها في عبارات أو جمل خبرية والربط فيما بينها¹، هذه الجمل الخبرية فقط تسمى في علم المنطق بـ "القضايا المنطقية"، ولهذا فإن القضية هي الجملة الخبرية وهي موضوع علم المنطق، لأنها الوحدة الأولى في الكلام المفهوم التي تثبت شيئاً أو تنفي شيئاً، والتي تحتل الصدق أو الكذب عند التحقق منها في العالم الخارجي. فإن كانت مطابقة للواقع كانت صادقة وإلا كاذبة مثال ذلك: "الفرس حيوان"، "الفرس نبات"، فالقضية الأولى صادقة لمطابقتها للواقع، أما الثانية فهي كاذبة لعدم مطابقتها للواقع.

وهناك صنف من القضايا يسمى الجملة الإنشائية التي لا تتصف بصفة الصدق أو الكذب، كالأمر، والنهي، والإستفهام، والقسم، والتعجب، والتمني، والدعاء، والرجاء، والمدح، والذم وغيرها، فهي ليست موضوعاً للدراسة المنطقية. وقد أشرنا إلى هذه المسألة عند بحثنا في الألفاظ المفردة والألفاظ المركبة، حيث تبين لنا تمييز الفارابي بين صنفان من المركب (القول) أحدهما ما تركيبه إخباري، والآخر ما تركيبه تركيب إشتراط واستثناء وتقييد²، والفرق بينهما أن الأول يحمل خبراً يمكن الحكم عليه بالصدق والكذب، بينما الثاني فلا يمكن الحكم عليه بالصدق والكذب وقد فصلنا في هذه المسألة سابقاً.

تعريف القضية

فالقضية تفيد معنى الحكم، وقد عرّف أرسطو الحكم بقوله: " هو بمنزلة إيقاع شيء على شيء، أو انتزاع شيء من شيء، فالحكم الموجب هو الحكم بشيء على شيء والحكم السالب هو الحكم بنفي شيء عن شيء"³. أما الفارابي فقد عرّف القضية بقوله: " القضية أو القول الجازم قول حكم فيه بشيء على شيء وأُخبر فيه بشيء عن شيء كقولنا زيد ذاهب وعمرو يمشي والإنسان حيوان"⁴، والقول الجازم هو وحده الذي يحتل الصدق والكذب.

1- أرسطو، منطق أرسطو، ج1، ص63.

2- الفارابي، الفصول الخمسة، ص72.

3- أرسطو، منطق أرسطو، ج1، ص65.

4- الفارابي، المنطق، ج2، كتاب القياس، ص12.

وقد شرح الفارابي الأقوال الأخرى من غير الجازم تبعاً لوضعها في اللغة العربية معتبراً أن الأمر والتضرع والطلب أشكلها واحدة وتختلف بحسب القائل والمقول له، أي إذا كان القول من رئيس إلى مرؤوس كان أمراً وإذا كان بالعكس كان تضرعاً وإذا كان من المساوي إلى المساوي كان طلباً¹.

وقد اختير لفظ الجزم عند "إسحق" قبل الفارابي لأن الجزم يعني لغوياً القطع. وكل أمر قطع قطعاً لا عودة فيه يقال قد جُزم². ولهذا الإعتبار الذي لا يحتمل وضعاً متشككاً يمكن أن نحكم على القول الجازم بالصدق أو الكذب، وهذا يعني أن القضية المنطقية هي القضية ذات قول جازم، وقد تكون إما صادقة أو كاذبة، وقد أكد الفارابي عن عدم صحة الحكم على غير القول الجازم صدقاً أو كذباً، ماعداً بعض الإستثناءات التي تكون بالعرض بحسب شروحه، كل ذلك إستناداً إلى خصوصيات العربية في مضممار هذا النوع من الجمل³.

والقضية أو القول الجازم في نظر الفارابي يتكون من حدين، الخبر ويسمى المحمول والمخبر عنه ويسمى الموضوع. ولإشارة فإن الفارابي قد استخدم الألفاظ العربية بدل الألفاظ اليونانية (الأرسطية) مثل القول الجازم، الخبر، المخبر عنه على طريقة النحاة لتقريب المنطق من النحو، وقد ذكرنا فيما سبق أن أبي نصر الفارابي لم يفصل بين المنطق والنحو، ولم يفصل بين اللغة والفكر.

وبما أن الألفاظ المفردة تنقسم إلى إسم وكلم وأداة، فإن الحمل قد يكون إسمياً، كقولنا: الإنسان حيوان، وقد يكون كالم أو فعل كما يسمى عند نحوي العرب، كقولنا: الإنسان يمشي. وقد ميز الفارابي بين القضية التي حملها إسمياً والقضية التي حملها فعلاً (كلم) بإدخال ما يسمى عند نحوي العرب قواعد الإعراب، حيث ذكر: " والكلم منها ما يدل على الزمان الماضي، كقولنا زيد مشي، ومنها ما يدل على المستقبل، كقولنا زيد سيمشي، ومنها ما يدل على الحاضر، كقولنا زيد يمشي، والقضية التي محمولها إسم ليست تدل بذاتها على أن محمولها يوجد لموضوعها في شيء من الأزمان الثلاثة دون أن يقرن بها الكلم التي تسمى الوجودية، وهي: "كان ويكون وصار ويصير ووجد ويوجد وسيوجد وهو الآن وما قام مقامها". فإذا قلنا مثلاً: زيد أبيض فإنه ليس يدل بذاته في أي زمان هو أبيض دون أن نقول زيد كان أبيض للدلالة على الماضي، أو سيكون أبيض فيدل على المستقبل، أو هو الآن أبيض فيدل على الحاضر"⁴. وهذا يعني أن الأزمان في الجملة الإسمية تتحدد وفق أحرف وأدوات في اللغة العربية، حيث يتغير تركيب القضية ويتغير معناها وهنا تظهر بوضوح خصوصية اللغة العربية.

1- الفارابي، المنطق، ج3، كتاب الجدل "شرح على برمنياس" أي العبارة والتعليق عليها، ص180.

2- ابن منظور، لسان العرب، ج12، ص97.

3- الفارابي، المنطق، ج3، كتاب الجدل "شرح باري أرمينياس" أي العبارة والتعليق عليها، ص180.

4- الفارابي، المنطق، ج2، كتاب القياس، ص12.

فقد أبان الفارابي خصوصية اللغة العربية في هذا المجال لجهة الأدوات والأسماء وطبيعة القواعد والتركيب في الجملة، وهذا ما يقابل تصريف الإسم في اليونانية، وكل ذلك في زيادات الفارابي وتطبيع المنطق بطابع العربية¹. ولما كانت القضية (الجملة) تتركب من أسماء أو من إسم وكلم، أو من فعل وفاعل، فإن الفارابي قد أثار مسألة الكلم الوجودية، وهي الكلم التي تقرن بالإسم المحمول وتدل على إرتباطه بالموضوع، مثل: زيد كان عادلاً، وأحياناً يصبح الكلم محمولاً مثل: زيد وُجِدَ. وهذه ليست من أعماق تركيبات الجمل العربية إنما إقتضت المعاني المنطقية تطويعها².

إذن فالقول عند الفارابي يصنف إلى قسمين: تام وغير تام، وغير التام ما كان جزءاً من القول (أو القضية)، أما التام فهو خمسة أجناس: جازم وأمر وتضرع وطلب ونداء، بينما لم يذكر أرسطو في العبارة سوى الجازم والدعاء محيلاً أنواع الجمل هذه على كتابي الخطابة والشعر³.

ويتبين أيضاً أن القول عند الفارابي ما كان تركيبه من الأسماء، وما كان تركيبه من الإسم والكلم (الفعل) أو من الفعل والفاعل، وأن للرابطة (الأداة) دور مهم في المجال اللغوي والمنطقي في تحديد طبيعة القول (القضية) ومعناه الذي يؤديه بالنسبة للمتلقى.

وفيما يتعلق العلاقة بين أجزاء القول (القضية) أي الموضوع والمحمول فقد ذكر الفارابي كما جاء عند المعلم الأول أرسطو أنها علاقة إثبات المحمول للموضوع أو هي نفي له، يقول المعلم الثاني: " وكل قضية فهي إما أن تكون موجبة شيئاً لشيء، كقولنا: الإنسان هو أبيض، وإما سالبة شيئاً عن شيء، كقولنا: الإنسان ليس هو أبيض " وهذا يعني أن القضايا الحملية تصنف إلى موجبة وسالبة، فالموجبة هي إثبات المحمول للموضوع أو الصفة للموضوع كما يعرف عند اللغويين، أما السالبة فهي نفي المحمول عن الموضوع أو الصفة عن الموصوف، وعلى حسب تركيب القول (القضية) يتحدد نوعها. يقول الفارابي: " وكل واحدة منها، إما حملية وإما شرطية، والحملية كل ما حكم فيه بحكم ثبات، كقولنا: الإنسان حيوان والشمس طالعة والنهار موجود، وهذا العدد هو زوج، وهذا الوقت هو الليل. والشرطية كل ما ضمن الحكم فيها بشرطية وهي ضربان: متصلة ومنفصلة، فالمتصلة هي التي تتضمن بشرطيتها إتصال قول بقول واتباعه له، كقولنا: إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود، والمنفصلة هي التي تتضمن بشرطيتها إنفصال قول عن قول ومباينته له، كقولنا: هذا العدد إما زوج إما فرد، وهذا الوقت إما ليل وإما نهار "4.

1- الفارابي، المنطق، ج3، كتاب الجدل، ص180.

2- الفارابي، المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

3- الفارابي، المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

4- الفارابي، المنطق، ج2، كتاب القياس، ص13.

ومما تقدم يمكن حصر ما جاء به الفارابي في النقاط التالية:

- أن القضية قول جازم يحتمل الصدق والكذب.
- أن القضية تتحدد بنيتها من جزئين (حدين) هما الموضوع والمحمول أو المسند والمسند إليه.
- وعلى حسب كيفية الحمل يتحدد نوع القضية الحملية، موجبة أو سالبة.
- وأن دخول أداة الشرط على القضية يغير من بنيتها، فتصبح إما شرطية متصلة أو شرطية منفصلة.

2- أنواع القضايا

1- القضية الحملية (البيسطة): وهي القضية التي تتألف من حدين، أي من موضوع ومحمول ورابطة، والتي تتضمن حكماً على الموضوع، سواء كان هذا الحكم إثباتاً لشيء أو نفيًا له بدون قيد أو شرط، فالقضية الحملية هي ما حكم فيها بثبوت الشيء لشيء أو نفيه عنه¹، مثال ذلك: زيد إنسان، الحيوان ليس نبات.

أما الفارابي فقد فصل في تحديد معنى القضية الحملية بقوله: " والقضية الحملية إنما تكون واحدة إذا "كان" محمولها واحداً بالمعنى لا بالإسم وموضوعها واحداً أيضاً في المعنى لا في الإسم، وتكون كثيرة بأن تكون محمولاتها معاني كثيرة أو موضوعاتها معاني كثيرة"².

وقد صنف الفارابي القضية الحملية إلى صنفين: منها ما موضوعاتها معان كلية، كقولنا: الإنسان حيوان، ومنها ما موضوعاتها أشخاص كقولنا: زيد حيوان. والقضايا التي موضوعاتها معان كلية منها ما هي محصورة بأسوار، ومنها ما هي مهيمة بلا أسوار، وتسمى القضايا الشخصية، مثل قولنا: سقراط فيلسوف. ونظراً لأهمية القضية المسورة في القياس المنطقي، فإن الفارابي قد توسع في تعريفها وذكر أنواعها حيث قال: " فالمحصورة بالأسوار هي التي يقرن بموضوع كل واحد منها سور، وهو اللفظ الذي يدل على أن المحمول حكم به على بعض الموضوع أو كله"³.

أما أسوار القضايا فهي أربعة كما ذكرها الفارابي وهي: كل، لا واحد، بعض، ليس بعض أو (ليس كل)، وبهذا المعنى تكون القضية الحملية أربعة أنواع حسب تقسيم أبي نصر الفارابي ومن قبله المعلم الأول:

- الكلية الموجبة وسورها (كل) مثال ذلك: كل إنسان حيوان
- الكلية السالبة وسورها (لا واحد) مثل: لا إنسان واحد حجر
- الجزئية الموجبة وسورها (بعض) مثل: بعض الحيوان إنسان

1- مهدي فضل الله، مدخل إلى علم المنطق التقليدي، ص 98-99.

2- الفارابي، المنطق، ج 1، كتاب العبارة، ص 146.

3- الفارابي، المنطق، ج 2، كتاب القياس، ص 14.

- الجزئية السالبة وسورها (ليس بعض أو ليس كل) مثل: بعض الناس ليس بأبيض أو ليس كل إنسان أبيض¹. والملاحظ على هذا التقسيم أن الحمل على الموضوع يكون تارة بالإيجاب وتارة بالسلب، أي بالإثبات والنفي، والإيجاب والسلب إشارتان رياضيتان تعبران عن أبعاد كمية، فالإيجاب يؤدي في القضية إلى دخول حد ضمن آخر بمعنى الشمول، والسلب إلى إبعاد حد عن أفراد آخر، بمعنى الشمول السلبي².

فالفارابي إذا قد أشار إلى أنواع القضايا الحملية بحسب موضوعها وسورها، لكن التعبير اختلف من كتاب إلى آخر، ففي كتاب القياس جاء لفظ المعنى الكلي أو الشخصي، بينما ورد في كتاب القياس على أدلة المتكلمين لفظ الكلي العام، المعين أو العين، إن كان للفظ الموضوع أو المحمول، ما يؤكد إدخال المصطلحات الإسلامية إدخالاً مباشراً في المسائل المنطقية، كما يظهر أن الفارابي يذكر سور القضية وأنواعها بالتفصيل والتسلسل تمهيداً لمقالة القضايا وعكسها ونظمها في القياس على اختلافاتها³.

ويمكن أن نلاحظ أيضاً أن الفارابي يركز على وحدة المحمول في المعنى لا بالإسم معتبراً أن بعض المحمولات تتألف من إسمين، مثل: زيد إنسان أبيض، والثلاثة عدد فرد، ويعتبر أن الأبيض للإنسان بالعرض بينما الفرد للعدد بالذات، وكان في ذلك مستفيضاً وشارحاً⁴. وتبعاً للترتيب الذي ورد في "كتاب العبارة" على خلاف "كتاب القياس" الذي عالج فيه أبي نصر الفارابي تقابل القضايا وعكسها بعد التعريف بالقضية الحملية وذكر أنواعها، نعرف بالقضية الشرطية ونذكر أنواعها كما فعل الفارابي.

2- **القضية الشرطية:** وهي القضية التي يتعلق الحكم فيها على تحقق شرط حتى يصبح اسناد المحمول إلى الموضوع. وبعبارة أخرى، القضية الشرطية هي القضية التي يكون الحكم فيها على الموضوع مشروطاً بشرط، ويسمى أيضاً بـ "القضية المركبة" لأنها تتألف من قضيتين حمليتين، مثال ذلك: إذا كان الحديد معدن، فهو قابل للتمدد.

وقد أسهب الفارابي في شرح وتوضيح القضية الشرطية حيث قال: "والقضية الشرطية تكون واحدة إذا كانت من حمليتين كل واحدة منهما حملية واحدة وربطتا بشريطة واحدة، والشريطة في العربية هي أداة تسمى (إذا) وتلعب هنا دور الرابطة المنطقية مثلما لعبت دوراً في الفقه ومثال ذلك: إذا كان الخمر مسكراً، فهو حرام، إذن سؤال الشرط يقتضي جواباً فهو كذا... وهناك أداة الشرط (إما) وهي شريطة فصل أيضاً مثل: إما هذا وإما ذلك، وهذه تسمى

1- الفارابي، المنطق، ج2، كتاب القياس، ص14 .

2- الفارابي، المنطق، ج3، كتاب الجدل، ص200.

3- الفارابي، المنطق، المصدر نفسه، ص201.

4- الفارابي، المنطق، المصدر نفسه، ص183.

قسمة منحصرة، وهناك مثال: إما هذا أو ذاك وتسمى قسمة منتشرة تحدث عدة حالات، وقد تعمق الفارابي في هذه الأمور في كتاب القياس¹.

والجدير بالذكر أن القضية الشرطية لم ترد عند أرسطو، ويعتقد أنها جاءت عند شراحه مثل ثيوفراسطوس (القرن الثالث ق.م) الذي أضاف إلى منطق أرسطو القضايا الشرطية²، ويقال إن أول من ظهرت على أيديهما الشرطيات كان ثيوفراسطوس وزميله أيدموس الرودسي³.

وتنقسم القضية الشرطية حسب تعريف الفارابي إلى نوعين:

أ- قضية شرطية متصلة: وهي التي تتضمن بشرطتها إتصال قول بقول واتباعه له، وهذا يعني أن الشرط يستلزم جواب الشرط كقولنا: إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود.

ب- القضية الشرطية المنفصلة: هي التي تتضمن بشرطتها انفصال قول عن قول ومباينته له، وهذا يعني أن الطرفين متعادلين كقولنا: هذا العدد إما زوج وإما فرد، وهذا الوقت إما ليل وإما نهار⁴.

ويطلق على هذه القضايا في المنطق الحديث، إسم القضايا المركبة أو التركيبية لأن بنيتها تتحدد من قضيتين بسيطتين أو أكثر يربط بينها أحد الروابط المنطقية كالاستلزام والتكافؤ، والفصل... وتسمى عند الفارابي كما أشرنا سابقا الرابطة أو الأداة، ولهذه الروابط أهميتها المعرفية والمنطقية في مجال العلوم والرياضيات.

3- **القضية الشخصية أو المخصوصة**: وهي القضية التي يكون الموضوع فيها شيئاً معيناً غير قابل للقسمة كإسم شخص أو إسم مدينة، ويكون الحكم فيها بصيغة الكل، لأن الحمل *prédication* يكون متعلقاً بكل أفراد الموضوع؛ وهذا هو رأي أرسطو وسائر المناطق التقليدية⁵. أما الفارابي فقد ميز في القضية الحملية (البسيطة) بين صنفين من القضايا حيث قال: " والقضايا الحملية منها ما موضوعاتها معان كلية، كقولنا الإنسان حيوان، ومنها ما موضوعاتها أشخاص كقولنا زيد حيوان "، وهذا يعني أن المعاني الكلية تحمل على كثيرين، بينما الأشخاص فلا يمكن أن تحمل على غير الأفراد وهو ما لا يمكن أن يتشابه له إثنان أصلاً⁶. أما الفرق الثاني " فإن القضايا التي موضوعاتها معان كلية منها ما هي محصورة بأسوار، ومنها ما هي مهملة بلا أسوار " ⁷. مثال الأولى (القضية المسورة) كل إنسان

1- الفارابي، المنطق، ج3، كتاب الجدل، ص183.

2- Blanché, Robert, la logique et son histoire d'Aristote a Rusel, paris, colin, 1970, p.83

3- على سامي النشار، المنطق الصوري منذ أرسطو حتى عصورنا الحاضرة، القاهرة، ص488.

4- الفارابي، المنطق، ج2، كتاب القياس، ص13.

5- مهدي فضل الله، مدخل إلى علم المنطق التقليدي، ص95.

6- الفارابي، المنطق، ج2، كتاب القياس، ص13.

7- الفارابي، المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

حيوان، أما مثال الثانية (القضية المهملة) زيد أبيض، يتبين لنا من هذا التمييز أنه إذا كان الموضوع في القضية لفظاً كلياً، والحكم فيه يهمل بيان كمية الأفراد الذين يقع الحكم عليهم سميت القضية بـ "القضية المهملة" أو "غير المسورة". يقول ابن حزم: القضية المهملة هي القضية "التي لا يكون عليها شيء من الأسوار، وذلك أنها لفظة تقع على الجنس أو النوع كقولك: الحي حساس، الإنسان حي... إلخ"¹.

والفرق عند الفارابي بين القضية الشخصية والقضية المهملة هو أن القضية الشخصية موضوعها شخص واحد من الأشخاص، كقولك، سقراط فيلسوف، والقضية المهملة هي التي لا سور لها كلي أو جزئي كقولك: الإنسان حيوان، والقضية المهملة في اللغة العربية تسمى أيضاً حملة اسمية تامة لأنها تتكون من "مخبر ومخبر عنه"، كما أن هذه القضية تصلح أن تكون جزئية أو تكون كلية. يقول ابن حزم: "فتنظر في محمولها فإن لم يكن إلا أن يكون عاماً فالموضوع كلي، وإن لم يمكن أن يكون عاماً فالقضية جزئية"².

فالقضايا التي تصلح أن تكون جزئية مثل قولنا: الإنسان كاتب، أما القضايا التي تصلح أن تكون كلية مثل قولنا: المثلث شكل مستوٍ له ثلاثة زوايا مجموعها قائمتان.

4- **القضايا التي يحصل معرفتها لا عن قياس:** وهي أربعة أصناف: مقبولات ومشهورات ومحسوسات ومعقولات كلية أول، وقد شرح الفارابي هذه القضايا موضحاً أن العقل يدركها ويقبلها دون قياس أو استدلال ومنها:

- المقبولات: وهي القضايا التي قبلت عن واحد مرتضي أو عن جماعة مرتضين.
- المشهورات: وهي الآراء المؤثرة عند جميع الناس أو عند أكثرهم أو عند علمائهم أو عقلائهم أو عند أكثر هؤلاء من غير أن يخالفهم أحد لا منهم ولا من غيرهم.
- المحسوسات: هي القضايا الشخصية المدركة بإحدى الحواس الخمس.
- والمعقولات الكلية الأول، كقولنا كل ثلاثة، فهو عدد فرد وكل خمسة فهي نصف العشرة، وكل هو جزء الجملة فهو أصغر من تلك الجملة، وأشبه ذلك.

فهذه القضايا في نظر الفارابي واضحة بذاتها لا تحتاج إلى قياس أو برهان إما لشيوعها وثبات صدقها ويقينها لدى الأكثر أو لبدهاتها. أما غير هذه الأربعة المعلومات فإن معرفته إنما يحصل عن القياس³.

5- **القضايا ذوات الأسماء المحصلة وغير المحصلة:** والأسماء غير المحصلة كما جاء في كتاب "العبارة" لا تدل على

1- ابن حزم، التقريب لحد المنطق، ص 84-85.

2- ابن حزم، الرسائل، ج 4، ص 194-195.

3- الفارابي، المنطق، ج 2، كتاب القياس، ص 18-19.

السلب إنما تدل على أصناف العدم كقولنا: زيد لا عالم، فإنه يدل على ما يدل عليه قولنا جاهل. وفي نظر الفارابي فإن أي عدم كان له إسم محصل فُقرن باسم ملكته حرف "لا" فجعل منه غير محصل، صارت قوته قوة ذلك العدم في الدلالة كقولنا: لا يُبصر، فإنه كقولنا أعمى، وأي عدم لم يكن له إسم جعل إسمه الإسم غير المحصل المعمول من إسم ملكته، والقضية التي محمولها إسم غير محصل قضية موجبة وليست سالبة، والفرق بينها وبين السلب فيما يرى الفارابي أن السلب هو أعم صدقاً من غير المحصل، لأن السلب يشتمل على رفع الشيء عمّا شأنه أن يوجد فيه، وعمّا ليس شأنه أن يوجد فيه، والإسم غير المحصل هو رفع الشيء عما شأنه أن يوجد فيه، فإن قلنا ليس بعالم هو سلب، ويصدق على الحائط وعلى الإنسان الجاهل وعلى الطفل، وقولنا لا عالم، مثل قولنا جاهل... ويستمر الفارابي في الشرح والتحليل موضحاً أن الألسنة، أي اللسان اليوناني التي تستعمل فيها القضايا التي محمولاتها أسماء الكلم الوجودية، مصرحاً بها، أن يوضع حرف السلب في الشخصية والمهملة مع الكلم الوجودية، كقولنا: زيد ليس يوجد عالماً والإنسان ليس يوجد عالماً. وإذا كانت السالبة ذات سور وضع حرف السلب مع السور لا مع الكلمة الوجودية، كقولنا ليس كل إنسان يوجد أبيض، وعلامة السوالب في تلك الألسنة أن يكون حرف السلب فيما ليس فيه سور أصلاً ولا جهة مع الكلم الوجودية¹.

ففي هذا النص اعتبر الفارابي أن الإسم غير المحصل يدل على أصناف العدم، بينما تجلّى الأمر عند أرسطو في الترجمة الفرنسية بالقول: إن "لا إنسان" ليس إسماً ولكنه "un nom indéfini" ولفظ "indéfini" لغوياً ما لا نقدر أن نحده، ويعني فيما يعنيه نزع التعريف والتحديد، أي ماهية الشيء أو مفهومه وخصائص تصوره، وفي حالة النزع هذه يصبح التصور ماثلاً لحال العدم، وهنا يتبيّن لنا عمق فهم الفارابي لهذه الأمور وحسن اختياره للألفاظ العربية تعبيراً عن تلك المدلولات: فالعدم هو الفقد وضد الوجود، والعدم المحض هو الذي لا يوصف بكونه قديماً ولا حديثاً ولا شاهداً ولا غائباً²، أي هو غير موجود، لا مفهوم ولا ماهية له، وبهذا تلتقي المعاني العربية والأوربية³. وقد استعمل الفارابي غير المحصل تعبيراً عن هذه الأسماء، ومفاد ذلك أن حصل الشيء يحصل خُصُولاً، والحاصل من كل شيء ما بقي وثبت وذهب ما سواه—أي ما كان موجوداً، وغير الحاصل ما كان معدوماً—وكلمة ما بقي تشير إلى الوجود والبقاء، وما ذهب تعني الإندثار والعدم، وبناء على ما تقدم يغدو المحصل الموجود وغير المحصل المعدوم، كما يكون المحصل المعرف والمُبيّن، فالمعروف يحصل بذكر الماهية والفصل للتمييز، والمُبيّن يكون بذكر الإسم الذي يفصح عن الشيء ويظهره.

1- الفارابي، المنطق، ج1، كتاب العبارة، ص147-148.

2- الكفوي، الكليات، ص263، راجع المنطق عند الفارابي، ج3، كتاب شرح باري أرمينياس أي العبارة والتعليق عليها، ص184.

3- الفارابي، المنطق، ج3، كتاب العبارة والتعليق عليها، ص184.

ومما سبق يظهر الجهد المعتبر الذي بذله المعلم الثاني في الفصل بين (لا) المستعملة في الإسم غير المحصل (وليس) المستخدمة في السلب، وأين توضع الأخيرة في أصناف القضايا. هذه الأصناف التي عددها ذكراً الشخصية والمهملة والموجودة والعدمية، التي محمولها مثل جائر وجاهل والمعدولة، التي محمولها مثل (لا عادل) و (لا عالم) ... إلخ¹.

6- **القضايا ذوات الجهة:** يعرف الفارابي الجهة بأنها اللفظة التي تقرن بمحمول القضية، فتدل على كيفية وجود محمولها لموضوعها. وهي مثل قولنا: ممكن وضروري ومحمول وممتنع وواجب وقبيح وجميل وينبغي ويجب ويحتمل ويمكن وما أشبه ذلك². ولغة الجهة والوجهة جميعاً الموضع الذي تتوجه إليه وتقصده³.

ومن هذا المنطلق يندرج القصد من ذوات الجهة، أي أن القضية على نحو الإمكان والإحتمال والإمتناع والضرورة إلخ... وقد وضع الفارابي هذا القصد من خلال الحالات التي تظهر فيها القضايا ذوات الجهات وفصل فيها، كما هو الحال في الثنائية والثلاثية.

ففي الثنائية كقولنا: زيد ينبغي أن يتكلم، وزيد يمكن أن يمشي، والقمر بإضطرار ينكشف. أما الثلاثية فمثل قولنا: زيد ينبغي أن يكون عادلاً، وعمرو ممكن أن يصير عالماً، والقمر بإضطرار يوجد منكسفاً.

فهذه القضايا بالنسبة للفارابي تسمى ذوات الجهات، وقد ذكر أن منها الموجبات ومنها السوالب. أما في القضايا الشخصية والمهملة منها فمتى رتب حرف السلب مع الجهة مثل القول: زيد ينبغي أن يتكلم، سلبه المقابل له زيد ليس ينبغي أن يتكلم، وقولنا زيد ممكن أن يصير عالماً، سلبه زيد ليس بممكن أن يصير عالماً، وقولنا الإنسان يمكن أن يوجد عادلاً، سلبه الإنسان ليس يمكن أن يوجد عادلاً.

ومنها أيضاً ذوات الأسوار، فإن قولنا كل إنسان يمكن أن يمشي يناقضه ليس كل إنسان يمكن أن يمشي ويضاده ولا إنسان واحد يمكن أن يمشي. وكذلك في الثلاثية فإن قولنا كل إنسان يمكن أن يوجد عادلاً، يناقضه ليس كل إنسان يمكن أن يوجد عادلاً، ويضاده قولنا ولا إنسان واحد يمكن أن يوجد عادلاً. والموجبة المعدولة تحدث، إما في الثنائية وذوات الأسوار بأن يرتب حرف السلب مع المحمول فقط، دون السور، والسالبة تحدث بأن يرتب السلب مع المحمول ومع السور، كقولنا: كل إنسان يمكن ألا يمشي، يناقضه ليس كل إنسان يمكن ألا يمشي، ويضاده ولا إنسان واحد يمكن ألا يمشي.

1- الفارابي، المنطق، ج3، كتاب العبارة والتعليق عليها، ص185.

2- الفارابي، المنطق، ج1، كتاب العبارة، ص155.

3- ابن منظور، لسان العرب، ج13، ص556.

أما الموجبة المعدولة الثلاثية في ذوات الأسوار تكون على ثلاثة أنحاء: على مثال ما سلف في المهمة والشخصية، إما بأن يكون حرف السلب مع المحمول أو مع الكلمة الوجودية أو معهما جميعاً، والسالبة تحدث بأن يرتب في كل واحد من الأنحاء حرف السلب مع السور.

فإن قولنا كل إنسان يمكن أن يوجد لا عادلاً، يناقضه قولنا ليس كل إنسان يمكن أن يوجد لا عادلاً، ويضاده قولنا ولا إنسان واحد يمكن أن يوجد لا عادلاً، وقولنا كل إنسان يمكن أن يوجد عادلاً، يناقضه قولنا ليس كل إنسان يمكن ألا يوجد عادلاً، ويضاده قولنا ولا إنسان واحد يمكن ألا يوجد عادلاً، وقولنا كل إنسان يمكن ألا يوجد لا عادلاً، يناقضه قولنا ليس كل إنسان يمكن ألا يوجد لا عادلاً، ويضاده قولنا ولا إنسان واحد يمكن أن يوجد لا عادلاً. ويرى الفارابي أنه لا فرق بين هذه القضايا والقضايا التي تقرر بها جهة الاضطراب حيث يبدل لفظ الممكن بلفظ الاضطراب.

يتبين لنا مما سبق استعمال أرسطو والنقلة والفارابي في هذه القضايا تعابير الإمكان والضروري والإحتمال والإمتناع، وفي تعابير المعلم الثاني وجدت مع الإمكان والضرورة ألفاظ الواجب والقبيح والجميل وهي ألفاظ استعمالها علماء الكلام والفقهاء في علم الأصول، ومنه نجد تطعيم المفردات بالاصطلاحات المنطقية، وهذا التطعيم يحدث تلقائياً ليعبر عن الخصوصية الإسلامية في مجال المنطق وهو ما يحسب إضافة لأبي نصر الفارابي. أما شرح هذه القضايا وكيفية تقابلها فلم يكن جديداً أو متميزاً، بل كان في معظمه شرحاً عن الإيجاب والسلب وأوضاع وقوعهما في جهات القضايا، إلى جانب مكان السور وعلاقته بالإثبات والنفي والأدوات الأخرى مع أمثلة طبيعية وأرسطوية. ويعتبر الفارابي أن هذه القضايا متشابهة لا يفرقها عن بعضها سوى تبديل الممكن بالإضطراب أو بالإحتمال أو بالإطلاق... إلخ، والتشابه هنا يشمل القضايا الشخصية والمعدومة والمعدولة لأنها وردت جميعها على الجهات المختلفة¹.

7- الضروري والممكن والمطلق: صنف الفارابي ذوات الجهات إلى ثلاث: الضروري والممكن والمطلق.

فالضروري هو الدائم الوجود الذي لم يزل ولا يزال، ولا يمكن، ألا يوجد ولا في وقت من الأوقات، والممكن هو ما ليس بموجود الآن ويتهيأ في أي وقت إتفق من المستقبل أن يوجد وألاً يوجد. والمطلق هو ما كان من طبيعة الممكن، وحصل الآن موجوداً بعد أن كان ممكناً أن يوجد، وممكن أيضاً ألا يوجد في المستقبل.

ومن تحديد الفارابي لهذه المفاهيم ميز بين ثلاثة أصناف من ذوات الجهات من خلال استعماله لهذه المفاهيم،

1- الفارابي، المنطق، ج3، كتاب الجدل، شرح العبارة والتعليق عليها، ص187-188.

حيث ذكر أن القضايا ذوات الجهات ثلاثة: ضرورية وممكنة ومطلقة¹، وأن هذه القضايا تتمايز بين المادة والجهة من حيث الإقتران بالضروري والممكن والمطلق حيث قال: " فالقضية التي مادتها ضرورية غير التي هي جهتها ضرورية، فالتى مادتها ضرورية هي التي محمولها لا يمكن أن يفارق موضوعها أصلاً، ولا في وقت من الأوقات، كقولنا كل ثلاثة عدد فرد. وأما التي مادتها ممكنة فهي التي محمولها غير موجود الآن في موضوعها، وينتهي في المستقبل أن يوجد فيه أولاً يوجد، كقولنا زيد سيكون عالماً. والتي جهتها ضرورية هي التي تقرن بها لفظة الإضطرار، كيف كانت مادتها ضرورية كانت أو ممكنة، كقولنا زيد بإضطرار يمشي فإنها إضطرارية في الجهة ممكنة المادة، وقولنا كل ثلاثة، فهي بإضطرار عدد فرد إضطراري في الأمرين جميعاً في الجهة والمادة جميعاً. وكذلك التي جهتها ممكنة هي التي تقرن بها لفظة الممكن كيف ما كانت مادتها، فإن قولنا كل ثلاثة ممكن أن يكون عدداً فرداً هي ممكنة في الجهة إضطرارية في المادة، وقولنا زيد ممكن أن يمشي هي ممكنة في الأمرين جميعاً"².

أما القضية المطلقة فقد جرت العادة فيما يرى الفارابي أن تجعل علامتها حذف الجهات كلها وألاً يصرح فيها لا بإمكان ولا بإضطرار، وجعلوا حذف الجهات كلها كالجبهة لها، وقد أشار المعلم الثاني إلى رأي الإسكندر الأفروديسي (200م) في توضيح وجهة نظر أرسطو وفي جعل الإطلاق توسطاً، وهذه العلاقة في الجهات المنطقية هي أشبه بعلاقة الجهات في أحكام الشريعة الإسلامية، إذ إن المباح ليس واجباً ولا محظوراً، بل هو جهة توسط بين الإثنين³.

والتوسط هنا يكون بين الممكن وبين الضروري، وذلك أنه قد اجتمع فيه أنه موجود بالفعل، وهو من طبيعة الممكن، إذ كان فيما تقدم ممكناً أن يوجد وألاً يوجد، وهو أيضاً في المستقبل ممكن ألاً يوجد، فبأنه موجود بالفعل شارك الضروري، وبأنه من طبيعة الممكن، ممكن أيضاً ألاً يوجد في المستقبل، شارك الممكن، كقولنا زيد قاعد وعمرو يمشي والإنسان عادل... إلخ.

ويتابع الفارابي شرح القضية المطلقة بقوله: " والقضية المطلقة في مادتها وجهتها، كقولنا كل إنسان عادل، وقد تكون مادتها مطلقة وجهتها ممكنة أو إضطرارية، كقولنا فيمن هو أبيض الآن أنه ممكن أن يكون أبيض أو بإضطرار هو أبيض، وقد تكون مادتها إضطرارية ولا يصرح بها لا بإضطرار ولا بإمكان، فتكون مطلقة في جهتها إضطرارية في مادتها، كقولنا كل ثلاثة فهو عدد فرد، والقضية المطلقة تسمى عند الفارابي القضية الوجودية لأنها تدلّ على الوجود غير مشترط فيه لا بإضطرار ولا بإمكان.

1- الفارابي، المنطق، ج1، كتاب العبارة، ص157-158.

2- الفارابي، المصدر نفسه، ص157-158.

3- الفارابي، المنطق، ج3، شرح على كتاب العبارة والتعليق عليه، ص189.

ويرى الفارابي أن الموجبات والسوالب في الإضرطارية والممكنة والبسيطة فيهما، والمعدولة في الشخصية والمهملة وفي ذوات الأسوار تخضع لنفس النظام والشروط¹.

يتبين لنا أن وصف الفارابي للمطلق لا يماثل تماماً مجراه ومدلوله في الأحكام الشرعية، لأنه جاء هنا للجانب العقلي. لكن مدلول اللفظة في كونها تدل على الخروج عن كل تقييد له علاقة ضمنية في شرح الفارابي، باعتبار أن الضروري والممكن يقيدان طبيعة الحمل وبالتالي القضية برمتها، فيجعلانها تخضع لمادة ومعنى محدد، أو لجهة موجهة نحو فهم ونسق، والخروج من هذا التقييد هو الإطلاق ذاته، فما لم يكن من الضروري أو الممكن كان مطلقاً لا تحديد وتقييد في طبيعة مقدماته أو طريقة الحمل فيه ولعل هذا التفسير هو الأقرب إلى شرح الفارابي، وهو مراده من القضية المطلقة.

3- تقابل القضايا

التقابل لغوياً من قبل، وقابل الشيء بالشيء مقابلة وقبلاً عارضه، وإذا ضمنت شيئاً إلى شيء قلت قابلته به، وقوله تعالى في وصف أهل الجنة: ﴿ وَنَزَعْنَا مَا فِي صُدُورِهِمْ مِنْ غَلٍّ إِخْوَانًا عَلَى سُرُرٍ مُتَقَابِلِينَ ﴾²، أي أنه لا ينظر بعضهم في أقباء بعض، والمقابلة المواجهة، والتقابل مثله³.

ولفظ opposition جاء بمعنى التعارض والتواجه، ولاسيما في الأبعاد الرياضية وسواها، ويأتي بمعنى العلاقة بين شيئين وضعا وجهاً لوجه. والتقابل يشمل التضاد وتحت التضاد والتناقض والتداخل⁴. والتقابل أو الاستدلال بواسطة التقابل بين القضايا l'opposition des propositions هو استنتاج قضية من قضية أخرى واحدة - بصرف النظر عن صدقها أو كذبها - يكون كل من موضوعها ومحمولها عين موضوع ومحمول القضية الأولى، ولكنها تختلف عنها أي القضية الأولى، من ناحية الكم (كلية - جزئية) أو الكيف (موجبة - سالبة) أو في كليهما معاً⁵.

أما الفارابي فيعرف المتقابلين بأتهما الشيطان اللذان لا يمكن أن يوجدوا معاً في موضوع واحد من جهة واحدة في وقت واحد. وهذا شرح اختص به كتاب ما وراء الطبيعة الأرسطوي الذي عبر في الفرنسية بالقول: " لا يمكن للمتقابلين أن يتماسكا حملاً على موضوع معاً"⁶، ويتابع الفارابي خطى أرسطو في جعل التقابل أربعة أنواع: المضافان، العدم والملكية، المتضادان، الموجبة والسالبة.

1- الفارابي، المنطق، ج1، كتاب العبارة، ص159.

2- سورة الحجر، رقم 15 الآية 47.

3- ابن منظور، لسان العرب، ج11، ص540.

4- أندري لالاند، المعجم الفلسفي، ص717، 718.

5- مهدي فضل الله، مدخل إلى علم المنطق التقليدي، ص119.

6- Aristote, la métaphysique, p.277

وقد فصل الفارابي في كتاب القياس في القضايا الموجبة والسالبة شارحاً كيفية تقابل هذه القضايا ذاكراً شروطها، وكذلك الحال بالنسبة للقضايا الشخصية والمهملة، فمن شروط تقابل القضايا الموجبة والسالبة، بأن يكون المعنى الموضوع في إحدهما هو بعينه المعنى الآخر الموضوع في الأخرى، والمعنى المحمول في إحدهما هو بعينه المحمول في الأخرى، وبأن تكون الشريطة التي تشترط في إحديهما أو التي سبيلها أن تشترط في أحدهما في اللفظ أو الضمير من زمان أو مكان أو جزء أو جهة أو حال أو غير ذلك هي بعينها مشترطة أيضاً في الأخرى. فالتباين في الموضوع كما جاء عند الفارابي: الإنسان حيوان والحائط ليس بحيوان، فهاتان القضيتان ليست متقابلة لاختلافها في الموضوع. أما التباين في المحمول فمثل القول الإنسان حيوان والإنسان ليس بحجر. أما إذا كان اشترط الزمان في أحدهما، ولم يكن في الأخرى أو كان فيها زمان آخر لم يكن متقابلتين كقولنا: زيد كان أمس عليلاً، زيد ليس بعليل أو اليوم ليس بعليل، وينطبق هذا الشرط على المكان، وعلى الجزء، أو جهة أو حال، أو في اللفظة أو في الضمير...¹.

إذن فالتقابل يكون بين قضيتين متفقتين في الموضوع والمحمول، مختلفتين في الكم والكيف معاً أو في الكيف فقط أو في الكم فقط، وخارج هذا الشرط لا يسمى تقابلاً كما وضع الفارابي. أما عن أنواع القضايا المتقابلة فقد ذكرها الفارابي على النحو التالي:

إما أن تكونا شخصيتين وإما متضادتين، وإما ما تحت المتضادتين وإما متناقضتين وإما مهملتين.

- 1- فالشخصيتان هما اللتان موضوعهما شخص من الأشخاص، مثل قولنا: زيد أبيض وزيد ليس أبيض.
- 2- المتضادتان هما اللتان يقرن بموضوع كل واحدة سور كلي، مثل قولنا: كل إنسان حيوان ولا إنسان واحد حيوان.
- 3- اللتان تحت المتضادتين هما اللتان يقرن بموضوع كل واحد منهما سور جزئي، مثل قولنا: إنسان ما حيوان وليس كل إنسان حيواناً.

4- المتناقضتان هما اللتان يقرن بموضوع أحديهما سور كلي وبالأخرى سور جزئي وهما ضربان:

- ضرب يقرن بموضوع الموجبة منها سور كلي وبالسالبة سور جزئي، مثل قولنا: كل إنسان حيوان وليس كل إنسان حيوان.
- وضرب يقرن بموضوع الموجبة منها سور جزئي وبالسالبة سور كلي، مثل قولنا: إنسان ما حيوان ولا إنسان واحد حيوان.

1- الفارابي، المنطق، ج2، كتاب القياس، ص14، 15.

5- المهملتان هما التان ليس ولا في واحدة منها سور أصلاً، ولا سور كلي ولا سور جزئي، كقولنا: الإنسان حيوان والإنسان ليس حيوان¹.

وقد حدد الفارابي صدق القضايا المتقابلة وكذبها على النحو التالي:

- المتقابلتان بالتضاد: لا تصدقان معاً وقد تكذبان
- المتقابلتان تحت التضاد: لا تكذبان معاً وقد تصدقان معاً
- المتقابلتان بالتناقض: لا تصدقان معاً ولا تكذبان معاً
- المتقابلتان بالتداخل: إذا صدقت الكلية، صدقت الجزئية، وإذا الجزئية كذبت، الكلية غير معروفة، إذا كذبت الجزئية، كذبت الكلية، وإذا كذبت الكلية، الجزئية غير معروفة.

واستناداً إلى هذه القاعدة الأرسطية الأساس تدور عملية الصدق والكذب في المتقابلات على أنواعها ولاسيما الشخصية والمهملة والمعدومة والمعدولة، كما يفصلها الفارابي في كتابه القياس.

يتبين مما سبق أن الفارابي استعمل لفظة "إنسان" للتعبير عن فرد معين، أي عن جزئي، و "ليس كل" سور يعبر أيضاً عن الجزئي، وقد استخدم هذا التعبير اسحق بن حنين في نقله العبارة².

كما يظهر أيضاً أن الفارابي في الأمثلة التي قدمها جعل وحدة الموضوع والمحمول بين المتقابلات تستند على المعنى بينما شدد أرسطو على جعلها في المعنى والإسم معاً، لأن المعنى وحده يحتمل الشبهة باعتباره يمكن أن يكون معنى بالذات ومعنى بالعرض. فللخير مثلاً (لا خير) معنى بالذات و(الشر) معنى بالعرض³.

ثم إن أرسطو يعالج الصدق والكذب في تقابل التضاد معطياً مثلاً عن سقراط مريض، سقراط صحيح، من غير استعراض للقضايا المتناقضة والمتضادة وما تحت المتضادة، وكيفية الصدق والكذب فيها مثل ما فعل الفارابي، الذي عاين هذه القضايا في مجال الممكن والضروري والممتنع وكأنه استعار شيئاً من أبحاث العبارة والتحليلات الأولى.

تقابل ذوات الجهات: وأما كيفية تقابل ذوات الجهة فلم يكن الفارابي فيها محددًا أو متميزًا، بل كان في جله شرحاً عن الإيجاب والسلب وأوضاع وقوعهما في جهات القضايا، إلى جانب السور وعلاقته بالإثبات والنفي والأدوات الأخرى مع أمثلة طبيعية وأرسطوية. ويعتبر الفارابي أن هذه القضايا متشابهة لا يفرقها عن بعضها سوى تبديل الممكن بالإضطرار أو الإحتمال أو الإطلاق... إلخ. والتشابه هنا يشمل القضايا الشخصية والمعدومة والمعدولة لأنها وردت جميعاً على الجهات المختلفة.

1- الفارابي، المنطق، ج2، كتاب القياس، ص15، 16.

2- الفارابي، المنطق، ج3، كتاب الجدل، شرح العبارة والتعليق عليها، ص186.

3- Aristote, organon II, p.94 et pp139-140 ج3، كتاب الجدل، ص186.

4- عكس القضايا (العكس المستوي): la conversion

العكس المستوي هو استدلال قضية من أخرى، ويتم عن طريق تبديل طرفي (حدي) القضية الأصلية وذلك بإحلال كل منهما محل الآخر، بمعنى أن يأخذ الموضوع مكان المحمول، ويحل المحمول مكان الموضوع، بحيث يصبح المحمول هو الموضوع الذي يقع الحكم عليه، ولكن بدون أن يقع أدنى تغيير في كيف القضية - موجبة أو سالبة - ومن ناحية صدقها. ويعرفه نجم الدين القزويني بقوله: "العكس المستوي هو عبارة عن جعل الجزء الأول من القضية ثانياً؛ والثاني أولاً، مع بقاء الصدق والكيف مجالهما"¹. ويعرفه البعض قائلًا: "والعكس المستوي ويقال له عكس مستقيم لاستواء طرفيه، واستقامتها... هو قضية تتركب بتبديل طرفي قضية أخرى."²، ولعل أرسطو أول من بحث فيه بصورة كافية وذلك في كتابه "أنالوطيقا الأولى" أي التحليلات الأولى. والقضية المستنتجة تسمى بـ القضية المعكوسة أو القضية العكسية، وذلك بالنسبة إلى القضية الأصلية (القضية الأولى)³، مثال ذلك: كل إنسان حيوان (قضية أصلية) تعكس إلى "بعض الحيوان إنسان".

