الفارابي: قراءة في المصطلح الفلسفي

د.قسول ثابت

تمثلت لغة الفارابي الفلسفية ونظرياته في ألفاظها وتراكيبها نموذجا لخط تقعيد لغة متفتحة على مفاهيم ومعاني وتراكيب وقواعد تعكس فنونا وعلوما دخيلة امتزجت بتلك الأصيلة، وفي كتابه «الحروف» يتجلى تفاعل الفكر باللغة والتقاء الدخيل بالأصيل منهما، فقد عالج المسألة اللغوية على غير سنة عصره ومفكريه، ومعه أصبحنا نفرق بين لغة العرب ما قبل الفلسفة ولغتهم ما بعدها.[1]

استطاع الفارابي أن يحرر اللغة من منهج الفقهاء التقليدي الذي طبقوه على اللغة كما على قضايا وأصول الدين، وحاول أن يضع اللغة بعيدة عن المبالغات، ففلسفة اللغة عنده كانت المدخل الأساسي لتصحيح مسار الفكر. فقد حاول دراستها لمعرفة ماهيتها وقواعدها وقضاياها، بل كيفية نشأتها وتكوينها ليوضح لنا أن وصف اللغة وما تحتويه من ظواهر لغوية إلى وصف أصواتها ودلالاتها وتراكيبها مستخدما في ذلك التجريد والتعميم والتحليل، وقد تمكن إلى حد بعيد تتبع تطور بعض المصطلحات في اللغات المختلفة، وتطور اللغة الفصحى نفسها وكيف نشأت معللا بعض الظواهر اللغوية كالاشتقاق والترادف، من هنا أدرك الفارابي أن البحث الفلسفي لكي يكون مقبولا ومفهوما يجب أن يوضح توضيحا لغويا وأن الإحاطة اللغوية ضرورية للبحث الفلسفي.[2]

فاللغة الفلسفية قبل زمن الفارابي تعاملت مع مصطلحات يونانية من خلال الترجمات والتعريف، وهي في جوهرها تؤلف الناحية التركيبية للألفاظ الدالة على معنى فلسفي، كما في أعمال جابر بن حيان، والكندي، أو كما في ترجمات حسين بن إسحاق، لذلك فاللغة الفلسفية الدقيقة إنما نجدها عند الفارابي والزمن الذي يليه حتى ظهور ابن سينا.[3]

ولذلك فقد اهتم الفارابي بتتبع تاريخ المصطلحات و نشأتها وتطورها، وبين لنا كيف انتقل المصطلح من أصله اليوناني والسرياني إلى العربي، ويعود فيه الفضل في تقريب المصطلحات الفنية الفلسفية العربية التي كانت شبه خالية من الأفكار الفلسفية، وبين أن المصطلح المستخدم في أي علم من العلوم هو مفتاح معرفة هذا العلم.

و يبدأ الفارابي في توضيح كيفية ظهور المصطلح فيقول:" إن الناس تتفق على ألفاظ محددة فيما بينهم، معروفة معانيها ودلالاتها لهم، وقد يستعمل الواحد تصويتا، أو لفظة هي 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 وتواطئا على تلك اللفظة".[4]

فحد اللغة كل لفظ وضع لمعنى، أي أن للغات عبارة عن الألفاظ الموضوعة للمعاني، وإن أكثر أهل النظر على أن أصل اللغة إنما تواضع واصطلاح لا وحي ولا توفيق كما ذهب إلى ذلك (ابن جني) في كتابه: «الخصائص».[5]وقال الإمام

فخر الدين أن سبب وضع الألفاظ هو أن الإنسان الواحد وحده لا يستقل بجميع حاجاته بل لا بد من التعاون و لا تعاون إلا بالتعارف، ولا تعارف إلا بأسباب، كحركات، أو إشارات، أو نقوش أو ألفاظ توضع بإزاء المقاصد، وأيسرها وأفيدها وأعمها، الألفاظ. أما أنها الأيسر فلأن الحروف كيفيات تعرض لأصوات عارضة للهواء الخارج بالتنفيس الضروري الممدود من قبل الطبيعة، دون تكلف اختياري، وأما أنها أفيد فلأنها موجودة عند الحاجة معدومة عند عدمها، وأما أنها أعمها فليس يمكن أن يكون لكل شيء نفس كذات الله تعالى. ويمكن أن يكون كل شيء لفظ، فكلما كانت الألفاظ أيسر وأفيد وأعم صارت موضوعة بإزاء المعاني.[6]