أما الفارابي فيعرف العكس بقوله: "وانعكاس القضية هو أن يتبدل ترتيب جزئها، فيصير موضوعها محمولاً ومحمولها موضوعاً. وتبقى كفييتها وصدقها محفوظين دائماً في أي مادة كانت في جهة"⁴. وقد ميّز الفارابي بين انعكاس القضية وانقلابها فهما يتشابهان في تبدل ترتيب جزئها بحيث يصبح الموضوع محمولاً، والمحمول موضوعاً مع الاحتفاظ في الكيف.

أما الاختلاف بينهما فإنه يتمثل في أن في عكس القضايا يظل الصدق محفوظاً بينما في قلبها فإن الصدق لا يبقى محفوظاً. يقول الفارابي: "وإذا تبدل ترتيب جزئها وبقيت كفييتها محفوظة ولم يكن صدقها يبقى محفوظاً في جميع ما هو من ذلك المادة سمي ذلك إنقلاب القضية لا انعكاسها"⁵. وقد صنف الفارابي القضايا التي تعكس والتي لا تعكس إلى:

- القضية السالبة الجزئية، لا تعكس لأنها لا تحفظ الصدق في جميع المواد، كقولنا: حيوان ما ليس بإنسان، فإنه إذا انقلبت لم تحفظ الصدق لا عندما تبقى كميته ولا إذا تبدلت.

1- نجم الدين القزويني، الشمسية في القواعد المنطقية، ص92.

2- شرح الملوى على متن السلم للأخضري في علم المنطق، صحح جماعه من العلماء لأول مرة سنة 1355هـ، مطبعة محمد علي صبيح وأولاده ميدان الأزهر، مصر، ص45.

3- شرح إيساغوجي للأنصاري، ص86.

4- الفارابي، المنطق، ج2، كتاب القياس، ص17.

5- الفارابي، المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

- أما القضايا التي تعكس فمنها ما تنعكس كميتها، فتبقى كميتها مع الكيفية والصدق، ومنها ما تتبدل كميتها.
- فالتى تنعكس كميتها إثنان أحدهما، السالبة الكلية، كقولنا: ولا إنسان واحد حجر، فإنها تنعكس فتصير ولا حجر واحد إنسان، والثانية الموجبة الجزئية، كقولنا: حيوان ما أبيض، تنعكس فتصير أبيض ما حيوان.
- والتي تتبدل كميتها عند الانعكاس فهي الموجبة الكلية، كقولنا: كل إنسان حيوان، فإن الذي يبقى صدقه محفوظاً دائماً في جميع المواد قولنا: حيوان ما إنسان، لا قولنا كل حيوان إنسان¹.

وقد برّر الفارابي السبب الذي جعل السالبة الكلية، والموجبة الجزئية تعكس دائماً في جميع المواد هو أنها تحافظ على صدقها. ويمكن التعبير عن صور العكس السابقة كما يلي:

الكلية الموجبة تعكس إلى جزئية موجبة أي: ك م ← ج م

الكلية السالبة تعكس إلى كلية سالبة أي: ك س ← ك س

الجزئية الموجبة تعكس إلى جزئية موجبة أي: ج م ← ج م

الجزئية السالبة لا تعكس.

يتبين لنا أن عملية الإبدال أو عكس القضايا الذي يتخذ فيه الموضوع مكان المحمول والمحمول مكان الموضوع أي تغيير جزئي القضية دون الإخلال بالمعنى والصدق من الطرق المنطقية (الاستدلالية) التي اعتمدها أرسطو، ويسمى استدلالاً مباشراً، وقد سلكها المعلم الثاني وبشيء من الشرح والتفصيل يقول: "وأما لزوم المتقابلات على استقامة فهو أن تكون كل واحد من المتقابلين لازم عن الآخر، ويكون ذلك على أحد وجهين، إما من جانب واحد، وإما على خلاف من جانبيين، فالذي من جانب واحد هو أن يكون موضوع القول الثاني مقابل موضوع القول الأول، الذي عنه لزم ومحموله مقابل محمول الأول، والذي على خلاف من جانبيين أن يكون موضوع الثاني مقابل محمول الأول ومحموله مقابل موضوعه².

وفي نظر الفارابي فإن الإبدال أو التغيير قد يشمل مواقع الحروف في الكلمات أو الألفاظ دون أن يختل معناها ومثاله على ذلك إسم القيام، فإنه دّل على ذات القيام "قيام" دون الشيء الذي فيه القيام فعبر، بأنه بديل ترتيب بعض حروفه وعبر حركات بعضها، فتبدل شكله فصار منه قولنا "القيام" يدل على أن القيام مقترن بموضوع لم يصرح به، ذلك أن هذه التغيرات تدل في كثير من الأشياء على ما يدل عليه قولنا ذو، فإنه لا فرق بين أن تقول قيام وبين أن تقول ذو قيام³.

1- الفارابي، المنطق، ج2، كتاب القياس، ص18.

2- الفارابي، الصدر نفسه، ص110-111.

3- الفارابي، الصدر نفسه، ص111.

فأهمية العكس المستوي كما يبدو في نصوص الفارابي تظهر في تغيير مواقع جزئي القضية دون أن يتغير معناها أو صدقها، وهذا أمر ضروري في حصول التصديق في أذهاننا، وكذلك الأمر بالنسبة للغة وخاصة العربية، إذ أن مسألة التقديم والتأخير في بناء الجمل مسألة متداولة عند النحاة، شريطة أن لا يختل معنى الجملة في عملية الإبدال، ولاسيما أن الإبدال هو تغيير يحصل في بعض حروف الكلمة وعليه يترتب تغيير في الأصوات، ونحن نعلم أهمية الصوت وعلاقته بوقوع المعنى في الذهن، ما يؤكد العناية الفائقة التي أولاها الفارابي للغة العربية وما تتميز به من خصائص إلى جانب المنطق.

وفي الأخير يمكن القول أن المعارف صنفان: تصور وتصديق، وكل واحد من هذين، إما أتم وإما أنقص، فالتصديق التام هو اليقين، والتصور التام هو تصوّر الشيء بما يلخص ذاته بنحو ما يخصه، وذلك أن يتصور الشيء ما يدل عليه حده، والتصديق التام كما جاء عند الفارابي هو أن يعتقد الإنسان في أمرٍ حُكِمَ عليه بحكم أنه في وجوده خارج الذهن على ما هو معتقد في الذهن، والصادق هو أن يكون الأمر خارج الذهن على ما يعتقد فيه بالذهن. والتصديق قد يكون بما هو صادق في الحقيقة وبما هو كاذب، والتصديق عند الفارابي درجات منه يقين ومنه مقارب لليقين، ومنه التصديق الذي يسمى سكون النفس إلى الشيء وهو أبعد التصديقات عن اليقين. أما التصديق الكاذب فلا يقع فيه اليقين أصلاً، بل إنما يمكن اليقين في التصديق بما هو صادق.

وقد ذكر الفارابي هذه المستويات من اليقين عند تصنيفه للقضايا إلى مقبولات ومشهورات ومحسوسات ومعقولات كلية أول¹. واليقين عند الفارابي هو المحسوس والمنصوص، لا العقلي المجرد الذي لا يقره الدين الإسلامي². والفرق عند الفارابي بين التصور التام والتصور الناقص، هو أن أنقص التصورات ما أوقعته الألفاظ المفردة الدالة على الشيء وما جرى مجراها، وأكملها ما أوقعته الحدود، وقد تبين لنا هذا المستوي من التمييز من خلال تناولنا، للألفاظ وأنواعها ودلالاتها، من حيث هي مفردة ومن حيث هي كلية تندرج ضمن علاقة أجناس بأجناس، أو أنواع بأجناس، أو أنواع بأنواع حيث استفاض الفارابي في شرح هذه العلاقات في كتابه "الألفاظ" وكتابه "العبارة" ملتزماً بآراء أرسطو في شروحه، كما أكد على ضرورة الإلتزام بقواعد الحد المنطقية أو ما يسمى قواعد التعريف، وهذه القواعد فيما يرى الفارابي لا تخرج عن إطار المعاني الكلية أي الجنس والنوع والفصل والخاصة والعرض العام. وفي ذلك يبدو أن الفارابي لم يأت بشيء جديد ما عدا التوسع في الشيء.

1- الفارابي، المنطق، ج4، كتاب البرهان، ص19-20.

2- الفارابي، المنطق، ج3، كتاب الجدل، ص202.

أما القضية أو القول الجازم فهي قول حكم فيه بشيء عن شيء أو أخبر فيه بشيء عن شيء آخر، وقد لاحظنا كيف ميّز الفارابي بين مختلف الأفاويل، إما من حيث بناءها اللغوي أو بناءها المنطقي.

فمن حيث البناء اللغوي ذكر الفارابي أن المحمول قد يكون إسمياً وقد يكون كلم أو فعل عند نحوي العرب، والكلم منها ما يدل على زمن الماضي، ومنها ما يدل على زمن المستقبل، ومنها ما يدل على الحاضر. أما القضية التي محمولها إسم ليست تدل بذاتها على أن محمولها يوجد لموضوعها في شيء من الأزمان الثلاثة دون أن يقرن بها الكلم التي تسمى الوجودية، وهي كان، ويكون، وصار، ويصير، ووجد، ويوجد، وسيوجد، وهو الآن... إلخ.

أما البناء المنطقي فقد تحدث الفارابي مثل معلمه (أرسطو) عن القضايا الحملية والقضايا الشرطية مبرزاً دور الرابطة أو الأداة في تحديد معنى القول وذلك من خصوصية اللغة العربية، كما أدخل الفارابي بعض المصطلحات العربية كالضروري والممكن والمطلق مميّزاً بينها وبين القضايا ذوات الجهة.

كما عالج الفارابي الكلم والقول والإسم، وتكلم عن أسماء محصّلة وغير محصّلة، وكان لكل تعبير ولفظ ومصطلح بعده اللغوي والديني تداوله النقلة العرب أو وضعه الفارابي لأول مرة.

ولم تختلف نظرية تقابل القضايا عما كان عند أرسطو، مع فارق بين الإثنين كان مداه تأكيد الفارابي على جانب مادة القضية ومدلولاتها في الواقع المحسوس بينما سعى الاتجاه الأرسطي إلى تثبيت التوجه الصوري الشكلي مع الأخذ بمضمون بعض القضايا¹.

وقد أعجب المناطقة والفارابي بالمرحوب والمحسوس والشخصي والمعين واعتمده منطلقاً للتصور والتصديق، ويظهر ذلك في منحى الإعجاب بأبحاث أرسطو الطبيعية والماوراء الطبيعة، التي تعالج مسائل وجودية ومادية. ولم يقتصر كتاب العبارة على الشرح الصوري للصدق والكذب في علاقات القضايا أثناء تقابلها حملاً كانت أو ذوات الجهة، بل اعتمد الشرح في الجانب المادي المرّب الواقعي².

كما شكلت دلالة بعض المصطلحات معاني دينية دخلت على الدلالة الحسية الأولى للفظة وقد غيرت مجراها مما ساعد المصطلح على العبور من المحسوس إلى المدلول الإسلامي المجرد أحياناً، محطة أولى، ومن ثمّ إلى المدلول المنطقي، محطة ثانية تصورية... فلا عجب أن تكتسب بعض المصطلحات خصوصيات ودلالات دينية محض كان لها أبعادها وفلسفتها الإيمانية والوجودية الخاصة³.

1- الفارابي، المنطق، ج3، كتاب الجدل، ص195.

2- الفارابي، المصدر نفسه، ص196.

3- الفارابي، المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

الفصل السادس

القياس والبرهان

المبحث الأول : القياس

المبحث الثاني : البرهان

المبحث الأول : القياس

تمهيد: القياس صورة من صور الاستدلالات المنطقية غير المباشرة التي حظيت باهتمام المناطق، والعلماء، والفقهاء، وعلماء الكلام في كتبهم ومؤلفاتهم عبر العصور. ويصنف القياس ضمن مبحث الاستدلال الذي يلي مبحث التصورات والقضايا. وقد تناوله أرسطو في كتابه "التحليلات الأولى" (أنالوطيقا الأولى)، الذي بيّن فيه قوانين القياس الصحيح وشروطه، وكتاب التحليلات الثانية (أنالوطيقا الثانية) الذي يبحث فيه الشروط الواجب توفرها في البرهان. ويعتبر القياس أهم أنواع الاستدلال، لأنه الغاية من المنطق على حد تعبير أرسطو ومن سار على متواله وهم الأغلبية فهو السبيل إلى البرهان عن صحة أحكامنا. قال أرسطو منبهاً على مكانة القياس في المنطق: " إن أول ما ينبغي أن نذكر هو الشيء الذي عنه فحصنا ههنا، والغرض الذي إليه قصدنا. فأما الشيء الذي عنه نفحص فهو البرهان، وعرضنا هو العلم البرهاني"¹. فالغاية من المنطق هي معرفة البرهان، مما يؤدي إلى الوصول إلى العلم البرهاني، الذي هو الغاية الأسمى من العلم، وهذا ما عبر عنه ابن رشد، عندما اعتبر أن الغاية من الفلسفة هي القياس الذي هو استنباط المجهول من المعلوم، واستخراجه منه، وإذا كان هذا الاستخراج عن طريق القياس كان برهاناً، وهو أتم أنواع النظر بآتم أنواع القياس².

ونظراً لأهمية القياس في الدراسات المنطقية، فإن تلاميذ أرسطو وشراحه خصوا له كتب مستقلة أهمها كتب الفارابي المعنونة بـ: كتاب القياس، والقياس الصغير على طريقة المتكلمين وكتاب التحليل وكتاب الأمكنة المغلطة، وهي تعالج بمضمونها تقريباً شيئاً مما جاء عند أرسطو في التحليل الأول مع زيادة من الفارابي اختصت بالأقيسة الشرطية التي أخذها عن الشراح، وبالكثير من الدلالات الإسلامية والمعاني والألفاظ التي تأثر بها تبعاً لبيئته وثقافته وتوجهه. وقد ظهر ذلك جلياً في القياس على أدلة المتكلمين³. وانطلاقاً من إدراكنا لأهمية القياس عند الفارابي شأنه في ذلك شأن أرسطو ارتأينا أن نخصص له هذا الجزء من الدراسة. فما هو القياس وما هي أنواعه وأشكاله وما هي إضافات المعلم الثاني وإلى أي مدى يمكن القول أن للقياس تأثيراً على معارفنا حسب الفارابي؟

1- أرسطو كتاب التحليلات الأولى، نقل نذاري، نشره عبد الرحمن بدوي مع الترجمات العربية القديمة لكتب أرسطو المنطقية، في منطق أرسطو (الكويت: وكالات المطبوعات؛ بيروت: دار القلم، 1980)، الجزء الأول، ص 137.

2- ابن رشد، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الإتصال، دار المشرق، بيروت، لبنان، ط.2.د.ت، ص 28-29.

3- الفارابي، المنطق، ج3، كتاب الجدل، شرح على التحليلات الأولى والتعليق عليها، ص197.

1- تعريف القياس : le syllogisme

هو قول مؤلف من قولين أو أكثر، متى سلم به، لزم عنها لذاتها، وبالضرورة العقلية قول آخر، ويعرفه أرسطو قائلاً: " هو قول إذا وضعت فيه أشياء أكثر من واحد لزم عن تلك الأشياء الموضوعه شيء آخر غيرها من الاضطرار "1. ويعرفه ابن سينا قائلاً: " هو قول مؤلف من أقوال إذا سلم ما أورد فيه من القضايا لزم عنه لذاته قول آخر "2. ويعرفه الغزالي بأنه " قول مؤلف، إذا سلم ما أورد فيه من القضايا، لزم عنه لذاته قول آخر اضطراراً "3. وعرفه الأخضري بقوله: " القياس قول مؤلف من قضايا مستلزم بالذات لقول آخر. وهو قسمان: الأول ما يشتمل على النتيجة أو على نقيضها بالقوة ويسمى اقترانياً وحملياً، والثاني ما يشتمل على النتيجة أو نقيضها ويسمى استثنائياً وشرطياً "4.

أما الفارابي فقد خص هذا الموضوع (القياس) بكتاب أسماه "القياس"، جاء في مدخله قوله التالي: " قصدنا أن نحصي الأقاويل التي يلتمس بها تصحيح المطلوبات في جميع الصنائع الفكرية، وتستعمل بالجملة في إثبات رأي أو إبطاله، ونبيّن مماذا ولأجل ماذا وكيف تلتمس. وهذه الأقاويل هي التي تسمى القياسات وتسمى أيضاً الدلائل عند قوم. وتتحرى في كل ذلك إيجاز القول وتسهيله وتقريبه من الإفهام بغاية ما يمكن "5. وهذا يعني مفهومه وغرضه من الكتاب معتبراً أن الشروح التي قدمها تفضي إلى إحصاء الأقاويل وكيفية تركيبها وصولاً إلى إثبات رأي أو إبطاله، أي استخراج نتيجة صدقاً أم كذباً. وقد سميت هذه العملية التصديق على أن ربط هذه الأقاويل يسمى قياساً مثلما يسمى دلائل عند قوم.

ومن هذا المنطلق يمكن أن نعرف القياس ونبين غرضه وأهميته عند الفارابي. فقد عرف الفارابي القياس " بأنه قول توضع فيه أشياء أكثر من واحد إذا ألفت لزم عنها بذاتها لا بالعرض شيء غيرها اضطراراً، واللازم عن القياس يسمى النتيجة ويسمى الردف "6. ويضيف الفارابي " أن القياس يؤلف على مطلوب محدود يتقدم فيعرض أولاً ثم يلتمس تصحيحه بالقياس "7، وهذا يعني أن القياس يتألف من قضايا تحتمل الصدق أو الكذب.

1- أرسطو، منطق أرسطو، ج1، ص108، ج2، ص469، ج3، ص242، 740.

2- ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، ج1، ص207.

3- أبو حامد الغزالي، معيار العلم، ص231، راجع أيضاً: محك النظر في المنطق، ص11.

4- عبد الرحمن بن الصغير الأخضري، السلم المرونق في فن المنطق، قرأه أبو العباس، ب.ت، باب القياس، ص12.

5- الفارابي، المنطق، ج2، كتاب القياس-المدخل، ص11.

6- الفارابي، المنطق، ج2، كتاب القياس، ص19.

7- الفارابي، المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

2- أنواع القياس

ميّز الفارابي كما جاء في كتابه "القياس" بين صنفين من القياس:

- قياس حملي وهو ما أُلّف عن قضايا حملية، مثال ذلك: كل إنسان فان، بعض الحيوان إنسان، إذن بعض الحيوان فان.

- وقياس شرطي وهو ما أُلّف عن قضايا شرطية مركبة، مثال ذلك: إذا طلعت الشمس فإن النهار موجود، لكن طلعت الشمس، إذن فالنهار موجود.

وكل قياس كما جاء في تعريف الفارابي يؤلف من قضايا تسمى مقدمات، وقضية تلزم عنها النتيجة أو الردف¹. ومن التعريف نلاحظ أن الفارابي قد عرف القياس بأنه: قول مؤلف من مقدمات، بينما حدّد أرسطو تأليفه بشكل أدق فقال: "إن الحدود الثلاثة تترتب بعضها مع بعض" ²، وعلى صورة من التداخل، عيّنها وشرّحها. وكان شرح أرسطو ينطبق على السلجستي le syllogisme، بينما كان تعريف الفارابي عاماً يشمل الأقيسة السلجستية والشرطية على الأرجح؛ على أن أرسطو يحدد مباشرة شكل ترابط الحدود في الأقيسة بوجود حد في كل الأوسط، وكل الأوسط في حد آخر أو غير موجود في شيء منه³.

أما تأليف القياس أو تركيبه عند الفارابي فقد جاء في كتابه القياس ما يلي: "وأقل ما منه يتألف القياس الحملي مقدمتان مقترنتان من ثلاثة حدود، وذلك أن المقدمتين المقترنتين هما اللتان تشتركان بجزء واحد. وتباينان بجزئين آخرين، كقولنا الإنسان حيوان وكل حيوان حساس، فهاتان مقترنتان اشتركتا بجزء واحد وهو الحيوان، وتباينتا بجزئين آخرين وهما الإنسان والحساس، فالمشتركتان بجزء والمتباينتان بجزئين هما من ثلاثة حدود، والجزء المشترك في كل مقدمتين مقترنتين يسمى الحد الأوسط، والجزآن اللذان يتباينان فيهما يسميان الطرفين"⁴.

ويستمر الفارابي في شرح تأليف القياس، محددًا الحدود الثلاثة للقياس حيث ذكر: "فالذي يكون منهما محمولاً في المطلوب يسمى الطرف الأول والأعظم، والذي يكون منهما موضوعاً في المطلوب يسمى الطرف الأخير والأصغر". وهذا يعني أن القياس يتألف في أبسط صورته من مقدمتين: المقدمة الكبرى لاحتوائها على الحد الأكبر، والمقدمة الصغرى لاحتوائها على الحد الأصغر، أما الذي يربط بين المقدمتين فهو الحد الأوسط، والحد الأوسط كما يظهر في كتاب القياس يتخذ وضعيات مختلفة.

1- الفارابي، المصدر نفسه، ص20.

2- Aristote, Organon, III, p.13

3- الفارابي، المنطق، ج3، كتاب الجدل، شرح على التحليلات الأولى والتعليق عليها، ص202.

4- الفارابي، المنطق، ج2، كتاب القياس، ص20، 21.

يقول الفارابي: " والحد الأوسط يرتب في المقدمتين المقترنتين على ثلاثة أنحاء، وذلك إما أن يكون محمولاً فيها جميعاً أو موضوعاً فيها جميعاً أو محمولاً في أحدهما وموضوعاً في الآخر "1.

ويمكن تلخيص تأليف القياس كما يلي:

- القياس الحملية يتكون من مقدمتين (قضيتين بسيطتين) ونتيجة تلزم عنها اضطراراً.

- كل قضية تتكون من حدين فقط.

- المقدمة الكبرى تتضمن الحد الأكبر.

- المقدمة الصغرى تتضمن الحد الأصغر.

- الحد الأوسط يربط بين المقدمتين.

- الحد الأوسط يتخذ مواضع مختلفة يترتب عنها ما يسمى أشكال القياس.

أشكال القياس: وهي ثلاثة أشكال كما ذكرها الفارابي:

- فالذي يكون الحد الأوسط محمولاً في أحدهما، وموضوعاً في الأخرى

هو الشكل الأول ويرمز له المناطقة بـ : و ك

ص و

ص ك

- والذي يكون الحد الأوسط محمولاً فيهما جميعاً هو الشكل الثاني: ك و

ص و

ص ك

- والذي يكون الحد الأوسط موضوعاً فيهما جميعاً هو الشكل الثالث²: و ك

و ص

ص ك

أما الشكل الرابع فلم يرد في كتب الفارابي متقنياً في ذلك أثر معلمه أرسطو، حيث لم يتحدث عن هذا

الشكل، وإنما هو من وضع الطبيب اليوناني المشهور جالينيوس وهو تبعاً لذلك، يسمى بـ"الشكل الجلبيني Figure

galénique"³.

1- الفارابي، المنطق، ج2، كتاب القياس، ص21.

2- الفارابي، المصدر نفسه، ص21.

3- J. Tricot, Traité de logique formelle, p.223

والنتيجة هي ما حصلت معرفته عن قياس وتسمى الردف، والردف ما تبع الشيء في اللغة، وكل شيء تبع شيئاً فهو ردفه، وإذا تتابع شيء خلف شيء فهو الترادف. وهذا يعني أن النتيجة تحصل عن المقدمات اضطراراً، أي أن النتائج تتبع المقدمات في القياس الحملي، إلا أن هذه النتيجة هي شيء آخر غير المقدمات عند الفارابي، بينما هي تحصيل في نظرة المنطق التجريبي الحديث لا إبتكار فيها، بل حدودها متضمنة في المقدمات¹.

أضرب القياس: وقد ربط الفارابي أضرب القياس بأشكاله، حيث قال: " والمقدمتان المقترنتان في كل شكل، إما كليتان معاً وإما جزئيتان معاً وإما مهملتان². والضرب هو هيئة القياس التي يتجلى بها من خلال اجتماع المقدمتين - كلية أو جزئية، موجبة أو سالبة - وبعبارة أخرى، هو الصورة الحاصلة من تأليف المقدمتين³.

وقد صاغ الفارابي هذه الأضرب أو هذه الصورة الحاصلة من تأليف المقدمتين على النحو التالي: " إما أن تكون الكبرى كلية والصغرى جزئية، وإما أن تكون الكبرى جزئية والصغرى كلية وإما أن تكون الكبرى كلية والصغرى مهمة، وإما أن تكون الكبرى مهمة والصغرى كلية وإما أن تكون الكبرى مهمة والصغرى جزئية. وكل واحد من هذه التسعة، إما أن تكونا موجبتين معاً أو سالبتين معاً أو تكون الكبرى موجبة والصغرى سالبة أو الكبرى سالبة والصغرى موجبة، فتضاعف تلك التسعة بهذه الأربعة فيحصل في كل شكل ستة وثلاثون اقتراناً⁴.

وما يلاحظ في نص الفارابي الذي تضمن أضرب القياس الحملي أنه استعمل لفظ الإقتران تعبيراً عن ارتباط المقدمات في كل شكل من أشكال الأقيسة والإقتران من قرن لغة، وقرنت الشيء بالشيء وصلته⁵، واللفظ يصدق في الإبلاغ غير المباشر عن بعد تصور مفكري الإسلام لعملية ترابط المقدمات، باعتبار أنها وصل بين حدود أي متعينات وصفات أو أنواع وفصول، أما شرح أرسطو لتكوين المقدمات فارتكن إلى استغراق الحدود إما بشمول أحدها الآخر أو وجوده فيه⁶.

قواعد الأشكال وأضربها المنتجة: فأما الأضرب غير المنتجة حسب قواعد القياس فهي:

- لا إنتاج من سالبتين في جميع الأشكال ومهما كانت كميتها أي كلية سالبة أو جزئية سالبة.

1- الفارابي، المنطق، ج3، كتاب الجدل، شرح على التحليلات الأولى والتعليق عليها، ص203.

2- الفارابي، المنطق، ج2، كتاب القياس، ص21.

3- الفارابي، المنطق، ج3، شرح إيساغوجي، ص99.

4- الفارابي، المنطق، ج2، كتاب القياس، ص21 - 22.

5- ابن منظور، لسان العرب، ج13، ص336.

6- الفارابي، المنطق، ج3، شرح على التحليلات الأولى والتعليق عليها، ص203.

- ولا إنتاج من مهملتين (بغير سور).
 - لا إنتاج من الكبرى الجزئية والصغرى المهملة.
 - لا إنتاج من الكبرى المهملة والصغرى الجزئية.
- وبالإجمال فإن عدد الأضرب غير المنتجة في الأشكال كلها أحد وعشرين اقتراناً في كل شكل¹.
- أما الأضرب غير المنتجة حسب كل شكل فهي كالتالي وهي الخمسة عشر الباقية:
- الشكل الأول: ما صغراه سالبة، وما كبراه جزئية أو مهملة.
 - الشكل الثاني: ما مقدمته موجبتان وما كبراه جزئية أو مهملة.
 - الشكل الثالث: ما صغراه سالبة.
- أما الأضرب المنتجة فهي:

- في الشكل الأول أربعة أضرب وهي: ك م ، ك م ، ج م ، ج م

ك م ، ك س ، ك م ، ك س

ك م ، ك س ، ج م ، ج س

- في الشكل الأول أربعة أضرب وهي: ك م ، ك س ، ج م ، ج س

ك س ، ك م ، ك س ، ك م

ك س ، ك س ، ج س ، ج س

- في الشكل الثالث ستة أضرب وهي: ك م ، ك م ، ج م ، ك م ، ك م ، ج م

ك م ، ج م ، ك م ، ك س ، ج س ، ك س

ج م ، ج م ، ج م ، ج س ، ج س ، ج س

فمجموعة الأضرب المنتجة أربعة عشر ضرباً في الأشكال الثلاثة من أصل ستة اقتراناً، وقد أشار الفارابي أن كل ضرب منتج يتكون من مقدمتين مقترنتين كبرى وصغرى ومن ثلاثة حدود: أول وأوسط وأخير، حيث رمز أرسطو إلى الحد الأول بالرمز (أ) والحد الأوسط بالرمز (ب)، أما الحد الأخير فرمزه (ج)، لتكون هذه الحروف المعجمة مثالات تعم جميع الأمور التي تتفق أن تؤخذ أجزاء المقدمات في صناعة صناعة. ولم يأخذ بدل هذه الحروف ألفاظاً دالة على معان لئلا يظن أن الذي لزم عن تأليفها إنما لزم لتلك المواد التي دلت عليها الألفاظ².

1- الفارابي، المنطق، ج2، كتاب القياس، ص22.

2- الفارابي، المصدر نفسه، ص22 - 23.

وقد شرح ابن رشد التركيب القياسي على هذا النحو، إن معنى قولنا كل (ب) هو (أ) ... إنما هو أن كل ما هو (ب) ويوصف بـ (ب) بإيجاب فهو (أ). فإذا أضفنا إلى هذا الوضع أن (ج) يوصف بـ (ب) لزم ضرورة أن يوصف (ج ب)¹، فالترابط هنا عبارة عن وصف مشترك وصفة تحمل.

ويلاحظ أن الفارابي سار على مسار أرسطو في الشكلين الثاني والثالث عندما عكس المقدمات وردّها إلى الشكل الأول وهو أكمل الأشكال². يقول الفارابي: " وضروب الشكل الثاني أولها (ب) ولا في شيء من (أ) و (ب) في كل (ج)، ينتج (أ) ولا في شيء من (ج) لأن السالبة الكلية تنعكس فتصير (أ) ولا في شيء من (ب) و (ب) قد كانت في كل (ج) فترجع إلى الضرب الثالث من الشكل الأول، على حسب ترتيبها في هذا الكتاب"³. ولتوضيح هذه المسألة نذكر بعض النماذج من كتاب القياس.

- مثال الضرب الأول: لا حجر واحد حيوان، وكل إنسان حيوان، ينتج ولا إنسان واحد حجر لأن السالبة تنعكس فتصير كل إنسان حيوان ولا حيوان واحد حجر.

- والثاني: كل فرس حيوان ولا نبات واحد حيوان، ينتج ولا نبات واحد فرس لأن السالبة الكلية تنعكس فتصير كل فرس حيوان ولا حيوان واحد نبات، ينتج ولا فرس واحد نبات، ثم تنعكس هذه النتيجة فتصير ولا نبات واحد فرس.

- والثالث: ولا حجر واحد حيوان وبعض الأجسام حيوان، ينتج بعض الأجسام ليس بحجر أو ليس كل جسم حجراً لأن السالبة الكلية إذا انعكست صار بعض الأجسام حيوان ولا حيوان واحد حجر.

- الرابع: كل فرس صهّال وليس كل حيوان صهّالاً، ينتج بعض الحيوان ليس بفرس أو ليس كل حيوان فرساً. ففي نظر الفارابي إذا جعلنا بعض الحيوان الذي سلبناه الصهيل (الإنسان مثلاً) صار معنا كل فرس صهّال ولا إنسان واحد صهّال، ينتج ولا إنسان واحد فرس على ما تقدم بيانه⁴.

إذن يمكن أن نخلص إلى أن الفارابي قد أعطى صورة متكاملة عن القياس في حده وكيفية تأليفه، وقواعده وأشكاله وأضرابه المنتجة، وكيفية عكس مقدمات الشكل الثاني والثالث وردّها إلى الشكل الأول دون أن يختل معناه، بل قد أفاض في الشرح والتوضيح من خلال الأمثلة التي قدمها، ما يؤكد أهمية القياس كنشاط عقلي بالنسبة لبناء

1- ابن رشد، تلخيص منطوق أرسطو، ج1، ص153.

2- الفارابي، المنطق، ج3، كتاب الجدل، شرح على التحليلات الأولى والتعليق عليها، ص204.

3- الفارابي، المنطق، ج2، كتاب القياس، ص25.

4- الفارابي، المنطق، المصدر نفسه، ص27.

المعرفة في شتى مجالاتها حيث قال: " والتي تسكن إليها النفس هي إما المقبولات وإما اللازم عن قياس ألف عن مقبولات، وإما اللازم عن قياس ألف عن مقدمات ممكنة"¹.

القياس الإقتراني الشرطي: S. conditionnel

تعريفه: هو الذي تكون بعض مقدماته أو كلها من القضايا الشرطية. لذا فهو يختلف عن القياس الإقتراني الحملي باشماله على الشرط، ويشبهه من جهة اشتماله على ثلاثة حدود: الأكبر - الأصغر - الأوسط - وتكرر الحد الأوسط وسائر القواعد العامة²، مثال ذلك:

- كلما كانت الشمس طالعة، كان النهار موجوداً (مقدمة صغرى)

- وكلما كان النهار موجوداً، كان العالم مضيئاً (مقدمة كبرى)

- كلما كانت الشمس طالعة، كان العالم مضيئاً (نتيجة)

أما الفارابي فقد حد القياس الشرطي بقوله: " القياس الشرطي هو أيضاً من مقدمتين كبراهما شرطية وصغراهما حملية يقرن بهما حرف الاستثناء، كقولنا غير أن، وإلا أن، ولكن وما قام مقامهما"³. وهذه الأحرف تسمى في اللغة العربية حروف الاستثناء والاستدراك، وفي المنطق تسمى الروابط المنطقية. وقد قسم المعلم الثاني القياس الشرطي إلى ضربان: متصل ومنفصل.

1- القياس الشرطي المتصل: هو ما كانت كبراه شرطية متصلة مثل قولنا إذا كان زيد إنسان فهو يفكر، وينقسم إلى ضربان أولان:

- فالضرب الأول من المتصل قولنا: إذا كان هذا المرئي إنسان فهو حيوان، لكنة إنسان، ينتج فهو حيوان. فالقياس الشرطي المتصل يتكون من مقدمة كبرى وهي قضية شرطية واحدة ركبت عن قولين هما جزأها أحدهما: هذا المرئي إنسان والثاني إنه حيوان، قرنت بالأولى منها شرطية وهي "إن كان" وتضمنت إتصال الجزء الثاني وهو "إنه حيوان، فالجزء الأول من القضية كما يرى الفارابي يسمى "المقدم" والثاني يسمى "التالي". أما أدوات القضية الشرطية المتصلة فهي: "إن كان... فهو، وإذا كان... ولو كان... وما قام مقام هذه يتضمن إتصال التالي بالمقدم.

- والضرب الثاني من الشرطي المتصل الذي يستثنى فيه مقابل التالي فينتج مقابل المقدم، كقولنا: إن كان هذا المرئي إنساناً فهو حيوان، لكنه ليس بحيوان ينتج فهو إذا ليس بإنسان، ولو استثنى في هذا ومشاكله مقابل المقدم أو استثنى التالي بعينه كما هو لم يكن الإقتران منتجاً باضطرار. ويمكن التعبير عن هذين الضربين على النحو التالي:

1- الفارابي، المنطق، ج4، كتاب البرهان، وكتاب شرائط اليقين مع تعاليق ابن باجة على البرهان، ص20-21.

2- مهدي فضل الله، مدخل إلى علم المنطق، ص204.

3- الفارابي، المنطق، ج2، كتاب القياس، ص31.

-إثبات المقدم يلزم عنه إثبات التالي.

-نفي التالي يلزم عنه نفي المقدم.

-أما إثبات التالي، أو نفي المقدم فلا يلزم عنه شيء أي أن القضية مجهولة، وتلك هي قواعد القياس الشرطي المتصل كما جاء في كتب المناطقة بعد الفارابي.

2- القياس الشرطي المنفصل: والمنفصل كبراه شرطية منفصلة وصغراه حملية مستثناة، وتسمى القضية الشرطية المنفصلة كما يرى الفارابي، لأنها تتألف من جزئين مُتعاينين أو أجزاء متعادلة، كقولنا: هذا العدد إما زوج وإما فرد. والعناد منه التام ويكون بين قضيتين، أو أكثر من قضيتين، فالذي يتكون من قضيتين مثل قولنا: هذا العدد إما زوج وإما فرد، أما الذي يتكون من أكثر من قضيتين مثل قولنا: هذا الماء إما بارد وإما حار وإما فاتر.

أما التي عنادها غير تام فكقولنا: هذا الكون إما أبيض وإما أحمر وإما أغبر... إلخ¹. وهذا يعني أن العناد منه الفصل القوي ومنه الفصل الضعيف. ويعني أيضاً أن الفارابي قد تنبه في تناوله للأقيسة الشرطية إلى منطق مخالف لمنطق أرسطو المعروف بثنائي القيمة (إما أن تكون القضية صادقة أو كاذبة)، وهذا المنطق يسمى عند المناطقة المحدثين بالمنطق المتعدد القيمة، وهذا شيء لم يكن معروفاً عند المناطقة القدامى.

أما عن إنتاج القضايا في القياس الشرطي المنفصل بين قضيتين متعاينتين عناد تام فيقول الفارابي: "... إذا استثنى أيهما إتفق مقابل الآخر وإذا استثنى مقابل أيهما إتفق أنتج الآخر بعينه: مثال ذلك هذا العدد إما زوج وإما فرد لكنه زوج فهو إذا ليس بفرد، أو لكنه فرد فهو إذا ليس بزواج². ويمكن التعبير عن هذه الأضرب على النحو التالي:

-إثبات المقدم يلزم عنه نفي التالي.

-إثبات التالي يلزم عنه نفي المقدم.

-نفي المقدم يلزم عنه إثبات التالي.

-نفي التالي يلزم عنه إثبات المقدم.

وهذا الأمر يشمل جميع المتعاينات التي يكون فصلها قوياً (عناد تام). وإذا كان العناد غير تام فإن العادة قد جرت بأن لا يستعمل فيها حرف "إما" ولكن يقرن بالقول ما يدل على أن المتعاينين لا يمكن أن يكونا معاً، كقولنا: ليس يمكن أن يكون هذا اللون أبيض وهو أسود، زيد ليس يكون بالشام وهو بالعراق، وكذلك ما وضعت

1- الفارابي، المنطق، ج2، كتاب القياس، ص32.

2- الفارابي، المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

متعاددة، كقولنا: ليس يمشي زيد ويتكلم عمرو... إلخ¹. وهنا تظهر براعة الفارابي وقدرته في توظيف الحروف العربية توظيفاً يتفق مع المعنى المطلوب وقواعد المنطق سواء في مجال الأقيسة الحملية أو الأقيسة الشرطية. كما يلاحظ أن الفارابي قد أفرد قسماً لشرح الأقيسة الشرطية، فركّز على عناصرها وأسماءها في العربية، كما استخدم القياس الشرطي المتصل والشرطي المنفصل، وسمي الأخير أحياناً بالمتعانداً. والجدير بالذكر أن ثيوفراسطوس (القرن الثالث ق.م) أول من ألحق الأقيسة الشرطية بقياس السلجستي². وقيل أن أول من ظهرت على أيديهما هذه القضايا كانا ثيوفراسطوس وزميله أديموس الرودسي³. وقد ذهب (بروشارد) حديثاً بعيداً، فبرهن أن المدرسة الرواقية (القرن الثالث ق.م) لم تبيّن المنطق الأرسطي، بل أنشأت منطقاً خاصاً بها ومشهوراً، فأخذت بالأقيسة الاستثنائية والشرطية، وذلك بأن تستخرج النتيجة من قضية مركبة تتضمن نسبة بين حدثين، يعبر عن كل حدث منهما بقضية حملية. ومن ثمّ اعتمدت الفلسفة الأرسطية على مسألتي الجوهر والماهية منطلقاً ووجوداً، بينما اعتنت الرواقية بالأفراد والموجودات المشخصة، بحيث طغى الإتجاه الأسمى على تصور الحدود ومن ثمّ تبني الحد اللفظي البعيد عن الماهية والكليات المفهومة⁴. وعلى هذا الأساس أعطى المسلمون والمناطق العربية أهمية قصوى للأقيسة الشرطية والإتجاهات اللفظية لكونها تتوافق مع بنيتهم اللغوية والدينية تصوراً وفهماً واستدلالاً⁵.

3- قياس الخلف: le raisonnement par l'absurde

هو قياس مركب، يثبت الموضوع المطلوب بإثبات بطلان نقيضه، أو يثبت كذب نقيض المطلوب لإثبات صدق المطلوب. وبعبارة أخرى، عندما لا يستطيع الإنسان أن يثبت ما يريد إثباته مباشرة، يلجأ إلى المداورة والإحتيال، عن طريق إثبات بطلان نقيض ما يريد إثباته، فيأخذ نقيض المطلوب ويقرّنه بمقدمة صادقة، فينتج منه محال، فيستدل منه على أن نقيض المطلوب محال، والمطلوب حق. ومن المعلوم أنه لا يمكن على الإطلاق أن يصدق أو يكذب الشيء الواحد ونقيضه معاً وفي آن واحد، وأنه إذا صدق أحدهما، كذب الآخر بالضرورة، والعكس صحيح ولا وسط في ذلك⁶.

1- الفارابي، المنطق، ج2، كتاب القياس، ص33.

2- R. Blanché, la logique et son histoire, p.83

3- علي سامي النشار، المنطق الصوري منذ أرسطو حتى عصورنا الحاضرة، ص447.

4- R. Blanché, la logique et son histoire, p.94

5- الفارابي، المنطق، ج3، التحليلات الأولى، شرح وتعليق، ص205.

6- القزويني، الرسالة الشمسية في القواعد المنطقية، ص126.

أما الفارابي فيقول في قياس الخلف: " والقياس الحملّي إذا كانت مقدمتاها صادقتين ظاهرّي الصدق فإنه يسمى القياس المستقيم وينتج نتيجة صادقة اضطراراً، كقولنا: كل إنسان حيوان وكل حيوان حساس، فإذا كل إنسان حساس. وإذا كانت إحدى مقدمتيه أيّهما إتفق صادقة بيّنة الصدق والأخرى مشكوكاً فيها لا يدري هل هي صادقة أم كاذبة وأنتجت نتيجة ظاهرة الكذب والإمتناع يسمى هذا القياس قياس الخلف "1.

أما غرض استعمال قياس الخلف فقد بيّنه الفارابي كما يلي: " ويستعمل هذا القياس في بيان صدق نقيض المقدمة المشكوك فيها، وذلك أن النتيجة متى كانت بيّنة الكذب علم أن القياس قد ينطوي فيه كذب لأنه لو لم ينطو فيه كذب أصلاً لكانت النتيجة صادقة لا محالة. فإذا كانت كاذبة ففي القياس إذا كذب وذلك إما في مقدمتيه جميعاً أو في أحديهما، غير أن إحدى مقدمتيه بيّنة الصدق وليس يمكن أن تكون النتيجة استفادات الكذب عن الصادقة منهما بل عن الأخرى المشترك فيها. وما لزم عنه الكذب فهو كذب، فالمشكوك فيها إذا كاذبة فنقيضها إذا صادق "2.

وقد وضح الفارابي قياس الخلف بقوله: " لذلك إذا أردنا أن نبين صدق قضية ما فإننا نأخذ نقيضها ونضيف إليه مقدمة صادقة لا شك في صدقها، فإذا إئتلف منها قياس وأنتج نتيجة كاذبة، بيّنه الكذب والإمتناع تبيناً بذلك القضية الأولى التي قصدنا بيانها، مثال ذلك: إذا أردنا أن نبين مثلاً أن كل إنسان حساس نقول إن قولنا كل إنسان حساس صادق فإن لم يسلم لنا ذلك فإنه سيسلم نقيضه لا محالة، وهو قولنا ليس كل إنسان حساساً. ونجعل هذا النقيض مشكوكاً فيه ونضيف إليه مقدمة لا شك في صدقها، وهو قولنا كل إنسان حيوان، فيأتلّف في الضرب السادس من الشكل الثالث ليس كل إنسان حساساً وكل إنسان حيوان، ينتج ليس كل حيوان حساساً، وذلك كذب ممتنع محال. فهذا المجال ليس يجوز أن يكون لزم عن قولنا كل إنسان حيوان إذ كان صادقاً، فإذا إنما لزم المحال عن قولنا ليس كل إنسان حساساً، فهو إذاً محال فنقيضه الذي فرض أولاً هو الصادق، إذاً، وذلك قولنا كل إنسان حساس، وذلك ما كنا أردنا بيان صدقه "3.

فقياس الخلف إذن مركب من حملي وشرطي، ويستعمل في بيان صدق نقيض المقدمة المشكوك فيها، أو أنه يثبت الموضوع المطلوب بإثبات بطلان نقيضه، أو يثبت كذب نقيض المطلوب لإثبات صدق المطلوب.

وينقسم قياس الخلف عند الفارابي إلى: قياس الخلف العلمي وهو الذي ينتهي إلى محال، وقياس الخلف الجدلي

1- الفارابي، المنطق، ج2، كتاب القياس، ص34.

2- الفارابي، المنطق، المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

3- الفارابي، المنطق، ج2، كتاب القياس، ص34.

وهو الذي ينتهي إلى المشنع، لأن المشنع في الجدل يقوم مقام المحال في العلوم. فالمحال هو الكذب الضروري أو الكاذب الدائم الكذب الذي لا يمكن أن يتغير فيصير صادقاً. والشنع هو الرأي المطرح عند الجميع أو الرأي المشهور إطراره، ويقابله الرأي المشهور إثاره¹.

نلاحظ في قياس الخلف أن شرح الفارابي لم يكن بعيداً عن أرسطو ولكن الأمثلة مختلفة بين كتابي الفارابي في القياس، على ما جرت عليه العادة أيضاً في الأقيسة السلجستية.

4- الاستقراء: l'induction

الاستقراء هو الوجه الثاني من الاستدلال غير المباشر، ويمكن أن نميز فيه بين الاستقراء القديم أو الاستقراء الأرسطي حيث كان أرسطو يرى أن الاستقراء " أكثر إقناعاً وأبين وأعرف في الحس، وهو مشترك للجمهور. أما القياس فهو أشد إلزاماً للحجة وأبلغ عند المناقضين "²، وبين الاستقراء التقليدي الذي يرتبط تاريخه بأسماء مثل "فرنسيس بيكون" صاحب كتاب الأركان الجديد، وجون سيوارت مل وغيرهما³.

تعريف الاستقراء: هو استنتاج قضية كلية من أكثر من قضيتين، وبعبارة أخرى هو استخلاص القواعد العامة من الأحكام الجزئية⁴، وذلك بعكس القياس الذي في معناه استخلاص الأحكام الجزئية من الأحكام الكلية. وقد عرفه أرسطو الذي كان أول من استعمل كلمة استقراء قائلاً: " بأنه إقامة قضية عامة ليس عن طريق الاستنباط وإنما بالإلتجاء إلى الأمثلة الجزئية التي يكمن فيها صدق تلك القضية العامة أو هو البرهنة على أن قضية ما صادقة صدقاً كلياً، بإثبات أنها صادقة في كل حالة جزئية إثباتاً تجريبياً "⁵.

وعرفه ابن تيمية: هو الاستدلال بالجزئي على الكلي. والاستقراء يكون يقينياً إذا كان الاستقراء تاماً لأنه حينئذ نكون قد حكمنا على القدر المشترك بما وجدناه في جميع الأفراد وإلا فهو ناقص. يقول ابن تيمية: " والاستدلال بالجزئيات على الكلي هو الاستقراء. فإن كان تاماً فهو الاستقراء التام، وهو يفيد اليقين. وإن كان ناقصاً لم يفد اليقين "⁶.

أما الفارابي فقد عرف الاستقراء في كتابه القياس بأنه: " الاستقراء هو تصفح شيء شيء من الجزئيات الداخلة

1- الفارابي، المنطق، ج3، كتاب الجدل، ص105.

2- أرسطو، منطق أرسطو، ج2، ص487.

3- مهدي فضل الله، مدخل إلى علم المنطق، ص244.

4- J.Tricot, Traité de logique formelle, pp.289-290.

5- J.Tricot، المرجع نفسه، ص292.

6- ابن تيمية، كتاب الرد على المنطقيين، ص159.

تحت أمر ما كلي لتصحيح حكم ما حكم به على ذلك الأمر بإيجاب أو سلب¹.

وقد شرح الفارابي هذا التعريف بقوله: " فإننا إذا أردنا أن نثبت حكماً على أمر ما كلي نسلبه عنه فتصفحنا الأشياء الجزئية المعلومة التي يعمها ذلك الأمر الكلي إما في جميع جزئياته وإما في أكثرها، تبيّننا به أن ذلك الحكم موجب لذلك الكلي، إما في جميعه وإما في أكثره، أو تصفحناها فلم نجد ذلك الحكم ولا في شيء من جزئياته ووجدناه مسلوباً عن جميعها أو أكثرها، تبيّننا به أن ذلك الحكم مسلوب عن ذلك الكلي، فإن تصفحنا جزئياته لنطلب الحكم في واحد واحد منها هو الاستقراء... "، وقد أعطى الفارابي مثال يبيّن فيه أن كل حركة ففي زمان متفحصاً أنواع الحركة وهي مثل المشي والطيران والسباحة وغيرها، وهذه الجزئيات تحصل في الزمان، إذا كل حركة في الزمان².

وفي كتاب القياس الصغير عرف الفارابي الاستقراء بأنه تصفح أشياء تحت أمراً ليتبين صحة حكم ما حكم به على ذلك الأمر بنفي أو إثبات، وقد وضع هذا التعريف فقال: " فإذا أردنا أن نثبت شيئاً لأمر أو نفيه عنه تصفحنا الأشياء التي "يعمها" ذلك الأمر فوجدنا ذلك الشيء لجميعه أو لأكثرها، فيدنا بذلك وجود الشيء لذلك الأمر أو تصفحناها فلم نجد ذلك الشيء ولا في واحد منها، فبيننا بذلك أن ذلك الشيء غير موجود لذلك الأمر، فإن تصفحنا هو الاستقراء، ونتيجة الاستقراء هو إيجاب ذلك الشيء للأمر أو نفيه عنه³.

أنواع الاستقراء

وقد قسم الفارابي الاستقراء إلى نوعين حيث ذكرهما في كتابه القياس الصغير، ولم يظهر هذا التقسيم في كتاب القياس بل اكتفى بتعريفه وذكر علاقته بالقياس كنوع من أنواع الاستدلال. فالاستقراء إذا منه تام ومنه غير تام (ناقص):

1- الاستقراء التام: هو تصفح جميع الأشياء الداخلة تحت موضوع المقدمة التي نقصد إلى بيانها بالاستقراء⁴، وهذا يعني أنه استقراء يقيني لأنه يقوم على استقراء لكل جزئيات موضوع البحث سواء كانت هذه أجناساً أو أنواعاً أو أفراداً، وبعبارة أخرى هو انتقال الفكر من الحكم الجزئي على كل فرد من أفراد مجموعة معينة إلى حكم كلي يتناول كل أفراد هذه المجموعة.

1- الفارابي، المنطق، ج2، كتاب القياس، ص35.

2- الفارابي، المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

3- الفارابي، المنطق، ج2، كتاب القياس الصغير، ص90، 91.

4- الفارابي، المصدر نفسه، ص91.

2- الاستقراء الناقص: هو تصفح أكثر أصناف تلك الأشياء، وما يتبين بالاستقراء قد نقصد إلى بيانه لنقتصر على معرفته فقط¹، وهذا يعني أنه استقراء غير يقيني لأنه يقوم على تفحص بعض الجزئيات فقط، ومعناه انتقال الفكر من الحكم على بعض الجزئيات إلى حكم كلي يتناول كل النوع أو الجنس الذي يشتمل على هذه الجزئيات، وبعبارة أخرى هو الانتقال من معرفة جزئية إلى معرفة كلية.

وقد شرح الفارابي هذين النوعين باستعمال مثال الحركة في الزمان من خلال تصفح جزئياتها ومضيفاً إلى الزمان فكرة المحدث، لينتج عن ذلك أن كل حركة محدثة.

ويرى الفارابي أن الاستقراء نوع من القياس والاختلاف في طريقة الانتقال، ففي القياس نبدأ من قضايا عامة إلى قضايا خاصة، بينما في الاستقراء فنحن ننطلق من قضايا خاصة (جزئية) إلى قضايا عامة (كلية) وهو في قوة قياس في الشكل الأول والحد الأوسط فيه هو الأشياء الجزئية التي تتصفح وهي المشي والطيران والسباحة وغير ذلك، والحد الأكبر قولنا في الزمان، والأصغر قولنا الحركة، وتتألف هكذا كل حركة فهي مشي وسياحة وطيران وغيرها، وكل مشي وسياحة وطيران وغير ذلك في زمان ينتج بحسب تأليف الضرب الأول من الشكل الأول، كل حركة ففي زمان².

وتظهر أهمية الاستقراء بالنسبة للقياس في تفحص الأحكام العامة من خلال الأحكام الجزئية، وكان شرح المعلم الثاني للقياس متابعاً لأرسطو ومتماثلاً بين الكتابين الفارابيين، بالإضافة إلى أن التعابير أظهرت الإتجاه الماصدقي الشمولي في بيان كيفية تكون الحكم الكلي الذي يحصل عن تصفح الجزئيات الداخلة تحت هذا الأمر الكلي، فكلمة الداخلة تحت، توحي بذلك التصور الذي يرى في النتيجة العامة شمولاً لوقائع معينة.

5- التمثيل: Raisonement analogique

هو نوع من أنواع الاستدلال غير المباشر، وفيه نحكم على الجزء من خلال الجزء الشبيه، وقد ذكر أرسطو " أن المثال قياس جزء إلى جزء، وذلك حينما تكون الحالتان الجزئيتان تابعتين لحد واحد وإحدهما معروفة"³. أما الفارابي فيعرفه بأنه " والتمثيل هو نقلة الحكم من جزء إلى جزء آخر شبيه به متى كان وجوده في أحدهما أعرف من وجوده في الآخر، وكنا جميعاً تحت المعنى الكلي الذي من أجله وجهته وُجدَ الحكم للأعرف، ومثال ذلك أن يكون قد علمنا بالمشاهدة أن الحائط مثلاً يكون أوله فاعل. ثم نجد السماء مشابة للحائط في أنها جسم،

1- الفارابي، المنطق، ج2، كتاب القياس الصغير، ص91.

2- الفارابي، المنطق، ج2، كتاب القياس، ص35.

3- أرسطو، منطق أرسطو، ج1، ص309.

وليكن هذا هو المعنى الكلي الذي من أجله وجد المكوّن للحائط فحكم على السماء أيضاً أنها لأجل ذلك مكوّنة وأن لها فاعلاً، ويمكن تلخيص هذا المثال كالتالي: الحائط مكوّن، والحائط جسم والسماء جسم، فإذا السماء مكوّنة. وبما أن التمثيل يشبه القياس في عملية الاستدلال غير المباشر، فهو أيضاً مثل الاستقراء، والفرق بين الاستقراء والتمثيل أن الاستقراء إنما يكون بأن يوجد الحكم في جميع جزئيات الكلي أو أكثرها، أما القول المثالي يكون بجزئي واحد يقوم في المثال مقام جميع الجزئيات أو أكثرها في الاستقراء¹، وهذا يعني أن الاستقراء ينتقل فيه الفكر مع الحكم على الجزء إلى الحكم على الكل، بينما التمثيل فهو انتقال الفكر من الحكم على الجزء إلى الحكم على الجزء، وكلاهما يندرج ضمن الاستدلال بالقياس، لأن النتائج مقيدة بالمقدمات.

ومن هنا يمكن القول أن الفارابي لم يبتعد عن المعلم الأول في قياس التمثيل ولم يخالفه في مضمون الرأي، إلا أن الشرح كان أقرب إلى التصور الإسلامي. فأرسطو ذكر أن المثال قياس جزء إلى جزء، وذلك حينما تكون الحالتان الجزئيتان تابعتين لحد واحد وإحدهما معروف، بينما عبر الفارابي بالقول "إن التمثيل هو نقلة الحكم من جزء إلى جزء آخر شبيه به متى كان وجوده في أحدهما أعرف من وجوده في الآخر، وكان جميعاً تحت المعنى الكلي الذي من أجله وجهته وجد الحكم للأعرف [...] لذا هناك فرق بين وجود الحالتين الجزئيتين تحت حد واحد وبين وجودهما تحت معنى كلي من أجله وجد الحكم، والفرق أن مضمون التصور هو الحكم العام النصي الذي يظهر في واقعة، ولا يظهر في الأخرى، فنقيس واقعة على واقعة ويعمها الحكم النصي، وهذا أقرب تصور لشرح الفارابي ويبيّن في طيات عبارته².

كما أن الفارابي قد ميّز بين الاستقراء والتمثيل تماماً، كما فعل أرسطو ويجتمعان على ضرورة وجود الحكم العام، إما في جميع الجزئيات أو أكثرها في الاستقراء، وإما في جزئي واحد كما الحال بالمثال.

وقد جاء في كتاب الفارابي "القياس" الحديث عن القياسات المركبة، أو في القياس محملاً تحدث فيه عن كثرة من التأليفات في المقدمات وكيفية الفصل فيها بينها وترتيبها بأقيسة ترتكز على مقدمتين وتنظم في السلجستي. وكان الشرح يدور حول ضرورة تبيان المقدمات المعلومة، ولفظ المعلومة من العلم، والعلم هو الاعتقاد الجازم المطابق للواقع يقول الفارابي: "وهذه المقاييس التي أحصيناها ليست تستعمل أبداً هذا التأليف الذي ذكرناه أولاً، ولا أيضاً يصرح بجميع المقدمات في كل قياس، ولا بنتائج جميعه، حتى لا يغادر منها شيء..."³.

1- الفارابي، المنطق، ج2، كتاب القياس، ص36، 37.

2- الفارابي، المنطق، ج3، شرح على التحليلات الأولى والتعليق عليها، ص206.

3- الفارابي، المنطق، ج2، كتاب القياس، ص37.

ويقول أيضاً: " القول المركب من قياس واستقراء يرام به تصحيح كلية المقدمة الكبرى التي بها ضرورة يفاد لزوم النتيجة في ذلك القياس قول مختل لا يلزم عنه كلية المقدمة الكبرى. ولا يلزم عن هذا القول شيء بإضطرار، وقد يستعمل أحياناً في أمثال هذه الأمكنة التمثيل مكان الاستقراء، فيصير القول مركباً من تمثيل وقياس...¹ ".
ويبدو هنا أن عمل الفارابي في الأقيسة قد إنصب على أخذ نتيجة القياس مقدمة في قياس جديد وصولاً إلى نتيجة أخرى، لكن التركيز كان على ضرورة إيجاد القضية الكلية في المقدمة الكبرى كما جاء في النص السابق.
وبالنسبة للفارابي فإن الإستعانة بالتمثيل والاستقراء لا تجدي نفعاً، وأن أكمل أشكال الاستدلال هو القياس الأرسطي السلاجستي. يقول الفارابي: " فقد تبين أن التمثيل والاستقراء غير نافعين في أمثال هذه الأمكنة، وأنه ليس ينبغي أن يستعملا في المطلوبات التي قصد الناظر فيها أن يحصل له اليقين منها"².

المقاييس الفقهية

يقصد بالمقاييس الفقهية مجموعة المبادئ التي تتألف منها الأقوال، وقد ذكرها أرسطو في آخر كتابه المعروف بأنالوطيقي الأول، حيث يقول أنها ترجع إلى القياسات التي أحصاها في أول ذلك الكتاب، وهو قوله أيضاً، وليس فقط المقاييس الجدلية والبرهانية تكون بالأشكال التي قيلت لكن والمقاييس الخطبية والفقهية، وهذه المبادئ أربعة: منها الكلي المفروض على أنه كلي، ومنها الكلي الذي أبدل بدل الجزئي المقصود، ومنها المبدل بدل الكلي المقصود، ومنها المثال³.

وقد شرح الفارابي هذه المبادئ مستخدماً ألفاظاً عربية إسلامية وبأمثلة شرعية مما يثبت أن المنطق (القياس) ظهر عند المعلم الثاني بخصوصه الإسلامية.

– الكلي المفروض كلياً: وهي مقدمة مقبولة كلية ينقل منها الحكم إلى الشيء الذي يصح أنه داخل تحت موضوع تلك المقدمة.

ومثال ذلك القول: كل خمر محرّم، فهذه المقدمة الكلية المقبولة، فمتى صحّ في شيء ما أنه خمر حكم عليه بالتحريم. وهذه النقلة، بقياس مؤتلف في الشكل الأول، وهو أن كل خمر محرّم وهذا الذي في الإناء خمر، فإذا الذي في الإناء محرّم، وهذه المقبولات منها ما تقع العبارة عنه بقول جازم، مثل كل مسكر حرام، ومنها ما تقع العبارة عنه

1- الفارابي، المصدر نفسه، ص42.

2- الفارابي، المنطق، ج3، شرح على التحليلات الأولى والتعليق عليها، ص208.

3- الفارابي، المنطق، ج2، كتاب القياس، ص54.

بسائر الأقاويل التي قواها قوى الجازمة، مثل الاذن والمنع والكف والأمر والنهي، مثل قوله تعالى: ﴿ وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ ﴾¹. وقوله تعالى: ﴿ فَاعْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ ﴾²، و﴿ وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُوا ﴾³، و﴿ أَوْفُوا بِالْعُقُودِ ﴾⁴. فمتى حصلت عندنا مقبولات عُبرَ عنها بأقاويل غير جازمة فأردنا أن نستعملها مقدمات في مقياس فينبغي أن نبذل مكانها أقاويل جازمة، مثال ذلك، إذا قيل لنا تجنّبوا الخمر، وأردنا أن نستعمل هذا القول جزء قياس فينبغي أن نبذل مكانه قولنا كل خمر مجتنبه أو ينبغي أن تجتنب. ويرى الفارابي أن موضوعات هذه المقدمات ومحمولاتها قد يعبر عنها بالأسماء التي تقال بإشتراك وبالأسماء التي تقال بتواطؤ⁵.

– **الكلي المبدل بدل الجزئي المقصود:** هو مقدمة مقبولة كلية تبدل مكان مقدمة أخصّ منها، فإنه قد يكون مقصد القائل جزئياً ما فينطق بالكلي العام لذلك الجزئي وقصده الجزئي، فإن الإنسان قد يقول ليس في الأصدقاء خير ولا في الأولاد خير وإنما يعني بعضهم.

ومثال ذلك: السارق ينبغي أن تقطع يده، وقد أبدل هذا مكان بعض من يسرق هو السارق بربع دينار مثلاً. فأخذ السارق بهذه الصفة محكوماً عليه بقطع اليد فتحصل مقدمة كلية، فإذا صحّ أن زيداً سارق وبهذه الصفة لزم أن تقطع يده، وهذا أيضاً قياس مؤتلف في الشكل الأول⁶.

– **إبدال الجزئي بدل الكلي:** وهو أن يكون القول يقصد به أمر ما فيبدل بعض جزئيات ذلك الأمر بدل الأمر ويعمل على أن ما لحق ذلك الجزئي، فيكون لاحقاً لكتليه، مثل قولنا فلان لا يظلم ولا في وزن حبة يعني ولا في شيء يسير، فيبدل بعض الأشياء اليسيرة وهو وزن حبة بدل اليسير على الإطلاق.

وقد وظف الفارابي بعض الأمثلة من الأحكام الشرعية لتوضيح إبدال الجزئي بدل الكلي حيث ذكر، حُرّم علينا أن نقول للوالدين أف، ولم يقصد به تحريم هذا القول وحده لكن قصد به تحريم كلي هذا القول وهو التبرم بالوالدين. فإذا علمنا أنه قصد به هذا المعنى الكلي حصلت معنا مقدمة كلية، وهو أن التبرم بالوالدين حرام، فإذا تبين في شيء ما أنه تبرم بالوالدين حكم عليه أنه حرام فيأتلف هذا القياس من الشكل الأول⁷، على أن هذه المسألة يثيرها الفقهاء والأصوليون المسلمون من زاوية دلالة اللفظ، وتسمى دلالة النص والأولى، ومفادها أن الحكم يحكم بواقعة وله ألفاظ

1- سورة الحج، الرقم 22 الآية 30.

2- سورة المائدة، الرقم 05 الآية 06.

3- سورة الأنعام، الرقم 06 الآية 152.

4- سورة المائدة، الرقم 05 الآية 01.

5- الفارابي، المنطق، ج2، كتاب القياس، ص55.

6- الفارابي، المصدر نفسه، ص56.

7- الفارابي، المصدر نفسه، ص57.

محدّدة لكي يفهم منها واقعة أخرى، أما الفارابي فقد عاجلها في إطار الشكل المنطقي وأثارها بشكل رائد عند المناطقة¹.

- **المثال:** هو أحد أمرين متشابهين يحكم على أحدهما بحكم، من جهة ما هو موصوف بالشيء الذي شابه الأمر الآخر. فالذي علم حكمه مثال، لم يعلم حكمه فينقل الحكم الذي حكم به عليه إلى الشبيه الآخر، وإنما يعلم أن الحكم الذي حكم به على أحدهما هو حكم عليه من جهة الذي به تشابها حتى يكون ذلك الأمر الذي صرح بحكمه كأنه أبدل بدل الشيء الذي به تشابها. ومثال ذلك: البر مشابه للأرز في كونه مأكولاً ومكياً، فإذا حرم التفاضل بالبر يحرم التفاضل في الأرز. والمعلم الثاني يتبنى موقف أرسطو الذي يرى أن قياس المثال نقلة من جزئي مقرون بكلي إلى جزئي آخر. فالمأكول والمكيل محرم فيهما التفاضل، فالمقدمة كلية تضم أجزاء برأي الفارابي، بينما لم ينطلق الأصوليون من تسخير الأمثلة الفقهية لضوابط المنطق العقلية بشكل صارم، بل سعوا إلى الخوض في المسائل والمعاني ولاسيما المتأخرين منهم.

وقد منع الأصوليون والفقهاء العمل بقياس المثال عندما يذكر صاحب الشرع ما يمنع إلحاق العلة بالحكم، عندها لا يحق قيام قياس جزء على جزء، ومثال ذلك: إذا أصاب بول الصبي ثوباً ما يكفي رشه بالماء، ولكن الأمر مختلف بالنسبة للصبي لأن الرسول (ص) ذكر أن الصبية بخلاف الصبي فحسم الأمر، أي سقطت العلة فمنع قياس الحال على الحال وسقط الإلحاق².

فقياس التمثيل له شروطه عند الأصوليين أهمها أن تكون المقدمة الجزئية فيه ملحقة بالأصل وتتمتع بإرتباط فيه، وحتى يتحدد الإرتباط يتم القيام بعملية ثانية وهي حذف بعض الأوصاف غير المشتركة مع الأصل باستخدام السبر والتقسيم، والسبر استعراض الأوصاف مثلاً والتقسيم إسقاط بعضها وإبقاء بعضها الآخر بعملية تشبه القياس الشرطي المنفصل، إما هذا وإما ذلك، [...] فالقياس هنا يسميه الفقهاء قياساً، والمتكلمون رد الغائب إلى الشاهد³. وقد اعتمد المسلمون على عدة أمثلة في استخدام قياس المثال تمت معالجتها استناداً إلى عدة أبعاد منها اللغوي والديني والإجتهادي العقلي. ولم يتوقف عند تطويع الأمثلة لتنظيم المنطقي العقلي، كما فعل الفارابي، إلا أن فضله يكمن في كونه أول من خاض غمار هذه المسائل ضمن معالجات منطقية وفي نطاق المعاني اليونانية بتركيباتها وأبعادها. فلا يمكن القول أن محاولته كانت نقلاً عن أرسطو، كما لا يمكن اعتباره في جانب المجتهدين الأصوليين،

1- الفارابي، المنطق، ج3، شرح على التحليلات الأولى والتعليق عليها، ص216.

2- الفارابي، المصدر نفسه، ص216-217.

3- أبو حامد الغزالي، معيار العلم، ص105.

فهو من مناطقة الإسلام الذين طبعوا الأرسطوية بخصوصيات إسلامية، وربما كان من الأوائل رائداً ومتميزاً¹.

– **النقلة أو الاستدلال بالشاهد على الغائب:** ويقصد بالنقلة كما جاء في كتاب الفارابي "القياس": هو أن نعلم بالحس أن أمراً ما بحال ما وأن شيئاً موجود لأمر ما فينقل الذهن تلك الحال أو الشيء من ذلك الأمر إلى أمر آخر شبيهه به فيحكم به عليه، مثل أن نحس بعض الأجسام مثل الحيوان أو النبات مثلاً محدثاً، فينقل الذهن الحدوث من الحيوان أو النبات فيحكم على السماء والكواكب أنها محدثة، ويرى الفارابي أن نقل الحكم من أمرٍ إلى آخر يشترط فيه التشابه بين أمرين يقول المعلم الثاني: "إنما ينقل من حيوان إلى السماء فيحكم عليها بالحدوث الذي أحس في الحيوان متى كان بين الحيوان وبين السماء تشابه ما [...] ولا يتم هذا النقل كما يرى الفارابي إلا بالمقارنة بين الأمرين يقول المعلم الثاني: "وإذا كانت السماء مشابهاً للحيوان في المقارنة لزم ضرورة أن تكون السماء محدثة فتصير قوة هذا قوة تأليف قياس في الشكل الأول، وهو أن السماء مقارنة للحوادث وكل مقارن للحوادث محدث فالسماة إذا محدثة"².

والاستدلال (النقلة) بالشاهد عن الغائب على وجهين: أحدهما تحليلي والآخر تركيب.

1- **التحليلي:** وفيه ينطلق الفكر من قضايا معلومة إلى قضايا مجهولة. يقول الفارابي: "وإذا أردنا أن نستدل على الغائب بالشاهد بطريق التحليل فينبغي أن نعلم الحكم الذي يطلب في الغائب، ثم ننظر في أي محسوس يوجد ذلك الحكم [...]، فإذا وجدنا ذلك الأمر انتقل بالضرورة الحكم من المحسوس بالشاهد إلى الغائب. فإذا الاستدلال بالشاهد على الغائب بهذا الطريق قوته قوة مسألة تطلب فيوجد قياسها الناتج لها في الشكل الأول"³.

2- **التركيب:** وهو انتقال الفكر من قضايا جزئية معلومة إلى قضايا كلية مجهولة. يقول الفارابي: "وإذا أردنا أن نستدل بالشاهد على غائب ما بطريق التركيب نظرنا في المحسوس الذي شوهد فيه حكم ما وأخذنا الأمور الأخر الموجودة في ذلك المحسوس ثم نظرنا أي أمر من تلك الأمور يصح ذلك الحكم على جميعه، فإذا حصل ذلك معنا ثم وجدنا شيئاً غير معلوم الحكم داخلاً تحت ذلك الأمر لزم ضرورة أن ينتقل إليه الحكم الذي كان قد صح لنا على المحسوس فهذا النحو أيضاً قوته قوة قياس من الشكل الأول"⁴.

ويرى الفارابي أن الأمر الذي في جميعه يصح الحكم يسمى العلة وهو الحد الأوسط، وصحة الحكم على أمر

1- الفارابي، المنطق، ج3، شرح على التحليلات الأولى والتعليق عليها، ص218.

2- الفارابي، المنطق، ج2، كتاب القياس، ص46.

3- الفارابي، المصدر نفسه، ص47.

4- الفارابي، المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

ما من التي شابه بها الغائب الشاهد قد تعلم في كثير من الأشياء بأنفسها لا بقياس ولا بفكر ولا تأمل كما هو الحال بالنسبة للمقدمات الأول.

3- الاستغراق

ولما كان للحد الأوسط أهمية منطقية في تأليف الأقيسة الحملية والشرطية والفقهية كما جاء في شروح الفارابي على كتب أرسطو المنطقية، تعرض المعلم الثاني إلى موضوع الاستغراق ووضع الحد الأوسط في المقدمات من خلال كتاب التحليل، حيث تحدث عن الحدود في القياس رابطاً إياها بالكليات الخمس من حيث هي أنواع أو أجناس وفصول أو خاصة أو أعراض، حيث ذكر: " وذلك أن نأخذ جنس الموضوع أو فصله المقوم له أو خاصته أو عرضاً له غير مفارق، ثم ننظر هل يوجد محموله في جميع شيء من هذه "1، وهذا يعني أن محمول القضية، إما أن يكون نوعاً أو جنساً أو فصلاً أو خاصة أو عرضاً، والحمل إما أن يكون بالإيجاب أو السلب على جميع أفراد الموضوع وحينئذ تتحدد علاقة استغراق الموضوع والمحمول.

أما مفهوم الاستغراق، من الناحية اللغوية فهو الشمول أو التضمن أي العلاقة المصادقية بين أفراد الموضوع والمحمول. وعند المناطقة فإن الاستغراق يشير إلى علاقة الدخول الكلي أو الخروج الكلي بين الموضوع والمحمول، وقد أشار الفارابي إلى هذه العلاقة من خلال شروحه وعرضه لمختلف الوضعيات التي يتخذها الحد الأوسط في أشكال القياس حيث قال: " إنه بتوجب أن نأخذ جنس الموضوع أو فصله أو خاصته، بمعنى تصور الحد الأوسط الذي يحمل ويربط الأصغر حتى يتسنى وصله بالأكبر عبر وجود المحمول في شيء من هذه، أي في الجنس أو الفصل إلخ... ومثال ذلك (سقراط) فجنسه أو فصله (إنسان) و(الإنسان مائت)، فمائت موجود في الإنسان ومحمول عليه، وبالتالي يحمل على سقراط حيث يكون القياس على النحو التالي: سقراط إنسان، الإنسان مائت، إذاً سقراط مائت. فهذا الشرح عند الفارابي يهدف إلى ربط الأكبر بالأصغر عبر الوجود في الشيء أي الحلول، وهو أقرب إلى الاستغراق المفهومي وبعد الشمول يلعب دوره في دائرة ضم الجنس أفراد وأنواعه له، وانحصار الصفة المقومة له في دائرة النوع².

ويظهر الاستغراق في القضايا الحملية من خلال التقسيم التالي:

- الكلية الموجبة تستغرق موضوعها ولا تستغرق محمولها.
- الكلية السالبة تستغرق الموضوع والمحمول.

1- الفارابي، المنطق، ج2، كتاب القياس، ، ص47.

2- الفارابي، المنطق، ج3، شرح على التحليلات الأولى والتعليق عليها، ص224-225.

- الجزئية الموجبة لا تستغرق الموضوع ولا المحمول.

- الجزئية السالبة لا تستغرق الموضوع وتستغرق المحمول.

وباختصار فإن القضايا الكلية تستغرق الموضوع والقضايا السالبة تستغرق المحمول، ولما كانت أهمية الاستغراق تظهر في ربط النتائج بالمقدمات حسب كل شكل من أشكال القياس، فإن لكل شكل قواعده وشروطه:

فالشكل الأول: إيجاب الصغرى وكلية الكبرى.

الشكل الثاني: سلب إحدى المقدمتين وكلية الكبرى.

الشكل الثالث: إيجاب الصغرى وجزئية النتيجة.

والأضرب المنتجة تتوقف على شرط الاستغراق ووضعية الحد الأوسط، وقد أشار المعلم الثاني إلى ذلك في كتاب التحليل. يقول الفارابي: "... فإن كان يوجد له لزم ضرورة أن يوجد المحمول في الموضوع وإتلف ذلك في أحد الضربين الموجبين من الشكل الأول. وإذا كان المحمول مسلوباً عن جميع شيء من كل واحد منها لزم أن يسلب المحمول عن الموضوع وإتلف ذلك في أحد الضربين السالبين من الشكل الأول. أما إذا كان الحد الأوسط جنس الموضوع أو فصله المقوم له أو خاصته فإن الموجب منها يأتلف في الموجب الكلي من الشكل الأول والسالب في الضرب الكلي السالب منه... إلخ¹.

4- مفهوم السبب عند الفارابي وطبيعة الحمل

حدد الفارابي مفهوم السبب متأثراً بوجهة نظر العلم الطبيعي حيث ذكر رأي الطبيب جالينيوس في هذا الصدد معتبراً أن " وجود ذلك الأمر هو السبب لوجود ذلك الشيء الآخر"²، معتمداً على مشاهدته لأعضاء الإنسان بالتشريح، فيجعله اسباباً لأشياء آخر لم يشاهدها، ومثال ذلك قول جالينيوس: " إذا قطعنا العصب الفلاني بطل الصوت أو الحركة أو الحس. فإذاً وجود ذلك العصب هو السبب لوجود الصوت أو الحركة أو الحس. "³.

وقد عرض الفارابي وجهة نظر القائلين أن الأمر إذا وجد، ووجد بوجوده شيء آخر، أنه السبب في وجود ذلك الشيء الآخر. وبالنسبة إلى الفارابي فإن هذا الرأي يلحق كثيراً من الأسباب ولكنه لا ينطبق على جميع الحالات ومثاله في ذلك: إن الإنسان إذا وجد، وجد الحيوان ضرورة، والإنسان ليس بسبب لوجود الحيوان وربما جرى الأمر بالعكس. فإن اللازم عن الشيء ربما كان شيئاً لوجود ذلك الشيء، مثل المبنى والمباني والمكتوب والكاتب، فإن المكتوب يلزم عنه أن يوجد الكاتب وليس المكتوب سبباً لوجود الكاتب، بل الكاتب سبب لوجود المكتوب، وهكذا

1- الفارابي، المنطق، ج2، كتاب التحليل، ص100.

2- الفارابي، المصدر نفسه، ص104.

3- الفارابي، المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

يتم التفريق بين سبب صوري هو اللازم وسبب فاعل؛ فالكاتب سبب فاعل بينما المكتوب فاسبب صوري لازم. ويرى الفارابي أن علاقة اللزوم بين الأمر وسببه في الوجود والارتفاع، أي بأن يكون الأمر إذا وجد وجد بوجوده شيء آخر، وإذا ارتفع ارتفع بارتفاعه ذلك الشيء الآخر، كان الموضوع قوي الإقناع واستعمل في أشياء كثيرة¹، حيث يستعمل في استنباط الأسباب، ويستعمل في استنباط الصفات والأحوال، يقول الفارابي: " فإنه إذا كان محمول يحمل على شيء ما وكان لذلك الشيء أوصاف كثيرة، وأردنا أن نستنبط وصفه الذي من جهته يوجد ذلك المحمول لذلك الشيء... فإننا ننظر أيما من تلك الأوصاف إذا ارتفع عن الشيء ارتفع عنه الأمر المحمول وإذا وجد فيه وجد له الأمر المحمول، فنجعل ذلك الوصف من بين سائر الأوصاف هو الذي له أولاً يوجد الأمر المحمول"².

وقد ذكر الفارابي أن أرسطوطاليس قد استعمل علاقة اللزوم هذه في عدة أمكنة منها في كتاب المقولات في باب المضاف، عندما أراد أن يعطي قانوناً يستنبط به الأمر الذي إليه تقع الإضافة معادلة، واستعملت في كتاب البرهان عندما أراد أن يبين بأي طريق يعلم الشيء الذي عليه يحمل المحمول أولاً، وقد أكد هو بدوره أن السبب الذي هو بالفعل ودائماً سبب لشيء ما يلحقه ضرورة أن يكون، إذا ارتفع ارتفع الشيء وإذا وجد وجد الشيء، فذلك بين، وإما أن يكون كل ما إذا ارتفع رُفِعَ الشيء أكثر من أنهما يتكافآن في لزوم الوجود، وذلك يتبين من أن إذا جعلنا إرتفاع الأمر هو المقدم وإرتفاع الشيء هو التالي: فإننا إذا استثنينا بمقابل ارتفاع الشيء وهو وجوده لزم من ذلك وجود الأمر، وقد كنا وضعنا أن الأمر إذا وجد وجد الشيء، فيكون الأمر والشيء أي واحد منهما وجد وجد الآخر. فيكونان متكافئين في لزوم الوجود، وليس يلزم ضرورة أن يكون أحدهما سبباً لوجود الآخر من ذلك أن الضعف والنصف حالهما هذه الحال. وذلك أن النصف إذا إرتفع ارتفع الضعف وإذا وجد وجد الضعف وليس ولا واحد منهما سبباً لوجود الآخر"³.

يتبين لنا مما سبق أن الفارابي لم يتعد في مفهومه للسبب عن المعلم الأول حيث اعتبر أن هناك علاقة تلازم بين الأسباب ونتائجها مثل العلاقة بين المقدمات ونتائجها في القياس. وقد ركز على السبب الصوري والسبب الفاعل شأنه في ذلك شأن أرسطو، كما أنه قد عرض اللزوم من الوجهة العقلية واعتبره تتابعاً، يمثل ما إعتبر السبب فاعلاً وجودياً عندما أشار إلى أن الحيوان سبب لوجود الإنسان، كما يتبين لنا أيضاً أن هناك تكافؤ في لزوم الوجود برأيه بين حالين، وليس من الضروري أن يكون أحدهما سبباً لوجود الآخر. وهذا الفهم يتوافق مع النظرة الإسلامية وبعدها، وقد ورد شيء من هذا عند أرسطو والفارابي في مقولات كل منهما. وهذا الموقف من السببية واللزوم يطال

1- الفارابي، المنطق، ج2، كتاب التحليل، ص105.

2- الفارابي، المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

3- الفارابي، المصدر نفسه، ص106.

عمق المسألة الفلسفية عند اليونان وعند المسلمين، علماً أن كل منهما له نظريته ورأيه وتوجيهه¹. وأخيراً يمكن أن نخلص إلى مجموعة من الاستنتاجات تبلورت لدينا من خلال دراستنا للقياس أهمها:

- أن الفارابي قد عالج نفس المسائل المنطقية المتعلقة بالقياس في كتابه "القياس على أدلة المتكلمين" وكتابه "القياس"، لكن على شيء من الاختصار والإيجاز، واختلف في أمثله وبعض مصطلحاته ومفرداته التي جاءت أكثر إسلامية، انسجاماً مع ألفاظ العربية ومدلولاتها في كتاب القياس على أدلة المتكلمين، بينما كان كتاب القياس أقرب إلى أرسطو ونقلته إلى العربية، وهنا يظهر انفراد الفارابي بالتجديد في المنطق خاصة في كتابه القياس على أدلة المتكلمين.

- أثارت دلالة القياس والاستدلال عربياً وإسلامياً أبعاد النظرة إلى مفردات ومعينات تترايط فيما بينها وصولاً إلى مطلوب ما، وربما تترايط مع عام نصي أساسه الموجودات المشخصة أو أسماء الجنس العامة. فالقضية اخبار قاده الحس والتجربة أو قول الله تعالى، عندها تصبح علماً، وليس هناك إثباتاً أو نفيّاً مجردين يختصان بنظرة صورية بحتة تتيح الحرية أمام التصور ليني ما يشاء، مثلما يستخلص من أرسطو وكيفية تأليف القياس سارت هذا المسار فعبر الإقتران عن نظرة إلى وصل بين مفردات يتبعه نتيجة ما، بينما جاء شرح أرسطو أكثر عمقاً وتحديداً لترايط الحدود شمولاً واستغراقاً إنطلاقاً من فلسفته ومعرفته للوجود.

- لم يتمكن الفارابي من التخلص من أبعاد أرسطو ولاسيما تلك النظرة المفهومة التي ترى الأكبر ماهية تحل في الأوسط أو الأصغر الذي يؤخذ في الاستغراق بها، وكانت التعابير ولاسيما التي جاءت في كتاب التحليل من أكثر التعابير عن هذه الأبعاد وضوحاً بين مناطق المسلمين.

- عرض الفارابي أشكال الأقيسة الأرسطوية كافة والشرطية التي أخذها عن الشراح، وكان دقيقاً في ذلك. وعمل جهده على إبراز قياس الخلف والتمثيل والاستقراء، وردّ تركيباتهم إلى الشكل الأول من السلجستي: فويّ أرسطو وأبعاده ونظمه الاستدلال الحق والأمانة.

- يعتبر الفارابي أول من أدخل قياس الفرع على الأصل والشاهد على الغائب؛ بتعابيرهما العربية والإسلامية وأبعادهما التصورية في عرض المنطق اليوناني باللغة العربية على الأرجح، ويتجلى ذلك في تبديل الكلي إلى الجزئي والجزئي إلى الكلي والتشابه بين الأحكام وطبيعة العلة.

- تبلور مفهوم اللزوم والسبب والعلة مفاهيم وأدوار في الأقيسة وفي النظرة الوجودية، وعبرت الكثير من شروحهم عن تفهم لطبيعتهم ودلالاتهم الإسلامية من غير أن تقطع وتنسوخ عن معطيات أرسطو ومفاهيمه لهذه المدلولات، فجاءت الشروح مختلطة بين الإتجاهين موفيه لكل حقه ومضماره ونظريته ومقصده².

1- الفارابي، المنطق، ج3، شرح على التحليلات الأولى والتعليق عليها، ص229.

2- الفارابي، المصدر نفسه، ص230، 231، 233.

المبحث الثاني: البرهان

تمهيد: إن تاريخ البرهان حسب بعض المفكرين العرب كنظام معرفي ظهر مع بداية الفلسفة والتفكير العلمي في اليونان قبل أرسطو بثلاثة قرون، ولم يكن عمل أرسطو في حد ذاته سوى تنويع لعملية تطور طويلة تنتظم منها سائر المدارس الفلسفية اليونانية من الفلاسفة الطبيعيين في القرن 6 ق.م إلى أفلاطون أستاذ أرسطو، ومن المعلوم أن البرهان كان ينسب كله إلى أرسطو، ولعل المنهج الذي شيده المعلم الأول هو "المنطق البرهاني" استهل أرسطو في كتابه التحليلات الأولى تحديد الهدف الذي يرمي إليه منهجه حيث قال: "إن أول ما ينبغي أن نذكر هو الشيء الذي عنه فحصناها هنا والغرض الذي إليه قصدنا، فأما الشيء الذي عنه نفحص فهو البرهان وغرضنا العلم البرهاني"¹.

ويؤكد الجابري أن العلاقة الجدلية التي تجمع بين المنهج والرؤية الأرسطية هي ما يصلاح عليه النظام المعرفي. أما في البيئة الإسلامية فإن النظام البرهاني لم يبدأ إلا مع الكندي والفارابي اللذان كان لهما الدور الرائد في عملية تنصيب العقل في الثقافة العربية الإسلامية، حيث لم تكن هذه العملية أمراً هيناً، إذ أنها واجهت الغنوص المانوي والعرفان الشيعي من جهة والتصدي لردود الفعل السلبية التي كانت تصدر عن أوساط المتكلمين والفقهاء الذين اتخذوا طابعاً نقدياً وهجومياً عنيفاً لعلوم الأوائل جملة وتفصيلاً.

لقد كان دور الكندي هنا دور بيّن حيث أن الطابع العام السجالي الذي فرضته عليه الأوضاع السائدة جعل خطابه العقلاني، خطاباً سجالياً فقط وجدلياً وليس برهانياً والسبب في ذلك كما يذكر بعض المؤرخين يعود إلى ظروف عصره الخالي من البرهان أو مؤلفي البرهان، الذي لم يترجم إلى العربية إلا بظهور الفارابي الذي تدارك النقص الذي وقع فيه الكندي².

فلقد نحى الفارابي في فلسفته إتجاهاً آخر فهو لم يكن يعيش في ظل دولة مركزية قوية كدولة المأمون والمعتصم، دولة العقل مثل الكندي، بل لقد عاش في ظروف سياسية واجتماعية تختلف تماماً. حيث ظهر في ظروف تميزت

1- عابد الجابري، بنية العقل العربي، دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية، ط9، بناية بيت النهضة، شارع البصرة، بيروت، لبنان، ص384-385. نقله عن كتاب أرسطو التحليلات الأولى، نفل نذاري، نشره عبد الرحمن بدوي، مع الترجمات العربية القديمة، لكتب أرسطو المنطقية، ج1، ص137.

2- عابد الجابري، المرجع نفسه، ص417.

بالمركز الفكري والسياسي والاجتماعي، فجعل قضيته الأساسية إعادة الوحدة إلى الفكر وإلى المجتمع معاً عن طريق تجاوز الخطاب الكلامي السحالي الجدلي والسفسطائي والأخذ بخطاب العقل الكوني والخطاب البرهاني، ببناء العلاقات داخل المجتمع على نظام جديد يحكم النظام الذي يسود الكون ويحكم أجزائه ومراتبه، فانصرف باهتمامه للمنطق والفلسفة السياسية. وقد عني الفارابي بالمنطق والبرهان متداركا النقص الذي وقع فيه الكندي، حيث استرجع صناعة المنطق صناعة كاملة، فشرح غامضها وقرب تناولها داخل الساحة الفكرية، الأمر الذي أغفله الكندي وغيره من صناعة التحليل كما أظهر عبقريته في تحليل المنطق وزوايا الإنتفاع به وطرق استعماله وغيرها.

لقد رأى الفارابي أنه بواسطة المنطق يمكن وضع حد للفوضى الماثلة في عصره وعليه فقد حرص على توضيح وظيفة المنطق الاجتماعية على صعيد التصور الفكري الثقافي العربي في المجتمع.

وينبغي أن نشير إلى أن أهمية الفارابي ودوره يكمن في إبرازه لأهمية البرهان وتأكيد على أنه الموضوع الأساسي والرئيس في المنطق، حيث أَلَحَّ الفارابي على أن صناعة المنطق هو أساساً الوقوف على البراهين، فإستعداد ما كان مهماً من المنطق خلال العصر الهلنستي.

إن هدف الفارابي يكمن في تجاوز الخطاب السفسطائي الكلامي والخطاب العرفاني بصفة عامة ما دام يشكلان أهم أسباب التمزق الفكري المجتمعي والإهتمام بتبئية المنطق الأرسطي.

وفي هذا الصدد يرى الجابري: " أننا إذا نظرنا إلى خطابي الكندي والفارابي من زاوية الأساس الإستمولوجي أو النظام المعرفي لوجدناهما خطاباً واحداً جديداً على الثقافة العربية الإسلامية يسجل لحظة جديدة في تاريخ تكون العقل العربي. فالثقافة العربية قبل الكندي والفارابي كان يتقاسمها خطابان مختلفان تماماً هما البيان الذي تحمله اللغة العربية والعرفان الذي يدعيه العقل المستقيل وإذا نحن بحسب مقولة الجابري أمام خطاب جديد ينتمي بمفاهيمه ونظرياته العلمية والفلسفية إلى طبيعيات أرسطو وميتافيزيقاه كما إستعارهما الكندي وشرح آلياته وقوانينه، الصناعة المنطقية التي أنضجها أرسطو واستعادها منه كاملة الفارابي، خطاب العقل الكوني الذي يؤسس نظام معرفي خاص يقوم على البرهان¹.

فالمنطق البرهاني كما أشرنا يحتل مكانة بارزة ضمن المسائل التي شغلت بؤرة إهتمامات الفارابي ودراساته وشروحه لمنطق أرسطو لا في بعده المعرفي فحسب، بل وفي بعده الاجتماعي والسياسي أيضاً.

وقبل الحديث عن مكانة البرهان في منطق الفارابي ينبغي الإشارة إلى معنى البرهان لغة واصطلاحاً.

1- عابد الجابري، بنية العقل العربي، ط9، الفصل الأول، فقرة 2.

تعريف البرهان

- البرهان لغة: (إسم) جمعه براهين، والبرهان في اللغة الحجة البينة الفاصلة.
 - وعند المنطقيين: استدلال ينتقل فيه الذهن من قضايا مسلمة إلى أخرى ينتج منها ضرورة وعند المناطقة القدامى، هو أسمى صور الاستدلال لأنه يقوم على أساس من مقدمات يقينية، وينتهي تبعاً لذلك إلى نتائج يقينية.
 - والبرهان عند الرياضيين: ما يثبت قضية من مقدمات مسلم بها والجمع براهين¹.
 - والبرهان عند الفقهاء: هو القياس من اليقينيات سواء كانت إبتداء وهي الضروريات أو بواسطة وهي النظريات.
- قال النسفي: " البرهان بيان يظهر به الحق من الباطل"².

وقد عرف الجرجاني البرهان بقوله: " هو القياس المؤلف من اليقينيات، سواء كانت إبتداءً وهي الضروريات أو بواسطة وهي النظريات والحد الأوسط فيه لا بد أن يكون علة لنسبة الأكبر إلى الأصغر فإن كان مع ذلك علة لوجود تلك النسبة في الخارج أيضاً فهو برهان لمي كقولنا هذا متعفن الأخلاط وكل متعفن الأخلاط محموم فهذا محموم فتعفن الأخلاط كما أنه علة لثبوت الحمى في الذهن كذلك علة لثبوت الحمى في الخارج وإن لم يكن كذلك كان لا يكون علة للنسبة إلا في الذهن فهو برهان إيني كقولنا هذا محموم متعفن الأخلاط فهذا متعفن الأخلاط فالحمى وإن كانت علة لثبوت تعفن الأخلاط في الذهن إلا أنها ليست علة له في الخارج بل الأمر بالعكس وقد يقال على الاستدلال من العلة إلى المعلول برهان لمي ومن المعلول إلى العلة برهان إيني"³.

والقول قدم برهاناً كافياً: " أي حجة قاطعة، أو دليلاً واضحاً. وقد وردت كلمة البرهان في أكثر من آية من القرآن الكريم واستعملت لأغراض مختلفة، إما لافحام المشركين وبيان كذب دعواهم، أو كحجة قاطعة، ويولي القرآن الكريم قضية البرهان أهمية ملفتة للنظر، حيث أدخله في صميم جوهر القضية العلمية سواء بمبدئها أو تطبيقاتها.

والبرهان أقوى الحجج ويفيد الصدق ولذلك كان مطلباً قرآنياً في الحجاج. قال تعالى: ﴿ تِلْكَ أَمَانِيُّهُمْ قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴾⁴. والبرهان علم ولذلك إقترن بالإبانة والوضوح في سياق واحد، قال تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ بُرْهَانٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ نُوراً مُبِيناً ﴾⁵. والبرهان يتضاد في حقيقته وهويته مع هوى النفس الذي

1- المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية بالقاهرة 1379هـ-1960م.