وقد عقد الفارابي فصلا قيما في كتاب الحروف يصف فيه آليات الوضع الاصطلاحي الخارجي الذي ميز الفلسفة العربية، فلا تخلو في نظره العلاقات الدلالية بين المفهوم الفلسفي الأجنبي واللفظ المقابل في اللسان المنقول إليه من أحد الأمور الثلاثة: إما أن يكون المعنيان اللغويان متطابقين أو يكونا متشابهين أو يكونا متباينين فتجتمع من هذا التقسيم أبع طرق أو آليات نقلية متميزة استخدمها المترجمون العرب في نقل التراث الفلسفي اليوناني وهي على التوالي: طريقة المطابقة بين المدلولين اللغويين(آلية المطابقة في المدلول اللغوي)، وطريقة المشابهة بين المدلولين اللغويين (آلية المشابهة في المدلول اللغوي)، وطريقة المشابهة بين المدلول اللغوي في لغة العقل والمدلول الاصطلاحي في لغة الأصل(آلية المشابهة الجزئية)، وطريقة المشابهة بين المدلول اللغوي في لغة والمدلولين، اللغوي والاصطلاحي في لغة الأصل(آلية المباينة الكلية).[7]

وفي هذا الإطار نجد أن الفارابي تجاوز مرحلة الترجمة والنقل إلى الإبداع الفكري، في كتاب «الحروف» أشار إلى الملكة في سياق شرحه تحت عنوان "حدوث حروف الأمة وألفاظها" فبين أن الإنسان يتحرك نحو الشيء الذي تكون حركته إليه أسهل عليه بالفطرة...فتنهض نفسه إلى أن يعلم أو يفكر أو يتصور أو يتخيل أو يتعقل، وأول ما يفعل شيئا من ذلك يفعل بقوة فيه بالفطرة، وبملكة طبيعية، لا باعتياد له سابق قبل ذلك، ولا بصناعة، وإذا كرر فعل شيء من واحد مرارا كثيرة حدثت له ملكة اعتيادية أما خلقية أو صناعية.[8]

فالفطرة هي منطلق الإنسان منها ينهض ويتحرك وحيث يحتاج المرء أن يعرف غيره مقصوده، يستعمل الإشارة في الدلالة على ما أراد قوله، ثم يستعمل بعد ذلك التصويت، وأول تصويت هو النداء، ثم يستعمل تصويتات مختلفة للإشارة إلى المحسوسات، فيجعل لكل مشار إليه تصويتا محددا لا يستعمل غيره، والألفاظ التي تشكل بهذه الطريقة منها المشككة وهي اللفظة الدالة على معان متباينة المتشابهة بشيء ما.[9]والتي تقال بتقديم أو تأخير، والألفاظ المشتركة وهي ألفاظ تعم أشياء كثيرة وتكون غير دالة على معنى مشترك، كما تكون الألفاظ متباينة فيجعل منها الترادف، وبعبارة أخرى هناك الاسم الواحد الذي ينسب إلى أشياء مختلفة. والاسم الواحد الذي ينسب إلى شيء واحد من غير أن يسمى ذلك الواحد باسم تلك الأشياء. والاسم المشتق من اسم الشيء الذي ينسب إليه. وعند استقرار الألفاظ على المعاني

التي هي علامات لها، ويمكن الانتقال إلى النسخ والتجوز في العبارة فيتم التعبير بلفظ لم يجعل في أول لذلك المعنى فتحدث حينئذ الاستعارة والمجاز والإضمار.[10]

من هنا يبدو لنا أن الفارابي لا يقول بنظرية المحاكاة المتعلقة بالألفاظ والمعاني من جهة وللموجودات من جهة أخرى، فهل هناك اختلاف بين الكلمتين "المحاكاة" وا"لشبه" إذا كانت اللغة ترادفا بين اللفظتين[11] في جهة من وجهات دلالتهما فإن الفارابي يميز بينهما في جميع الأحوال، ذلك أنه يرى شبه الألفاظ للمعاني باعتباره في درجة ثانية، وله الألفاظ بالموجودات في درجة أولى، وإذن نظرية الشبه عند الفارابي تعتمد اللغة في مستويين: مستوى الانتزاع والابتعاد عن الوجود، ومستوى مباشر هو الارتباط الحميمي النظري بالموجود تتخللهما لحظة الاستعارة والتجوز[12].

إن إشارة الفارابي إلى الترادف بين الألفاظ على أن العرب أوقعت اللفظتين على المعنى الواحد ليدلوا على اتساعهم في الكلام، وكانوا لا يبتغون به مجرد الإفهام فحسب ولكنهم كانوا يفننون فيه خطابة وشعرا ومثالا وما اجتمعوا لغرض من الأغراض إلا احتل النشاط اللساني مكانة فيه، وهذا مبني على كون اللغات اصطلاحية.[13]

وهذا ما أشار إليه ابن جني في باب عقده(في فصيح يجتمع في كلامه لغتان) يقول:« وما اجتمعت فيه لغتان أو ثلاث أكثر من أن يحاط به، فإذا ورد شيء من ذلك كأن يجتمع في لغة رجل واحد لغتان فصيحتان، فينبغي أن يتأمل حال كلامه، فإذا كانت اللفظتان في كلامه متساويتين في الاستعمال كثرتهما واحدة، فإذا أخلق الأمر به أن تكون قبيلته تواضعت في ذلك المعنى على أقوالها العرب، فقد فعل ذلك للحاجة إليه في أوزان شعرها وسعة تصرف أقوالها، وقد يجوز أن تكون لغته في الأصل إحداهما، ثم إنه استفاد الأخرى من قبيلة أخرى، وطال بها عهده وكثر استعماله لها، فلحقت لطول المدة واتصال استعمالها بلغته الأولى، وكلما كثرت الألفاظ على المعنى الواحد كان ذلك أولى أن تكون لغات بجماعات الإنسان واحد من هنا ومن هنا.[14]

ومن المنكرين للترادف أبو هلال العسكري، حيث يرى أن كل اسمين يجريان على معنى من المعاني وعين من الأعيان في لغة واحدة، فإن كل واحد منهما يقتضي خلاف ما يقتضيه الأخر وإلا كان الثاني فضلا لا يحتاج إليه[15].