2- محمد عميم الإحسان، التعريفات الفقهية، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، ت 1424هـ-2003م، ص44.

3- الجرجاني، معجم التعريفات، تحقيق ودراسة: محمد الصديق المنشاوي، دار الفضيلة للنشر والتوزيع والتصدير، القاهرة، ت 2004م، ص40.

4- سورة البقرة، رقم 2 الآية 111

5- سورة النساء، رقم 4 الآية 174

طالما يحرف العملية العلمية عن مسارها لأغراض شتى. ويرتبط مفهوم البرهان بمفهوم الحق، أي أنه يطابق الواقع وكل ما في دائرة الوضوح، قال تعالى: ﴿ وَزَعْنَا مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ شَهِيدًا فَقُلْنَا هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ فَعَلِمُوا أَنَّ الْحَقَّ لِلَّهِ وَصَلَّ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَفْتَرُونَ ﴾¹. ومما سبق نستنتج أن البرهان علم، يأتي بمعنى الدليل بشكل دقيق ومباشر، قال تعالى: ﴿ أَوَلَمْ مَعَ اللَّهُ قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴾². إذن العلم هو البرهان.

أما البرهان في المنطق، فهو القياس المؤلف من يقينيات لإنتاج يقيني، وقد أطلق أرسطو لفظ البرهان على الاستنتاج العقلي الذي تلزم ضرورة فيه النتيجة عن المقدمات (المبادئ) ويُعرّف البرهان بالعلة الغائبة على أنه قياس منتج للعلم، أي منتج للمعرفة الثابتة الضرورية، كما يُعرّف بالعناصر المؤلفة له، بأنه: " قياس منتظم من مقدمات أولية صادقة سابقة في العلم على النتيجة وأبين منها وعلة لزومها؛ والبرهان المنطقي إما "لمي" أو "إيني". أما "اللمي" فيشتمل على النتيجة وأما "الإيني" فيعطي علة التصديق فقط.

1- طبيعة البرهان عند الفارابي

أما الفارابي فقد جمع بين البرهان واليقين، واعتبر أن البرهان على الإطلاق هو الذي يفيد الوجود والسبب جميعاً³، حيث ربط معرفة الوجود ومعرفة السبب بحروف السؤال الفلسفية، فحرف "لم" أو "لِمَادًا" هو سؤال البرهان العلمي الذي يطلب معرفة الأسباب وحدها والتي تنحصر في أربعة هي: " مادة الشيء وما يعد في المادة ومعها حد الشيء وأجزاء حده بالإضافة إلى ما يعد في الحدود معها، والفاعل وما يعد معه والغاية وما يعد معها"⁴. وهذا السؤال فيما يرى الفارابي إنما يكون في ما قد عُلم وجوده وصدقه أولاً إما بنفسه وإما بالقياس⁵.

أما السؤال "هل" فهو سؤال البرهان الفلسفي المطلق الذي يبحث في ماهية الشيء وعلته وغايته. فالسؤال "هل" يقدم سؤال "لم" فيما كان سبيله أن ينفرد فيه سبب وجوده.

ويرى الفارابي أن برهان الوجود بحاجة إلى برهان السبب والعكس صحيح. يقول الفارابي: " ربما كان القياس الذي يُبرهن به وجوده يعطي مع علم وجوده سبب وجوده، وربما أعطى وجوده فقط فيحتاج حينئذ إلى قياس آخر يعطي بعد ذلك سبب وجوده"⁶.

1- سورة القصص، رقم 28 الآية 75

2- سورة النمل، رقم 27 الآية 64

3- الفارابي، المنطق، ج4، كتاب البرهان، ص26.

4- الفارابي، المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

5- الفارابي، كتاب الحروف، ص204.

6- الفارابي، المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

ويبدو التمييز واضحاً بين برهان الوجود والسبب فيما يعتقد المعلم الثاني، يقول: " فالبرهان الذي يعطي اليقين بوجوده فقط يعرف بـ (برهان الوجود) والذي يعطي بعد ذلك سبب وجوده يسمى (برهان لم هو الشيء) والذي يعطي علم الوجود وسبب الوجود معاً يسمى (برهان الوجود ولم هو) وهو البرهان على الإطلاق لأنه يجتمع فيه أن يكون مطلوباً به وجوده وسبب وجوده معاً"¹. وهذا يعني أن كل من البرهان الفلسفي والبرهان العلمي يلتقيان لإثبات حقيقة واحدة هي المطلب في السؤال.

ولكي يوضح الفارابي العلاقة بين البرهان واليقين صنف المعارف إلى صنفين تصور وتصديق، وأن في التصور والتصديق منه الأتم ومنه الأنقص.

فالتصديق التام هو اليقين كما جاء في كتاب البرهان، والتصور التام هو تصور الشيء بما يلخص ذاته بنحو ما يخصه وذلك بأن يتصور الشيء بما يدل على حده²، لأن وقوع المعنى في الذهن يتوقف فيما يرى الفارابي على معرفة الصفات الذاتية للشيء أي تصوره بحقيقته المقومة له، ومن هنا تظهر أهمية المعاني الكلية في تحديد ماهية الشيء بما يسمح اليقين به.

وقد ذكر الفارابي أن اليقين في التصديق ثلاثة مراتب: منه اليقين، ومنه مقارب لليقين، ومنه التصديق الذي يسمى سكون النفس إلى الشيء، وهو أبعد التصديقات إلى اليقين، أما التصديق الكاذب فلا يقع فيه اليقين أصلاً³. أما تعريف الفارابي لليقين فقد قال: " أن نعتقد في الصادق الذي حصل التصديق به أنه لا يمكن أصلاً أن يكون وجوده ما نعتقد في ذلك الأمر بخلاف ما نعتقده [...] وما ليس بيقين، فهو أن نعتقد في ما حصل التصديق به أنه يمكن أو لا يتمتع أن يكون في وجوده بخلاف ما نعتقده فيه"⁴. وبهذا تكون الأقاويل البرهانية هي التي شأنها أن تفيد العلم اليقين في المطلوب الذي نلتمس معرفته، سواء استعملها الإنسان فيما بينه وبين نفسه في استنباط ذلك المطلوب أو خاطب بها غيره، أو خاطبه بها غيره في تصحيح ذلك المطلوب، فإنها في أحوالها كلها شأنها أن تفيد العلم اليقين: وهو العلم الذي لا يمكن أصلاً أن يكون خلافاً، ولا يمكن أن يرجع الإنسان عنه، ولا أن يعتقد فيه أنه يمكن أن يرجع عنه، ولا تقع عليه فيه شبهة بغلطة ولا مغالطة تزيله عنه، ولا إرتياب ولا تهمة له بوجه ولا سبب⁵. إذاً فاليقين ما كان مطابقاً لما صدقنا بوجوده وعدم اليقين ما كان مخالفاً له.

1- الفارابي، كتاب الحروف، ص 204.

2- الفارابي، المنطق، ج 4، كتاب البرهان، ص 26.

3- الفارابي، المصدر نفسه، ص 20.

4- الفارابي، المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

5- الفارابي، إحصاء العلوم، ص 38.

أما أنواع اليقين فقد تحدث الفارابي في كتابه البرهان عن نوعين منه:

أ- **اليقين الضروري**: وهو المطابقة لتصوراتنا وأحكامنا وواقعنا ولا يمكن أن يكون بخلاف ما اعتقد أصلاً ولا في حين ما. ويسمى ضروري لأنه لا يمكن أن يتبدل فيصير كاذباً، بل يوجد دائماً على ما هو حاصل في الذهن من سلب وحده أو إيجاب وحده، كما أنه يعبر عنه بالقضايا الصادقة والواضحة بذاتها التي يتقبلها العقل دون برهان كالبديهيات والمعاني الرياضية مثل القول: " الكل أعظم من الجزء " والعدد إما فرد أو زوج ... إلخ.

ب- **أما اليقين غير الضروري**: فهو ما كان يقينياً في وقت ما فقط، كما أنه يمكن أن يتبدل فيصير كاذباً من غير نقص يحدث في الذهن، ويحصل اليقين غير الضروري في القضايا المتنقلة المتبدلة الوجود.

يقول الفارابي في شأن اليقين: " العلم بالحقيقة ما كان صادقاً ويقينياً في الزمان كله لا في بعض دون بعض، وما كان موجوداً في وقت وأمكن أن يصير غير موجود فيما بعد. فإنا إذا عرفنا موجوداً الآن، فإنه إذا مضى عليه زمان ما أمكن أن يكون قد بطل فلا ندري هل هو موجود أو لا. فيعود يقيننا شكاً وكذباً، وما أمكن أن يكذب فليس بعلم ولا يقين "1.

وقد استدلل الفارابي على هذا الرأي بآراء الفلاسفة القدامى حيث قال: " فلذلك لم يجعل القدماء إدراك ما يمكن أن يتغير من حال إلى حال علماً، مثل علمنا بجلوس هذا الإنسان الآن، فإنه يمكن أن يتغير فيصير قائماً بعد أن كان جالساً، بل جعلوا العلم هو اليقين بوجود الشيء الذي لا يمكن أن يتغير، مثل أن الثلاثة عدد فرد، فإن فردية الثلاثة لا تتغير وذلك أن ثلاثة لا تصير زوجاً في حال من الأحوال ولا الأربعة فرداً، فإن سمي هذا علماً أو يقيناً فهو بالاستعارة "2. مثال ذلك زيد يمشي، وعمرو يكتب ... إلخ.

إذن فاليقين الضروري قضاياها صادقة صدقاً ضرورياً بما لا يحتمل الشك أو التردد، أما اليقين غير الضروري فقضاياها تحتمل الصدق والكذب، أما الأولى فهي مقدمات للبرهان العقلي وأما الثانية فهي مقدمات للبرهان المنطقي. أما حصول اليقين الضروري عند الفارابي، فهو ما يحصل عن قياس، وإنما يحصل عن مقدمتين قد تيقن بهما أيضاً تيقناً ضرورياً، والمقدمات التي تيقن بها هذا اليقين؛ إما كلية وإما جزئية. ويرى الفارابي أنه من الواجب الاهتمام بالكليات، لأنها هي تستعمل في العلوم، فلا علم إلا بالكليات كما قال أرسطو، فالقياس إذاً مصدر اليقين البرهاني كما وضع الفارابي قائلاً: " والمعلومة بالبراهين، إما كلية وإما جزئية. ولما كان النظر فيما ينتج الكليات يشتمل على ما ينتج الجزئيات، لزم أن يعرف أولاً أمر ما ينتج من البراهين النتائج الكلية. فظاهر أن البراهين التي

1- الفارابي، فصول منترعة، ص13.

2- الفارابي، المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

تنتج نتائج كلية ينبغي أن تكون مقدماتها كلية¹. وإذا كان القياس مصدر اليقين في البرهان في نظر الفارابي فإنه يتعين علينا تصنف المعارف التي تحصل عن المقدمات الأولى التي يتيقن بها هذا اليقين حيث ربط الفارابي إسم العلم باليقين الضروري وأطلق عليه إسم العلم اليقيني. والعلوم اليقينية ثلاثة: أحدها اليقين بوجود الشيء فقط وهو علم الوجود، والثاني اليقين بسبب وجود الشيء فقط ويسمى عند البعض لم الشيء، والثالث اليقين بهما جميعاً. وقد قسم الفارابي المقاييس المؤتلفة عن مقدمات تيقن بها اليقين الضروري إلى ثلاثة أصناف: الأول يفيد بذاته وجود الشيء فقط، والثاني يفيد بذاته معرفة السبب فقط، والثالث يفيد بذاته الأمرين جميعاً. والقياس الذي يؤلف ليوفى به على سبب وجود الشيء فقط، إنما يؤلف على ما تقدمت معرفة وجوده، إما بما تعرف به الأوائل، وإما عن قياس يفيد علم الوجود فقط، والقياس الذي يؤلف عن مقدمات تيقن بها يقيناً ضرورياً وأفاد هذه الأصناف الثلاثة فهو الذي يسمى برهان².

وقد صنف الفارابي البرهان إلى ثلاثة أصناف:

- 1- برهان الوجود: وهو الذي يسمى برهان أنّ الشيء ويعتمد على مبدأ أو قانون الإنية.
 - 2- برهان لم الشيء: وهو البرهان الغائي ويدور حول علة وجود الشيء.
 - 3- البرهان الذي يجمع الأمرين ويسمى البرهان: الجامع الذي يجمع بين الإنية واللمية، وقد أكد الفارابي بأن هذا البرهان، هو البرهان على الإطلاق، واليقين بالوجود والسبب معاً يسمى على الإطلاق العلم البرهاني. فالبرهان على الإطلاق هو القياس اليقيني الذي يفيد بذاته لا بالعرض وجود الشيء وسبب وجوده معاً³.
- وبعد عرضنا لطبيعة البرهان عند الفارابي وعلاقته باليقين، وارتباط البرهان بالمعارف الأولية للإنسان وهي التصور والتصديق، وبعد أن تحدثنا عن تصنيف الفارابي لليقين من حيث هو ضروري أو غير ضروري وعلاقة القياس بحصول اليقين الضروري الذي نحتاج إليه في مجالات المعرفة المختلفة وأسماها المعرفة العلمية والمعرفة الفلسفية. نتحدث عن المعرفة البرهانية كما حددها وذكر شروطها الفارابي.

لقد اهتم الفارابي بالمعرفة البرهانية أكثر من مثيلاتها الحسية والعقلية، بدليل أنه خصص أهم كتبه وهو كتاب الحروف بكامله لبحث مقولات البرهان وشرائط اليقين وأهمية المنطق وعلاقته بباقي العلوم والصناعات التي تفيد اليقين بالإضافة إلى بيان أقسام البرهان وخصائص المعرفة البرهانية ومجال الإستفادة منها.

1- الفارابي، المنطق، ج4، كتاب البرهان، ص27.

2- الفارابي، المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

3- الفارابي، المصدر نفسه، ص26.

2- المعرفة البرهانية عند الفارابي

ولتحديد مجال المعرفة البرهانية التي تستخدم فيه المقولات التي هي حروف المعاني الدالة على قول مركز في النفس، بدأ الفارابي بتحديد مفهوم المقولة ومجال عملها ووظيفتها. وقد سبق لنا وأشارنا إلى هذا الجانب في جزء من هذا البحث يتعلق "بدراسة في المقولات". فإذا تكاملت المقولات بمعناها كملت المعرفة اليقينية حيث قال: "كل معنى معقول تدل عليه لفظة ما يوصف به شيء من هذه المشار إليها فإننا نسميه مقولة، وبعض هذه المقولات يعرفنا ما هو هذا المشار إليه وبعضها يعرفنا كم هو وبعضها يعرفنا كيف هو وبعضها يعرفنا أين هو وبعضها يعرفنا متى هو وكيف كان، وكيف يكون، وبعضها يعرفنا أنه مضاف وبعضها أنه موضوع أو وضع ما يفعل وينفعل"¹.

ولأن مجال عمل المقولات هو المشار إليه من المحسوس الذي لا يوصف به شيء أصلاً إلا بطريق العرض. فإن المعرفة البرهانية هي المعرفة المنطقية التي تعتمد على العلم بالمقولات بوصفها الموضوعات الأولى لجميع الصنائع أي العلوم البرهانية الثلاثة وهي: المنطقية والفلسفية والإلهية أو ما بعد الطبيعة².

وإذا توقف الفارابي عند هذا الحد سيكون قد توقف عند حد ما قدمه أفلاطون وأرسطو، لكن الفارابي قد تجاوز المعلم الأول وكذلك أفلاطون، عندما حدد مجال عمل المعرفة البرهانية ولم يعتبر البرهان علماً نظرياً فقط، بل جعله علماً عملياً في الأساس، وأن إصلاح الإنسان لنفسه وخلقه ومجتمعه يتوقف على تلك المعرفة البرهانية، ومن ثم ألزم الفارابي ضرورة إصلاح الأخلاق لكل من أراد أن يتعلم علماً ذكياً نقيماً، وحتى قبل دراسة الفلسفة لا بد أن تصلح أخلاق النفس الشهبونية بإصلاح الأخلاق لا بالقول فقط ولكن بالفعل أيضاً، ثم يصلح بعد ذلك النفس الناطقة كيما تفهم بها طريق الحق التي يؤمن بها الغلط والوقوع في الباطل، وذلك لا يكون إلا بارتياض في علم البرهان³.

ويؤكد الفارابي أن المقولات العشر هي أساس تقسيم كافة العلوم والصنائع ودليله على ذلك: أن المقولات الأولى للصنائع والعلوم إنما توضع أولاً للدلالة على هذه المركبات مثل صناعة المنطق والعلم الطبيعي والعلم المدني والتعاليم وعلم ما بعد الطبيعة عندما يدل عليها بألفاظ كلية، فالمقولات هي الأساس لأنها تسدّد العقل نحو الصواب في المعقولات وتحزره عن الخطأ في ما لا يؤمن أن يغلط فيه من المعقولات⁴.

أما الدليل الثاني على أهمية المقولات في تحقيق المعرفة البرهانية، هو اعتماد العلماء والفلاسفة على الاستدلال البرهاني واستخدام المقولات في إدراك علاقة الجزء بالكل. ومعنى ذلك أن الفارابي حرص على إعطاء سمة الكلية

1- الفارابي، كتاب الحروف، ص 62، 63.

2- عبد الحميد درويش النساج، الفارابي وفلسفة العقل، ط1، القاهرة، مكتبة الثقافة الدينية، 1435هـ-2014م، ص 172.

3- فهمي جدعان، نظرية التراث، دار الشروق، الأردن، سنة 1985م، ص 232.

4- الفارابي، كتاب الحروف، ص 66، 67.

للمعرفة البرهانية لأن البرهان لا يتحقق إلا بالنظر إلى الأمور من كل ناحية، وأن هذه الكلية هي التي تحقق وحدة المعرفة ووحدة الفلسفة¹.

وقد اعتبر الفارابي البرهان قسم من أقسام المنطق وأثبت أهمية المعرفة البرهانية القائمة على حسن استخدام مقولات البرهان، حينما اعتبر أن الغاية من المنطق الوصول إلى قوانين علم إضطراري يمكن تطبيقه على جميع المعارف، وأن له الشرف في التقدم عن جميع العلوم إذ قال: " وقوة الذهن إنما تحصل متى كانت لنا قوة نقف بها على ما هو حق بيقين وما هو باطل بيقين، ونقف على الباطل الشبيه بالحق والحق الشبيه بالباطل فلا نغلط ولا نخدع، والصناعة التي نستفيد منها هذه القوة تسمى صناعة المنطق، فيلزم ضرورة أن تكون العناية بهذه الصناعة تتقدم العناية بالصنائع الأخرى، ولما كانت صناعة المنطق هي أول شيء يشرع فيه بطريق صناعي (أي تعليمي) لزم أن تكون الأوائل التي يشرع فيها أموراً معلومة سبقت معرفتها للإنسان فلا يعرى من معرفتها أحد، وذلك لأنها أمور حاصلة في ذهن الإنسان من أول وجوده غريزية فيه "².

ويظهر من النص أن المعرفة البرهانية القائمة على مقولات المنطق فطرية في الذهن، وأن الأحكام الأولية التي تميز بها بين الحق والباطل والصواب والخطأ، هي قوى ظاهرة في العقل بينة بنفسها ولا تحتاج إلى برهان. وقد أدرج الفارابي بعض الأمثلة عن الحقائق الأولية، كالبديهيات، والمفاهيم الرياضية.

وتظهر أهمية المعرفة البرهانية في أنها تتصف بالثبات والإطلاق، وأنه لا يقوم علم على معارف غير ثابتة وغير يقينية، وأن البرهان وحده هو الذي يثبت أن هناك رأي أفضل من رأي وأن اليقين أفضل من الظن والإحتمال، وأن العلم ليس مجرد معرفة وليس مجرد حكم بل هو اليقين الدائم الذي لا خطأ فيه واحتمال، ومن ثم فإن الفكر الصائب هو الذي يؤدي إلى حكم صائب وصادق مطابق للواقع³.

والبرهان العقلي عند الفارابي ليس كما كان عند أرسطو آلة للفلسفة بل هو أهم أجزائها وليس مجرد صناعة بل يجب أن يوصل بنفسه إلى الحقيقة وتحقيق العلم، حتى أن قانون التناقض عنده أصبح أعلى القوانين لأنه به يظهر العقل صدق القضية أو ضرورتها مع كذب نقيضها أو استحالتها في نفس الوقت.

يقول الفارابي: " والإيجاب والسلب إنما يكونان متقابلين إذا اجتمع فيهما، وهي أن تكون موضوعهما واحداً

1- عبد الحميد درويش النساج، الفارابي وفلسفة العقل، ص174.

2- مصطفى عبد الرازق، فيلسوف العرب والمعلم الثاني، هيئة قصور الثقافة، القاهرة، سنة 1945م، ص202، نقلاً عن كتاب الحروف.

3- عبد الحميد درويش النساج، الفارابي وفلسفة العقل، ص175.

بعينه وكذلك المحمول، وأن يكون الزمان الذي أثبت فيه المحمول للموضوع هو بعينه الزمان الذي فيه، نفي المحمول عن الموضوع، وأن تكون الحال التي بها يوجد الموضوع موضوعاً في السلب هي بعينها الحال التي يوجد موضوعاً في الإيجاب، والحال التي يوجد بها المحمول محمولاً على الموضوع في الإثبات هي بعينها الحال التي يوجد بها النفي [...] وهذان يقتسمان الصدق والكذب دائماً وفي جميع الأمور، وهو أنه إذا صدق أحدهما أيها كان في أي أمر كان كذب الآخر ولا يجتمعان معاً لا على صدق واحد ولا على كذب واحد¹.

فمبدأ عدم التناقض فيما يرى الفارابي أساس قيام المعرفة البرهانية، حيث يجب الفكر من أن يقع في تنازع مع نفسه أثناء البرهان.

يقول الفارابي: " وكلما كان التعاند والتناقض أكثر وتداولوا في الزمان بعد زمان وامتد الزمان بذلك وطال ودأبوا عليه، كان أقرب إلى أن يخلص الصادق من الكاذب في كل مقدمة كلية اختلط كذبها بصدقها، وكان أخرى أن يؤتى على جميع المطلوبات والقياسات على كل مطلوب، وكان أخرى أن يقفوا على الطرق العلمية².

فالمعرفة البرهانية معرفة يقينية، وتستمد هذا اليقين من مقولات البرهان التي ذكرها الفارابي، ومن مبادئ العقل كون أن هذه المبادئ هي الركائز التي يستند إليها الفكر أثناء القيام بنشاطاته، فلا يتنازع مع نفسه ويتجنب الوقوع في المغالطات، وهذا ما يفسر تلك الأصداء وردود الأفعال الإيجابية المؤيدة لموقف الفارابي من المعرفة العقلية البرهانية في عصر الحديث، وما قدمه من آراء حول مقولات البرهان وأهميتها في تحصيل اليقين لدى العديد من الفلاسفة وخاصة عند كانط (1724 - 1804م) في إهتمامه الشديد بنظرية المعرفة وموقفه المتوسط بين العقلانية والتجريبية، ثم وضعه للإطار العقلي الذي حصره في مقولتي الزمان والمكان. ولذا فإن مثالية كانط لم تتعدى حدود العقل، وهذا ما دفع كانط للقول: " فإذا كانت المعرفة تبدأ بالإنطباعات الحسية كما رأى التجريبيون [...] إلا أن هذه الإنطباعات وحدها لا تكفي لحدوث الإدراك الحسي بل يجب أن يضاف إليها بعض المقولات أو الأفكار القبلية مثل تصورات الجوهر والعلية والإمكان والضرورة والإستحالة، مع ملاحظة أن هذه المقولات أو التصورات القبلية جزء من تركيب العقل الإنساني، وينبغي أن نفهم تلك المقولات على أنها موجودة في العقل وجوداً حدسياً، وأن هذه المقولات عند الحكم هي التي تعطي معرفتنا سمات الموضوعية والصدق واليقين³.

1- الفارابي، المنطق، ج2، كتاب القياس الصغير، ص73.

2- الفارابي، المنطق، ج3، كتاب الجدل، ص26.

3- عبد الحميد درويش النساج، الفارابي وفلسفة العقل، ص176.

3- وظائف البرهان

حدد الفارابي وظائف البرهان العقلي من خلال تحديد وظيفة المنطق الرئيسية وهي الإثبات، واليقين، والتأويل، والفهم، والحكم، والتمييز بين الصحيح والخاطئ من التفكير. فقوانين المنطق العامة كما يرى الفارابي تمكن الإنسان وتساعد على إمتحان أفكاره وأقواله واستدلالاته، فهذه القواعد والقوانين تميز بين صحيح الفكر وفاسده وتجنب الوقوع في المغالطات. وقد ذكر الفارابي أن وظيفة المنطق وفائدته هو الوقوف على جميع الجهات والأمور التي بها ينقاد الذهن إلى أن الشيء هو كذا أو ليس هو كذا... وأصناف إنقيادات الذهن كثيرة، منها إنقياد الذهن للشيء عن طريق ما ينقاد عن الأشياء الشعرية، ومنها إنقياده للشيء بطريق خطي، ومنها إنقياد الذهن للمغالطات، ومنها إنقياده للشيء على طريق الجدل، ومنها إنقياده لما هو حق يقين¹.

فما يقوم به الذهن من نشاطات عند الفارابي لا يخرج عن إطار الشعر، والخطابة، والمغالطة، والجدل، والبرهان (اليقين) وهذه الأصناف كلها تتفق في أنها إنقياد للذهن.

وباختلاف أنواع الإنقيادات كما يرى الفارابي تختلف أنواع المقاييس حيث ذكر المقاييس الشعرية، والمقاييس الخطبية، والمقاييس المغالطية، والمقاييس الجدلية، أما ما يسوق الذهن إلى ما هو حق ويقين فتسمى البراهين، والمقاييس اليقينية، ويضاف إليها الأمور التي بها تلتئم البراهين والأمور التي يسهل على الذهن السبيل إلى الوقوف على البراهين والتي بها يستعين الإنسان من خارج على الوصول إلى الحق².

فوظيفة المنطق إذن هي الوقوف على البراهين، وإذا تمكن الإنسان من تمييز سائر أصناف المقاييس وأغراض استعمالها، تمكن من معرفة المنهج الذي يقوده إلى إدراك الحق وتجنب الباطل. فغاية المنطق هي البرهان الذي له شرف الرياسة على جميع أنواع الاستدلالات كما يعتقد المعلم الأول وتلميذه الفارابي.

أما مجالات استعمال البرهان في نظر الفارابي فقد حددها في العلوم النظرية (الصنائع النظرية) مقتفياً في ذلك منهج معلمه أرسطو، وهي ثلاثة: موضوعات ومسائل ومبادئ.

فالموضوعات كما عرفها الغزالي: ما يبرهن فيها، والمسائل ما يبرهن عليها. والمبادئ ما يبرهن بها. والمراد بالمبادئ المقدمات. أما الموضوعات فهي الأمور التي توضع في العلوم مثال موضوع الهندسة وهو المقدار وموضوع الحساب فهو العدد، وموضوع العلم الطبيعي هو الأجسام المتحركة والساكنة، وموضوع الفقه أفعال المكلفين من حيث الأمر

1- الفارابي، كتاب الألفاظ المستعملة في المنطق، ص96.

2- الفارابي، المصدر نفسه، ص99.

والنهي ومن حيث المباح والندب وموضوع النحو لغة العرب من جهة ما يختلف إعرابها وموضوع المنطق تمييز المعقولات وتلخيص المعاني ... إلخ.

أما المسائل فهي القضايا الخاصة بكل علم، التي يطلب المعرفة في العلوم بأحد طرفيها، إما النفي أو الإثبات مثال ذلك القول هذا العدد إما زوج أو فرد، وهذا المقدار مساوٍ أو مباين، وفي الفقه: هذا الفعل حلال أو حرام أو واجب، وفي العلم الإلهي: هذا الموجود قديم أو حادث... إلخ¹.

أما الفارابي فقد ذكر هذه الأشياء في كتابه البرهان من قبل، ولكن بشيء من التفصيل والتوضيح حيث قال: " فموضوعات الصناعة هي الأمور التي لها توجد الأعراض الذاتية وإليها تنسب سائر الأشياء المنظور فيها من الصناعة بأحد أنحاء النسب مثل العدد في صناعة العدد والخطوط والسطوح والمجسمات في صناعة الهندسة، وهي ثلاثة أصناف: حدود، أنواع، أعراض. أما المسائل فهي التي تتبرهن في تلك الصناعة، وكل مسألة فإن جزءها الموضوع ويسمى المفروض والمعطى، وجزءها المحمول يسمى المطلوب. أما المبادئ الأولى في كل صناعة فهي التي إليها ترجع جميع المطلوبات في تلك الصناعة. والمطلوبات منها مطلوبات أول ومنها مطلوبات ثوان. والمطلوبات الأولى هي أول شيء يتبرهن في تلك الصناعة [...] والثواني هي التي تتبرهن بالبراهين التي تؤلف عن المطلوبات الأولى بعد أن تثبت. "².

والمبادئ الأولى في كل صناعة، منها ما هي خاصة بالصناعة، ومنها ما هي مشتركة لها ولغيرها. فالخاصة مثل أن: الخمسة عدد فرد، والمشاركة مثل قولنا: الأشياء المتساوية لشيء واحد متساوية، وقولنا المنطبقان متساويان. وهذه المبادئ تسمى في لغة العلم الحديث البديهيات والمسلمات والتعريفات، فإذا كانت البديهيات قضايا عامة تشمل جميع العلوم فإن المسلمات خاصة لكل علم مساماته أو (موضوعاته).

والصنائع والعلوم عند الفارابي صنفتان: صنفت موضوعاته أمور كلبية مثل: الشيء والموجود على الإطلاق، والواحد والكثرة، وصنفت موضوعاته موجودات أخص مثل: العدد والعظم وهذه الصنائع تسمى البرهانية الجزئية. أما الصنائع التي موضوعاتها الأمور العامة، فمنها الحكمة (الفلسفة) والجدل، والسفسطة. وقد حدد الفارابي موضوع ومنهج كل واحدة من هذه الصنائع والغاية منها، موضحاً أن مبادئ الفلسفة (الحكمة) المقدمات اليقينية، ومنهجها التأمل في طبيعة الأشياء ومعرفة كنهها وحقيقتها وغايتها الوقوف على قصوى أسباب الموجودات كلها.

1- أبو حامد الغزالي، معيار العلم في فن المنطق، قدم له وعلق عليه وشرحه، د. علي بوملحم، دار ومكتبة الهلال، ط1، سنة 1993م، ص228 - 229.

2- الفارابي، المنطق، ج4، كتاب البرهان، ص60.

أما مبادئ الجدل فهي الأراء المشهورة ومنهج النظر والتأمل في الأراء المتعاندة عناداً مشهوراً، وغايته إما الإرتياض في إثبات الشيء وفي إبطاله أو تصحيح القول بحسب قوى الناظرين فيه النظر العامي عبر المستقصى، ليعتقد أعسرهما عناداً أو أقلها.

أما مبادئ السفسطائية فهي المقدمات المظنون أنها مشهورات لكنها في الحقيقة ليست كذلك، ومنهجها ما به يمكن أن يغلب المحاور غلبة مظنونة فيقع في المغالطة فيبتعد عن الحقيقة، وغايتها أن يظن به البراعة في الحكمة والعلوم والإقتدار على التمييز والقدرة على نصرة الحق وعناد الباطل وأن يظن به الكمال ويمن سواه النقص¹.

أما العلوم فقد صنفها الفارابي بحسب موضوعها ومنهجها إلى: علم التعاليم والعلم الطبيعي، والعلم الإلهي، وعلم الأخلاق. وقد فصل المعلم الثاني في تحديد طبيعة هذه العلوم مركزاً على علم التعاليم الذي موضوعه الكم بنوعيه (الحساب والهندسة) معتبراً هذا العلم مبدأً لجميع العلوم. يقول الفارابي: " وهذا العلم هو الذي يدخل في جملة العلوم، وهو يفحص في الخطوط وفي السطوح وفي الجسومات على الإطلاق: عن أشكالها ومقاديرها وتساويها وتفاضلها، وعن أصناف أوضاعها وترتيبها، وعن جميع ما يلحقها مثل النقط والزوايا ... ويعرف الوجه في صيغة ما كان سبيله منها أن يعمل ويعرف كيف الوجه في استخراج كل ما سبيله منها أن يعمل، وكيف الوجه في استخراج كل ما كان سبيله منها أن يستخرج، ويعرف أسباب هذه كلها، ولم هي كذلك ببراهين تعطينا العلم اليقين الذي لا يمكن أن يقع فيه الشك. "².

وهذا إقرار صريح من المعلم الثاني يؤكد فيه على أهمية العلوم العقلية وعلى وجه الخصوص الرياضيات أو كما يسميها علم التعاليم من حيث أن مبادئها صادقة دوماً، وبرهانها يقيني واستعمالها في باقي العلوم يحصل اليقين بما لا يترك مجالاً للشك أو الوهم أو التردد، وهو في هذا الرأي يتفق مع زعيم العقلانية المثالية أفلاطون الذي جعل من الهندسة جسراً يعبر به العقل الإنساني من العالم الحسي الزائل إلى عالم المثل المطلق. فالعلوم تتفاضل حسب قربها من اليقين أو بعدها عنه، ولهذا كان البرهان اليقيني عند الفارابي أسمى أنواع البرهان.

ونخلص مما سبق أن الفارابي قد قسم البرهان إلى أنواع وهذه التقسيمات تقوم على عنصر واحد مشترك هو الوجود والسبب، وعليه قسم البرهان إلى يقيني وغير يقيني، وإلى ضروري وغير ضروري، وإلى علمي وفلسفي، وذلك ليثبت أن مقولات الزمان والمكان والعلة والكيف بالإضافة وغيرها هي التي تفيد البرهان واليقين في معارفنا سواء فلسفية أو علمية، وأنه لا غنى عنها لتحصيل اليقين، وأن البرهان يتطلب الإجابة بصدق على هذه التساؤلات التي

1- الفارابي، المنطق، ج4، كتاب البرهان، ص62.

2- الفارابي، إحصاء العلوم، ص52.

تكون عناصر البرهان الأساسية، وهي أن الشيء، ولما الشيء، وأين وكيف، وهل ولماذا وبماذا وعن ماذا ... وكيف تفيد هذه المقولات عند استخدامها الاستخدام اليقيني الأمثل.

وإلى جانب هذا فقد حدد الفارابي بعض خصائص البرهان العقلي من خلال تقسيمه بحسب الضرورة واللزوم، أو بحسب درجة اليقين والإعتقاد، وإما بحسب الموضوع من حيث الجزئية والكلية، وهذه الخصائص يمكن إجمالها فيما يلي:

- الإعتقاد: ومنه اليقين الضروري، واليقين غير الضروري.
 - الثبات: فاليقين الضروري لا يمكن أن يتبدل فيصير كاذباً، أما غير الضروري فإنه يمكن أن يصير كاذباً.
 - التحول: اليقين الضروري قضاياها صادقة دوماً ولا يمكن أن تتحول، أما اليقين غير الضروري فيمكن أن تتبدل وتتحول من الصدق إلى الكذب.
 - اللزوم: وهو أن اليقين الضروري والوجود الضروري ينعكسان في اللزوم، لأن ما يتيقن في العقل يقيناً ضرورياً فهو ضروري الوجود وما هو ضروري الوجود فاليقين التام به يقين ضروري.
 - من حيث الجزء والكل: إن اليقين الضروري قد يحصل عن قياس، وقد يحصل عن لا قياس. والمقدمات التي يتيقن بها هذا اليقين إما كلية وإما جزئية.
- إذن فالفارابي لم يتوقف عند بيان أهمية المنطق أو عرض خصائص المعرفة البرهانية، بل سعى إلى بيان ماهية وعلل الإلتجاء إليها مع بيان أهم وظائفها ومجالات استخدامها ومن بينها:
- 1- أن المعرفة البرهانية معرفة علمية لأنها تقوم على جملة من التصديقات بوصفها جملة الأحكام الأولية التي في العقل، وهي مبادئ البرهان العامة الأربعة: مبدأ الهوية، ومبدأ عدم التناقض، مبدأ الثالث المرفوع، ثم مبدأ العلة الكافية ويسمى الفارابي مبدأ القياس.
 - 2- أن المعرفة البرهانية معرفة موضوعية لأنها تعتمد على مبادئ تتصف بأنها فطرية وعمامة وكلية وثابتة، وأن المعرفة التي تتصف بهذه الصفات هي معرفة موضوعية تستمد صحتها ويقينها من مطابقة الفكر مع نفسه ومع الواقع.
 - 3- المعرفة البرهانية معرفة يقينية وهذا اليقين يتحقق بشروط منها: الوضوح، البساطة، القصد والإطلاق وعدم التناقض والصدق والتطابق، بالإضافة إلى رفض معارف الغيب والخيال، فالبساطة والوضوح والدقة مقدمات لليقين العقلي، وفي نفس الوقت هي مقدمة لشرائط اليقين التي تتجلى بوضوح في المعرفة المنطقية.

4- المعرفة البرهانية معرفة قصدية: فالمعرفة القصدية هي المعرفة النابعة من الإرادة والإدراك، فهي بذلك استعداد فطري وسبيل إلى الأعمال وبلوغ الغاية. يقول الفارابي: " والقصد إلى الأعمال يكون بالعلم، وذلك أن تمام العلم بالعمل، أي بالإرادة والقصد، وأما بلوغ الغاية في العمل فيكون أولاً بإصلاح النفس ثم إصلاح الغير مما في منزله أو مدينته. "1.

5- المعرفة البرهانية تقوم على شرط التطابق: وهذا يعني ضرورة مطابقة معارفنا للأشياء في العالم الخارجي، والمعياري الحاسم لوجود الأشياء وصدقها هو إدراكها واليقين بها لا البرهنة عليها فحسب، وقد أشرنا إلى هذا التطابق عند حديثنا عن اليقين في التصديق التام، واليقين في التصور التام.

6- أن المعرفة البرهانية تقوم على مبدأ التكامل: وهذا يعني أن مفهوم الفارابي لمعنى التطابق والتصديق، يتفق مع رأي أرسطو في أن الحقيقة واحدة كلية، وأن الحقيقة تكمن في مطابقة الفكر للواقع، رغم أن الإتجاه المعاصر وفي مقدمته هيكل، الذي رفض هذا الرأي واعتبر الحقيقة في صيرورة وتغير؛ والرأي المادي الذي اعتبر أن الحقيقة ليست في التطابق والصدق، بل في تحقيق أكبر من الفائدة والنفع والخير، ومن ثم فإن الحقيقة عندهم متعددة وليست واحدة أو كلية كما كانت عند الفارابي.

7- المعرفة البرهانية يمارسها الخواص: فالعلم البرهاني عند الفارابي هو أقدم العلوم وأكملها رئاسة، وأن سائر العلوم تندرج تحت هذا العلم، وتحصيل البرهان والقدرة على استخدام مقولات العقل وبراهينه عنده شرط لتولي رئاسة المدينة ودليل الفارابي على ذلك الفيلسوف القادر على ممارسة البرهان لكمال معارفه وإكتمال فضائله. يقول الفارابي في هذا الصدد: " وإذا تؤمل أمر الفيلسوف على الإطلاق لم يكن بينه وبين الرئيس الأول فرق فيكون الكامل على الإطلاق هو الذي حصلت له الفضائل النظرية أولاً ثم العملية ببصيرة يقينية، ثم تكون له القدرة على إيجادها جميعاً في الأمم والمدن بالوجهة والمقدار الممكنين في كل واحد منهم، ولما كان لا يمكن أن تكون له قوة على إيجادها إلا باستعمال براهين يقينية وبطرق إقناعية وبطرق تخيلية، إما طوعاً وإما كرهاً صار الفيلسوف على الإطلاق هو الرئيس الأول. "2.

8- المعرفة البرهانية تقوم على شرط الإطلاق: والوسيلة إلى تحقيق اليقين المطلق عند الفارابي هي مبادئ المنطق التي تفيد كافة الصنائع البرهانية، وقد ترتقي بالبرهان المنطقي إلى درجة القناعة واليقين الذي تقدمه لنا الرؤية المباشرة وقواعد المنطق عند الفارابي هي التي تتأسس بها المعرفة البرهانية المطلقة.

1- الفارابي، كتاب الحروف، ص62.

2- الفارابي، تحصيل السعادة، تحقيق جعفر آل ياسين، دار الأندلس، بيروت، ت 1981م، ص 81 - 90.

9- رفض المعرفة البرهانية اليقينية للإقرار بمعارف الوهم والخيال: فلقد رفض الفارابي معارف الغيب التي يرددها البعض حول أحكام النجوم وصلتها بالعالم الطبيعي والبشري وذلك في رسالة "فيما يصح ولا يصح من أحكام النجوم" حيث حاول إبطال صناعة التنجيم بإيراد بعض الحجج المنطقية والدلائل العقلية، وفي رسالة أخرى بيّن أنه من الخطأ الكبير ما يزعمه الزاعمون من أن بعض الكواكب تجلب السعادة وبعضها الآخر يجلب النحس، وانتهى من ذلك كله كما يقول "دي بور": "بأن هناك معرفة يقينية تسعى نحو إكمال درجات اليقين نجدها في علم النجوم التعليمي أما دراسة خصائص الأفلاك وفعلها في الأرض فلا نظفر منها إلا بمعرفة ظنية ودعاوي المنجمين ونبؤاتهم التي لا تستحق منا إلا الشك والإرتياب."¹

يتضح لنا مما سبق تلك الأهمية والمكانة البارزة التي أعطاها الفارابي للبرهان ضمن فلسفته بصفة عامة، وضمن انشغالاته المنطقية والعلمية بصفة خاصة، فالبرهان وسيلة ومنهج عقلي يخضع لضوابط وقواعد منطقية تساعد الإنسان على الإرتقاء بالمعرفة من مستواها الظني إلى مستواها اليقيني سواء في مجالها الفلسفي أو مجال العلمي بعيداً عن السفسطة والمغالطة والتمويه. يقول الفارابي: "والمقصود الأعظم من صناعة المنطق هو الوقوف على البراهين، وسائر أصناف المقاييس إذا عُرفت وتميزت عند الإنسان عن البراهين وقف بتلك على ما ينبغي أن يستعمله إذا قصد الإعتقاد الحق، وما ينبغي أن يتجنبه."²

1- حسن علي محفوظ، الفارابي في المراجع العربية، وزارة الإعلام الجمهورية العراقية، ت 1975م، ص 284 - 286.

2- الفارابي، كتاب الألفاظ المستعملة في المنطق، ص 99.

الفصل السابع

ملاقة المنطق بملكات الذهن

المبحث الأول : الملكات

المبحث الثاني : إسهامات الفارابي المنطقية ودورها في عملية التعلم

المبحث الثالث : تعليم وتعلم المنطق

المبحث الرابع : الرؤية المعاصرة لأهمية المنطق في مجال التعلم

(المنهج العقلائي البرهاني)

المبحث الأول: الملكات

تمهيد: يرتبط البحث في علاقة المنطق بملكات الذهن بعلم النفس المعرفي ذلك المجال العلمي في علم النفس الذي ينطلق من فرضية أن التفكير هو محور في معالجة المعلومات، ويعود أصل تسمية هذا المجال إلى مفهوم المعرفة *Connaissance* الذي يهتم بآليات النشاط الذهني، ودراسة الذكاء وأصل المعارف والطرق المعرفية المستعملة في الإستيعاب والتذكر واستثمار المعارف ومعالجة المعلومات في الذاكرة واللغة، وذلك من خلال وظيفة الدماغ، وقد نشأ هذا الإتجاه في ظل الثورة المعرفية التي انطلقت في منتصف القرن العشرين، بحيث تمخض عنها ظهور مجموعة من الحقول المعرفية التي أصبحت تتخذ المعرفة *Connaissance* وعاء لها.

وقد تحددت هذه الحقول المعرفية في الذكاء الصناعي والعلوم العصبية وفلسفة العقل بالإضافة إلى علم النفس المعرفي. في هذا السياق إذن، برز علم النفس كمسعى جديد يهتم "بدراسة النشاطات العقلية الداخلية للفرد بالأساس، وذلك في تقابل مع النشاطات الخارجية الخاضعة للملاحظة المباشرة" وهي النشاطات التي شكلت كلاسيكياً معنى السلوك.

وبظهور علم النفس المعرفي حصل نوع من القطيعة الإيستمولوجية على مستوى الموضوع مع سيكولوجيا السلوك التي سادت عقوداً من الزمن بحيث انتقلت السيكولوجيا مع المنظور المعرفي من دراسة السلوك القابل للملاحظة والقياس إلى الاهتمام بمشكلات سيكولوجية مختلفة تتعلق أساساً بالأنشطة العقلية وآليات الإنشغال الذهني.

وعلى هذا الأساس أصبحت التربية الحديثة تتأسس حالياً على مخططات وبرامج وكذا على نظريات في علم النفس، إذ أن الفعل التربوي لا يمكن أن يحقق مقاصده وأهدافه إلا إذا كان يعتمد على تصورات سيكولوجية معينة وفقاً لما تقتضيه الظروف والتطورات. فهو بذلك يجد مرجعيته السيكولوجية في علم النفس المعرفي، بحيث أن تأثيراته في التعلم تظل واضحة وذلك من خلال انشغاله بالبناء التدريجي للمعلومات والمعارف¹.

فعلم النفس المعرفي يشير في أهم افتراضاته إلى فاعلية الفرد من خلال مختلف الأنشطة الذهنية التي يقوم بها،

1- علي حسين المعموري، علم النفس المعرفي الأسس التنظيرية (بحث)، شبكة جامعة بابل، كلية التربية للعلوم الإنسانية، قسم التربية وعلم النفس، بحث نشر يوم 2017/02/22، ص 1-2-3.

فالمعرفة تنبثق من الذات وليس من الموضوع كما يرى بعض الفلاسفة وعلماء النفس، وبالتالي فإن علم النفس المعرفي لا يرى في عقل الفرد "صفحة بيضاء" ترسم عليها الإنطباعات الحسية والإحساسات الخارجية فقط كما ذهب إلى ذلك فلاسفة المذهب التجريبي، وإنما يعتبر العقل سيرورة متفاعلة لها معتقداتها وتصوراتها ومفاهيمها وأفكارها وباختصار لها تمثلاتها القبلية الخاصة بها والتي تحدد بشكل كبير الإدراكات والمعارف الجديدة وسبل التعاطي مع العالم الخارجي، فالمعرفة القبلية تحظى باهتمام كبير في السيكلوجيا المعرفية لأنها تشكل أهم متغير في بناء المعرفة " ما دام كل تعلم يفترض تدخل المعارف السابقة لمعالجة المعارف الجديدة"¹.

وعلى أساس هذه الإعتبارات تصورنا العلاقة المباشرة بين المنطق بوصفه العلم الذي يدرس نشاطات الفكر من حيث هي تصور وحكم واستدلال من جهة، ومن حيث أن هذه النشاطات تخضع لمبادئ وأطر عامة قبلية تمكن العقل الإنساني من تجاوز الأخطاء وإصابة الصواب ومن ثمة بناء المعرفة الصحيحة، وبين مختلف الملكات الذهنية التي تميز الإنسان عن الحيوان، والملفت للإنتباه أن لفظة "ملكة" تداولها فلاسفة الإسلام ومناطقهم للدلالة على عدة معاني، وفي البحوث الحديثة استعملت لفظة ملكة للدلالة على نظرية تربوية تسمى "نظرية الملكات" وتعد أول نظرية تربوية أصيلة في عصرنا هذا وتقترن هذه النظرية المتميزة بالدكتور "محمد الدريج" الذي أثرى الساحة التربوية المغربية والعربية بمجموعة من المؤلفات القيمة في مجال البيداغوجيا والديداكتيك"².

فما هو مفهوم الملكات في اللغة والإصطلاح؟ وما هو التصور النظري الذي يتبناه أبي نصر الفارابي لهذه الملكات وكيف ربط بينها وبين صناعة المنطق؟

1- مفهوم الملكات لغة واصطلاحاً

- **الملكة لغة:** هو نوع من الإستعداد النفسي والفطري والعقلي لتناول أعمال معينة بحصافة، وحذكة، ونضج، وإبداع، وذكاء، ودقة ومهارة وإتقان، وجودة، وإدراك، وصنعة... إلخ، ومن ثم فالإنسان يمتلك مجموعة من الملكات العقلية الفطرية الوراثية والملكات المكتسبة عن طريق التعلم، والدربة والممارسة والتجريب. ويعني هذا أن ثمة ملكات وراثية عقلية، وملكات تجريبية وحسية مكتسبة.

وتأسيساً على ما سبق، فثمة مجموعة من الملكات التي يمتلكها الإنسان، كالمملكة اللغوية، والمملكة الموسيقية، والمملكة المنطقية، والمملكة الغنائية، والمملكة الفنية، والمملكة الشعرية، ومملكة الحفظ، ومملكة الخطابة... إلخ، وتدل المملكة في المعاجم الحديثة على القدرة والطبع، والسليقة، والصفة الراسخة في النفس.

1- علي حسين المعموري، علم النفس المعرفي الأسس التنظير، الرابط السابق، ص4.

2- جميل حمداوي، جديد النظريات التربوية بالمغرب، نظرية الملكات، كتاب الإصلاح، العدد السادس، سبتمبر 2015م، ص7.

- **الملكة اصطلاحاً:** فالملكة هي التي نحصل عليها بالمران والدرية والتعلم والصقل والمعاناة والتكرار، حتى تصبح صفة راسخة في نفس المتكلم، ومن جهة أخرى، قد تدل على المهارة والصناعة والجودة والكفاءة، ومن المعلوم أن الملكات هي تلك القدرات التي يكتسبها الإنسان وراثياً أو تجريبياً، وينتج من خلالها تحصيل مجموعة من المعارف والمهارات والمواقف والميول بمهارة وحذق ودراية، وبالإضافة إلى ذلك، أن العقل مجرد ملكة من الملكات التي يستخدمها الإنسان على مستوى التفكير إلى جانب الخيال والذاكرة والمنطق، والتجريد، والتصور...¹.

2- مفهوم الملكات في التراث العربي

تحدث العلماء القدامى في التراث العربي الإسلامي عن الملكات تلميحاً أو تفصيلاً، وخاصة في مجال اللغة والنحو والبلاغة واللسان، وربطوها بالسليقة والطبع والفطرة والصناعة والكفاءة والذوق.

وقد عرفها الجرجاني بأنها: "الملكة هي صفة راسخة في النفس، فالنفس تحصل لها هيئة بسبب فعل من الأفعال، ويقال لتلك الهيئة كيفية نفسانية، وتسمى حالة ما دامت سريعة الزوال، فإذا تكررت ومارستها النفس حتى رسخت تلك الكيفية فيها وصارت بطيئة الزوال. فتصير ملكة بالقياس إلى ذلك الفعل عادة وخلقاً"². وهذا يعني أن الملكة حالة مستمرة وبطيئة راسخة في نفس الإنسان، وتبني على أفعال مكررة إلى أن تتحول الملكة إلى عادة وخلق وصناعة.

وتعني الملكات لدى إخوان الصفا "الحذق والمهارة والرسوخ في الشيء والمداومة والدرية والمران والتكرار"³، ويعني هذا أن الملكات مقترنة بالجودة والإتقان والمهارة والإدراك الجيد للأشياء والصنائع.

وفي مجال التعلم فإن أهم الخطوات نجد الحفظ والمحاكاة، والتكرار والتجريب والدرية والاكثار من التمارين. وفي هذا الصدد يقول ابن خلدون: "اعلم أن اللغات كلها ملكات شبيهة بالصناعة، إذ هي ملكات في اللسان للعبارة عن المعاني وجودتها وقصورها بحسب تمام الملكة أو نقصانها، وليس ذلك بالنظر إلى المفردات، وإنما هو بالنظر إلى التركيب، فإذا حصلت الملكة التامة في تركيب الألفاظ المفردة للتعبير بها عن المعاني المقصودة ومراعاة التأليف الذي يطبق الكلام على مقتضى الحال بلغ المتكلم حينئذ الغاية من إفادة مقصوده للسامع، وهذا هو معنى البلاغة، والملكات لا تحصل إلا بتكرار الأفعال لأن الفعل يقع أولاً وتعود منه للذات صفة، ثم تتكرر فتكون حالاً، ومعنى الحال أنها صفة غير راسخة ثم يزيد التكرار فيكون ملكة أي راسخة"⁴.

1- جميل حمداوي، جديد النظريات التربوية بالمغرب، نظرية الملكات، كتاب الإصلاح، ص 8 - 10.

2- الجرجاني، كتاب التعريفات، ص 193..

3- إخوان الصفا، الرسائل، ج 4، ص 32.

4- ابن خلدون، المقدمة، دراسة أحمد الزعبي، شركة دار الأرقم بن أبي الأرقم للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط 2004م، ص 565.

فالمملكة عند ابن خلدون تعني السليقة، والسجعية الفطرية، والحدس اللغوي، وإنتاج اللغة الأم، كما تدل المملكة على كونها صفة راسخة في النفس. وبالتالي ترتبط المملكة عند ابن خلدون بالمملكة البلاغية واللغوية ليس إلا. أما الفارابي فقد تحدث بشأن الملكات واكتسابها فقال: "والإنسان إذ خلا من أول ما يفطر ينهض ويتحرك نحو الشيء الذي تكون حركته إليه أسهل عليه بالفطرة، [...] وأول من يفعل شيئاً من ذلك يفعل بقوة فيه بالفطرة وبملكة طبيعية لا باعتياد له سابق قبل ذلك ولا بصناعة، وإذ كُرر فعل شيء من نوع مراراً كثيرة حدثت له ملكة اعتيادية إما خلقية أو صناعية." ¹.

فالمملكة كما جاء في نص الفارابي قسمين هما: أ) ملكة خلقية، ب) ملكة صناعية، مركزاً على الفطرة أو الجانب الفطري للإنسان في الاكتساب، إلا أنه رغم هذا فالفارابي يرى أن هذه المملكة تحدث بفعل التكرار والاعتياد وبشكل إختياري، حيث يقول: "... ثم للملكات الحاصلة من اعتياد تلك الأفكار من أخلاق وصناعات... ² مؤكداً على أن حصول المملكة لا يتم ولا يكون دفعة واحدة، وإنما بتتابع أو تعاقب متقارب متساوٍ لمدة طويلة، ويضيف قائلاً: "... والذي يكتسب به الإنسان الخلق أو ينتقل بنفسه عن خلق صادفها عليه هو الإعتياد، وأعني بالإعتياد تكرير فعل الشيء الواحد مراراً زمنياً طويلاً في أوقات متقارنة" ³. وحصول المملكة كما يرى الفارابي تتوقف على شروط وعوامل متشابهة يمكن حصرها في:

- 1- ضرورة التكرار المتواصل والدائم.
- 2- مراعاة المقياس الزمني، وهذا يعني أن فترات التكرار ينبغي أن تكون طويلة أولاً، ثم متساوية المدى ثانياً. وكأننا هنا أمام نظرية متكاملة في التعلم وتكوين العادات سبقت الدراسات النفسية المعاصرة في المجال التربوي بآلاف السنين.

أما ابن سينا فقد ربط مفهوم المملكة بالصناعة النفسية حيث قال: "والصناعة ملكة نفسانية تصدر عنها أفعال إرادية بغير روية تنحو تماماً مقصوداً." ⁴. وتحدث ابن جني عن اللغة وعبر عن المملكة اللسانية بقوله: "... ولأنهم ليست لهم أصول يواجهونها، ولا قوانين يجتكمون بها، وإنما تهجم بهم طباعهم على ما ينطقون"، والمقصود هنا الإشارة إلى أسباب الغلط في اللغة عند العرب.

1- الفارابي، كتاب الحروف، ص135.

2- الفارابي، المصدر نفسه، ص138.

3- الفارابي، المصدر نفسه، ص8.

4- ابن سينا، البرهان من كتاب الشفاء، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ت 1983م، ص132.

كما عُبر في معجم علم النفس لـ "فاخر عاقل" عن مفهوم الملكة بالمهارة وجاء فيه ما يلي: "... وهي حذاقة تنمو بالتعلم وقد تكون حركية [...] أو كلامية ..."¹.

وفي الفكر الغربي المعاصر، يؤكد جون ديوي (John Dewey) في قاموسه للتربية، على أن الملكة فطرة واستعداد حيث يقول: "... من الواضح أن اكتساب العادات راجع إلى مرونة أصلية فطرية في طبائعنا وإلى قدرتنا على تنويع وتغيير رجوعنا واستجابة إلى أن نجد وسيلة مناسبة وفعالة للتصرف"²، ويضيف قائلاً: "إن مفهوم الملكة لا يتعدى (الفطرة) وما العادات والممارسات إلاّ تعبيراً وانطباع في تلك القدرات النفسية المتأصلة في الفرد، والتي تعمل على مساعدتنا من أجل تحقيق وسيلة التصرف بأي شكل كان، معنوياً أو حركياً أو هما معاً رغبة في تحقيق الغاية المقصودة."³.

وأخيراً يمكن القول، بأن الملكات هي بمثابة قدرات وطبائع وصفات وأحوال وهيئات واتجاهات وميول يمكن أن تكون وراثية كما يمكن أن تكون مكتسبة، وذلك عن طريق التحريب والتكرار وفعل العادة، من أجل مواجهة الوضعيات والظروف التي يوجد فيها الإنسان، وهذا ما يميزه عن باقي الكائنات الأخرى.

ولما كانت الملكة قابلة للنماء والتطور بحسب طبيعتها وخاصيتها، فإنه ينبغي علينا البحث عن الأداة الناجعة التي تساعد هذه الملكات وتؤثر فيها تأثيراً إيجابياً لتثقلها من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل، ومن حالة الكمون إلى حالة النشاط والحركة، من خلال مختلف الأفعال والسلوكيات التي يقوم بها الإنسان، وهذا ما حاول أن يُنبه إليه الفارابي بوضوح عندما وضع برنامجاً تعليمياً يكون فيه المنطق مقدمة لتعلم مختلف الصنائع والعلوم؛ حيث ذكر في كتابه "الألفاظ المستعملة في المنطق" وكتابه "الحروف" وكتابه "البرهان" الكيفية التي يستفيد منها المتعلم من المنطق وأظهر براعة في كيفية استغلال المنهج البرهاني لدى المتعلم. فالفارابي من الفلاسفة الأوائل الذين استعملوا لفظة ملكة وذلك عندما قسم العقل إلى مراتب حيث أشار إلى مرتبة العقل بالملكة ويسمى العقل بالفعل وهو مرتبة أسمى، أو مرتبة تالية بعد العقل بالقوة أي بعد مرحلة تجميع المعلومات أو الحصول على طائفة من المعقولات بالفعل، بعد ذلك تصير لهذا العقل ملكة أي قدرة متكونة لديه، فالمعقولات بالفعل هي التي انتزعت من موادها وصارت صوراً للعقل وأصبح العقل بما عقلاً بالفعل ولذا فإن كونها معقولات بالفعل أو عقلاً بالفعل شيء واحد بعينه. وهذا

1- فاخر عاقل، معجم علم النفس، ط3، دار الملايين، بيروت، ص105.

2- جون ديوي، قاموس جون ديوي للتربية، (مختارات من مؤلفاته) ترجمة، محمد علي العريان، مكتبة الأنجلو المصرية، مصر، طبعة ت 1964م، ص142.

3- جون ديوي، قاموس جون ديوي للتربية، ص143.

العقل نوع متقدم من الإستعداد لحصول المدركات بالفعل والأشياء الحاصلة منه إما تكون صوراً للمحسوسات أو المعاني المجردة.¹

ومن هنا نلاحظ التدرج الذي سلكه الفارابي في ذكره للطريقة التي تحصل بها المعرفة العقلية وسنحاول من خلال هذا العرض التطرق لمختلف الملكات ذات الأثر البعيد في مجال التعلم واكتساب المعرفة الصحيحة من كتب الفارابي السابقة الذكر [بالإضافة إلى كتاب التنبيه على سبيل تحصيل السعادة الذي صنف فيه العلوم إلى نظرية وعملية وإلى الكيفية التي تحصل بها هذه العلوم ومن ثم الوصول إلى السعادة.] .

1- عبد الحميد درويش النساج، الفارابي وفلسفة العقل، ص36-37.

المبحث الثاني : إسهامات الفارابي المنطقية ودورها في عملية التعلم

تمهيد: تحتل النشاطات الذهنية مكانة هامة ضمن الدراسات النفسية والأبحاث المعرفية الحديثة، نظراً لإرتباطها المباشر بالنمو المعرفي لدى الإنسان وتأثيرها على السلوك الإنساني الناتج عن هذه النشاطات كالتفكير والإدراك والحدس والتخيل والتذكر...، بحيث تعمل هذه النشاطات على بناء المعرفة وتنظيمها وتوجيهها نحو مقصد معين. والحق أن هذه النشاطات الذهنية لم تكن محل إهتمام علماء النفس في العصر الحديث فقط، بل حظيت باهتمام الفلاسفة والمناطق القدامى أيضاً، ولهذا جاء إهتمامنا يربط المنطق بهذه الملكات وإظهار أثر الوظيفة المنطقية على العمليات الذهنية المختلفة ولاسيما ما يتعلق بالتصور والفهم، الحفظ والتخيل، وتنميه ملكة الحكم. فماذا نقصد بالتصور والفهم، الحفظ والتخيل، وما معنى الحكم، وما أثر المنطق على هذه الملكات في العملية التعليمية كما جاء عند الفارابي؟

1- الفهم والتصور

1- **الفهم:** فِهْمٌ لغة (إسم)، فُهْمٌ، مصدر فِهْمٌ، والجمع: أفهام، ومفهوم. والفهم هو حسن تصور المعنى. والفهم أيضاً هو جودة استعداد الذهن للإستنباط، وفهم الدَّرْسِ، إدراكه وتحصيله، وعلمه، عرفه، فِهْمَةٌ فِهْمًا أحسن تصوره. والمفهوم: مجموعة الصفات والخصائص الموضحة لمعنى كلي ويقابله الماصدق.¹

والفهم اصطلاحاً: Compréhension هو عملية نفسية متعلقة بشيء مجرد أو بآخر فيزيائي، أو هو القدرة على الإستيعاب الناتج عن توظيف بعض النشاطات الذهنية كالإنتباه والتركيز، وبذلك يعبر مفهوم الفهم والإستيعاب على قدرة المتعلم على استنتاج المعاني وفهم الكلام بشكل واضح. ويتضمن الفهم والإستيعاب قيام الفرد بمجموعة من العمليات العقلية. ويوضح علماء النفس أنه يوجد مجموعة من النماذج التي تفسر آليات الفهم منها قيام المتعلم بتكوين صور ذهنية وروابط بين المضمون العلمي للنص المقروء.

ويمثل ذلك ترجمة لتلك النصوص وتكوين علاقات بين المعلومات تنتج معنى يمثل ذلك حقيقة الإستيعاب. ويوضح العلماء أن الفرد يقوم بعدد من العمليات الذهنية التي يوظف فيها المهارات العقلية والمعلومات المتاحة بهدف خلق معنى وتطبيق مهارة أو الإستفادة من تلك المعلومات في تحقيق هدف أو إتمام مهمة محددة.

وتقوم خلايا الدماغ بمهمة الإستقبال وترجمة المعلومات التي تصل إلى العقل لاستخلاص المعاني منها وتعمل أعضاء

1- المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية، جمهورية مصر العربية، ط4، ت 1425هـ-2004م، ص704.

الإحساس المتنوعة ومن أهمها العين ووظيفة الإبصار في استقبال المعلومات من خلال القراءة ومن ثم يقوم المخ بترجمة تلك المعلومات وتحويلها إلى خبرات جديدة وتكوين معنى للنص¹.

2- **التصور:** لغة تصوّر الشيء، توهم صورته وتخيّله، وتصوّر لهُ الشيء: صارت له صورة وشكل².

والتصور في المنطق، هو إدراك العقل ماهية الشيء، من غير أن يحكم عليها بنفي أو إثبات³.

اصطلاحاً: أخذ هذا المفهوم عدة تسميات في المؤلفات الأجنبية وأهمها "la représentation"، "la conception" كما أن التصور في بعض المعاجم يكون إما ترجمة لهذين المصطلحين، أو يعبر عن مفهوم تكوين الصور الذهنية. فجون يباجيه يرى أن التصور تجاوز الحاضر بتغيير الأبعاد في الفضاء وفي الزمان، ويعرفه بأنه: " جمع بين الدال الذي يسمح بذكر (الموضوع) وبين المدلول الذي يوفره الفكر"⁴.

أما جميل صليبا فيعرفه: " التصور عند علماء النفس هو حصول صورة الشيء في العقل، وعند المنطقة، هو إدراك الماهية من غير أن يحكم عليها بنفي أو إثبات (الجرجاني). والتصورات (Concepts) هي المعاني العامة المجردة، فإذا نظرت إلى المعنى العام من جهة شموله أي من جهة ما يصدق عليه دل على مجموع أفراد الجنس (genre)، وإذا نظرت إليه من جهة تضمنه دلّ على التصور الذهني (Conception) مثال ذلك أن إدراك معنى الإنسان من حيث هو جنس يدل على مجموع غير معين من الأفراد المدرجين فيه، ولكنه من حيث هو تصور ذهني يدلّ على مجموع الصفات المشتركة بين جميع الناس."⁵.

ويعرف فاخر عاقل التصور بأنه: " إحياء الخبرات السابقة بصورة داخلية، أي على شكل صورة أو مجموعة من الصور"، إلا أن التصور عنده يقابل الترجمة "Imagery" أي العملية التي تتكون بها الصور الذهنية عن المواضيع الخارجية، وهذا لا يتعارض مع التصور، إذ أن الصور الذهنية نوع من أنواع التصور، بل وأهمها والأكثر تناولاً في الأبحاث المعرفية.

فالتصور العقلي إذاً يعني الوظيفة المعرفية التي تسمح بتمثيل المثيرات الخارجية، على شكل صور، رموز، أو إنطباعات نفسية داخلية ومجردة، مع الإحتفاظ بكل أو بعض خصائص هذه المثيرات، كما يدل هذا المفهوم عن

1- مقرر علم النفس الفهم والإستيعاب، مقال، الأكاديمية العربية البريطانية للتعليم العالي،

الرابط: abahe.co.uk/html-علم-نفس-الفهم-و-الاستيعاب/

2- المنجد في اللغة والإعلام، ج2، منشورات دار المشرق، بيروت، لبنان، ط43، ت 2008م، ص440.

3- محمد خليل باشا، الكافي، معجم عربي حديث، شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، ت 1992م، ص264.

4- Jean piaget, 1976 p.286

5- جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج1، الشركة العالمية للكتاب ش.م.ل، بيروت، لبنان، ت 1414هـ-1994م، ص281.

نواتج هذه العملية (الصور، الرموز، الإنطباعات...) والتي تسجل في الذاكرة ويتم إسترجاعها، والتصرف فيها في مواقف لاحقة.

2- الحفظ والتخيل

1- التخيل: من العمليات أو القدرات المعرفية الراقية والتي ينفرد بها الإنسان عن سائر الكائنات الأخرى حيث يستمد من هذه القدرة قوة وأحلاماً وأهدافاً، فهو القدرة على تصور الأشياء والأدوات تصوراً مرئياً في المخيلة. ولذلك فإن الخيال لغة إسم يطلق على كل ما يتراءى كالظل و(خيال الإنسان في المرآة) هو صورته وتمثله، ومن معاني الخيال والتخيل: الظن، يقال ظن، وتوهم وحسب، وقد يطلق الخيال كذلك على شخص الإنسان أو طيفه¹. وفي الإصطلاح يطلق التخيل على العملية الفكرية التي يقصد منها تذكر الأشياء وتصورها على حقيقتها الطبيعية. وفي المعجم الفلسفي نجد أن الخيال ليس سوى الصورة المشخصة التي تمثل المعنى المجرد تمثيلاً واضحاً.

ويعرف الجرجاني التخيل في كتابه التعريفات بقوله: " نجد الفلاسفة القدماء يحددون الخيال بأنه: قوة في النفس تحفظ ما يدركه الحس المشترك من صور المحسوسات بعد غيبوبة المادة، بحيث يشاهدها الحس المشترك كلما إلتفت إليها، فهو خزانة للحس المشترك ومحل مؤخر البطن الأول من الدماغ. "². وفي المعاجم الأجنبية، كلمة الخيال (Imagination) الفرنسية تدل على عدة معان منها:

- هو ملكة يتوافر عليها الذهن لتمثل صور³.
- وهو أيضاً ملكة الذهن على تمثيل أشياء أو وقائع غير واقعية أو غير قابلة للحدوث والإدراك أو هو -أي خيال- استحضر الذاكرة لمدرجات أو تجارب داخلية.
- وهو ملكة يتوافر عليها الذهن للتخيل، لاستعادة صوراً أو إبداعها، ومنه ينقسم الخيال إلى الخيال التمثيلي، والخيال الإبداعي⁴.

إذن الخيال هو القدرة (الملكة) الذهنية التي تقوم باستعادة بعض الصور الذهنية، أو إبداع صور جديدة.

أما مفهوم الخيال عند الفلاسفة القدامى فيمكن حصره في التعاريف التالية:

أفلاطون (427-347ق.م): ينبع مفهوم الخيال لدى أفلاطون من نظريته العامة للشعر. فكل الفنون عنده قائمة

1- ابن منظور، لسان العرب، دار لسان العرب، بيروت، ت 1988م، م2، مادة: الخيل، ص932.

2- الجرجاني، كتاب التعريفات، ص46.

3- Paul Robert : Dictionnaire alphabétique analogique de la langue Française du nouveau titre le robert, paris XI France, 1977, T3, p598

4- Larousse paris, jean pierre mèvel, genèvière hublot... larousse de la langue Française, librairie 1977, T1, p934

على المحاكاة والشعر من بينها، إلا أنه يرى أن المحاكاة الشعرية "تفسد أفهام السامعين"¹ لكونها تقدم معارف غير حقيقية، ومزيفة، لاعتمادها على المحسوسات، هذه الأخيرة جزئية لا ترقى إلى الحقيقة التي لا يمكن إدراكها إلا عن طريق العقل. ولكنه ما لبث في محاوره طيماوس أن اعترف للخيال بالقدرة على استحضار الرؤية الصوفية تلك التي تسمو على ما يتناوله العقل، وفي محاوره تثبت ما ذهب إليه أفلاطون إلى أن التخيل والتذكر، وإدراك المحسوسات المشتركة وظائف للعقل لا الحس، وإنما يدرك ذلك العقل والتخيل عنده يرسم في موضوعاته التي تصبح مادة التفكير وهكذا يؤدي التخيل وظيفتين: استعادة صور المحسوسات واستخدام الصور الحسية في التفكير².

أما أرسطو (384-322 ق.م): فقد نظر إلى الخيال على أنه نوع من الحركة الحاصلة في الذهن والناجئة عن المدركات الحسية حيث قال: "التخيل هو الحركة المتولدة عن الإحساس بالفعل. ولما كان البصر هو الحاسة الرئيسية فقد اشتق التخيل "فنتاسيا" phantasia إسمه من النور "فاوس" phaos إذ بدون النور لا يمكن أن نرى، ولما كانت الصور تبقى فينا وتشبه الإحساسات فإن الحيوانات تفعل أفعالاً كثيرة بتأثيرها، بعضها لأنها لا يوجد عندها عقل وهذه هي البهائم، وبعضها الآخر لأن عقلها يحجب بالإنفعال، أو الأمراض، أو النوم كالحال في الإنسان"³.

فأرسطو يركز على حاسة البصر في إدراك المحسوسات، أكثر من غيرها، واعتماد التخيل عليها، بصورة كبيرة. ولهذا كانت الحركة الذهنية المعتمدة على المحسوسات تشبه الحركة الموجودة في العالم الخارجي.

أما عند فلاسفة الإسلام: فنجد مثلاً: الكندي (ت 252 هـ) الذي يظهر تأثره جلياً بالثقافة اليونانية، حيث جعل "التخيل" مرادفاً لـ "التوهم" وهو ما يقال له كلمة "فنتاسيا" phantasia في اللغة اليونانية والتي تعني النور "فالتوهم هو الفنتاسيا قوة نفسانية ومدركة للصور الحسية مع غيبة طينتها، ويقال الفنتاسيا هو التخيل وهو حضور صورة الأشياء المحسوسة مع غيبة طينتها"⁴.

أما الفارابي: فقد اعتبر الخيال خزانه لما يدركه الحس، ويطلق عليه إسم "المصورة"، وقد مرّ معنا ضبط مفهومها في الجزء المتعلق بنظرية المعرفة عند الفارابي.

وقد أسقط "إخوان الصفا" من تصنيفهم لقوى الإدراك الإنساني الخيال أو (المصورة) مركزين حديثهم على المتخيلة، المفكرة، والحافظة، يضاف إليها الناطقة، والصانعة، حيث يَرَوْنَ: "إذا أوصلت القوة المتخيلة رسوم المحسوسات إلى القوة المفكرة، بعد تناولها من القوى الحساسة، وغابت المحسوسات عن مشاهدة الحواس لها، بقيت

1- أفلاطون، الجمهورية، ترجمة حنا خباز، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، ط1، ت 2017م، ص28.

2- الحسين الخليل، الخيال أداة للإبداع، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط، المملكة المغربية، ط1، سنة 1988م، ص23.

3- أرسطو، كتاب النفس، ترجمة أحمد فؤاد الأهواني، دار إحياء الكتب العربية، ط2، 1962م، ص107.

4- الكندي، رسائل الكندي الفلسفية، ج1، تحقيق: محمد عبد الهادي أبو ريدة، دار الفكر العربي، القاهرة، 1950م، ص167.

تلك الرسوم في فكر النفس مصورة صورة روحانية، فيكون جوهر النفس لذلك الرسوم كالهيوولي، وهي فيها كالصورة"¹. ويعتبر إخوان الصفا أن البداية الفعلية لتحقيق المعرفة العقلية تتم عن طريق الحواس يقولون: "كل ما تدركه الحواس لا تتخيله الأوهام، وما لا تتخيله الأوهام لا تتصوره العقول"².

2- الحفظ (الذاكرة): تعتبر عملية الحفظ أو نشاط الذاكرة من أهم الموضوعات التي إهتم بها على النفس المعرفي الحديث الذي يعرف كما أشرنا سابقاً بأنه العلم الذي يدرس أساس العمليات العقلية بمختلف أشكالها ومستوياتها كعملية الفهم، والتذكر، والتعلم والإستيعاب وغيرها، كما يعالج المادة المعرفية وما تتطلب من إجراءات ومن العمليات المعرفية والعقلية، وذلك إنطلاقاً من التفكير وأنواعه، ومستوياته العليا إلى المعالجات التي يقوم بها الدماغ من أجل إتمام العمليات المختلفة كالحفظ، والإدراك وغيرها. أي أنه دراسة طرق معالجة المعلومات وتخزينها، وأساليب استدعائها لمواجهة الحياة اليومية والخبرات المختلفة.

ونظراً لأهمية الحافظة (الذاكرة) في الدراسات المعرفية وفي عملية التعلم، سنحاول تعريفها وضبطها على غرار ما جاء في باقي الوظائف النفسية.

- فالحافظة لغة: هي قوة تحفظ ما تدركه القوة الذهنية من المعاني وتذكرها، وتسمى الذاكرة أيضاً، وله حافظة قوية أي الذاكرة والقوة التي تحفظ المعارف والصور في الذهن"³.

- أما اصطلاحاً فهي القدرة العقلية التي تطلعنا في الحاضر على وقائع قريبة من الماضي، باعتباره جزء من تجاربنا ومعاناتنا النفسية. فالعملية التي يعود فيها الإنسان إلى ماضيه للإستعانة به في مواجهة الموقف الحاضر الراهن هي التي تسمى تذكر.

- والتذكر عملية إحياء حالات شعورية واستجابات ماضية مع العلم بأنها من حياتنا الماضية. يقول لالاند la land (1867-1963) في تعريفه للذاكرة: الذاكرة وظيفة نفسية تتمثل في استعادة حالة شعورية ماضية، مع تعرف الذات لها من حيث هي كذلك"⁴.

أما أرسطو فيرى أن الذاكرة هي جزء من ملكة الإدراك الحسي، إنها الآلية التي تتولى مهمة فحص ومعالجة التجارب الحسية السابقة، وأما التجارب الحسية التي تقع في الزمن الحاضر فإنها تقع خارج دائرة نفوذ الذاكرة، ولا

1- إخوان الصفا، رسائل إخوان الصفا وخلان الوفا، ج3، دار بيروت للطباعة والنشر، لبنان، ت 1983م، ص243.

2- إخوان الصفا، المصدر نفسه، ص493.

3- معجم المعاني الجامع.

4- أندري لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، تعريب: خليل أحمد خليل إشراف أحمد عويدات، منشورات عويدات، بيروت-باريس، مجلد الأول، ط2، ت 2001م.

تشملها هذه الأخيرة إلا بعد أن تصبح في خبر كان، ولذلك تقترن الذاكرة في نظرية أرسطو بمفهوم الزمن. ويترتب عن ذلك أن الذاكرة لا تكون إلاّ عند الحيوانات التي تدرك الزمن، وهي عند هذه الحيوانات جزء لا يتجزأ من الملكة التي تمكنها من إدراك الموضوعات الخارجية، أي ملكة الإدراك الحسي¹.

ويمكن أن نعرف الذاكرة، على أنها إدراك للصور التي خلفها الموضوع في النفس بوصفها نسخة للموضوع الذي تمثل صورته، وأما المبدأ الذي يستند عليه هذا الإدراك فهو مبدأ الحس ذاته الذي يمدنا بمفهوم الزمن².

أما في التراث الإسلامي فقد عرفها الجرجاني بـ: "الحافظة هي قوة محلها التجويف الأخير من الدماغ، من شأنها حفظ ما يدركه الوهم من المعاني الجزئية، فهي خزانة للوهم، كالخيل للحس المشترك." وعرفها أيضاً: "القوة الحافظة هي الحافظ للمعاني الإلهية التي تدركها القوة الوهمية، وهي كالخزانة لها، ونسبتها إلى الوهمية نسبة الخيال إلى الحس المشترك. والقوة الإنسانية تسمى القوة العقلية، فاعتبار إدراكها للكليات، والحكم بينها بالنسبة الإيجابية أو السلبية تسمى القوة الناطقة"³.

والحافظة في نظر الفارابي تخزن ما يدركه الوهم⁴، فهي خزانة للصور الوهمية مثل ما أن المصورة خزانة الإدراكات الحسية، ويسميتها ابن سينا "الذاكرة" والمعلوم أن إدراك الصور هو للحس الظاهر والباطن، بينما إدراك المعاني هو للحس الباطن فقط، وإدراك الصورة لا بد أن يدركه الحس الظاهر أولاً، ثم يدركه الحس الباطن، بينما المعنى هو الشيء الذي تدركه النفس من غير أن يدركه الحس الظاهر أولاً، ولذا كانت المصورة أقرب إلى المحسوسات بينما الحافظة أقرب إلى المجردات⁵.

ومما سبق يتبين لنا أن الذاكرة أو الحافظة ليس لها مدلول واحد متفق عليه سواء عند القدامى أو المحدثين نظراً لتعدد أشكالها وأنواعها، لكن من الواضح أن أغلب التعاريف وقفت عند حدود وظيفة الحافظة (الذاكرة) وهي الحفظ والإسترجاع، وهما العمليتان اللتان يحتاج إليهما المتعلم في مجال إكتساب المعرفة.

3- الحكم

يعتبر الحكم من أهم وأبسط الأفعال التي يقوم بها العقل الإنساني بعد التصور، فمن خلاله تتجسد قدرة الذهن

1- أحمد أغبال، علم النفس الأرسطي: الذاكرة والتذكر، بحث نشر بتاريخ 2011/11/15. الرابط:

<http://sophia.over-blog.com/article-88864209.html>

2- Aristote, Traité de la mémoire et de la réminiscence, traduction Française Barthélémy Saint-Hilaire :

3- الجرجاني، التعريفات، ص36.

4- الفارابي، فصوص الحكم، ص12.

5- إبراهيم عاتي، الإنسان في الفلسفة الإسلامية، ص142-143.

على إيجاد النسبة بين تصورين أو تعذرهما وإدراك النسبة بين أمرين أو شيئين أو عدم إدراكها، وهذا يعني أن العقل تجاوز مرحلة بناء التصورات وفهم معانيها من حيث هي ألفاظ أو رموز إلى مرحلة التعبير عن هذه التصورات بألفاظ مركبة أو جمل أو قضايا يمكن أن نطلق عليها إسم "معرفة" في مجال من المجالات أو مستوى من المستويات، وبهذا المعنى يكون الحكم هو الإدراك والمعرفة وعن طريق الحكم يتبين لنا القول الصادق والقول الكاذب أي المعرفة الصحيحة والمعرفة الخاطئة، والحكم هو جمع بين إحساسين في الذهن إما بالإثبات أو النفي، ويلزم من هذا أن الربط بين إحساسين أو تصورين هو أول عمل يقوم به العقل ويقيم نشاطه المعقد الذي تعبر عنه اللغة النفسانية أو اللسانية، فتكون القضية هي المظهر الخارجي للحكم، ويكون في الحكم (محكوم عليه) هو المتحدث عنه، و(محكوم به) هو المتحدث به. وبهذا يكون الربط بين هذين العنصرين هو الواقعة الأساسية التي يتكون منها الفكر وبالتالي اللغة¹. وللحكم عدة معاني:

لغة: الحكم يفيد معنى القضية، وهي من الفعل قضى بمعنى حكم.

أما اصطلاحاً: فقد عرف أرسطو الحكم بقوله: " هو بمنزلة إيقاع شيء على شيء، أو إنتزاع شيء من شيء. فالحكم الموجب هو الحكم بشيء على شيء، والحكم السالب هو الحكم بنفي شيء عن شيء².
- وعند علماء النفس: الحكم هو إدراك النفس ثبوت شيء لشيء أو عدم ثبوته له بحيث ينكشف لها الإتحاد بينها أو عدمه دفعه واحدة.

- وعند المناطقة: الحكم هو إسناد حد إلى حد آخر إيجاباً أو سلباً، بحيث يحتمل هذا الإسناد لذاته الصدق والكذب، وإذا كذب أو نطق به سمي (قضية)³.

وقد عرفه الجرجاني في كتابه التعريفات بأنه: " إسناد أمرٍ إلى آخر إيجاباً أو سلباً. "⁴.

فالظاهر أن جميع هذه التعاريف تتفق على أن الحكم هو إدراك وقوع النسبة أو العلاقة بين حدين أو تصورين، وإدراك لا وقوعها. وهي العملية التي تجعل أفكارنا تنظم في إطار منطقي، كما تجعل قولنا معقولاً ومقبولاً عند التلفظ به؛ وفي كلتا الحالتين نحن أمام نشاط عقلي منطقي يجمع بين اللغة والفكر، ألا وهو الحكم.

إذن يتبين لنا من ضبطنا للمفاهيم السابقة (الفهم، التصور) الحفظ، الخيال، الحكم) أنها من أهم النشاطات

1- محمود اليعقوبي، دروس المنطق الصوري، ط3، ديوان المطبوعات الجامعية، الساحة المركزية، بن عكنون الجزائر، ت جانفي 2009م، ص60.

2- أرسطو، منطق أرسطو، ج1، ص65.

3- محمود اليعقوبي، المرجع نفسه، ص66.

4- الجرجاني، التعريفات، ص41.

الذهنية التي تعمل على بناء المعرفة الإنسانية في جميع أشكالها ومستوياتها، وأن هذه النشاطات مهما بدأت فطرية تركز على مبادئ قبلية، مغروزة في النفس إلا أنها بحاجة أداة تساعد على بلوغها وتحسينها، وخاصة في مجال التعلم، لأن المتعلم بحاجة إلى استثمار جميع قدراته وملكاته في سبيل تحصيل العلم والمعرفة، وهذا ما يسعى إلى تحقيقه علم النفس المعرفي حديثاً من خلال البحث والدراسات في هذا المجال معتمداً على الفرضية القائلة بفاعلية الفرد من خلال مختلف الأنشطة الذهنية التي يقوم بها. فعلم النفس المعرفي يهدف إلى تطوير وتنمية كفايات المتعلم المعرفية أثناء إشتغاله الذهني الذي يتمثل في إستقبال المعلومات ومعالجتها قصد مواجهة المشكلات وتقديم الحلول المناسبة لها. وقد إرتبنا أهمية العودة إلى تراثنا الفكري الإسلامي من خلال ما قدمه فلاسفة ومناطقة الإسلام في هذا المجال، ولاسيما بعد إطلاعنا على منطق الفارابي الذي وجدنا فيه ما يؤكد الفرضية التي إنطلق منها علم النفس المعرفي الحديث حيث تبين لدينا أن التعلم عند الفارابي ينطلق من حسن توظيف المدركات العقلية لدى المتعلم، ولا يتسنى ذلك إلا بدراسة المنطق وفهم قواعده وحسن استعمالها، ومنه نطرح السؤال: ما هو أثر المنطق على تنمية ملكات الذهن من منظور الفارابي؟

4- أثر المنطق على ملكات الذهن

تمهيد: لما وضع أرسطو قواعد المنطق الصوري كانت غايته أو هدفه الأول حماية الفكر من أن يقع في تنازع مع نفسه، أو يقع في أخطاء وتناقضات منطقية لا يعرف أسبابها أو الكشف عنها ولا كيفية علاجها، فإعتبر المنطق بذلك علم التفكير الصحيح أو علم البرهان، والغاية الثانية هي التصدي للمنهج السوفسطائي السائد في عصره والذي كان الغرض منه تعليم الناس فنون المراوغة وكيفية إيقاع الخصم في المغالطات والأخطاء دون شعور منه، فالمعرفة لدى السوفسطائيين ذاتية ولا يوجد معيار موحد يجمعها ما دام "الإنسان مقياس لكل شيء" على حد تعبير بروتاغوراس، إلا أن الأمر قد تغير بوضع أرسطو هذا المنهج العقلي الجديد الذي اعتبر معياراً للمعرفة الصحيحة أو أرغانون للعلم كما عرفه.

فالمنطق بهذا المعنى أداة لتحصيل العلم الصحيح وليس هو العلم، فجميع العلوم تحتاج إليه ولا يحتاج هو إليها، وعلى هذا الأساس أعجب به مفكرو الإسلام وفلاسفتهم واعتبروه الصناعة والمعيار أو الميزان الذي من شأنه أن يُقوّم الفكر ويجنبه الوقوع في الأخطاء والمغالطات، بل واعتبروه جزءاً من بعض العلوم الإسلامية كعلم الكلام، وعلم الأصول [...] ورغم كثرة الإنتقادات والإعتراضات على هذه الصناعة من طرف الرافضين له لاعتبارات دينية وأخرى ثقافية نابعة من البيئة الإسلامية، إلا أن البعض الآخر اعتبره منهجاً جديداً في تحصيل العلوم وتصحيحها ولهذا عرف لديهم بأنه معيار للعلم أو ميزانه كما قال أبي حامد الغزالي، وإذا كان المنطق تحليل لنشاطات الفكر كما

اعتبره المعلم الأول؛ فهو في نفس الوقت منهج يمد العقل بمختلف القواعد التي تهديه إلى إصابة الحق والصواب وتجنب الباطل والوقوع في الأخطاء ولذلك فإن أثره سيكون واضحاً على ملكات الذهن، تصوراً وفهماً، حفظاً وتخياً، حكماً ومعرفة، فهو بهذا المعنى وسيلة فعّالة في مجال التعلم واكتساب المعارف الصحيحة.

يقول الفارابي: " فصناعة المنطق تعطي جملة القوانين التي شأنها أن تقوّم العقل، وتسدد الإنسان نحو طريق الصواب، ونحو الحق في كل ما يمكن أن يغلط فيه من المعقولات، والقوانين التي تحفظه وتحوطه من الخطأ والزلل والغلط في المعقولات، والقوانين التي يمتحن بها في المعقولات ما ليس يؤمن أن يكون قد غلط فيه غالط.¹"

فالمنطق آلة أو معيار لفحص أحكامنا واستدلالاتنا ومعارفنا، حتى نتبين صحتها ومدى مطابقتها مع أفكارنا وواقعنا، أي يحصل لدينا التصديق اليقين بها. ويتفق المناطقة أن قواعد المنطق ومبادئه في حقيقتها فطرية أولية، وهذا يعني أن التفكير المنطقي سابق عن علم المنطق من حيث هو جملة من القواعد والقوانين كما صاغها المعلم الأول، ولما كان الفكر بالفطرة أيضاً ليس معصوماً من الوقوع في الخطأ والتناقضات، كون أن الذهن بطبعه ينقاد وراء تأثير الأحاسيس والأهواء والمشاعر المضللة، فإنه لا بد له من ضوابط وقوانين تحميه من هذه الإنزلاقات. ولا يكون ذلك إلا بتعلم هذه القواعد وفهمها وهضمها من خلال ممارستها حتى تصبح لدى المتعلم ملكة تؤثر على تصورات وحفظه وخياله وأحكامه... إلخ.

فقد جاء في كتب الفارابي المنطقية وخاصة كتاب "الألفاظ المستعملة في المنطق"، وكتاب "البرهان"، وكتاب "إحصاء العلوم" الكيفية التي بها يُعلم المنطق والإستفادة من قواعده ومبادئه في بلورة ملكات الذهن وتنميتها، ولذلك سنبين مساهمة الفارابي في هذا الغرض.

1- الفارابي، إحصاء العلوم، ص 27.

المبحث الثالث : تعليم وتعلم المنطق

1- التعليم والتعلم عند الفارابي

جاء في كتاب البرهان أن " التعليم بصفة عامة قد يقع على كل فعل فعله الإنسان وقصد به إلى أن يحصل به لآخر علم شيء ما، أو قصد به إلى أن يحصل به لآخر ملكة إعتيادية يصدر عنها فعل ما "1، وهذا يعني أن التعليم يهدف إلى تحقيق غايتين كما جاء في التعريف وهما إما اكتساب المعارف والعلوم، وإما اكتساب العادات أو الملكات. يقول الفارابي: " وكذلك متى فعل الإنسان فعلاً ليحتذي به غيره ويفعل مثل فعله مراراً لتحصل له ملكة ما، قيل أنه تعليم."2.

أما التعلم عند الفارابي فينقسم إلى قسمين:

1- التعلم بسماع: وهو الذي يستعمل المعلم فيه القول، ويسمى عند أرسطوطاليس أو كما عبر عنه الفارابي التعليم المسموع، ويسمى أيضاً التلقين. والتلقين هو أحد الطرق التربوية التي يكون فيها المعلم هو محور العملية التعليمية، بينما المتعلم فهو مجرد متلقي للمعرفة أو العلم بطريق السماع، وهذا يعني أن للحواس دوراً مهماً في عملية التعلم، فمن فقد حساً، فقد علماً على حد تعبير أرسطو.

والتعلم عن طريق السماع يكسب المتعلم ملكة الإنتباه والتركيز وهي من الملكات الضرورية في العملية التعليمية كما أثبت ذلك علم النفس التربوي الحديث (علم النفس المعرفي).

والتلقين صنفان: أحدهما أن يتلفظ القائل بلفظ يقصد به أن يتلفظ السامع بذلك اللفظ بعينه مراراً كثيرة، ليحصل له حفظ اللفظ نفسه، وذلك مثل تلقين اللغة والأغاني [...] وهو داخل في تعليم الإحتذاء. والصنف أن يقصد به مع ذلك أن يرسم معاني تلك الألفاظ في نفس السامع، وقد يفعل أيضاً أفعالاً سوى اللفظ تحصل عنها العلوم، فتسمى تعليماً، مثل الإشارة، وكذلك الكتابة تعليماً³.

2- التعلم بإحتذاء: أما التعلم بإحتذاء فهو الذي يكون فيه المتعلم مقلداً لمعلمه، حيث يرى المتعلم المعلم بحال ما في فعل أو غيره، فيتشبه به في ذلك الشيء أو يفعل مثل فعله فيحصل للمتعلم القوة على ذلك الشيء أو الفعل⁴، وهذا النوع من التعلم يصلح في اكتساب الحرف والمهن مثل الحدادة والنجارة والنسيج... إلخ.

1- الفارابي، المنطق، ج4، كتاب البرهان، ص76.

2- الفارابي، المصدر نفسه، ص78.

3- الفارابي، المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

4- الفارابي، الألفاظ المستعملة في المنطق، ص88.

يقول الفارابي: " والتعليم قد يقع على كل فعل فعله الإنسان وقصد به إلى أن يحصل به لأخر علم شيء ما، أو قصد به إلى أن يحصل به لأخر ملكة إعتيادية يصدر عنها فعل ما".¹

فالتعلم إذن صنفان: أحدهما موجه لاكتساب العلم ويسمى التعليم المسموع وثانها موجه لاكتساب العادات والصنائع ويسمى التعليم بإحتذاء.

ويوجد أصناف أخرى من التعلم لكن الفارابي رفض أن يطلق عليها إسم تعليم حيث قال: " فإن بعضها يسمى الرياضة وبعضها ليس له إسم، أما الأخلاقي منها، فإنه أخرى بأن يسمى تأديباً من أن يسمى تعليماً. وباقي أصنافها، فينبغي أن تخترع لها أسماء مختلفة".²

فالتعليم عند الفارابي هو الذي يحصل عنه علم فقط ويكون بالمخاطبة وما جرى مجرى المخاطبة. ويرى الفارابي أن المخاطبة منها ما يُحضر بالفعل في ذهن السامع شيئاً قد كان يعلمه من قبل، وهذا يعني أن المتعلم يعتمد على مخيلته وذاكرته في استحضار ما تعلمه من قبل لكي يحصل تصوره. يقول المعلم الثاني: " فإن الإنسان إنما يكون الشيء في ذهنه بإحدى الجهتين: إما بالقوة وإما بالفعل. وأعني بالقوة القريبة، مثل قوته على أن يكتب أو يتكلم أو يفكر في شيء متى شاء من غير أن يكون هناك عائق من قبله أصلاً، وكونه بالفعل هو أن يرى خيال الشيء مرتسماً في نفسه. فبعض المخاطبات يقصد به أن يصير الشيء الذي في ذهن السامع بالقوة القريبة حاضراً بالفعل. والتعليم ليس هو هذه المخاطبة، ولكن إسمها إما تقريراً أو تذكيراً أو ما جانس هذه الألفاظ".³

ويرى الفارابي أن هناك صنف من المخاطبة يقصد به أن يحصل في ذهن السامع معرفة لم تكن له من قبل، لا بالفعل التام ولا بالقوة القريبة، والتعليم داخل في هذه المخاطبة.

كما يرى المعلم الثاني أن المتعلم إما يعلم الشيء أو يجهله، فإن كان يعلمه فلا حاجة به إلى أن يستأنف استعلام ما قد علمه، وإن كان يجهله فكيف يطلب ما لا يعرفه مع ذلك.

والجهل بالشيء في نظر الفارابي صنفان: أحدهما جهل يشعر به أنه جهل (وجهل يظن به أنه علم. والتعليم هو مخاطبة يراد بها معرفة شيء قد كان يُجهل من قبل الجهل الذي يشعر به أنه جهل)، ويلزم أن يكون ذلك الشيء بعينه قد علمه المتعلم بوجه ما.⁴

1- الفارابي، المنطق، ج4، كتاب البرهان، ص77.

2- الفارابي، المصدر نفسه، ص78.

3- الفارابي، المنطق، ج4، كتاب البرهان، ص79.

4- الفارابي، المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

وقد وضع الفارابي جملة من الشروط يتوقف عليها التعليم المسموع أو ما يتعلم بالقول. وهذه الشروط بعضها موجهة إلى المتعلم، وبعضها الآخر للمعلم. فبالنسبة للمتعليم ينبغي أن يمر التعلم بثلاثة مراحل:

- 1- أن يتصور المتعلم الشيء ويفهم معنى ما سمعه من المعلم، وهو المعنى الذي قصده المعلم بالقول.
- 2- أن يقع للمتعليم التصديق بوجود ما تصوره أو فهمه من لفظ المعلم.
- 3- أن يحفظ ما قد تصوره ووقع له التصديق به¹.

أما بالنسبة للمعلم فيرى الفارابي أنه على المعلم أن يسلك الطريق الذي يجعل التحصيل أسهل وأجود لدى المتعلم وقد سماها بأحاء التعليم وهي ثلاثة أنحاء تختلف بحسب إختلاف الأمور التي تستعمل في التعليم، وبحسب إختلاف جهاتها عنده².

وقد شرح الفارابي الأحوال التي ينبغي أن تحصل للمتعليم في الشيء الذي يتعلمه وهي:

الألفاظ الدالة على الشيء، وحد الشيء وأجزاء حده، وجزئياته وكمياته، ورسوم الشيء، وخواصه وأعراضه وشبيه الشيء ومقابله والقسمة والمثال والاستقراء والقياس ووضع الشيء بحذاء العين³.

فإذا حاولنا أن نحلل هذه الأنحاء، فإننا نجد أن الفارابي قد أراد أن يوضح وظيفتها ومنفعتاتها في تسهيل الفهم والتصور. فكلما كان اللفظ دقيقاً وواضحاً من حيث الدلالة والمعنى، كان إرتسامه ممكن في الذهن، وكان إدراكه أسهل بالنسبة للمتعليم. والعكس صحيح إذا كانت الألفاظ مبهمه وملتبسة في ذهن المتعلم.

وقد أكد الفارابي على أهمية الإعتماد على الكليات الخمس (النوع، الجنس، الفصل، الخاصة، العرض العام) في حد الشيء، لأن ماهية الشيء أو حقيقته لا تعرف لدى المتعلم إلاّ عند قدرته على التمييز بين الصفات الذاتية (الجوهرية)، والصفات العرضية، ولعل تصنيف خواص الشيء إلى جواهر وأعراض من أهم السبل التي تمكن المتعلم من إدراك ماهية الشيء التي تميزه عن شيء آخر. ومن ثم يحصل لدى المتعلم القدرة على تعريف الشيء بالحد أو الرسم. وهذا النشاط يعد من أبسط النشاطات وأهمها كمرحلة أولية لبناء المعرفة.

أما الجانب الثاني من المعرفة فهو التصديق كما ذكر الفارابي حيث صنفه إلى ثلاثة مستويات من اليقين، التصديق اليقيني، والمقارب لليقين ومنه التصديق الذي يسمى سكون النفس إلى الشيء، وهو أبعد التصديقات عن اليقين⁴. والفرق بين هذه التصديقات أن التصديق اليقين يمكن أن يُعَلَّم صدقه بنفسه دون حاجة إلى قياس. ومن

1- الفارابي، كتاب الألفاظ المستعملة في المنطق، ص 87.

2- الفارابي، المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

3- الفارابي، المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

4- الفارابي، المنطق، ج 4، كتاب البرهان، ص 20.

هذه التصديقات المبادئ الأولى (البديهيات والقضايا الواضحة بذاتها) وأما التصديق الذي لم يعلم بنفسه أي غير اليقيني، والمقارب لليقين فإنه بحاجة إلى القياس لإثبات صدقه.

فوظيفة القياس إذاً هي إيقاع التصديق بالشيء، وأهميته كنشاط ذهني تتمثل في إدراك العلاقة بين المقدمات ونتائجها، وكيفية الانتقال من حكم إلى حكم إلى ثالث يلزم عنهما دون أن يقع الفكر في تنازع مع نفسه أو في تناقضات صريحة يصعب تجنبها. فاليقين لدى المتعلم لا يحصل إلاً بالبرهان، والبرهان يعتمد على القياس، ومنفعه ذلك عند الفارابي هو سهولة حفظ الشيء.

أما الإستقراء والتمثيل فهما المنهجان اللذان يساعدان على الفهم والتصديق وسهولة الحفظ، فإذا عسر على المتعلم أن يفهم كيف أن الجزء يندرج ضمن الكل، فإنه بإمكانه أن يفهم كيف أن الجزء يركب الكل، وأنا من الجزء يمكن أن نتقل إلى جزء آخر، إذا كان ذلك الجزء يشبهه أو يماثله. فالفارابي إذاً أدرج ضمن برنامجه التعليمي وسيلتين مهمتين في عملية التعلم:

- الأولى يتعلق بحد الشيء (تعريفه) حتى يحصل التصور لدى المتعلم، وذلك بالإعتماد على الكليات الخمس.
- أما الثانية فتتعلق بإثبات الشيء (صدقه) حتى يحصل التصديق به لدى المتعلم وذلك بالإعتماد على طرق الإستدلال المنطقية (الإستنتاج، الإستقراء والتمثيل).

أما أثر هذا البرنامج على ملكات الذهن، فقد لخصها الفارابي في القول التالي: " أما لفظ الشيء وحده وأجزاء حده ورسمه وخاصته وعرضه وشبيهه وجزئياته وكلياته، فإنها تنفع في جودة الفهم وفي حفظ الشيء وتستعمل في جهات ثلاث: إحداها أن تؤخذ علامات للشيء، فتكون بأنفسها محيطة، فتكون بحيث إذا حضرت الذهن حضر معها الشيء الذي جعلت هذه علامات له، فوظيفة المحيطة هي استحضار الصور الغائبة من ساحة الشعور والتنبيه إليها، ولها القدرة على تخيل الشيء وحفظه وأمر شبيهه أيضاً بـ. فإن الشيء متى يحتمل شبيهه سهل تصور الشيء نفسه، من قبل أن خيال الشيء في النفس على مثال شبيهه. والشيطان قد يتشابهان بأن يشتركا في أمر واحد يؤخذ فيهما جميعاً (معاً) وأن يتشابهان بأن يتناسباً نسباً متشابهة، مثال ذلك أن نسبة الرّبان إلى المركب كنسبة قائد الجيش إلى الجيش، وكنسبة مدير المدينة إلى المدينة، وقائد الجيش مدير المدينة والرّبان يتشابهون بتشابه نسبهم"¹.

وقد تحدث الفارابي عن أهمية النسبة في المقولات العشر (مقولة الإضافة) حيث ذكر: " فالمضاف إذا عرف على التحصيل وعرف قرينه على التحصيل أيضاً. وأنه متى عرف أحد المضافين عرف ماهية الآخر، ومتى عرف أحد المضافين نوعاً عرف الآخر نوعاً أيضاً وقد يكونان شخصين"².

1- الفارابي، كتاب الألفاظ المستعملة في المنطق، ص 89.

2- الفارابي، المنطق، ج 3، شرح على المقولات والتعليق عليها، ص 162.

وشبيه الشيء بالشيء يمكن المتعلم من تصور الشيء الجديد، لأن وظيفة المخيلة هي نقل صور الخبرة السابقة إلى الحاضر والإستفادة منها لاكتساب خبرة جديدة، وقانون التشابه من القوانين التي أكد عليها علم النفس الحديث، وعلى وجه الخصوص علم النفس الصورة أي (مدرسة الغشطلت الألمانية) في سياق تحديد العوامل الموضوعية المتحكمة في عملية إدراك الأشياء في العالم الخارجي، بحيث أن هذا القانون يساعد على إسترجاع الخبرات السابقة المشابهة لوقائع الحاضر، ويساعد على تمثل الصور في المخيلة ويسمى أيضاً قانون الإقتران.

والنحو الثاني هو أن يبدل بعض هذا مكان بعض، وهو أن الشيء متى كان له إسمان، فكان أحدهما أعرف عند المتعلم والآخر أخفى عنه، فلم يفهم الشيء بإسمة الأخرى، أبداً الأخرى مكان الأخرى¹.

فوضوح المعاني في الذهن وإمكانية فهمها وتصورها، يتوقف على وضوح ألفاظها، ولهذا السبب اعتبر المعلم الثاني الإبدال، أو ما يسمى بالتعريف اللفظي أو التعريف بالرسم، من النشاطات الهامة في عملية التعلم، إذ بما يقع التصور في الذهن ويتبين معناه لدى المتعلم دون لبس أو غموض. وهذه العملية عند الفارابي تسمى إبدال الأعراف، واقتضاب الأعراف؛ ويرى الفارابي أنه يمكن أن يبدل اللفظ المفرد باللفظ المركب، وتبديل اللفظ المفرد باللفظ المركب يسمى الإسم وتحليل الإسم إلى القول الشارح².

والقول الشارح هو التعريف الذي يأتي على ذكر خصائص الشيء التي تميزه عن شيء آخر، إما بنوعه أو جنسه أو فصله، وهذا النوع من الإبدال يسمى عند المناطقة التعريف التحليلي، حيث يحلل الشيء أو الحد إلى أجزائه فتُعرف خصائصه وصفاته، وقد يكون عكس ذلك أي بأخذ الأشياء التي عنها يتركب الشيء، بدل الشيء في تعريف ذلك الشيء، وهو ما يسمى بالتعريف التركيبي. فمن الكل يمكن أن ندرك الجزء، ومن الجزء يمكن أن ندرك الكل، فإبدال ما عنه رُكب الشيء أو بُدِل الشيء يسمى تحليل الشيء إلى ما عنه رُكب.

والنحو الثالث في نظر الفارابي هو إبدال الأشياء مكان الشيء نفسه. يقول الفارابي: " فإنه ربما عسر تصور الشيء فينبغي فيه أن يؤخذ لفظه بدل خيال ذلك الشيء، وكذلك متى تخيل حد الشيء أو أجزاء حده، أيسر على المتعلم من تخيل الشيء من نفسه، أبداً حده وأجزاء حده بدل الشيء نفسه. وكذلك رسمه وخصته وعرضه، وكذلك متى تصوّر شيء ما وكان ذلك الشيء كلياً، أخذ بجزء ذلك الشيء بدل ذلك الشيء، فأكتُفِي بتخيّله عن تخيل الكلي، وكذلك إن عسر تصور أمر ما وسهل تصور جنس ذلك الأمر أو نوعه، أخذ جنس ذلك الأمر أو نوعه بدل الأمر فأكتُفِي به وأقيم مقامه إلى أن يقوى ذهن المتعلم على تخيل الشيء بذاته، وقد يمكن أن يؤخذ

1- الفارابي، كتاب الألفاظ المستعملة في المنطق، ص 89.

2- الفارابي، المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

شبيه الشيء بدل الشيء فيكتفي بتصور شبيهه عن تصور الشيء نفسه¹.

وقد شرح الفارابي هذا النوع من الإبدالات بأنه بمنزلة ما لو اتفق أن عسر تخيل أمرٍ ما فأخذنا كل ذلك الشيء بدل الشيء، ثم أبدلنا مكان الكلي إسمه فقام إسم الكلي مقام الكلي وقد كنا أقمنا الكلي مقام الأمر المقصود، فيصير إسم كلي الأمر مأخوذاً بدل الأمر².

إذن فإن للكليات أهمية قصوى في عمليتي التصور والتخيل كما يبدو واضحاً في نص المعلم الثاني، وبها تحصل عملية الإدراك بعد أن يقوم المعنى الدقيق في ذهن المتعلم، وقد أدرك الفارابي الدور الأساس الذي تلعبه المخيلة في عملية التعلم، حيث ذكر أن لها دور إبداعي، فهي قادرة على أن تجمع وتركب أجزاء أنواع مختلفة، وتفرق أجزاء نوع واحد، وهذا يعني أنها تقوم بعملية التحليل والتركيب، ولها القدرة على المحاكاة.

فقد ذكر الفارابي في كتابه آراء أهل المدينة الفاضلة أن المخيلة "تحفظ المحسوسات بعد غيبتها عن الحس، وهي بالطبع حاکمة على المحسوسات ومتحكمة عليها وذلك أنها تفرّد بعضها عن بعض، وتركب بعضها عن بعض، تركيبات مختلفة، يتفق في بعضها أن تكون موافقة لما حس، وفي بعضها أن تكون مخالفة للمحسوس³."

وذكر أيضاً في السياسة المدنية أن "المخيلة هي التي تحفظ رسوم المحسوسات بعد غيبتها عن الحس، وتركب بعضها إلى بعض، وتفصل بعضها عن بعض، في اليقظة والنوم تركيبات وتفصيلات بعضها صادق وبعضها كاذب ولها مع ذلك إدراك النافع والضار، اللذيذ والمؤذي، دون الجميل والقبيح من الأفعال والأخلاق⁴". إلا أن المخيلة نشاط ذهني كثيراً ما يضلنا ويوهنا بأشياء لا علاقة لها بالواقع ومن هنا تبدو بوضوح أهمية الإستدلال المنطقي في تناول نشاط المخيلة وفحصه بالقياس والبرهان، وقد أثبت الفارابي ذلك عندما ذكر أن التركيبات التي تقوم بها المخيلة منها ما هو موافق لما حس، أي وقع بها التصديق ومنها ما تكون مخالفة للمحسوس، أي لم يقع بها التصديق.

كما ذكر أن المخيلة تقوم بتركيبات وتفصيلات بعضها صادق وبعضها كاذب، ولذلك فإن معيار صحة أحكامنا هو مطابقتها للفكر والواقع ولا يحصل ذلك إلا بقياس واستدلال.

وفي شأن وقوع التصديق عن طريق القياس ذكر الفارابي بعض الشروط جاءت في هذا النص: "وينبغي أن يكون هذا الأمر الذي يوقع لنا التصديق بينه وبين المصدق به نسبة ذاتية ضرورية، ويكون في طباعه أن يقع لنا التصديق به لا محالة، حتى نكون بتصديقنا به يقع لنا التصديق المطلوب، وينبغي أن يكون الأمر مقدّمة أيضاً،

1- الفارابي، كتاب الألفاظ المستعملة في المنطق، ص90.

2- الفارابي، المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

3- الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، ص84.

4- الفارابي، السياسة المدنية، ص33.

وينبغي أن نأخذ الوُصل بين المقدمات، والوصل بينها على وجود، منها أن تكون إحداها كلية والأخرى جزئية، ومنها أن تكون لا كلية ولا جزئية، ولكن أن يكون بينها سائر الوُصل، مثل التشابه ومثل اللزوم وغير ذلك من سائر النسب التي بين المقدمة والمقدمة، وإذا جرى في أمرها هذا المجرى حصلت الأشياء التي توقع التصديق¹.

فالتأكيد على ضرورة احترام هذه الشروط في عملية بناء القياس بهدف حصول التصديق واليقين، يظهر لنا مدى أهمية القياس في العملية التعليمية عند الفارابي حيث قال: " وهذا النحو من التعليم هو أحرى بهذا الإسم، وهو الذي يسمى التعليم المسموع الذهني. فإذا كان كذلك، فكل تعليم فكري، كان تصديقاً أو تصوراً، فإنما يكون عن علم قد تقدّم وجوده عند المتعلم."2. فبناء المعرفة وضمان صحتها يتوقف على مبادئ وأسس وقواعد منطقية ينبغي تلقينها للمتعلم قبل تحصيله لأي علم نظري، والمعلم ينبغي عليه أن ينطلق من مقدمات يعلمها المتعلم لاستخلاص نتائج يجهلها وهذه العملية تسمى البرهان الذي به يحصل اليقين.

ومن طرق التعلّم استعمال المقابل، ومقابل الشيء يعني ضده أو نقيضه أو عكسه. وقد مرّت معنا هذه الأوجه عند دراستنا لمنطق القضايا وتقابلها، واستعمال مقابل الشيء فيما يرى الفارابي نافع في الفهم، من قبل أن الشيء إذا رتب مع مقابله فهم أسرع وأجود، وكذلك يُذكر الشيء مقابله: فلذلك قد يمكن أن يؤخذ مقابل الأمر علامة للأمر فيصير مُعينا على فهم الشيء وعلى حفظه³.

فاستعمال ضد الشيء يساعد على فهمه، ويساعد على حفظه واسترجاعه. فالوجود مثلا ضده العدم والصدق ضده الكذب. فإذا لم يفهم المتعلم معنى الوجود، فهمه بضده هو العدم، وإذا استحضر ضد الشيء استحضر الشيء. فالكذب يذكرنا بالصدق، والأمانة تذكرنا بالخيانة ...

وهذا النشاط يسمى في علم النفس الحديث قانون التداعي وهو من أهم قوانين التذكر العفوي، وكثيراً ما يستعمله المربون لاسترجاع الخبرات السابقة.

أما التعلم بطريق القسمة فإنما يستعمل متى عسر الشيء بسبب أمر عمّ ذلك الشيء وغيره، فسبق إلى الذهن فهم الشيء العام له ولغيره، فظن لذلك الشيء أن الشيء المقصود هو المشارك له في ذلك الأمر العام [...] وقد يدخل في نحو القسمة تحديد المعاني التي يدل عليها إسم واحد، فإنه متى اشتركت معان كثيرة باسم واحد فقصد إلى تحيّل أحدها أمكن أن يأخذ السامع بدل المفهوم شيئاً آخر ممّا يمكن أن يُفهم عن الإسم: فلذلك يجب في كل

1- الفارابي، المنطق، ج4، كتاب البرهان، ص84.

2- الفارابي، المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

3- الفارابي، كتاب الألفاظ المستعملة في المنطق، ص92.

ما أمكن أن يعسر فهمه بهذا السبب أن يعدّد جميع المعاني التي إشتكت في ذلك الإسم حتى يراها السامع متميزة في ذهنه ثم يتخلّص له منها المعنى المقصود. ونحو القسمة قد يُنتفع به في تسهيل الحفظ، فإن القسمة توقع الشيء تحت العدد، فيسهل حفظ الأشياء ذوات العدد. وأيضاً فإن القسمة تضع المتقابلات بعضها بجذاء بعض، فيسهل لذلك فهم كل واحد من المتقابلات وحفظه¹.

وكأن الفارابي قد قصد بهذه الطريقة التوجيه إلى ضرورة استعمال المعاجم اللغوية والفلسفية كوسيلة لتسهيل الفهم والحفظ وهذه الطريقة لم تكن معروفة من قبل، وقد ذكرها في كتابه الحروف.

أما الحكم كمنشأ ذهني ومنطقي يحتمل الصدق أو الكذب، فإنه ينبغي على المعلم أن يسلك طريق الإستدلال لكي يقع التصديق به، وذلك أن نتصفح جزئيات ذلك الموضوع إما كلها وإما أكثرها، فإذا وجدنا ذلك الحكم صادقاً على جزئياته وقع لنا التصديق بأن الذي حُكم به على هذا الموضوع هو كما حُكم، وفي هذه العملية تستعمل الإستدلال بالإستقراء، أو الإستدلال بالتمثيل، وكلاهما يساعدان في إيقاع التصديق بالشيء وقد ينفعان أيضاً في تفهيم الشيء. يقول المعلم الثاني: " فإنه ربما عسر تصور الكلّي وأخذُه مجرداً، فيؤخذ ذلك الكلّي في بعض جزئياته فيخيّل فيه فيسهل تصوره، وكلما خُيّل الكلّي جزئيات أكثر كان تخيل المتعلم له أقوى، وينفعان أيضاً في سهولة الحفظ. فإن جزئيات الشيء وأشخاصه المحسوسة لا يكاد بعسر على الإنسان أن يحصرها ذهنه، فيسهل لذلك على الذهن أن يتذكر بها الأمر الذي قصده."².

أما التعلم بالوضع نصب العين فيقصد به استعمال الأدوات المحسوسة القابلة للمشاهدة خاصة في تعلم الأمور المجردة ليسهل تعلمها وفهمها وقد ذكر الفارابي علم التعاليم حيث قال: " وهذا النحو هو أحد أنحاء التعليم الذي يستعمله أصحاب التعاليم، وهو أن يجعل بجذاء البصر إما محسوس من الشيء بالبصر وإما المحسوس من شبيهه، والنحو الذي تستعمل فيه الحروف هو جزء من نصب العين، والتصوير واستعمال الأشكال واستعمال الترتيب بالأشياء التي تدرك بالبصر هي أجزاء من نصب حذاء العين."³.

فالتعلم عند الفارابي ينطلق من المحسوس إلى المعقول أو من المعرفة الحسية إلى المعرفة المجردة ولهذا ذكر علم التعاليم (الرياضيات) فرغم طابعها التجريدي إلا أن تعلمها بحاجة إلى تمثيل بياني حسي من خلال رسم الأشكال واستعمال الأشياء المحسوسة في القياس والعدد... إلخ.

ومما سبق يتبيّن لنا أن الفارابي قد تنبه إلى أن النشاط الذهني ما هو إلا حصيلة تفاعل دائم بين الذات العارفة

1- الفارابي، كتاب الألفاظ المستعملة في المنطق، ص 93.

2- الفارابي، المصدر نفسه، ص 93 ، 94.

3- الفارابي، المصدر نفسه، ص 87.

من حيث هي قوى وملكات فطرية قابلة للتفعيل والنماء، وموضوع المعرفة الذي يمد هذه الملكات بالمادة، التي تنفعل بها وتساعد على القيام بوظيفتها بحسب النشاط الذي تؤديه. فمادة هذه الملكات هي اللغة وما تنطوي عليه من ألفاظ ورموز ومعاني تقال على الأشياء في العالم الخارجي، أما وسيلتها فهي المنطق وما ينطوي عليه من تصور وحكم واستدلال، ولهذا إهتم الفارابي في مجال اكتساب العلوم بالمتعلم والمعلم في آن واحد. فذكر مراحل التعلم وأنحاءه وأكد الارتباط الوثيق بين اللغة والمنطق. فالمتعلم يبدأ بإنشاء التصورات عن طريق الممارسة اللغوية، وبعدها يتشكل لديه التصديق إذا اقترن تصور مع تصور آخر إثباتاً أو نفيًا، ثم بناء الأقيسة والبراهين لأجل حصول اليقين وهو غاية المنطق. ولكي يحصل هذا لدى المتعلم، أشار الفارابي في كتبه إلى وسائل تعليمية متعددة تسمى بأنحاء التعليم وهي:

أولاً: استعمال الألفاظ الدالة على الشيء، وحد الشيء، وأجزاء حده، وجزئياته ووكلياته، ورسوم الشيء وخواصه وأغراضه أي إبدال الشيء بمفرداته أو إبداله باسم معروف إذا كان مبهماً وإعطاء تعريف له وذكر خصائصه، ثانياً: شبيه الشيء، ثالثاً: المقابلة، رابعاً: القسمة، خامساً: المثال، سادساً: الإستقراء والقياس، سابعاً: وضع الشيء بخذاء العين. وهذه الأنحاء كلها تنفع في تسهيل الفهم والتصديق والحفظ.

وهي أيضاً عبارة عن أساليب أو مناهج تربوية كما اصطلاح على تسميتها حديثاً، وظيفتها مساعدة المتعلم على استغلال ملكاته والإستفادة منها في معالجة المشاكل التي تواجهه في حياته اليومية، وهو ما يسعى إليه علم النفس التربوي الحديث. فتسمية ملكة اللغة والفهم والتصور والحفظ والتخيل كل ذلك يساعد على بناء المعارف. والمعارف كما أشار الفارابي في مقدمة كتاب البرهان صنفان: تصور وتصديق، وهو ما يفسر دعوة المعلم الثاني إلى ضرورة إدراج المنطق في عملية التعلم مبيناً منفعته وفائدته.

2- منفعة تعلم المنطق ودراسته

دافع الفارابي عن المنطق وأبان فائدته ومنفعته ضمن جميع العلوم، ورفض أن يكون المنطق جزء من الفلسفة، أو جزء من أي علم، بل هو علم قائم بذاته، وآلة لجميع العلوم؛ حيث حدد في كتابه "الألفاظ المستعملة في المنطق" حقيقة هذا العلم قائلاً: "وأما نسبه، فإن هذه الصناعة قد يمكن أن تذهب الظنون فيها أنها جزء من صناعة الفلسفة، إذ كان ما يشتمل عليه هذه الصناعة هي أيضاً أحد الأشياء الموجودة. لكن هذه الأشياء، وإن كانت أحد الموجودات، فإن هذه الصناعة ليست تنظر فيها ولا تعرفها من جهة ما هي أحد الموجودات، لكن بما هي آلة يقوى بها الإنسان على معرفة الموجودات."¹

1- الفارابي، كتاب الألفاظ المستعملة في المنطق، ص 107.

وقد أثبت الفارابي صحّة موقفه مستدلاً بصناعة النحو حيث قال: " كما أن صناعة النحو تشتمل على الألفاظ [...] والألفاظ الدالة وإن كانت أحد الموجودات التي يمكن أن تعقل فإن صناعة النحو ليست تعرّفها على أنها معان معقولة، لكن على أنها دالة على معاني معقولة [...] فكذلك صناعة المنطق وإن كان ما تشتمل عليها هي أحد الموجودات، فليست ننظر فيها على أنها أحد الموجودات، لكن على أنها آلة نتوصل بها إلى معرفة الموجودات"¹. أما مكانة المنطق ضمن سائر العلوم يرى الفارابي بأنه يأتي في مقدمة جميع العلوم. يقول في هذا الشأن: " فأما مرتبة هذه الصناعة بحسب قياسها إلى سائر الصنائع، فإنها تتقدم جميع الصنائع التي تشتمل عليها صناعة الفلسفة، وبالجملة جميع سائر الصنائع التي شأنها أن تُتعلّم بقول."².

والمقصود بهذه الصنائع تلك العلوم التي تعتمد على الطرق الخطبية والسفسطائية والجدلية ... إلخ. يقول الفارابي في شأن نشأة العلوم وتطورها: " فلا تزال تستعمل إلى أن تكمل المحاطبات الجدلية، فتبيّن بالطرق الجدلية أنها ليست هي الكافية بعد في أن يحصل اليقين. فيحدث حينئذ الفحص عن طرق التعليم والعلم اليقين، وفي خلال ذلك يكون الناس قد وقعوا على الطرق التعاليمية وتكاد تكتمل أو تكون قد قاربت الكمال، فيلوح لهم مع ذلك الفرق بين الطرق الجدلية وبين الطرق اليقينية وتميز بعض التمييز. [...] ثم يُنداول ذلك إلى أن يستقر الأمر على ما استقر عليه أيام أرسطوطاليس، فيتناهى النظر العلمي وتُميّز الطرق كلها وتكتمل الفلسفة النظرية والعامية الكلية، ولا يبقى فيها موضع فحص، فتصير صناعة تُتعلّم وتُعلم فقط، ويكون تعليمها تعليمًا خاصًا وتعليمًا مشتركًا للجميع. فالتعليم الخاص هو بالطرق البرهانية فقط، والمشارك الذي هو العام فهو بالطرق الجدلية أو بالخطبية أو بالشعرية"³.

وقد ميز الفارابي بين هذه الطرق في التعليم حيث خص الطرق الخطبية والشعرية بتعليم الجمهور وما قد إستقر الرأي فيه، أما الطرق البرهانية اليقينية فللعلوم النظرية والعقلية، ولهذا كانت العلوم البرهانية من أشرف العلوم وتقدمها مرتبة والمقصود بذلك العلوم التي تعتمد على الإسدلال المنطقي؛ وهي الفلسفة التي إكتملت فيما يرى الفارابي على يد أرسطو.

ولما كان المنطق آلة لجميع العلوم ومنهج لحصول اليقين، فإن الفارابي قد دعا إلى ضرورة تعلمه قبل الشروع في تعلم أي علم واكتساب أي معرفة مميّناً منفعته وفائدته.

1- الفارابي، كتاب الألفاظ المستعملة في المنطق، ص 107.

2- الفارابي، المصدر نفسه، ص 108.

3- الفارابي، كتاب الحروف، ص 151 - 152 .

فقد ذكر الفارابي في كتابه إحصاء العلوم، منفعة تعلم المنطق، ومضرة الجهل به، مشيراً إلى أن المنطق ما هو إلا جملة من القوانين والقواعد التي تساعد الإنسان على التفكير السليم، فتمكنه من إصابة الحق فاتباعه، وإصابة الباطل فاجتنابه. يقول الفارابي: " فإنه إذا كان عندنا تلك القوانين، وإلتمسنا إستنباط مطلوب وتصحيحه عند أنفسنا لم نطلق أذهاننا في تطلب ما نصححه مهملة تسبح في أشياء غير محمودة، وتروم المصير إليه من حيث اتفق، ومن جهات عسى أن تغلطنا فتوهمنا فيما ليس بحق أنه حق فلا نشعر به"¹.

وتستعمل قواعد المنطق أيضاً في الأمور التي لا يقع لنا اليقين فيها أو إرتبنا في صحتها. يقول الفارابي: " وإذا رابنا أمر شيء إستنبطناه، فيحيل إلينا أننا قد سهونا عنه، إمتحناه من وقتنا. فإن كان فيه غلط، شعرنا به، وأصلحنا موضع الزلل بسهولة"²، وهذا يعني أن وظيفة المنطق هي الكشف عن الخطأ، ومعرفة السبب الذي أدى إلى الوقوع فيه والسبيل إلى تصحيحه.

ولما كان العقل الإنساني ليس بمعصوم من الوقوع في الخطأ، وكانت الروية الإنسانية عرضة للزيغ والزلل، فإن أهمية المنطق وقيمه تكمن في تصحيح هذا الخطأ وتوجيه هذه الروية إلى إصابة الحق والإبتعاد عن الباطل. يقول الفارابي: "... وذلك في كل ما نلتمس تصحيحه عند غيرنا، وفيما نلتمس تصحيحه عند أنفسنا، وفيما يلتمس غيرنا تصحيحه عندنا"³. وقد ذكر الفارابي أن المنطق يمدُّ الإنسان بجملة الآلات والقوانين التي تمكنه من بناء الحجج لمواجهة الخصم أو الطرف المجادل له، وهذا يعني أنه ينبغي على الإنسان أن يواجه الحجة بالحجة والرأي بالرأي. يقول الفارابي: "... فإننا إنما نصحح الرأي عند غيرنا بمثل (الآلات والقوانين) التي تصححه عند أنفسنا. فإن نازعنا في الحجج والأقاويل التي خاطبنا بها في تصحيح ذلك الرأي لم هذه، وطالبنا بوجه تصحيحها له، وكيف صارت تصحح ذلك الرأي دون أن تصحح ضده، ولم صارت الأولى من غيرها بتصحيح ذلك الرأي، قدرنا أن نبين له جميع ذلك"⁴. أما الكيفية التي يصحح بها الغير رأياً ما عندنا فقد جاء في قول الفارابي ما يلي: " وكذلك إذا أراد غيرنا أن يصحح عندنا رأياً ما؛ كان معنا ما نمتحن به أقاويله وحججه التي رام أن يصحح بها ذلك الرأي: فإن كانت في الحقيقة مصححة، تبين من أي وجه يصحح، فنقبل ما نقبله من ذلك عن علم وبصيرة، وإذا غلط أو غلط تبين من أي وجه غلط أو غلط، فنزيف ما يدفعه من ذلك عن علم وبصيرة"⁵.

1- الفارابي، إحصاء العلوم، ص 29.

2- الفارابي، المصدر نفسه، ص 30.

3- الفارابي، المصدر نفسه، ص 29.

4- الفارابي، المصدر نفسه، ص 30.

5- الفارابي، المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

فالمنطق إذأ يمدنا بجملة القوانين التي نمتحن بها تصوراتنا وأحكامنا واستدلاننا، كما يساعدنا على بناء القول الصحيح والحجة السليمة حتى لا نقع في تناقض مع أنفسنا أو مع غيرنا.

وفي مقابل هذا التصور تحدث الفارابي عن مضرة الجهل بالمنطق خاصة إذا كنا أمام آراء متضادة أو أطراف متنازعة ولكل طرف رأيه وحجته المزيفة والمغلطة. وحينئذ يعذر علينا أن نميز الخطأ من الصواب، الصدق من الكذب، الحق من الباطل. يقول الفارابي: " فإننا إن جهلنا المنطق لم نقف من حيث نتيقن على صواب من أصاب منهم كيف أصاب، ومن أي جهة أصاب، وكيف صارت حجته توجب صحة رأيه، ولا على غلط من غلط منهم، أو كيف غلط، ومن أي جهة غلط أو غلط، وكيف صارت حجته لا توجب صحة رأيه، فيعرض لنا عند ذلك: إما أن نتحير في الآراء كلها حتى لا ندري أيها صحيح وأيها فاسد، وإما أن نظن أن جميعها على تضادها حق، أو نظن أنه ليس ولا في شيء منها حق، وإما أن نسرع في تصحيح بعضها وتزييف بعضها، ونروم تصحيح وتزييف ما تزييف من حيث لا ندري من أي وجه هو كذلك..."¹.

وقد وصف الفارابي المنطق بالعلم الكامل ذلك لأنه يُعلم الإنسان كيف يكون نزيهاً وموضوعياً في نظريته وأحكامه على الغير. يقول: " فإننا إن جهلنا المنطق ولم يكن معنا ما نمتحنهم فيه، فإما أن نحسن الظن بجميعهم، وإما أن نتهم جميعهم، وإما أن نشرع في تمييز ما يتهم فيكون ذلك منا من غير تثبيت، ومن حيث لا نتيقن"². وبعلمنا المنطق اليقظة الفكرية وكيف لا نتسرع في أحكامنا على الغير، ذلك لأننا " لا نأمن أن يكون فيمن قد أحسنا فيه الظن أنه مموه مشنع، فيكون قد نقف عندنا المبطل، وأيدنا من يسخر بنا ونحن لا نشعر، أو يكون فيمن إهمناه نحن فنكون قد أطرحناه ونحن لا نشعر"³.

فالمنطق بهذا المعنى يعلم الإنسان سلامة التفكير ويعلمه أيضاً سلامة السلوك واستقامته، ولهذا أكد الفارابي على ضرورته لمن أحب أن لا يقتصر في اعتقاداته وآدابه على الظنون، وهي الإعتقادات التي لا يأمن صاحبها عند نفسه أن يرجع عنها إلى أضدادها، وعدم ضرورته لمن آثر المقام في الإقتصار في آرائه على الظنون وقنع بها⁴.

تلك هي إذأ أهمية المنطق وضرورته لضمان صحة التفكير وحسن الروية في القول والفعل، والناس في نظر الفارابي يتفاضلون فيما بينهم بحسب قوة رويتهم ومدى قدرتهم على بلوغ اليقين في تصوراتهم وتصديقاتهم، ومن ثم تحدث الفارابي على تعليم الخاصة وتعليم العامة (الجمهور)، مشيراً إلى ضرورة إحترام المبادئ والطرق التي يحصل بها التعلم،

1- الفارابي، إحصاء العلوم، ص 30 - 31.

2- الفارابي، المصدر نفسه، ص 32 .

3- الفارابي، المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

4- الفارابي، المصدر نفسه، الصفحة نفسها .

ومبيناً الأسباب التي جعلت العديد من طالي العلم من كتب أرسطوطاليس يجدون صعوبة في فهمها وهضمها كما حصل لابن سينا عند قراءته لكتاب "السمع الطبيعي" الذي أقرّ بنفسه بأنه قرأ هذا الكتاب أكثر من أربعين مرة، ولم تتمكن من فهمه إلا بعد أن قرأ كتاب الفارابي في الطبيعة.

يقول الفارابي: " ولذلك صار كثير ممّا يأخذه أرسطوطاليس في كثير من كتبه عند تعليم الأمور المقصودة في تلك الكتب يعسر به فهم تلك الأمور في هذا الزمان وعند أهل هذه البلدان وأهل هذا اللسان"¹، والسبب في ذلك فيما يرى الفارابي هو اختلاف اللغة أو كما سماه إختلاف اللسان.

وقد تحدث عن هذه القضية في كتابه البرهان قائلاً: " فإن كثيراً من أصناف الألفاظ التي يجعلها علامات ومعرفات لأشياء في كتبه على أنها مشهورة عند لسانه، ليس يوجد ذلك الصنف من الألفاظ عند أهل لساننا نحن دالاً على ذلك الصنف من المعاني، مثل ما قاله في كتابه "في المقولات": " وذوات الكيفية هي التي تقال على طريق المشتقة أسماءها أو على طريق آخر "، ثم قال: " وذلك كما يقال في الفضيلة مجتهد"²، فإن هذا غير موجود في لساننا، بل إنما يقال في كل شيء منه على طريق المشتقة أسماءها. فإنه يقال في اللسان العربي من الفضيلة فاضل لا مجتهد، ومنها قوله في المعدولات والبسائط، فإنها ليست توجد في اللسان العربي على ذلك النحو الذي ذكره"³. فهذه النظرة تجعلنا نقول أن للفارابي مساعي جادة في إنشاء منطوق عربي أصيل يعتمد في ألفاظه ومعانيه على اللغة العربية لا على اللغة اليونانية، وهنا تظهر الجدة في منطوق الفارابي وتظهر أصالته.

فرغم إعجابه الشديد بالمعلم الأول ورغم وفائه وأمانته لبعض آراءه وأفكاره إلا أنه كان مستقلاً حراً في آراءه وتصويراته بل إنه في كثير من الأحيان كان يقف من آراء أرسطو موقف المحلل الناقد والمعارض، يقول: " وكذلك كثير من مثالاته أمور كانت مشهورة عند أهل زمانه، أو مقبولة عند قوم فتبدلت تلك بعدهم وصارت المشهورة في بلدانهم وبلداننا في زماننا هذا غير تلك، فصارت غير معروفة، بل مستنكرة أو غريبة، وصارت لا تفهم ما قصد تعليقه، من ذلك ما يستعمله من المثالات الطبيعية والتعاليمية والأخلاقية التي كانت متعارفة عند الجمهور في ذلك الزمان عند أهل تلك البلدان، فصارت مجهولة عند الجمهور في زماننا هذا"⁴.

وقد نيه الفارابي إلى ضرورة إنتقاء المعارف وفحصها من قبل المعلم قبل الشروع في تعليمها، أو إدراجها ضمن المسائل التي ينبغي تعلمها، وذلك لأسباب إما لأنها لا تتماشى والزمن الذي نعيش فيه أو لأنها تتعارض وما اعتاد

1- الفارابي، المنطق، ج4، كتاب البرهان، ص86.

2- أرسطو، منطق أرسطو، القاهرة، ت 1948م، ج2، ص34، 35 .

3- الفارابي، المنطق، ج4، كتاب البرهان، ص86.

4- الفارابي، المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

عليه الإنسان من مشهورات ومعارف سائدة في زمانه ومثال ذلك قولنا: هل اللذة خير أو لا¹. فهذه المسألة قد يطول حولها الجدال دون أن نصل من وراءها إلى حل أو إجابة يستفيد منها المتعلم. ولهذا نلاحظ أن الفارابي قد تجاوز معلمه (أرسطو) حينما طرح بعض ما كان يدرجه من آراء في مجال التعليم وطرح بعض المسائل والقضايا التي وردت في كتبه، وطالب بأن يبدل مكانها أشياء آخر غيرها مما هو عندهم أعرف. يقول الفارابي: "... ولذلك يلزم من قصد تعليم تلك الأشياء من كتب أرسطوطاليس، إنساناً أو قوماً، فكانت الأمور التي إستعملها أرسطوطاليس مجهولة عندهم، أن يبدل مكانها أشياء آخر غيرها، مما هو عندهم أعرف ويطرح عند تعليم هؤلاء تلك التي استعملها أرسطوطاليس، من قبل أنه لم يقصد بما أثبتته تلك التي استعملها ولا تعليم الأمور التي أخذها مثالات، لكن إنما قصد تعليم الأشياء التي أخذ المشهورات عندهم في تفهّمها أو إيقاع التصديق بها، ولم يذهب عليه أن كثيراً منها سيتبدل بتبديل السياسات"².

ولم يستثنى الفارابي الحديث عن المحسوسات في برنامجه التعليمي فأكد على ضرورة إستعمال المنهج المناسب لهذا الغرض وهو المثال حيث قال: "وكذلك أصناف المحسوسات، فإن كثيراً منها يختص به أهل بلد دون بلد فيؤخذ المثال عند أولئك ما هو المحسوس عندهم، وعند الآخرين نظائره من المحسوسات عندهم"³، وهذا المنهج يسمى الإستدلال بالتمثيل أو المنهج المقارن في العلوم الحديثة.

ولم يتوقف الفارابي عند حدود إنتقاء المعارف وفحصها والنظر في مدى توافقها مع متطلبات المتعلم في الزمان والمكان، بل تحدث أيضاً عن الأشياء الضرورية في التعليم وهي ثلاثة أصناف:

- المبادئ: وهي الأمور التي تقع المعرفة بالشيء المقصود تعليمه.
- العبارة وما قام مقامها وأعانها: وهي العبارة الشعرية، والعبارة البلاغية، والعبارة العلمية، والناس في نظر الفارابي يتمايزون في ميولهم فمنهم من يميل إلى الأسلوب الشعري، ومنهم من يميل إلى الأسلوب البلاغي ومنهم من يميل إلى الأسلوب العلمي، على حسب التخصص الذي يكون فيه المتعلم ونوع المعرفة التي يريد أن يكتسبها.
- الترتيب ومنه المنتظم ومنه غير المنتظم: وقد أكد الفارابي على الترتيب المنتظم على خلاف ما هو سائد عند الجمهور الذين يتسامحون في مسألة الترتيب، ومعلمه أرسطو الذي كان يعتمد على الترتيب غير المنتظم الذي ظهر في كتابه "المقولات" وفي المقالة الأولى من "السماع الطبيعي"⁴.

1- الفارابي، المنطق، ج4، كتاب البرهان، ص86.

2- الفارابي، المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

3- الفارابي، المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

4- الفارابي، المصدر نفسه، ص87.

وبعد أن استوفى الفارابي جميع الخطوات والشروط التي يحصل بها التعلم لدى المتعلم وكيفية تلقيه المعرفة سواء بطريق السماع أو بالإحتذاء أو بقراءة كتب الأولين، تحدث عن الكيفية التي تمتحن بها المعارف لدى المتعلم وقد سماها الإمتحان العلمي، فما المقصود بالإمتحان العلمي؟

يقول الفارابي: " الإمتحان هو المخاطبة التي يقصد بها مغالطة الإنسان بالأشياء الذاتية في الصناعة، والقصد بالإمتحان هو الوقوف على مقدار قوّة الإنسان في العلم المظنون به الكمال فيه: فإن الكمال في الصناعة هو أن يحصل للإنسان أصول تلك الصناعة، وتكون له قوّة على إستنباط ما يلزم عن تلك الأصول، واقتدار على تبصير غيره ما علمه منها، وعلى مغالطة غيره بالجهات التي يمكن أن يغالط بها في تلك الصناعة، وعلى فسخ المغالطات الذاتية الواردة عليه من غيره. وأما القدرة على فسخ المغالطات التي ليست ذاتية، فليست جزءاً من الكمال في الصناعة، ولكنها جزء من الفلسفة الأولى ومن الجدل. والمسألة في هذه المخاطبة قد تكون بالمقدمات وقد تكون بالقياس، غير أن المسألة بالمقدمات أخرى أن تكون داخلة في الإمتحان، وقد يكون ذلك على وضع محدود وعلى وضع غير محدود وهو أخرى أن يكون إمتحاناً"¹.

إذن من خلال هذا الإمتحان يتبيّن للمعلم مدى قدرة المتعلم على الإلمام بالعلم الذي تعلمه، وذلك بمعرفة أصوله، وما يلزم عن ذلك من قوة استنباط تلك الأصول، وأن تكون له القدرة على توضيح وشرح ما تعلمه من هذا العلم، والوقوف على الأخطاء والمغالطات التي يمكن أن يقع فيها غير معتقداً أنها صحيحة، وإبطال كل المغالطات التي يمكن أن يوقعها فيه غيره، إما بالمخاطبة أو بالقياس.

وبهذه الصورة يكون الفارابي قد وضع الأسس الأولى في المجتمع الإسلامي لمشروع معرفي متكامل تجتمع فيه كل الأبعاد المعرفية في مستواها الحسي والعقلي والنفسي واللغوي، وتكون آراءه في التعليم والتعلم نقلة فريدة من نوعها حيث أرسى قواعد التعليم الصحيحة ووضع مناهج تربوية لم تكن معروفة في عصره، وخاصة إهتمامه الكبير بالبرهان كمنهج تستنبط به الأحكام والمعارف اليقينية، مؤكداً أن المعارف خارج نشاط العقل ما هي إلاّ معارف سطحية تفتقر إلى اليقين، إما لأنها سائدة بين الجمهور إعتاد الناس عليها، أو هي نابعة من الإحساس أو من المعارف التي تركز النفس إليها. ولذلك فإن التعليم الصحيح في نظر الفارابي هو الذي يزود العقل بما يجعل معارفه صحيحة ويقينية، والوسائل التي تعينه على اكتساب العلم الصحيح. ولهذا الغرض صنف الفارابي العلوم إلى صنفين: علوم نظرية وعلوم عملية. فماذا نقصد بالعلوم النظرية والعلوم العملية عند الفارابي؟

1- الفارابي، المنطق، ج4، كتاب البرهان، ص87.

3- العلم النظري والعملي عند الفارابي

ذكر الفارابي في كتابه "تحصيل السعادة" أن جودة التمييز التي تتأتى بتعلم الفضائل النظرية هي الأداة الضرورية التي بها يسير المرء نحو السعادة التامة، غير أن هذا التمييز إنما يقوم بالعلم دون غيره. فما هو العلم الذي يعتبره الفارابي الوسيلة الضرورية لتحصيل السعادة؟ وما طبيعته وما علاقته بالسعادة؟ وما هي منزلته في تحصيلها؟

قبل الحديث عن دور العلم في تحصيل السعادة عند الفارابي، ينبغي علينا أولاً الإشارة إلى أن "كتاب تحصيل السعادة" لا يقوم على نوع من تصنيف العلوم تصنيفاً إستمولوجياً، لأن ذلك موجود في كتابه "إحصاء العلوم"، بل إننا ننتقل من فرضية مفادها أن "كتاب تحصيل السعادة" يقوم على دعوى، أن الوصول إلى الغاية الأسمى للوجود الإنساني التي هي السعادة لا يتأتى إلا بالعلم. والعلم حسب الفارابي لا يحصل دفعة واحدة، بل لابد من تعلمه والتدرج في أخذه.

لهذا نجد الفارابي يصرح في بداية الكتاب أن: "الأشياء الإنسانية التي إذا حصلت في الأمم وفي أهل المدن، حصلت لهم بها السعادة الدنيا في الحياة الأولى، والسعادة القصوى في الحياة الأخرى، أربعة أجناس: الفضائل النظرية والفضائل الفكرية والفضائل الخلقية والصناعات العملية¹. فأما الفضائل الثلاثة فهي العلم الذي ينبغي على طالبه الجد في تحصيله، وبما أنه لا أساس لأي علم بدون عمل، فإنه لابد بعد ذلك من الصناعات العملية. أما الفضائل النظرية فهي العلوم التي تهدف إلى تحصيل الموجودات ومنها ما يحصل للإنسان منذ أول أمره من حيث لا يشعر، ولا يدري كيف ومن أين حصلت، وهي العلوم الأول أو المعارف الفطرية التي يولد الإنسان وذهنه مزود بها، وما عليه إلا أن يكشفها عن طريق التعليم، ومنها المبادئ الرياضية وقوانين الفكر².

ويعتبر الفارابي هذه العلوم الأول بمثابة المقدمات الأول التي يصير الإنسان المتعلم منها إلى نوع آخر من الفضائل النظرية وهي العلوم التي تحصل عن فحص واستنباط وتعليم وتعلم. وتكون هذه العلوم في أول الأمر مجهولة بالنسبة للمتعلم الذي يعمل على تعلمها، لكنه يحصلها بالتعليم والتعلم والفحص عبر جهد عقلي شاق. فكلما استطاع هذا المتعلم أن يستنبط من مقدمات هذه العلوم إعتقاداً أو رأياً، فإنه يكون في هذه الحالة قد توصل إلى نتائج جديدة من تلك العلوم. يقول الفارابي: "والأشياء التي يلتبس علمها بفحص أو تعليم هي التي تكون أول الأمر

1- الفارابي، كتاب تحصيل السعادة، قدم له وعلق عليه وشرحه، د. علي بوملحم، دار ومكتبة الهلال، الطبعة الأولى، ت 1995م، ص 87.

2- الفارابي، كتاب تحصيل السعادة، تحقيق وتعليق، جعفر آل ياسين، دار الأندلس، ب.ت، ص 49.

مجهولة، فإذا فحص عنها والتمس علمها صارت مطلوبة، فإذا حصل للإنسان فيما بعد ذلك عن استنباط أو تعلم، اعتقاد أو رأي أو علم صارت نتائج¹.

إذن فالغرض من هذه العلوم هو القدرة على استنباط ما به يقدر الإنسان التوصل به إلى نتائج أخرى تكون صحيحة وتامة ويقينية، لأن اليقين لا بد منه في العلم. فإذا توفرت شروط وأحوال التعليم أو طبقت على المعلومات الأولى كانت هذه المعلومات الأولى هي مبادئ التعليم في ذلك الجنس. أما إذا تضمنت مبادئ التعليم في جنس ما أسباب وجود أنواعه سميت بمبادئ الوجود في ذلك الجنس. وإذا لم تتضمن مبادئ التعليم في جنس ما أي سبب من أسباب وجود أنواعه فلا يصح تسميتها بمبادئ الوجود لأنواع ذلك الجنس، لأنه إذا كانت بالأنواع التي يحتوي عليها ذلك الجنس، فهي مبادئ الوجود، لأن الجنس حسب الفارابي يشمل النوع المراد معرفته، وهنا تكون المبادئ التعليمية في هذا النوع هي بعينها مبادئ للوجود².

وتسمى البراهين الدالة على تلك المعلومات الأولى عند الفارابي براهين اللّمية، بمعنى لما الشيء ولم هو موجود. أما إذا كانت المعلومات التي فيها تلك الأحوال والشرائط في جنس ما من الموجودات أسباب لعلمنا بوجود ما يحتوي عليه ذلك الجنس من غير أسباباً لوجود شيء منها، كانت مبادئ التعليم في ذلك الجنس غير مبادئ الوجود، رغم أنّها السبيل إلى معرفة مبادئ الوجود³. هنا تتحول البراهين الموجودة عن تلك المعلومات إلى براهين الإنية، أي إن الشيء، لا براهين لم الشيء. وقد أشرنا سابقاً إلى هذه المسألة عند تناولنا لمكانة البرهان في منطق الفارابي.

ويؤكد الفارابي على أولوية برهان الوجود على حساب برهان السبب، إذ يتوجب معرفة وجود الشيء أولاً بعد ذلك أن نمر معرفياً من اليقين بوجود الشيء إلى البحث عن أسباب وجوده ومبادئه، وهكذا نمر من المقدمات الأولى إلى براهين الوجود والسبب، لنحصل على وسائط نصل بها إلى علة الشيء ومعلوله، وكذلك يجوز العكس، إذ يمكن أن يصار إلى علم مبادئ الوجود إذا ابتدئنا من علم مبادئ التعليم فتكون مبادئ التعليم أسباباً لعلمنا بمبادئ الوجود. ويبرز الفارابي هنا أن أولى وأسهل مبادئ التعليم على الإنسان، الأعداد والأعظام، أو ما يسمى بعلم التعاليم، من حيث كونه لا يوقع الإنسان في الحيرة ولا يؤدي إلى اضطراب الذهن وتبلده، يقول: " أول أجناس الموجودات ينظر فيها كما كان أسهل على الإنسان، وأخرى أن لا تقع فيه حيرة واضطراب الذهن هو الأعداد والأعظام، والأعظام هو علم التعاليم⁴."

1- الفارابي، كتاب تحصيل السعادة، تحقيق وتعليق، جعفر آل ياسين، ص50.

2- الفارابي، المصدر نفسه، ص51، 52.

3- الفارابي، المصدر نفسه، ص52-53.

4- الفارابي، المصدر نفسه، ص54-55.

فهذا العلم هو الذي يمد الإنسان المتعلم بالمقادير والأشكال والأوضاع وجودة الترتيب، وإتقان التأليف وحسن النظام، وهكذا يستمر في تحصيل هذه الأمور إلى أن يأتي على جميع الموجودات التي يمكن أن توجد فيها هذه الأشياء من جهة الأعداد والأعظام. فالمتعلم يبتدئ أولاً بالأعداد ثم يرتقي إلى الأعظام، ثم إلى سائر الأشياء التي تلحقها الأعداد والأعظام بالذات، مثل المناظر والأعظام المتحركة التي هي الأجسام السماوية، ثم الموسيقى والأثقال والحيل وهكذا، ليضطر بعد ذلك إلى استعمال الأشياء التي يمكن أن توجد في المواد، وعندها يضطر إلى إدخال مبادئ أخرى غير مبادئ ماذا وبماذا وكيف ولماذا، وحينئذ تلوح له المبادئ الطبيعية ثم هنا ينبغي له أن يشرع في علم الموجودات التي توجد لها مبادئ الوجود الأربعة، وهو جنس الموجودات التي لا يمكن أن تصير معقولة إلا في مواد، فإن المواد تسمى حينئذ الطبيعة¹.

يقتضي هذا المنهج عند الفارابي أن يجمع الباحث أو المتعلم بين السبيلين السابقين: برهان الإنبة وبرهان اللمية، وفي مرحلة كهذه لا يزال المتعلم يتعامل مع ما هو مجرد عن المادة، لكن في خطوة أخرى يفرضها المنهج عليه سيتعامل مع ما هو شبه مادي ثم ما هو مادي حقيقة، أما عندما تلوح صور المبادئ الطبيعية التي تمتزج بها المادة إمتزاجاً واضحاً. فإنه عند ذلك سينظر في الأجسام الطبيعية، وفي أجناسها، أو بمعنى آخر يبدأ التعامل مع ما هو محسوس مثل الأجسام السماوية والأرض والماء والنار والهواء، ومن ثم الحجر والمعادن والنبات، ثم يرتفع إلى الحيوان فالحيوان الناطق². وهكذا يعرف المتعلم أنه بذلك إذا أراد دراسة العلوم الطبيعية وما بعد العلم الطبيعي يلزمه أن يرتاض على تصحيح أحكامه وتسديدها نحو الصواب، الأمر الذي لا يتأتى إلا بالوقوف على مبادئ العقل وعلى الغايات التي من أجلها وجد الإنسان، فيعلم حينها أنه في حاجة إلى مبادئ منطقية تقوده إلى اليقين والكمال³.

يسمح هذا المنهج إذاً بأن يبدأ الإنسان في معرفته لعالم الخلق فيرى إمارات الصنعة ثم يستنتج لذلك وجود مبدأ عام، أو العكس، بأن ينظر في عالم الوجود المحض ويعلم أنه لا بد من وجود بالذات، فيعلم كيف ينبغي أن تكون طبيعة الموجودات بالذات، وبعبارة أخرى يمكن أن يمر من الجدل الصاعد إلى الجدل النازل. ولهذا يجب على طالب السعادة وهو على طريق تعلم الفضائل النظرية أن يعرف السبيلين معاً، فيقدر على التقلب بينهما في إطار تصور واضح للعلم يضع في الحسبان أهمية التيقن من المبادئ وصرامة المنهج (البرهان)، وبذلك تكون طبيعة العلم أو المعنى الذي يعطيه الفارابي للعلم هنا هو العلم البرهاني.

1- الفارابي، كتاب تحصيل السعادة، تحقيق وتعليق، جعفر آل ياسين، ص56-57-58.

2- الفارابي، المصدر نفسه، ص59-60.

3- الفارابي، المصدر نفسه، ص61-62.

وبعد هذا يأتي دور الفضائل الفكرية والأخلاقية التي يقوم بها الإنسان بإدراك السبل التي بها يتم تجنب الأعمال السيئة وطرق الإسترشاد بالحسنة منها. فبموجب هذه الفضائل يصبح من الضروري للأعمال التي تكون معقولة قبل صدورها عن الإنسان ليتم تعقلها¹. فإذا كانت الأفعال الإرادية تختلف باختلاف المكان والزمان والأمم والأفراد، فإن القوة الفكرية هي التي من شأنها أن نستنبط بواسطتها ونميز الأعراض التي شأنها أن تتبدل على المعقولات التي شأن جزئيتها أن توجد بالإرادة عندما يلتمس إيجادها بالفعل عن الإرادة زمان ومكان محدود وعند وارد محدود، طال الزمن أو قصر، عظم المكان أو صغر².

وبهذا يتحقق للإنسان كماله الخلقى والسلوكي، فيواصل بالصناعات العملية استكمال هذا الكمال إلى أن يصل إلى مرتبة الفيلسوف. "الذي يكون فهمه جيداً وطبعه صادقاً وعادلاً، غير جموح ولا لجوج فيما يهواه، كما يكون كبير النفس عما يشين عند الناس، ورعاً، سهل الإنقياد للخير، عسر الإنقياد للشر الجور، قوي العزيمة على الصواب، صحيح الاعتقاد"³، ثم أكثر من ذلك يكون قادراً على ترأس وحكم المدينة بما له من فضائل نظرية وفكرية وخلقية إجتمعت له بتعلم العلوم الفلسفية والصناعات العملية. وهكذا يتضح إذاً أن مكانة العلم وعلاقته بالسعادة أساسية ووثيقة في كتاب "تحصيل السعادة" فإذا كانت السعادة هي ما يطلب لذاته لا لغيره، فإن الوصول إليها يحتم على الإنسان أن يجد الوسيلة الضرورية لاستحصائها، وهي العلم الفلسفي، وقد رأينا كيف أن العلم الحقيقي هو ما كان بالبرهان واستوفى شروطه، وهذا هو العلم النظري الذي تكون المعرفة به كاملة وتامة.

1- الفارابي، كتاب تحصيل السعادة، تحقيق وتعليق، جعفر آل ياسين، ص 66-67.

2- الفارابي، المصدر نفسه، ص 67-68-69.

3- الفارابي، المصدر نفسه، ص 94-95.

المبحث الرابع : الرؤية المعاصرة لأهمية المنطق في مجال التعلم

(المنهج العقلاني البرهاني)

1- أهمية المنطق في المعرفة والعلوم المعاصرة

إن الحديث عن الرؤية المعاصرة لأهمية المنطق في مجال التعلم، يعني البحث عن المنهج التربوي المناسب الذي يساعد على بناء الإنسان وتربيته وإعداده جسمياً وفكرياً ومعرفياً وأخلاقياً لكي يكون عضواً فعالاً نافعاً في مجتمعه وأمته، بل وفي هذا الكون الذي جعله الله مقراً لخليفته ألا وهو الإنسان.

إلا أن البحث في المناهج التربوية ومدى فاعليتها في بناء فرد متوازن مؤهل لتحمل المسؤولية الملقاة على عاتقه يقتضي أولاً البحث في حقيقة الطبيعة الإنسانية، وثانياً البحث في الطريق إلى معرفة تلك الطبيعة. فما هي حقيقة الطبيعة الإنسانية؟ وما هو الطريق إلى معرفة تلك الطبيعة؟

فالسؤال الأول يتعلق بالبحث الفلسفي والرؤية الكونية، في حين السؤال الثاني يتعلق بالبحث المعرفي المتقدم عليه كما سنوضح بعد ذلك. وهذا يعني أن البحث التربوي الذي يتعلق بما ينبغي فعله أو تركه، يتوقف بطبيعة الحال على المباحث الفلسفية المتعلقة بما هو كائن بالفعل، وهي تتوقف بدورها على المناهج المعرفية التي يعتمد عليها الباحث في تحقيق رؤيته الكونية الفلسفية.

ولكي يطمئن عالم التربية والمربي من صحة منهجه التربوي ينبغي أن يطمئن أولاً من صحة رؤيته الفلسفية عن طبيعة الإنسان الذي يريد أن يربيه، وكذلك من صحة ودقة المنهج المعرفي الذي يعتمد عليه في تحقيق نظريته حول العالم والإنسان، لأن أي خلل يقع في اختيار المنهج المعرفي سوف يؤدي إلى وقوع الخطأ في رؤيته الفلسفية وينعكس سلباً على منهجه التربوي وأسلوبه العلمي في تنمية قدرات الإنسان واستعداداته الذاتية، وهذا سينعكس سلباً على المجتمع وعلى الوجود الإنساني ككل.

والدليل على ذلك الاعتماد على المنهج الإستقرائي المادي كمنهج معرفي في تحقيق رؤيتنا الكونية عن العالم والإنسان، حيث أن هذا المنهج قد رسخ الإعتقاد لدى الإنسان المعاصر خاصة في المجتمعات الغربية، بأن المادة مبدأ العالم ومنتهاه، وأن الإنسان له طبيعة مادية محضة وأن جميع سلوكياته وأفعاله حاصلة عن تفاعلات مادية كيميائية لا غير، وبالتالي فإن أصول البرنامج التربوي المناسب له هو البرنامج الذي يؤمن حاجته المادية والجسمانية فقط. وهذا يترتب عنه أن جميع القيم الأخلاقية في التعايش مع الآخرين ينبغي أن تقوم على أساس تحقيق السعادة

المادية للإنسان لا غير، وفي مقابل ذلك فإنه لو اعتمدنا على المنهج العقلي البرهاني في تحقيق الرؤية الكونية فسوف تتكون لدينا رؤية فلسفية ميتافيزيقية ترى أن لهذا العالم وللإنسان مبدأ إلهي حكيم، وغاية إلهية يرجع إليها الإنسان بعد موته، وأن طبيعة الإنسان مركبة من روح مجردة من نسخ عالم الغيب تمثل حقيقة الإنسانية، وبدن عنصري تتعلق به الروح للإستكمال في هذه النشأة الطبيعية، ثم تفارقه بعد الموت لتعود إلى بارئها¹.

إذن هناك اختلاف بين المنهجين في بناء الإنسان وتوجيهه، فبينما يركز المنهج الإستقرائي المادي على الرؤية المادية للإنسان والعالم، يتركز المنهج العقلي الميتافيزيقي على الرؤية الفلسفية الإلهية التي تعني بالبعد المعنوي كالعناية بالبعد المادي أو أكثر.

ولهذا إهتم العديد من المفكرين في عصرنا هذا بالمنهج العقلي البرهاني الأرسطي، الذي ينطلق من المقدمات العقلية البديهية المشتركة بين جميع الناس، كامتناع إجتماع النقيضين واحتياج كل حادث إلى علة، وحسن العدل وقبح الظلم وغيرها من القضايا الأولية والبيئة بذاتها.

وهذا المنهج العقلي بما أنه يبني على مقدمات يقينية صادقة ومطلقة، فإنه يؤدي إلى نتائج يقينية صادقة ومطلقة كذلك، كما تبين ذلك في صناعة البرهان من المنطق الأرسطي. فقد ظل هذا المنهج العقلي حاكماً على الفلسفة وعلم الرياضيات والطبيعيات أكثر من عشرين قرن منذ زمان المعلم الأول أرسطو، وقد إعتد عليه الفلاسفة المسلمين كذلك في تثبيت أصول العقيدة الإسلامية وقراءتهم العقلية لها.

أما في الغرب فقد تعرض هذا المنهج العقلي إلى إنتقادات شديدة مع بداية القرن الثاني عشر، ومع مرور الزمن تم إقصائه بالكلية كمنهج تحقيقي عن المباحث العلمية سائر المباحث الإنسانية، باستثناء بعض العلوم الرياضية. وقد تم استبداله مع بداية القرن السابع عشر بالمنهج الحسي الإستقرائي على يد فرنسيس بيكون، وجون لوك وغيرها من الذين أحدثوا إنقلاباً كبيراً في فلسفة التربية والتعليم على مستوى المنهج والغاية.

وقد ترتب عن استخدام هذا المنهج، القضاء على الفلسفة الميتافيزيقية في الغرب ويزوغ نجم الفلسفة المادية (الوضعية) بجميع مذاهبها.

وقد توسع استعمال المنهج المادي الإستقرائي ولم يعد حكراً على العلوم التجريبية، بل تعداها إلى العلوم الإنسانية مثل علم النفس وعلم الاجتماع، فكان لهذا المنهج أثره السلبي على النظام التربوي في الغرب وعلى جميع الأنظمة التربوية في المجتمعات كافة حيث طغت النزعة المادية على السلوك الإنساني، فتجرد من قيمه الروحية والأخلاقية رغم التطور الذي حصل على المستوى المادي والتكنولوجي.

1- أيمن المصري، تأثير الفلسفة العقلية على المنهج التربوي، مقال، أكاديمية الحكمة العقلية، نشر بتاريخ 2014/03/01.

ولهذا دافع الفلاسفة العقليين والحكماء الإلهيين على المنهج العقلي البرهاني واعتبروه المسلك الأمثل الذي يعيد للإنسان إنسانيته وقيمه التي ضاعت منه في خضم التطور المادي، لأن هذا المنهج يقوم على رؤية كونية إلهية للعالم والإنسان مفادها وجود مبدأ إلهي حكيم خلق العالم والإنسان، وأن الطبيعة الإنسانية مؤلفة من روح ومادة، ولاشك أن لهذه الرؤية الكونية الإلهية أثرها على الإنسان وتصوراته ومدركاته وغاياته.

ويعتمد المنهج العقلي البرهاني (المنهج التربوي الفلسفي) على تقوية العقل النظري في المجال التعليمي ذلك لأن العقل النظري هو المسؤول عن إدراك المعاني الكلية المجردة عن المادة الجسمانية التي تسمى بالمعقولات، كمعنى الحرية والعدل، وكذلك عن سائر عمليات التفكير العلمي والفلسفي، حيث إن التفكير هو عبارة عن حركة الذهن في المعقولات المؤدية إلى استنتاج نتائج كلية، والأسلوب المتبع لدى المدافعين عن المنهج العقلي البرهاني هو تقوية العقل النظري من خلال الدراسة المبكرة للعلوم العقلية الحقيقية، والتي تكون الغاية من دراستها هو معرفة حقائق الأشياء على ما هي عليه في الواقع، وهي بحسب الترتيب الزمني: المنطق ← الرياضيات ← الطبيعيات ← الفلسفة الإلهية. ففي المرحلة الأولى في علم المنطق يتعلم الطالب قواعد التفكير الصحيح في مقامي التصور والتصديق بحيث يصبح لديه ميزان عقلي منطقي تعصم مراعاته الذهن من الوقوع في الخطأ في التفكير، وهذا أمر ضروري لطالب العلم حيث إن للتفكير قواعد عاصمة من الخطأ، كقواعد اللغة العاصمة من الخطأ في الكلام.

وفي صناعة المنطق يتعرف الطالب على المنهج المعرفي الصحيح وهو المنهج العقلي البرهاني الذي سيعتمد عليه المتعلم بعد ذلك لتحقيق مسائل العلوم الحقيقية وهي الرياضيات والطبيعيات والفلسفة. ثم ينتقل المتعلم في المرحلة الثانية إلى دراسة الرياضيات، حيث إن مسائلها واضحة ويعين عليها الحس، فيسهل تطبيق المنهج العقلي عليها بسهولة، فيكتسب المتعلم الثقة في نفسه وفي المنهج العقلي، والأهم من ذلك أنه يتعلم البحث العلمي الموضوعي المجرد عن العواطف والميولات النفسانية التي يمكن أن تعوق المتعلم عن الوصول إلى الحقيقة الواقعية، وتوقعه في الخطأ، كما هو الحال في المباحث العقائدية.

وفي المرحلة الثالثة يدخل المتعلم إلى البحث الطبيعي، وهو أصعب وأعمق من البحث الرياضي، ويستمر المتعلم في تدريبه في البحث الموضوعي عن الأسباب الذاتية للظواهر الطبيعية بنحو مجرد عن العواطف والميولات النفسانية أيضاً كما كان في البحث الرياضي.

وفي المرحلة الأخيرة وبعد أن يكون المتعلم قد تدرّب على استعمال المنهج العقلي البرهاني الصحيح وإعتاد على البحث العلمي الموضوعي، ينتقل إلى أدق المراحل وأخطرهما، وهي مرحلة البحث الفلسفي عما وراء الطبيعة في

الموجود في الواقع للوصول إلى معرفة حقائق الأشياء وعللها، وفي مقدمتها المبدأ الإلهي الأول للوجود وصفاته وأفعاله. وعلى هذا الأساس يستطيع المتعلم أن يبني رؤيته الكونية على أساس عقلي متين بعيداً عن التأثيرات البيئية والأحاسيس العاطفية والأحكام المسبقة.

فهذه العلوم التي يتلقاها المتعلم أي المنطق والرياضيات والطبيعات والفلسفة الإلهية يسميها الحكماء بالعلوم النظرية. وبعد الفراغ من تحقيق الحكمة النظرية ينتقل المتعلم إلى مرحلة تحصيل الحكمة العملية (العلوم العملية) التي تشمل أصول علم الأخلاق والإجتماع والسياسة، والتي تهدف جميعها إلى ما ينبغي أن يكون عليه الإنسان والمجتمع من الناحية الأخلاقية والحقوقية والتربوية على أساس ما تم تحقيقه في مرحلة الحكمة النظرية¹.

ومما سبق يتبين لنا التدرج المرحلي في تلقي العلوم والمعارف، كما تتبين لنا النظرة المعاصرة في تبنيها للمنهج العقلي الفلسفي كما وضعه الأوائل من الفلاسفة والمفكرين، فهذه الخطوات وهذه المراحل في التعلم واكتساب المعارف قد تناولناها بالتحليل المفصل عند تناولنا لمساهمات الفارابي المنطقية في مجال التعلم، حيث اتضحت لدينا الرؤيا عن أهمية تعليم المنطق على وجه الخصوص والعلوم العقلية بصفة عامة عند الشروع في عملية التعلم، مما يؤكد التقارب بين النظرة الكلاسيكية والنظرة المعاصرة في رسم أهداف وغايات التعلم.

لكن ما نلاحظه على مناهجنا التربوية الحديثة وفي مجتمعاتنا الإسلامية على وجه الخصوص أنها بعيدة كل البعد عما كان يتصوره أسلافنا من فلاسفة ومفكرين ومنظرين، حيث همش الجانب العقلي في التعلم وهمشت مناهجه وأصبح المتعلم يقتصر على ما تمده له الحواس من حقائق وما يتوصل إليه المنهج الإستقرائي من نتائج يعبر عنها بالحقيقة العلمية فأصبح المتعلم عاجزاً عن تفعيل آليات التفكير الصحيح مثل القدرة على الإستنباط، والمحاكاة، والنقد والدحض والقدرة على الربط بين القضايا وفق علاقات الإستلزام والتضمن والتكافؤ وعدم القدرة على استعمال آليات الإستدلال الصحيح بصفة عامة، فنتج عن ذلك نوع من الرداثة والإنحطاط الفكري في تناول القضايا والمسائل الفكرية الجديدة بالبحث والتأمل، بل أن العقل في المجتمعات العربية الإسلامية متهم في قدراته وإمكاناته في الإبداع وحل مشاكله بالطرق المنطقية السليمة وبالخطاب العقلاني المقنع، إذ يلجأ تارة إلى الخطاب الديني دون تأمل عقلي، وتارة آخر إلى الخطاب الإيديولوجي المشحون بالعاطفة والتحيز المذهبي، وأخرى إلى الخطاب العرفاني المعبى بالخرافة والسحر والوهم بغير الأخذ بسبل الإنعتاق والتحرر من قيود هذا الوهم الذي ظل يسيطر عليه لعهود طويلة من الزمن دون الإنفتاح على عقلية الأحر لأسباب تاريخية أو عقائدية أو ثقافية. وهذه الصورة السلبية التي آل إليها العقل في المجتمعات العربية الإسلامية تعكس لا محالة حقيقة التخلف والتبعية الفكرية

1- أيمن المصري، تأثير الفلسفة العقلية على المنهج التربوي، المقال نفسه، ص 2-3.

والثقافية التي تحجب عن أبصارنا قيمة تراثنا العربي الإسلامي، إما بإزدائنا له أو بعدم فهمنا له فهماً صحيحاً. ومن هنا كان إهتمامنا بالمنطق عند الفارابي لا كقواعد تهدي الإنسان إلى التفكير السليم، بل كمنهج علمي يصلح لسائر العلوم والصناعات النظرية والعلمية، ويقطع دابر السفسطة والمغالطات ويفتح باب العلم اليقيني والمعرفة الواقعية، فهو معيار علمي واضح وموضوعي للصحة العقلية، بحيث يكون الإنحراف عنه دليل على الاختلال الفكري والفوضى المعرفية، فقد اتخذ أرسطو قديماً في المجتمع اليوناني أداة ومنهجاً لمواجهة التيار السفسطائي الذي شكك في وجود الحقيقة، وشكك في قدرة العقل على بلوغها، إذ إكتشف المعلم الأول القوانين الطبيعية والوظائف الفسيولوجية للعقل البشري، والتي تنظم عملية التفكير البشري، وقام بتدوينها في صناعة المنطق (الأرغانون)، بنحو علمي موضوعي.

وقد إنطلق في بناء قواعده من تحليله الدقيق لعملية التفكير العقلي، واكتشف أن العقل يمر بمرحلتين في طريقه لاكتساب المعرفة الجديدة الأولى، تتمثل في اختيار المعلومات اللازمة للمطلوب إثباته والتي هي بمثابة المواد الأولية، والثانية هي ترتيب هذه المعلومات على صورة معينة للوصول إلى النتيجة المطلوبة¹.

وقد سعى بعد ذلك لاستكشاف هذه القوانين الطبيعية التي تضمن صحة الإنتقالات العقلية من المعلوم إلى المجهول، إنطلاقاً من المعلومات البديهية الأولية الواضحة عند العقل البشري، والتي يستلزم التشكيك فيها الوقوع في مستنقع الشك والسفسطة، وانسداد باب التعليم والتعلم وسقوط كل القيم الأخلاقية والاجتماعية وانهايارها².

وقد سار على نفس المنهج الفارابي الذي عاش في ظروف تميزت بالتمركز الفكري والسياسي والاجتماعي، حيث جعل الفكر يميز ويتجاوز الخطاب الكلامي السجالي الجدلي والسفسطائي والأخذ بخطاب العقل الكوني والخطاب البرهاني، حيث رأى الفارابي أنه بواسطة المنطق يمكن وضع حد للفوضى الماثلة في عصره وعليه فقد حرص على توضيح وظيفة المنطق الاجتماعية على صعيد التطور الفكري الثقافي العربي في المجتمع، إن اهتمام الفارابي بالمنطق وتأكيد على ضرورة تعلمه واعتماده كمنهج في تحصيل المعرفة، إنما الهدف منه تجاوز الخطاب السفسطائي الكلامي والخطاب العرفاني بصفة عامة ما دام يشكلان أهم أسباب التمزق الفكري المجتمعي، والإهتمام بتبئية المنطق الأرسطي.

1- أيمن المصري، مقال، دور المنطق الأرسطي في حل أزمتنا الحياتية المعاصرة، أكاديمية الحكمة العقلية، تاريخ النشر 2015/01/28.

الرابط : /دور-المنطق-الأرسطي-في-حل-ازماتنا-الحيا/www.aqliyah.com

2- أيمن المصري، المقال نفسه.

فقد نقل إلينا "عابد الجابري" بعض أفكار الفارابي ومقالاته وكتبه التي تحدث فيها عن اللفظ المنطقي حتى يجعلنا نلمس معه بوضوح الطريقة البيداغوجية الذكية التي قصد الفارابي بها تحويل إهتمام البيانيين من اللفظ إلى المعنى وبيان الوظيفة المنطقية للحروف داخل الجملة بدل الإقتصار على بيان وظيفتها النحوية، ويظهر ذلك مع الفارابي بشكل واضح حيث يؤكد الجابري أن الفارابي تحدث عن الموضوع لا حديث المنطقي فحسب بل حديث البياني الذي يخاطب بيان البيانيين بطريقتهم مركزاً على الجوانب التي تثير إهتمامهم وتلفت إنتباههم إلى ما هو غائب عن حقل تفكيرهم.

لقد كان للفارابي الفضل الكبير في ترتيب العلاقة بين النحو والمنطق حيث جعل من النحاة العرب تفتتح على عالم آخر غير العالم الذي شيده منذ "سيبويه" مما نتج عن هذا تأثرهم بالمنطق واستعانتهم بتصنيفاته وتقاسيمه كما يبدو ذلك واضحاً في كتاب الأصول في النحو الذي وضعه "ابن السراج" العالم النحوي الكبير.

وقد كان الفارابي واعياً تمام الوعي للمجهود الكبير الذي كان عليه بذله للتمكن من إدخال هذه المفاهيم التي يقوم عليها البرهان منهجاً ورؤية إلى حظيرة الحقل المعرفي العربي الذي يؤطر خطاب بياني على كافة المستويات حيث أدى به الأمر إلى شرح مفهوم الكلّي بأسلوب أرسطو الذي يغلب عليه الهاجس التربوي حيث يوظف الأمثلة مجتهداً في جعل مخاطبه يستوعب المسألة المطروحة إستيعاباً تاماً واضحاً.

وقد حاول الجابري شرح هذا النظام البرهاني على طريقة الفلاسفة الإسلاميين وتحديد العقل العربي يجعله يفتتح على عالم متحرر كلياً من معرفة البيان المسبقة للثقافة العربية الإسلامية. ونفس الهدف الذي شغل الجابري هو نفسه كان عند الفارابي لأن مسألة التحدد وتحرير العقل العربي هو ما كان يشغل الفارابي، لذلك كان يعلم أن تحديد عقل ما يحتاج إلى مخاطبة هذا العقل بالأسلوب الذي تعود الإنصات إليه والتي كان يستعملها هو نفسه لأنه هو السبيل حسب الفارابي إلى جعل العقل يفهم ويستوعب حتى نستطيع تجديده.

وعلى هذا الأساس طالب الجابري بإلغاء المنهج البياني وإحلال المنهج البرهاني محله من خلال إحلال منطق ثنائي القيم الأرسطي بدل منطق ثلاثي القيم البياني والعمل على نقل مجموعة من الأليات من حقل العلوم إلى حقل الثقافة الإسلامية دون تكيفها بل الإكتفاء باشتغالها.

ومن خلال هذه المقارنة يتبين لنا أنه رغم اختلاف العصور والأزمنة والأمكنة واختلاف الحضارات، إلا أن الشغل الشاغل والإهتمام الكبير لدى الفارابي الفيلسوف والجابري المفكر المعاصر، هو البحث في السبل التي تجعل العقل العربي الإسلامي عقلاً منفتحاً متحرراً من كل أصناف الخطاب التي من شأنها أن تحجب عنه الحقيقة وتجعله

يتخبط في ظلمات الجهل وغياهب التخلف، مدركاً أن الحقيقة واليقين لا يمكن بلوغهما إلا بمنهج برهاني يتجاوز الأحكام المتسرعة والنظرة الضيقة الآنية في معالجة الأمور أو البحث فيها. ومع ذلك فنحن نلمس شيء من الاختلاف بين الفارابي والجا布里 في طبيعة الخطاب الذي اعتمد عليه كليهما، فخطاب الفارابي خطاب عقلاي واقعي نابع من تأثره بعقلانية أفلاطون وواقعية أرسطو، مما جعل فلسفته تتميز بالعقلانية أحياناً وبالواقعية أحياناً أخرى، بينما خطاب الجابري فهو خطاب إديولوجي يتضاءل فيه الهاجس العلمي أي الإستمولوجي الحق، ومع ذلك تبقى محاولات الجابري محاولات جدية بالاهتمام نظراً لجدية القضايا التي تطرحها والإشكالات التي تثيرها، والإنتقادات التي توجهها للمناهج في فهم التراث، كما أنها محاولات إستطاعت أن تشكل بحق وعن جدارة خطاب الاختلاف في الفكر الإستمولوجي العربي المعاصر¹.

وإذا كان هناك تقارب بين الرؤية الكلاسيكية في فهم وإدراك أهمية المنهج البرهاني، في تنوير العقل العربي الإسلامي وتصحيحه كما تصورها أبو نصر الفارابي، والرؤية المعاصرة كما تصورها المفكر العربي المعاصر محمد عابد الجابري، فثمة نظرة معاصرة أخرى تتعلق بأهمية اللغة في تكوين البنيات المنطقية عند الطفل. وهذه النظرة يمثلها عالم النفس السويسري جون بياجيه (1896 - 1980م) الذي يعد أحد أبرز علماء النفس النمو والإستمولوجيا، وهو نفس الموقف الذي تبناه أبو نصر الفارابي من قبل ما يزيد عن أربعة عشر قرناً خلت. فما هي نظرة بياجيه لعلاقة اللغة بتكوين البنيات المنطقية لدى الطفل؟

2- علاقة اللغة بتكوين البنيات المنطقية حديثاً

لقد وجد بياجيه أن " للغة أهمية كبيرة في تكوين البنيات المنطقية عند الطفل، لأن هذه البنيات توجد متأخرة عند الأطفال البكم عنها عند الأطفال الطبيعيين"². ففي تصور (بياجيه) إن اللغة لا تظهر بنحو فاعل وحاسم ضمن نمو الإدراك الذي يتميز به الطفل ما لم تستحكم مدركاته الحسية، وترتقي قدراته العقلية الإستنتاجية في رصد محيطه الخارجي وصولاً إلى خطاطات ذهنية يكتشف فيها آلية عمل الأشياء الخارجية، فتنبثق عنده عملية الترميز التي تتكئ على التمييز والتجريد، والتقسيم بين الأشياء. عند ذلك تتهاى اللغة بالتكون، فهي مصداق تميزي ضمن قدراته الترميزية التي ترهن بالذكاء الإنساني بمختلف مستوياته³.

1- محمد خالد الشيباب، القراءة الإستمولوجية للتراث عند محمد عابد الجابري، دراسات العلوم الإنسانية والإجتماعية، المجلد 39، العدد 03، سنة 2012م.

2- مريم سليم، علم تكوين المعرفة، إستمولوجيا بياجيه، معهد الإنماء العربي، ط1، بيروت، لبنان، ت 1985م، ص64.

3- جوديث جرين، التفكير واللغة، ترجمة وتقديم: عبد الرحيم جبر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ت 1992م، ص123، راجع أيضاً، علم تكوين المعرفة، ص204.

وفي تصور (بياجيه) أن اللغة بعد ما يتهيأ لها هذا الظهور، فإنها تسهم بنحو بالغ في ارتقاء ملكاته التصورية والتجريدية، مقسماً اللغة على طورين رئيسيين من لحظة النمو، وصولاً لاستقرار اللغة في وظيفتها الاجتماعية التواصلية، وكذلك التمثيلية الإدراكية: فالمرحلة الأولى تسمى بالمرحلة الذاتية، والثانية بالمرحلة الاجتماعية، الأولى تتضمن ثلاثة مراحل نبدأ بأصوات المناغاة، ويتحسس الطفل بها قدرته على التصويت ملتدماً بهذه العملية التصويتية بسماعه لأصواته، ثم حوار الداخلي لنفسه، وأخيراً ما يتيح اللعب مع ظهور الرفقة، والتصويت الجماعي؛ فيصوت، ولك يبقى محاوراً لذاته كما هو حال البقية فحوارهم مع ذاتهم لا يقصد التواصل، وبعد ذلك تبدأ المرحلة الاجتماعية ذات الوظيفة التخاطبية، فتتلاشى عندئذ تلك المرحلة الأولى¹. فهذه النظرة سبق وأن ذكرها الفارابي وقد أشرنا إليها من خلال معالجتنا لقضية تشكل اللغة وعلاقتها بالفكر، حيث ذكر المعلم الثاني أن المعارف الفطرية تظل حبيسة النفس في الإنسان، ولا تخرج من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل حتى تظهر اللغة، حيث تظهر حاجة الإنسان إلى التواصل. كما يرى أن التصويت مرحلة أولية في عملية التواصل بين الأنا والآخر، ويكون في بدايته مجرد نداء يتوجه به أحد الطرفين إلى آخر، ولكنه سرعان ما يتطور إلى أن يصبح إشارة أو رمز للأشياء حيث يصبح لكل شيء تصويت يناسبه. وفي هذه المرحلة تظهر العلامة الألسنية إذ يقرن مدلولاً بدالٍ، وهي الخطوة التي تفصل المعرفة عن المحسوس، المدرك مباشرة، لتدركه من خلال علامة. وقد استخدم الفارابي كلمة "علامة" بدل كلمة "إشارة" لإثبات أن العلامة لا تزال بدائية ضعيفة الأعداد، ما يؤكد أن العلامة تتطور بالتدرج وأنها ستصبح أكثر تعقيداً وهو ما يؤدي في نهاية المطاف إلى تكون اللسان². وهذا يعني أن اللغة تتطور بتطور البني الذهنية للإنسان، وتطور اللغة تتشكل البنيات المنطقية أي ارتقاء الملكات الذهنية كالتصور، والتجريد، والتعميم، ومن ثم القدرة على الحكم والإستدلال. إذن يتفق كل من الفارابي وجون بياجيه في نظرتهما لعلاقة اللغة بالبني المنطقية حيث يتجلى النمو المعرفي لدى الطفل من خلال عملية التفكير، واستعماله للغة والمنطق في آن واحد. وهذه النتيجة هي قيد البحث في علم النفس المعرفي الحديث الذي يولي اهتماماً كبيراً لنمو النشاط الذهني لدى الطفل، والمتعلم على وجه الخصوص. وهذا الجانب من الدراسة يشغل إهتمامنا، وقد يكون مجالاً لبحوثنا مستقبلاً.

1- كريم عبيد علوي، كليات المعرفة اللغوية، ص 76.

2- جاك لانغاد، من القرآن إلى الفلسفة، ص 232.

خاتمة البحث

استنتاجات

خاتمة البحث

وفي نهاية هذا البحث نقف على أهم ما تجمع لدينا من إستنتاجات تلخص مضمون هذه الأطروحة، حتى يتسنى للقارئ فهم ما جاء فيها من قضايا وإشكالات تتعلق بالمعرفة الإنسانية في جانبها اللغوي والمنطقي والإبستمولوجي، كما فهمناها وعالجناها لدى أبرز فلاسفة الإسلام وأكثرهم إهتماماً بالنظام المعرفي في المجتمع الإسلامي ألا وهو أبو نصر الفارابي، الذي كانت فلسفته وفكره بداية مفصلية في تاريخ الفكر الفلسفي الإسلامي، حيث تقرر لدينا ما يلي:

- أن المنطق آلة ضرورية للتفكير السليم، ولبناء المعرفة الصحيحة في جميع مستوياتها، وأنه من العلوم العقلية التي انتقلت إلى الثقافة والبيئة الإسلامية عن طريق ترجمة كتب المعلم الأول أرسطوطاليس، المؤسس الأول لهذا العلم.

- يعد أبو نصر الفارابي من الفلاسفة الأوائل بعد الكندي الذين سعوا إلى تبيئة المنطق الأرسطي، وإدخاله إلى الثقافة العربية الإسلامية، من خلال شروحه وتعليقاته على كتب أرسطو.

- لم يكن الفارابي مجرد شارح أو ناقل عن كتب أرسطو، بل كان ناقداً ومعلقاً، ومبيناً للأخطاء التي وقع فيها أرسطو، فمع الشرح كان ينتقد، ويصحح الأخطاء ويقومها، ثم يكمل النقص فيها.

- ظهرت أصالة الفارابي وبراعته في كتبه ومؤلفاته المنطقية، فأكثر مؤلفاته عمقاً وغزارة في دراسة اللغة وفقهها، كتابه "الحروف" الذي يعد بحق ثورة في عالم الفكر العربي عامة، والفلسفة الإسلامية وفقه اللغة العربية خاصة، لما تضمنه من آراء لغوية ومنطقية وفلسفية، كما ظهرت أصالته من خلال ما تبين لدينا من اهتمام كبير وولع باللغة العربية، حيث جاءت معظم مصنفاته المنطقية والفلسفية، مثل كتاب الألفاظ المستعملة في المنطق، وكتاب القياس الصغير، وكتاب المدخل، وكتاب التنبيه على سبيل السعادة، وغيرها، يبدو فيها أثر العلم اللغوي في صناعة الفكر والفلسفة، وأن تحليل الفارابي للغة لفت الإنتباه إلى العلاقة التي لا تنفصل بين أبعاد ثلاثة: اللغة كوعاء نظري، والمعنى الذي تثيره هذه اللفظة في الذهن، والجانب الدلالي للفظ في العالم الخارجي، على أن فقه اللغة عند الفارابي يتسع إلى غير اللغة العربية، فهو لا يحلل اللغة العربية وحدها، بل يظم إليها الفارسية واليونانية وغيرها، ما يؤكد أن الفارابي قد تجاوز اللغات ليتحدث عن علم اللغة العام كبناء وراء اللغات المتعددة ويسميه علم اللسان.

- وفي المنطق فإن للفارابي طريقة خاصة في البحث، إذ لم يقتصر على تحليل طريقة التفكير، بل بين علاقة ذلك بالنحو ومحت في نظرية المعرفة، وأن النحو في نظره قاصر على تضبط لسان العرب، وأن المنطق "نحو" يضبط سائر الألسن ويصونها من الزلل.

- أما طريقته في تناول البحث المنطقي فقد تدرج فيها: اللفظة، فالجملة المركبة، فالخطاب المسهب، وهذه الطريقة بإبتدعها وليست تقليداً لما جاء به المنطق الأرسطي.

- أما مساهمات الفارابي العلمية، فتظهر بوضوح في إهتمامه بالمنهج وتصنيفه لعلوم عصره، حيث وضع مشروعاً خاصاً بالمنهج العلمي، أساسه الإطلاع على العلوم السائدة في عصره ومعرفة المنهج المناسب لكل علم، ويقوم

مشروع الفارابي على أساسين هما: تصنيف العلوم وإحصاءها. وطريقة إحصاء العلوم تعد المحاولة الأولى في تاريخ الفكر الإسلامي كما ذكر إبراهيم مدكور، حيث وضع الفارابي غاية وهدفاً من وراء إحصاء العلوم وجمعها في كتاب واحد، وهي أن ينتفع بها الإنسان إذا أراد علماً عملياً أو نظرياً، ويتمكن من معرفة هذه العلوم والعمل بها على بينة وبصيرة.

- أما المعرفة عند الفارابي، فهي مرتبطة بقوة النفس، وأنها تتنوع بتنوع مصادرها حساً وعقلاً وإشراقاً، حيث اعتبر الفارابي أن أول تعامل للإنسان مع العالم الخارجي يتم عن طريق الحواس، التي صنفها إلى نوعين: ظاهرة وباطنة، فالحواس الظاهرة هي القوة التي تدرك صور المحسوسات والمعاني الجزئية من الخارج، وهي تشكل المرحلة الأولى من مراحل المعرفة الحسية ذاتها، وأن الحواس الظاهرة لا تحتفظ بالصور الجزئية التي تلقتها وإنما تزول بزوال المؤثر، أما الحواس الباطنة فهي التي تدرك صور المحسوسات ومعانيها الجزئية من داخل النفس، وتمتاز على الحواس الظاهرة في أنها تحتفظ بصور المحسوسات وتستبقئها بعد زوال المؤثر، ثم تستحضرها في الوقت المناسب. والإدراك الحسي عند الفارابي عملية متكاملة تشمل نوعي الإدراك: الإدراك الخارجي والإدراك الداخلي، فالأول لا يدرك الأشياء مجردة، بل يدركها مخلوطة بلواحقها المادية من كم وكيف ووضع وأين، وهو لا يستبقئها بعد زوال المحسوس، أما الإدراك الداخلي فهو يشبه الإدراك الخارجي من حيث أنه لا يدرك المعاني مجردة، بل يدركها ممزوجة بكيفياتها الحسية ولواحقها المادية الأخرى، ولكنه يفترق عنه في أنه يحفظ تلك المعاني بعد زوال المحسوس. وهذا الحفظ له أهميته القصوى في المعرفة الحسية، لأنه يساعدنا على استعادة الصور الماضية ومقارنتها بالصور الجديدة التي تقابلنا، فنقارن ونوازن ثم نحكم. وفيما يتعلق علاقة الحواس بالعقل، فإننا نجد عند الفارابي رأي يقارب رأي الفيلسوف الألماني كانط، حيث نجد أن الفارابي يميز بين ما هو حسي وما هو عقلي في نظرية المعرفة، فليس من شأن المحسوس من حيث هو محسوس أن يعقل، ولا من شأن المعقول من حيث هو معقول أن يُحس، غير أن الإثنين يرتبطان معاً في عملة المعرفة ذاتها.

ومصدر المعرفة هو الخبرة الحسية التي تزودنا بها الحواس، وتنتقل بعدها من الجزئيات إلى الكليات عن طريق التجربة، أما المعرفة العقلية، فإن الفارابي يؤمن أن الماهيات موجودة في الأعيان، ولكن بشكل مخالط للمادة، ويقوم العقل بفصل تلك الماهيات عن هويتها ويدركها حينئذ كماهيات وصور عقلية مفارقة لموادها، وكأمر كلية لا جزئية، ويُقرّر الفارابي بوجود معرفة أولية لدى الإنسان لم تأت به بالطريق الحسي وإنما نشأت معه منذ الصغر، وهذه المعارف فطرية مثل المبادئ الأولية والبدهييات، إذا وجد الإنسان أن طريق الحس لا يوفر له معرفة كاملة، فإنه يلجأ إلى هذه المبادئ الفطرية لتتم له المعرفة دونما حاجة إلى الحواس.

والمعاني الكلية مرتبطة بعملية التجريد، وهو من أهم النشاطات التي يقوم بها العقل الإنساني، والتجريد عند الفارابي مراتب، وهو أن يكون الموضوع محسوساً موجوداً في الخارج ومتعيناً، ثم يصبح صورة خيالية ذات نسبة من التجرد وهي تمتاز عن الموضوع الحسي في أنها لا تقوم بمادة، وليست بخارج النفس، ولكنها تبقى فيها لواحق المادة فتظهر متعينة ومخصوصة، أما المرتبة الثانية من التجريد فهي حين تخلص الصورة من لواحق المادة كلها، فتصبح معناً عقلياً

محضاً يسميه الفارابي بالمعقول الأول، والمعقول الأول نفسه حين حصوله في العقل، فإنه تلزم عنه معانٍ ما يتبينها العقل ويجردها، فتنشأ عنها المعقولات الثانية.

- وقد بحث الفارابي في مسألة العلاقة بين تشكل اللغة وعلاقتها بالمعرفة الإنسانية من خلال تشكل اللسان، وبين أن المعارف الفطرية تظل حبيسة النفس لدى الإنسان ولا تخرج من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل حتى تظهر اللغة، حيث تظهر حاجة الإنسان إلى التواصل. وتعتبر الإشارة أول بداية التواصل بين الناس، ثم يليها الصوت أو الأصوات باعتبارها دالة وموصلة للأفكار فهي البديل عن الإشارة، ومن الأصوات تشتق الحروف، ومن الحروف تركيب الألفاظ الدالة على الأشياء في العالم الخارجي. فقد أثبت الفارابي أن أصل اللغة إصطلاح ومواضعة، وأن نشأتها تخضع إلى مراحل مرتبة: فمن الإشارة إلى الأصوات إلى الألفاظ الدالة التي تحمل معنى يحل محل الإشارة والصوت.

- وفيما يتعلق العلاقة بين اللفظ ومعناه، فإن الفارابي لم يكن صريحاً في موقفه من هذه العلاقة، ورغم ذلك فإن بعض نصوصه تؤكد عدم التزام اللفظ بالمعنى إلزاماً دقيقاً وسبب ذلك موقفه من اصطلاحية اللغة، ودليله في ذلك عدم التناسب بين ما يمتلكه الإنسان من ألفاظ وما يمتلكه من معانٍ.

- وفي مجال بحثه اللغوية، ميّز الفارابي في لسان كل أمة بين نوعين من الألفاظ: الألفاظ المفردة والألفاظ المركبة، واستطاع أن يبين الوظيفة المنطقية للحروف داخل الجملة بدل الإقتصار على بيان وظيفته النحوية، فكان له الفضل الكبير في ترتيب العلاقة بين النحو والمنطق، وهذا ما يؤكد أن اهتمامات الفارابي اللغوية لم تكن بمعزل عن اهتماماته المنطقية شأنه في ذلك شأن معلمه أرسطو.

- وقد عبر الفارابي عن العلاقة بين اللغة والفكر بتأكيده أن القول المفهوم لا يحصل إلا باقتران الألفاظ في اللسان، وكما تقتزن اللفظتان في اللسان، تقتزن معانيها في النفس، وكما أن القول المؤتلف يأتلف من جزئين، كذلك المقترن في النفس تأتلف من معنيين، فللألفاظ دلالات ومعاني ما يؤكد صعوبة الفصل بين اللغة والفكر، والألفاظ نظام للمعاني ونظام للأشياء في العالم الخارجي.

- وقد جعل الفارابي اللغة والفكر موضوعاً للمنطق مبيّناً العلاقة بين المقولات والتصديقات واللغة. ففي مجال المقولات إستنتجنا الملاحظات التالية:

- خالطت شروح الفارابي في المقولات آراء أرسطوية ظهرت في كتاب ما بعد الطبيعة وفي أكثر من موضع، وأضاف المعلم الثاني بعض التصورات والإتجاهات والمصطلحات الإسلامية، طابعاً ما هضمه بطابع العربية وبنياتها، فشابه نقل إسحاق بن حنين للمقولات أحياناً وأضاف بعض الاصطلاحات والشروح والإتجاهات أحياناً أخرى.

- ظهرت صور وشروح المقولات التي أخذها الفارابي عن أرسطو في قالب اللغة العربية ومدلولاتها.
- اتضح في أكثر من مجال، طغيان النظرة الماصدية على فهم الفارابي وشروحه وقلماً ظهر الإتجاه المفهومي بينما كان البعدان موجودين في شروح أرسطو.

- نظر الفارابي إلى الجوهر في أكثر من مكان إلى أنه عين الشيء أو ماهيته صفة وذاتاً مقومية وليس نوعاً أو جنساً، وعلى الرغم من شروحه المشابهة لأرسطو في هذا المضممار، إلا أنه لم يستطع الإنفكاك من حقيقة المعاني الإسلامية ودلالات الألفاظ العربية التي حاول أن ينتقيها على أفضل صورة وتعبير.

- شكلت المقولات التسعة الباقية عند الفارابي أعراضاً، بحيث أدخل النظرة الوجودية إلى جانب المنطقية، بل ربما طبقت هذه النظرة مصطلحات العربية الدالة على هذه الأبعاد في الكم والكيف والإضافة والزمان والمكان... إلخ.

- برزت في لواحق المقولات خصوصيات ثقافة الفارابي الإسلامية في أكثر من شرح ومثال.

- تبين لنا أن مدلولات الألفاظ والمصطلحات العربية تتمتع في حد ذاتها بجملة من التصورات العقلية وهذا لا يفسر على أنه من طبيعة الإتجاه الإسمي في اللغة العربية وحسب، بل لابد من التبحر في هذا المعطى لتبيان أن مدلول اللفظة ناتج عن مجموعة من ميكانزمات تصورية وعقلية في تجربة مستعملي هذه اللغة. وبهذا المنحى يمكن القول أن عالم المعاني في اللغة العربية هو عالم فلسفي قائم بذاته يعبر عن تجربة عقلية وعملية لمستخدمي هذه اللغة.

- وفي التصديقات :

- عالج المعلم الثاني الكلمة والقول والإسم، وتكلم على أسماء محصّلة وغير محصّلة، وكان لكل تعبير ولفظة ومصطلح بُعده اللغوي والديني تداوله النقلة العرب أو وضعه الفارابي لأول مرة.

- لم تختلف نظرية تقابل القضايا عما كان عند أرسطو، مع فارق بين الإثنين، كان مداه تأكيد الفارابي على جانب مادة القضية ومدلولاتها في الواقع المحسوس، بينما سعى الإتجاه الأرسطوي إلى تثبيت التوجه الصوري الشكلي مع الأخذ بمضمون بعض القضايا.

- كشفت إعادة ربط مدلولات المصطلحات العربية عن ترابط في عالم المعاني اللغوي هو بمثابة عالم معرفي فلسفي يستند على تجربة المحسوس، وإطلاق الإسم من خلال هذه التجربة، ثم استخدامه في مجرى تجردي.

- أعجب المناطقة والفارابي خصوصاً بالجرّب والمحسوس والمشخص والمعين، واعتمده منطلقاً للتصور والتصديق.

- شكلت دلالة بعض المصطلحات معاني دينية دخلت على الدلالة الحسية الأولى للفظه وقد غيرت مجراها، مما ساعد المصطلح على العبور من المحسوس إلى المدلول الإسلامي المجرد أحياناً محطة أولى، ومن ثم إلى المدلول المنطقي محطة ثانية تصورية.

- أما في مجال القياس والبرهان، فقد توصلنا إلى الإستنتاجات التالية:

- عالج كتاب القياس على أدلة المتكلمين المجالات نفسها التي عالجها كتاب القياس، لكن بشيء من الإختصار والإيجاز، واختلف في أمثله وبعض مصطلحاته ومفرداته التي جاءت أكثر إسلامية إنسجاماً مع ألفاظ العربية ومدلولاتها، بينما كان كتاب القياس أقرب إلى أرسطو ونقلته إلى العربية.

- إمتزح فهم الفارابي في التصور والتصديق ببعدين: أولهما أمانته لأبعاد أرسطو ونظرته، ثانيهما إنطباع معانيه بالمفاهيم الإسلامية والصيغ اللغوية العربية التي لها أبعادها ودلالاتها، فكان العام والخاص، واللزوم والعناد، والشاهد والغائب، والأصل والفرع، وكل من هذه المصطلحات له مجالاته ومفاهيمه.
- لم يتمكن المعلم الثاني من التخلص من أبعاد أرسطو ولاسيما تلك النظرة المفهومية التي ترى الأكبر ماهية تحل في الأوسط أو الأصغر، الذي يؤخذ في الاستغراق بها.
- عرض الفارابي أشكال الأقيسة الأرسطوية كافة والشرطية التي أخذها عن الشراح، وكان دقيقاً في ذلك. وعمل جهده على إبراز قياس الخلف والتمثيل والإستقراء، وردّ تركيباتهم إلى الشكل الأول من القياس، فكان بذلك أميناً لمعلمه أرسطو وأبعاده ونظمه الإستدلال.
- يعتبر الفارابي أول من أدخل قياس الفرع على الأصل والشاهد على الغائب؛ بتعايرهما العربية والإسلامية وأبعادهما التصورية في عرض المنطق اليوناني باللغة العربية على الأرجح، ويتجلى ذلك في تبديل الكلي إلى الجزئ والجزئ إلى الكلي والتشابه بين الأحكام وطبيعة العلة.
- أما البرهان عند الفارابي فهو أشرف وأكمل أنواع الإستدلال وبه تحصل المعرفة اليقينية، حيث قسم المعلم الثاني البرهان إلى أنواع، وهذه التقسيمات تقوم على عنصر واحد مشترك هو الوجود والسبب، وعليه قسم البرهان إلى يقيني وغير يقيني، وإلى ضروري وغير ضروري، وإلى علمي وفلسفي، وذلك ليثبت أن مقولات الزمان والمكان والكيف والإضافة وغيرها، هي التي تفيد البرهان واليقين في معارفنا.
- أما مساهمات الفارابي المنطقية فقد تجلت وبصورة واضحة في مجالي التعليم والتعلم، حيث اعتبر أن المنطق أداة فعالة ولا غنى للمتعلم من تعلمها، لا كأداة للتمييز بين صحيح الفكر وفاسده، بل أن أهمية المنطق تكمن في تنمية القدرات العقلية والملكات الذهنية، خاصة ملكة الفهم والتصور والتخيل والحفظ والحكم، وهي الملكات التي يوليها علم النفس الحديث (علم النفس المعرفي) إلى جانب علوم التربية، عناية خاصة في البيداغوجيا، والأهداف المرسومة لبناء إنسان متكامل حسيّاً ونفسياً وعقليّاً، وهنا تظهر أهمية المنطق ومنفعته في التأسيس لمنهج برهاني نحتاج إليه في علومنا النظرية وبناء معارفنا بناء صحيحاً، وأهمينا البحث بمقاربة فكر الفارابي في مجال اللغة والمنطق بالفكر الحديث ووجدنا أنه كان سابقاً في مجال تأسيس نظام معرفي متكامل تتداخل فيه معارف الإنسان الحسية والعقلية وتتكامل معارفه اللغوية والمنطقية باعتباره كائن لغوي ومنطقي في نفس الوقت، وهو موضوع أطروحتنا.

انتهى

قائمة المصادر والمراجع

I. القرآن الكريم

II. مصادر الفارابي

1. الفارابي، إحصاء العلوم، قدم له وشرحه وبوبه: علي بوملحم، ط1، دار ومكتبة الهلال، بيروت، لبنان، ت 1996م.
2. الفارابي، الألفاظ المستعملة في المنطق، حققه وقدم له وعلق عليه: محسن مهدي، دار المشرق، بيروت، لبنان، ط2، ت 1982م.
3. الفارابي، التنبيه على سبيل السعادة، دراسة وتحقيق: سبحان خليفات، منشورات الجامعة الأردنية، عمان، ط1، ت 1987م.
4. الفارابي، الجمع بين رأيي الحكيمين، تحقيق وتقديم ألبير نصري نادر، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ت 1960م.
5. الفارابي، الجمع بين رأيي الحكيمين، قدم له وعلق عليه وشرحه علي بوملحم، دار مكتبة الهلال والنشر.
6. الفارابي، السياسة المدنية (مبادئ الموجودات)، حققه وقدم له وعلق عليه: فوزي متري نجار، ط1، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، لبنان، ت 1964م.
7. الفارابي، المنطق، ج1، نص التوطئة والفصول الخمسة وإيساغوجي وكتاب المقولات وكتاب العبارة، تحقيق وتقديم وتعليق: رفيق العجم، دار المشرق، بيروت، لبنان، ت 1986م.
8. الفارابي، المنطق، ج2، كتاب القياس، تحقيق وتقديم وتعليق: رفيق العجم، دار المشرق، بيروت، لبنان، ت 1986م.
9. الفارابي، المنطق، ج3، كتاب الجدل، تحقيق وتقديم وتعليق: رفيق العجم، دار المشرق، بيروت، لبنان، ت 1986م.
10. الفارابي، المنطق، ج4، كتاب البرهان، تحقيق وتقديم وتعليق: رفيق العجم، دار المشرق، بيروت، لبنان، ت 1986م.
11. الفارابي، كتاب البرهان وكتاب شرائط اليقين مع تعاليق ابن باجه على البرهان، ج4، تحقيق وتقديم وتعليق: ماجد فخري، ط2، دار المشرق، بيروت، ت 2012م.
12. الفارابي، تحصيل السعادة، تحقيق جعفر آل ياسين، دار الأندلس، بيروت، ت 1981م.
13. الفارابي، كتاب تحصيل السعادة، قدم له وعلق عليه وشرحه: علي بوملحم، دار ومكتبة الهلال للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1995م.
14. الفارابي، كتاب تحصيل السعادة، تحقيق وتعليق، جعفر آل ياسين، دار الأندلس، ب.ت.
15. الفارابي، تعاليق ابن باجه على منطق الفارابي، تحقيق وتقديم: ماجد فخري، دار المشرق، بيروت، لبنان، ط1، ت 1994م.
16. الفارابي، رسالة في إثبات المفارقات، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد، ت ربيع الأول 1345هـ.
17. الفارابي، رسالة في العقل، تحرير: الأب موريس بويج، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، لبنان، ت 1938م.
18. الفارابي، رسالتان فلسفيتان، حققه وقدم له وعلق عليه: جعفر آل ياسين، دار المناهل للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، ت 1407هـ-1987م.
19. الفارابي، فلسفة أرسطوطاليس، ترجمة وتحقيق: محسن مهدي، دار مجلة شعر، بيروت، لبنان، ت 1961م.
20. الفارابي، كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين، تقديم: رشيد فوفام، الأئيس سلسلة العلوم الإنسانية، طبع المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، وحدة الرعاية، الجزائر، ت 1993م.
21. الفارابي، كتاب الحروف، تحقيق: محسن مهدي، المقدمة، ط2، دار المشرق، بيروت، لبنان، ت 1990م.

22. الفارابي، كتاب الفصوص، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد، الهند، تاريخ ربيع الأول 1345هـ.

III. المراجع باللغة العربية

1. إبراهيم عاتي، الإنسان في الفلسفة الإسلامية (الفارابي نموذجاً)، مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب، ت 2005م.
2. إبراهيم مدكور ويوسف كرم، دروس في الفلسفة، عالم الأدب للبرمجيات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، ت 2016م.
3. إبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية: منهج وتطبيقه، ج1، سميركو للطباعة والنشر، ت 1983م.
4. إبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية: منهج وتطبيقه، ج2، دار المعارف، ط3.
5. ابن أبي أصيبعة، كتاب عيون الأنباء في طبقة الأطباء، تحقيق: عامر النجار، ج1، دار المعارف، القاهرة، ط1، ت 1996م.
6. ابن الطيب البغدادي، أبو الفرج عبد الله، تفسير قاطيغورياس أرسطوطاليس، مخطوط محفوظ بدار الكتب المصرية تحت رقم 212 ورقة 42 و43.
7. ابن تيمية، كتاب الزد على المنطقيين، قدم له السيد سليمان الندوي وحققه عبد الصمد شرف الدين الكبتي وراجعته محمد طلحة بلال مینار، طبع بمؤسسة الريان، بيروت، ط1، ت 1426هـ-2005م.
8. ابن حزم الأندلسي، الأحكام في أصول الأحكام، ج2، مكتبة الخانجي، مطبعة السعادة، مصر، ط1، ت 1346هـ.
9. ابن حزم الأندلسي، التقريب لحد المنطق، تحقيق: أحمد فريد المزيدي، منشورات أحمد على بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ب.ت.
10. ابن حزم، الرسائل، ج4، تحقيق إحسان عباس، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، ت 1983م.
11. ابن خلدون، المقدمة، دراسة أحمد الزعبي، شركة دار الأرقم بن أبي الأرقم للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط 2004م.
12. ابن سينا، البرهان من كتاب الشفاء، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ت 1983م.
13. ابن سينا، الشفاء، "المدخل"، تحقيق: جورج شحاتة قنواي، ومحمود الخضيري، وأحمد فؤاد الأهواني، مراجعة إبراهيم مدكور، تصدير طه حسين، المطبعة الأميرية بالقاهرة، ت 1371هـ-1953م.
14. ابن سينا، الشفاء، القياس، ج2، تحقيق سعيد زايد وتقديم إبراهيم مدكور، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، القاهرة، مصر، ت 1383هـ-1964م.
15. ابن سينا، النجاة في المنطق والإلهيات، تحقيق: عبد الرحمن عميرة، دار الجيل، بيروت، الطبعة الأولى، 1412هـ.
16. ابن سينا، عيون الحكمة، حققه وقدم له عبد الرحمن بدوي، ط2، الناشر وكالة المطبوعات الكويت ودار القلم بيروت، ت 1980م.
17. أبو البركات البغدادي، المعتبر في الحكمة، ج1، الطبعة الثانية، منشورات جامعة أصفهان، إيران، 1215هـ.
18. أبو الحسن علي بن عيسى الرماني، النكت في إعجاز القرآن: في ثلاثة رسائل في الإعجاز، تحقيق وتعليق: محمد خلف الله أحمد ومحمد زغلول سلام، دار المعارف بمصر، ط3، ت 1976م.
19. أبو الفتح عثمان بن جني، الخصائص، تحقيق: محمد علي النجار، المكتبة العلمية، مصر، ج1.
20. أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد، تلخيص المقولات، تحقيق: محمود قاسم، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، ت 1985م.
21. أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال، دراسة وتحقيق د. محمد عمارة، دار المعارف، ط3.

22. أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد، فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، قدم له وعلق عليه: ألبير نصري نادر، ط2، دار المشرق المطبعة الكاثوليكية، بيروت، لبنان، ت 1968م.
23. أبو حامد الغزالي، المستصفى في علم الأصول، تحقيق: محب الله بن عبد الشكور، المطبعة الأميرية، القاهرة، ت 1394هـ.
24. أبو حامد الغزالي، المستصفى من علم الأصول، مقدمة الكتاب المنطقية، قدم له وحقق نصه وضبطه وترجمه إلى اللغة الإنجليزية: أحمد زكي حماد، ج1 و ج2، دار الميمان للنشر والتوزيع والشركة العالمية للنشر والترجمة والتدريب (سدرة المنتهى)، ب.ت.
25. أبو حامد الغزالي، المنقذ من الضلال، تحقيق: عبد الحليم محمود، مكتبة الأجلو المصرية، الطبعة الرابعة، 1964م.
26. أبو حامد الغزالي، محك النظر في المنطق، دار النهضة الحديثة، بيروت، ت 1966م.
27. أبو حامد الغزالي، معيار العلم في فن المنطق، قدم له وعلق عليه وشرحه، د.علي بوملحم، دار ومكتبة الهلال، ط1، سنة 1993م.
28. أبو حامد الغزالي، مقاصد الفلاسفة، تحقيق: سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، مصر، الطبعة الثانية.
29. أبو حامد الغزالي، مقاصد الفلاسفة، حققه وقدم له: محمود بيجو، ط1، مطبعة الصباح، دمشق، ت 1420هـ-2000م.
30. أبو حيان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، اعتنى به وراجعته: هشيم خليفة الطعيمي، ج1، المكتبة العصرية، صيدا-بيروت، لبنان، ت 1432هـ-2011م.
31. أبو حيان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، تصحيح: أحمد أمين وأحمد الزين، ج3 في المجلد، نشر المكتبة العصرية، بيروت، ت 1953م.
32. أبو حيان التوحيدي، المقابسات، تحقيق: حسن السندوبي، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة، الطبعة الثانية، 1413هـ.
33. أبو ريذة، تعليقاته على كتاب دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام.
34. أبو عبد الله محمد بن أحمد بن يوسف الخوارزمي، مفاتيح العلوم، المطبعة المنيرية، مصر، ت 1342هـ.
35. أبو يوسف يعقوب بن إسحاق الكندي، الرسائل، تحقيق وتقديم وتعليق: محمد عبد الهادي أبو ريذة، ط2، مطبعة حسان، القاهرة، ت 1978م.
36. أبي علي بن سينا، الإشارات والتنبيهات، القسم الأول، شرح نصر الدين الطوسي، تحقيق: سليمان دنيا، الطبعة الثالثة، دار المعارف، القاهرة، مصر، ت 1983م.
37. أحمد الطيب، الجانب النقدي في فلسفة أبي البركات البغدادي، دار الشروق للنشر والتوزيع، ت 2003م.
38. أحمد بن محمد المقرئ، نفع الطيب من غصن الأندلس الرطيب، ج1، تحقيق: إحسان عباس، دار الصياد، بيروت، لبنان، د.ت.
39. أحمد رمضان، علم المنطق، مكتبة الإمام، ط1.
40. أحمد فؤاد الأهواني، المدارس الفلسفية، دار المصرية للتأليف والترجمة، ت 01 يوليو 1965م.
41. أحمد محمد قدور، مبادئ اللسانيات، ط1، دار الفكر المعاصر، مصر 1996م.
42. الأخضري، شرح الملوى على متن السلم للأخضري في علم المنطق، صححه جماعة من العلماء لأول مرة سنة 1355هـ، مطبعة محمد علي صبيح وأولاده بميدان الأزهر، مصر.
43. إخوان الصفا، رسائل إخوان الصفا وخلان الوفا، ج3، دار بيروت للطباعة والنشر، لبنان، ت 1983م.

44. أرسطو، كتاب النفس لأرسطوطاليس، ترجمة أحمد فؤاد الأهواني، مراجعة الأب جورج شحاتة قنواي، تصدير ودراسة مصطفى النشار، ط2، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ت 2015م.
45. أرسطو، كتاب النفس، ترجمة أحمد فؤاد الأهواني، دار إحياء الكتب العربية، ط2، 1962م.
46. أرسطو، منطق أرسطو، القاهرة، ت 1948م، ج2.
47. أرسطو، منطق أرسطو، تحقيق عبد الرحمن بدوي، ج1.
48. أفلاطون، الجمهورية، ترجمة حنا خباز، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، ط1، ت 2017م.
49. أفلاطون، محاوره كراتيلوس في فلسفة اللغة، ترجمة وتقديم عزمي طه السيد أحمد، الناشر وزارة الثقافة، عمان، الأردن، ط1، ت 1995م.
50. إلبير نصري نادر، المنطق الصوري، المقدمة.
51. الإمام الشافعي محمد بن إدريس، الرسالة، تحقيق: أحمد محمد شاكر، مصر 1939م.
52. أنجلو شيكوبي، أفلاطون والفضيلة مع فصل أخير حول موضوع الفضيلة بين أفلاطون والفارابي، ترجمة: منير سغبيني، دار الجيل، بيروت، لبنان، ط1، ت 1406هـ-1986م.
53. أندري لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، تعريب: خليل أحمد خليل إشراف أحمد عويدات، منشورات عويدات، بيروت-باريس، مجلد الأول، ط2، ت 2001م.
54. ابن خلكان، وفيات الأعيان، مجلد5.
55. توفيق الطويل، أسس الفلسفة، دار النهضة العربية، القاهرة، ط4، ت 1964م.
56. جاك لانغاد، من القرآن إلى الفلسفة، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، سورية، ط1، ت 2000م.
57. جعفر آل ياسين، الكندي والفارابي فيلسوفان رائدان، دار الأندلس للطباعة والتوزيع، بيروت، ت 1980م.
58. جعفر آل ياسين، المنطق السينيوي، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط1، 1403هـ-1983م.
59. جعفر آل ياسين، فيلسوف عالم (دراسة تحليلية لحياة ابن سينا وفكره الفلسفي)، دار الأندلس، بيروت، ط1، 1984م.
60. جلال الدين السيوطي، المزهري في علوم اللغة وأنواعها، شرحه وعلق حواشه: محمد أحمد جاد المولى بك ومحمد أبو الفضل إبراهيم وعلي محمد الجاوي، ج1، منشوات المكتبة العصرية، صيدا، بيروت.
61. جميل صليبا، تاريخ الفلسفة العربية، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط1، سنة 1970م.
62. جوديث جرين، التفكير واللغة، ترجمة وتقديم: عبد الرحيم جبر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ت 1992م.
63. جوزيف فندريس، اللغة، ترجمة: عبد الحميد الدواخي ومحمد القصاص، تقديم فاطمة خليل، طبع بالهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، المركز القومي للترجمة، ت 2014م.
64. جون ديوي، قاموس جون ديوي للتربية، (مختارات من مؤلفاته) ترجمة: محمد علي العريان، مكتبة الأنجلو المصرية، مصر، ت 1964م.
65. حامد طاهر، الفلسفة الإسلامية مدخل وقضايا، دار الثقافة العربية، ت 1991م.
66. حسام محي الدين الألويسي، فلسفة الكندي، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط1، ت 1984م.
67. حسن بشير صالح، علاقة المنطق باللغة عند فلاسفة المسلمين، دار الوفاء لنديا للطباعة والنشر، الإسكندرية، مصر، ط1، ت 2003م.

68. حسن ظاظا، اللسان والإنسان، دار القلم دمشق ودار الشامية بيروت، ط2، ت 1410هـ-1990م.
69. حسن علي محفوظ، الفارابي في المراجع العربية، وزارة الإعلام الجمهورية العراقية، ت 1975م.
70. الحسين الحاييل، الخيال أداة للإبداع، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط، المملكة المغربية، ط1، سنة 1988م.
71. حسين حنفي، الفارابي شارحا أرسطو، ضمن الكتاب التذكاري أبو نصر الفارابي في الذكرى الألفية لوفاته 950م، تصدير إبراهيم مدكور، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ت 1403هـ-1983م.
72. خليل الجر وحنا الفاخوري، تاريخ الفلسفة العربية، ج1-2، ت 1963م.
73. خليل الجر، الفكر الفلسفي في مائة عام، هيئة الدراسات العربية في الجامعة الأميركية، بيروت، ت 1962م.
74. دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمه وعلق عليه: محمد عبد الهادي أبو ريده، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ب.ت.
75. دي لاسي أوليري، الفكر العربي ومركزه في التاريخ، نقله إلى العربية وعلق عليه: إسماعيل البيطار، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ت 1982م.
76. الرازي والصفوي، شرح الغرة في المنطق، حققه وقدم له وأعدده: ألبير نصري نادر، دار المشرق، ت 01-01-1983.
77. الراغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن، تحقيق: صفوان عدنان داوودي، دار القلم دمشق والدار الشامية بيروت، ط4، ت 1430هـ-2009م.
78. رشيد الجميل، حركة الترجمة في المشرق الإسلامي في القرنين الثالث والرابع الهجري، بغداد، ت 1986م.
79. رشيد ثوفام، أسس المنطق السوري، دوان المطبوعات الجامعية، الساحة المركزية، بن عكنون، الجزائر، ت 2008م.
80. روبر بلانشي، المنطق وتاريخه، ترجمة: خليل أحمد خليل، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ط2، 1423هـ.
81. زكريا الأنصاري، شرح إيساغوجي، سنة 1283هـ.
82. زكي نجيب وأحمد أمين، قصة الفلسفة اليونانية، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط9.
83. زينب عفيفي، الفلسفة الطبيعية والإلهية عند الفارابي، تصدير: عاطف العراقي، دار الوفاء لنديا الطباعة والنشر، ط1، ت 2003م.
84. زينب عفيفي، فلسفة اللغة عند الفارابي، تصدير عاطف العراقي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، ت 1997م.
85. سالم يفوت، ابن حزم ومنطق أرسطو، ندوة الفكر العربي والثقافة اليونانية، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، سلسلة ندوات ومحاضرات رقم5، الطبعة الأولى، ت 1405هـ-1985م.
86. سعد الدين التفتازاني، شرح الخبيصي على متن تَهذِيب المنطق، ط3، مكتبة ومطبعة محمد علي صبيح وأولاده بميدان الأزهر، مصر، ب.ت.
87. سهير فضل الله أبو وافية، الفلسفة الإنسانية في الإسلام، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ت 1426هـ - 2006م.
88. سيف الدين الأمدي، غاية المرام في علم الكلام، تحقيق: أحمد فريد المزيدي، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ت 1424هـ-2004م.
89. شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر بن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، مج5، حققه: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، ت 1397هـ-1977م.

90. الشهرستاني، الملل والنحل، على هامش كتاب: الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج3.
91. طاش كبرى زادة، مفتاح السعادة ومصباح الريادة في موضوعات العلوم.
92. عابد الجابري، بنية العقل العربي، دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية، ط9، بناية بيت النهضة، شارع البصرة، بيروت، لبنان.
93. عبد الحليم محمود، التفكير الفلسفي في الإسلام، ج1، مكتبة الأنجلو المصرية، ت1964م.
94. عبد الحميد درويش النساج، الفارابي وفلسفة العقل، ط1، القاهرة، مكتبة الثقافة الدينية، 1435هـ-2014م.
95. عبد الرحمن بدوي، المنطق الصوري والرياضي، ط5، ت1981م.
96. عبد الرحمن بدوي، المنطق الصوري والرياضي، وكالة المطبوعات، الكويت، الطبعة الرابعة، سنة 1977م.
97. عبد الرحمن بن الصغير الأخضر، السلم المرونق في فن المنطق، قرأه أبو العباس، ب.ت، باب القياس.
98. عبد الرحمن بن خلدون، مقدمة ابن خلدون، ضبط المتن ووضع الحواشي والفهارس: خليل شحادة، مراجعة: سهيل زكار، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ت1431هـ-2001م.
99. عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، المقدمة، ج3، تحقيق: علي عبد الوافي، دار النهضة، مصر، ت2004م.
100. عبد الرحمن عيسوي، علم النفس بين النظرية والتطبيق، دار النهضة العربية للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، ت1984م.
101. عبد الرحمن مرحبا، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، مجلد1، دار عويدات للنشر والطباعة، بيروت، لبنان، ت2007م.
102. عبد السلام المسدي، التفكير اللساني في الحضارة العربية، الدار العربية للكتاب، ط1، ط2، 1986م.
103. عبد الكريم الشهرستاني، نهاية الأقدام في علم الكلام، صححه: ألفريد جيوم، دار الطباعة والنشر، بغداد، د.ت.
104. عبده الحلوة، الوافي في تاريخ الفلسفة العربية، دار الفكر اللبناني، ط الأولى، 1995م.
105. عبده الراجحي، فقه اللغة في الكتب العربية، دار النهضة للطباعة والنشر، بيروت، ت1392هـ-1972م.
106. عثمان أمين، الفلسفة الرواقية، مطبعة التأليف والترجمة والنشر، ت1364هـ-1945م.
107. علي سامي النشار، المنطق الصوري من أرسطو إلى عصورنا الحاضرة، دار المعرفة الجامعية، ت2000م.
108. علي سامي النشار، مناهج البحث عند مفكري الإسلام، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ت1404هـ-1984م.
109. علي عبد الواحد وافي، كتاب المدينة الفاضلة للفارابي، نضضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، ب.ت.
110. عمر بن سهلان الساوي، البصائر النصيرية، تحقيق: الشيخ محمد عبده، مطبعة الصاوي، القاهرة.
111. عمر فروخ، تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ط1، ت1972م، ط4، ت1983م.
112. الفخر الرازي، شرح عيون الحكمة، قسم المنطق، ج1، تحقيق أحمد حجازي السقا، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ط1، ت1986م.
113. الفخر الرازي، لباب الإشارات والتنبيهات، تحقيق: أحمد حجازي السقا، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ط1، ت1986م.
114. فهمي جدعان، نظرية التراث، دار الشروق، الأردن، سنة 1985م.

115. فؤاد زكريا، نظرية المعرفة والموقف الطبيعي للإنسان، دار النهضة المصرية، القاهرة، سنة 1988.
116. فوقية حسين، الفارابي بين الإبداع والإبداع، ضمن كتاب (مقالات في أصالة المفكر المسلم).
117. قاسم محمود، نظرية المعرفة عند ابن رشد، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ب.ت.
118. القاضي صاعد الأندلسي، طبقات الأمم، نشره وذيله بالخواشي وأردفه بالروايات والفهارس: الأب لويس شيخو اليسوعي، المطبعة الكاثوليكية للأباء اليسوعيين، بيروت، لبنان، ت 1912م، والطبعة المحققة من طرف حسين مؤنس، دار المعارف، مصر، ب.ت.
119. القاضي عبد الجبار المعتزلي، المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج7.
120. كامل حمود، دراسات في تاريخ الفلسفة العربية، دار الفكر اللبناني، بيروت، ت 1990-1991م.
121. كريم عبيد علوي، كليات المعرفة اللغوية عند الفلاسفة المسلمين في ضوء اللسانيات، دار الأمان، الرباط، ط1، ت 1434هـ-2013م.
122. كمال اليازجي وأنطون غطاس وكرم، أعلام الفلسفة العربية، ط4، مكتبة مؤمن قريش (مكتبة لبنان)، بيروت، لبنان، ت 1990م.
123. كمال يوسف الحاج، فلسفة اللغة، ط1، دار المشرق، بيروت، ت 1967م.
124. الكندي، الرسائل الفلسفية: رسالة الكندي في الحدود والرسوم، دار الكتب العلمية، بيروت، ت 1971م.
125. الكندي، الرسائل، دار صادر، بيروت، ج1.
126. الكندي، رسائل الكندي الفلسفية، ج1، تحقيق: محمد عبد الهادي أبو ريدة، دار الفكر العربي، القاهرة، 1950م.
127. لودفيج فيحشتين، رسالة منطقية فلسفية، ترجمة: عزمي إسلام، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ت 1968م.
128. لويس غردييه وجورج فنواي، فلسفة الفكر الديني بين الإسلام والمسيحية، ج2، نقله إلى العربية: صبحي الصالح والأب فريد جبر، دار العلم للملايين، بيروت، ط1، ت 1967م، ط2، يونيو 1979م.
129. ماجد فخري، أرسطوطاليس المعلم الأول، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، لبنان، ت 1958م.
130. محمد أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية، دار الفكر العربي، القاهرة
131. محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر أحمد الشهرستاني، الملل والنحل، ج2، تحقيق: محمد سيد كيلاي، دار المعرفة، بيروت، ت 1404هـ.
132. محمد بن محمد بن الحسن نصير الدين الطوسي، أساس الإقتباس في المنطق، تحقيق: حسن الشافعي، المجلس الأعلى للثقافة، مصر.
133. محمد خالد الشباب، القراءة الإستملوجية للتراث عند محمد عابد الجابري، دراسات العلوم الإنسانية والإجتماعية، المجلد 39، العدد 03، سنة 2012م.
134. محمد داود، جدلية الفكر واللغة، دار غريب للنشر والطباعة والتوزيع، القاهرة، ط1، ت 2009م.
135. محمد رضى المظفر، المنطق، دار التعارف للمطبوعات، ت 1427هـ-2006م.
136. محمد رمضان عبد الله، البقلاني وآراؤه الكلامية، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، بغداد، 1986م.
137. محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، ط3، ت 1990م، ط9، ت 2009م، طبع مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت.

138. محمد عبد الرؤوف المناوي، التوفيق على مهمات التعاريف، تحقيق محمد رضوان الداية، دار الفكر المعاصر، بيروت، ط1، ت 1410هـ.
139. محمد عبد الستار نصار، في الفلسفة الإسلامية، ج1، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ط1، سنة 1982م.
140. محمد عثمان نجاتي، الإدراك الحسي عند ابن سينا بحث في علم النفس عند العرب، دار الشروق، القاهرة، ط3، ت 1980م.
141. محمد علي أبو الريان، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعرفة الجامعية، ط1، ت 2007م، ودار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، ت 1976م.
142. محمد علي أبو ريان، أصول الفلسفة الإشراقية عند شهاب الدين السهروردي، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ط1، ت 1959م.
143. محمد علي التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، تحقيق: رفيق العجم وعلي دحروج، مكتبة لبنان، الطبعة الأولى، ت 1996م.
144. محمد عميم الإحسان، التعريفات الفقهية، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، ت 1424هـ-2003م.
145. محمد لطفي جمعة، تاريخ فلاسفة الإسلام، دراسة شاملة عن حياتهم وأعمالهم ونقد تحليلي عن آرائهم الفلسفية، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، مصر، ت 2012/08/26.
146. محمد همام، تداخل المعارف ونهاية التخصص في الفكر الإسلامي العربي، دراسة في العلاقات بين العلوم، ط1، بيروت، لبنان، ت 2017م.
147. محمود اليعقوبي، دروس المنطق الصوري، ط3، ديوان المطبوعات الجامعية، الساحة المركزية، بن عكنون الجزائر، ت جانفي 2009م.
148. محمود قاسم، المنطق الحديث ومناهج البحث، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، مصر، ط2.
149. مريم سليم، علم تكوين المعرفة، إبستمولوجيا بياحي، معهد الإنماء العربي، ط1، بيروت، لبنان، ت 1985م.
150. مصطفى عبد الرازق، فيلسوف العرب والمعلم الثاني، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، مصر، ب.ت، وطبعة هيئة قصور الثقافة، القاهرة، سنة 1945م.
151. مهدي فضل الله، مدخل إلى علم المنطق التقليدي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط3، ت 1985م.
152. ناجي التكريتي، الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكري الإسلام، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع، ت 1982م.
153. نجم الدين القزويني الكاتبي، الرسالة الشمسية في القواعد المنطقية، طبعة مصطفى الباوي الحلبي، القاهرة، الطبعة الثانية، 1367هـ.
154. نيقولا ريشر، تطور المنطق العربي، تج ودراسة وتعليق: محمد مهرا، ط1، دار المعارف، القاهرة، مصر، ت 1964م و 1985م.
155. هنري كريان وحسين نصر وعثمان يحيى، تاريخ الفلسفة الإسلامية منذ الينايع حتى وفاة ابن رشد، منشورات عويدات، ج1، بيروت، لبنان، ت 1966م.
156. هنري كريان، تاريخ الفلسفة الإسلامية، راجعه وقدم له: موسى الصدر وعارف تامر، تج نصير مروى وحسن قبيسي، منشورات عويدات، بيروت، لبنان، ت 1998م.
157. ول ديوانت، قصة الفلسفة، تج: فتح الله المشعشع، دار المعارف، بيروت، ط6.

158. ولتر ستيس، تاريخ الفلسفة اليونانية، تج: مجاهد عبد المنعم مجاهد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت.
159. وليد قصاب، التراث النقدي والبلاغي للمعتزلة، دار الثقافة، الدوحة، ت 1985م.
160. ياسين حسين الويسي، في أثر الفلسفة الإسلامية المشرقية على الفلسفة المغربية، دار نينوي للدراسات والنشر والتوزيع، دمشق، سورية، ت 1428هـ-2008م.
161. ياسين خليل، مقدمة في علم المنطق، مطبعة جامعة بغداد، ت 1979م.

IV. المراجع باللغة الأجنبية

1. Aristote, la métaphysique, commentaire de Thomas d'Aquin, Tome 1, Livres I à V, Lharmartan, 2012
2. Aristote, Organon I, II et III, Paris, Vrin, 1966.
3. Aristote, Traité de la mémoire et de la réminiscence, traduction Française Barthélémy Saint-Hilaire :
4. Bassam Baraké, Dictionnaire linguistique, Français, Arabe, Tripoli, Liban, sans date
5. Blanché, Robert, la logique et son histoire d'Aristote a Rusel, paris, colin, 1970
6. De sausr : cours in général linguistics.
7. Georr, Khalil, les Catégories d'Aristote dans leur versions Syro-Arabe, Beyrouth, 1948
8. Goblot, E, Traité de logique, Paris, 1965
9. Ibrahim Madkour, Al Farabi, A History of Muslim philosophy, V1, Book three, chapter 23.
10. Ibrahim Madkour, La place d'Alfarabi dans l'école philosophique Musulmane, Paris, 1934
11. J.Tricot, Traité de logique formelle, 2^e édition, Paris, Vrin, 1966
12. Jean piaget, 1976
13. Larousse paris, jean pierre mèvel, genèvière hublot... larousse de la langue Française, librairie 1977
14. Madkour, L'organon dans le Monde Arabe, Paris, Vrin, 1969
15. N Recher, The Development of Arabic Logic Pittsburgh, 1964
16. Paul Robert : Dictionnaire alphabétique analogique de la langue Française du nouveau titre le robert, paris XI France, 1977

V. الدراسات والبحوث الجامعية (رسائل)

1. علي حسين المعموري، علم النفس المعرفي الأسس التنظيرية (بحث)، شبكة جامعة بابل، كلية التربية للعلوم الإنسانية، قسم التربية وعلم النفس، بحث نشر يوم 2017/02/22.
- الرابط: http://www.uobabylon.edu.iq/eprints/pubdoc_2_22776_974.docx

VI. المجالات

1. جميل حمداوي، جديد النظريات التربوية بالمغرب، نظرية الملكات، كتاب الإصلاح، العدد السادس، سبتمبر 2015م.
2. حامد كاظم عباس، جدلية اللغة والفكر، دراسة في مفهوم الكلام عند الأمددي في ضوء الدراسات اللغوية المعاصرة، مجلة كلية اللغات، جامعة بغداد، العدد 97.

VII. المقالات

1. أحمد أغبال، علم النفس الأرسطي: الذاكرة والتذكر، بحث نشر بتاريخ 2011/11/15.
2. أيمن المصري، تأثير الفلسفة العقلية على المنهج التربوي، مقال، أكاديمية الحكمة العقلية، نشر بتاريخ 2014/03/01.
www.aqliyah.com/ تأثير-الفلسفة-العقلية-على-المنهج-التربوي/
3. أيمن المصري، مقال، دور المنطق الأرسطي في حل أزمتنا الحياتية المعاصرة، أكاديمية الحكمة العقلية، تاريخ النشر 2015/01/28
الرابط www.aqliyah.com/ دور-المنطق-الأرسطي-في-حل-ازماتنا-الحيا/
4. خليل أندراوس، منطلقات الفارابي الفلسفية، مقالة، العدد 2999، نشر بتاريخ 2010/05/09، الحوار المتمدن.
5. دوائر المعارف البريطانية، العربية، الإسلامية، ودوائر معارف القرن العشرين (مادة لغة).
6. لطفي خير الله، مراتب التجريد عند الفارابي، مقالة، طبليبة تونس 2003/07/06، www.muslimphilosophy.com/Farabi/
7. مقرر علم النفس الفهم والإستيعاب، مقال، الأكاديمية العربية البريطانية للتعليم العالي، الرابط: abahe.co.uk/html-علم-نفس-الفهم-و-الاستيعاب/

VIII. الموسوعات والمعاجم والقواميس

1. ابن النديم، الفهرست، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ب.ت.
2. ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام هارون، دار الجيل، بيروت، الطبعة الأولى، 1411هـ.
3. ابن منظور أبو الفضل جمال الدين محمد ابن مكرم، لسان العرب، ج10، دار صادر، بيروت، ت 1956م.
4. أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، معجم مقاييس اللغة، ج4، تحقيق وضبط: عبد السلام محمد هارون، دار الجيل، بيروت، ب.ت.
5. التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون العلوم، ج1.
6. علي بن محمد بن علي الشريف الجرجاني، معجم التعريفات، تحقيق ودراسة: محمد الصديق المنشاوي، دار الفضيلة للنشر والتوزيع والتصدير، القاهرة، ت 2004م.
7. علي بن محمد بن علي الشريف الجرجاني، التعريفات، المطبعة الخيرية، القاهرة، ط1، ت 1306هـ.
8. إبراهيم مذكور، المعجم الفلسفي، القاهرة، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، ت 1403هـ-1983م.
9. جلال الدين سعيد، معجم الشواهد الفلسفية، دار الجنوب للنشر، تونس، ت 2004م.
10. جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج1، الشركة العالمية للكتاب ش.م.ل، بيروت، لبنان، ت 1414هـ-1994م.
11. الزبيدي محب الدين أبي الفيض السيد محمد مرتضى الحسيني، تاج العروس من جواهر القاموس، مجلد 7، المطبعة الخيرية، مصر، ت 1306هـ.
12. عبد الأمير الأعمش، المصطلح الفلسفي عند العرب، مطبعة دار الشؤون الثقافية، ت 1985م.
13. عبد الرحمن بدوي، الموسوعة الفلسفية، ج1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1984م.

14. عوض حمد القوزي، المصطلح النحوي، عمادة شؤون المكتبات، جامعة الرياض، المملكة العربية السعودية، ط1، ت 1401هـ-1981م.
15. فاخر عاقل، معجم علم النفس، ط3، دار الملايين، بيروت.
16. محمد خليل باشا، الكافي، معجم عربي حديث، شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، ت 1992م.
17. معجم المعاني الجامع.
18. المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية بالقاهرة 1379هـ-1960م، ط4، ت 1425هـ-2004م.
19. المنجد في اللغة والأعلام، ج2، منشورات دار المشرق، بيروت، لبنان، ط43، ت 2008م.

IX. المخطوطات

1. زين الدين عمر بن سهلان الساوي، البصائر النصرية في علم المنطق، مخطوطة، شبكة الألوكة، 388 حفظ 15982 منطلق.