أما الألفاظ المشتركة التي أشار إليها الفارابي فبقد حددهما الأصوليون بأنها الواحدة الدالة على معنيين مختلفين فأكثر دلالة على السواء عند أهل تلك اللغة[16].

ولكثرة المشترك في اللغة ذهب بعض العلماء على وجوب وجود مستند بيِّن في هذا إلى نظرية عددية تتمثل في أن المسميات غير متناهية والأسماء متناهية ضرورة تركيبها من الحروف المتناهية، فلو لم تكن الألفاظ مشتركة واقعة في اللغة لخلت أكثر المسميات من الألفاظ الدالة عليها مع دعوى الحاجة إليها[17].

وقد عقد الفارابي فصلا في كتاب "الحروف" يصف فيه آليات الوضع الاصطلاحي الخارجي الذي ميز الفلسفة العربية، فلا تخلو في نظره العلاقات الدلالية بين المفهوم الفلسفي الأجنبي

واللفظ المقابل في اللسان المنقول إليه من أحد الأمور الثلاثة: إما أن يكون المعنيان اللغويان متطابقين، أو يكونا متشابهين، أو يكونا متباينين. وإذا تباين المعنيان اللغويان فهذا يعني أنه إما أن يكون المعنى الاصطلاحي للمفهوم الأجنبي والمعنى اللغوي للفظ المقابل متشابهين، وإما أن يكون هذان المعنيان متباينين، فتجتمع منة هذا التقسيم أربع طرق متميزة استخدمهما المترجمون العرب في نقل التراث الفلسفي اليوناني وهي على التوالي[18]:

طريقة المطابقة بين المدلولين اللغويين: إذا وجد في اللغة المنقول إليها لفظ دال على المعنى اللغوي للمفهوم الفلسفي في لغته الأصلية تعين على المترجم استعماله في هذا المفهوم: مثال ذلك: لفظ «العدل»اشتقه (أرسطو) من «ديكايون» وهو تقسيم الأشياء إلى قسمين متساويين ، والعدل من الاعتدال وهو التقسيط والتسوية، وهذه التسوية من المساواة بين الأشياء الكثيرة ويعني كذلك الإنصاف من المناصفة، فالعدل هو التسوية والمناصفة.[19]

- طريقة المشابهة بين المدلولين اللغويين: وتعرف عند الفارابي بنظرية الشبه والأشبه وقد تقابل نظرية المحاكاة، وهي نظرية متعلقة بالألفاظ والمعاني، ذلك أنه يرى شبه الألفاظ للمعاني في درجة، ومقتضاها أنه إذا تعذر في لغة النقل وجود لفظ دال على المعنى اللغوي للمفهوم في لغة الأصل تعين على المترجم أن يطلب لفظا يكون معناه مشابها لهذا المعنى اللغوي فيجعله في مقابل هذا المفهوم[20].

ومثال ذلك لفظة «النطق» تعني باليونانية «المتكلم» و «العاقل» أما في اللغة العربية فلا تعني إلا «المتكلم بالكلام الخارج بالصوت »، وبهذا لا تطابق الكلمة اليونانية وإنما تشابهها من وجه، ولما كان هذا الوجه مشترك فإنه يجوز بناء المعنى الفلسفي عليه في حين يوجد لفظ آخر أوفى بأغراض المفهوم اليوناني وهو: «البيان»[21].

- طريقة المشابهة بين المدلول اللغوي في لغة النقل والمدلول الاصطلاحي في لغة الأصل: إذا تعذر في لغة النقل وجود لفظ معناه اللغوي شبيه بالمعنى اللغوي للمفهوم الفلسفي في الأصل وتعذر كذلك وجود لفظ معناه اللغوي شبيه بالمعنى الاصطلاحي لهذا المفهوم احتار المترجم بين طرق ثلاث في الوضع هي: التوليد والاشتراك والتعريب[22].

ومن هنا نجد أن اللغة في مستواها الأول ليست للمعاني، وإنما هي فطرة الأمة و ذكاؤها في التعامل مع الموجودات، إنها مستودع الأمة الخام في تسمية الأشياء والإشارة إليها، إنها قدرة الأمة على الإبداع، إبداع الموجودات وإخراجها من الغموض إلى النور، ومن الضمور إلى الظهور.. فالتسمية والإشارة دلائل بيان وإفصاح، وحين لا تروق للغة هذه العلاقة الحميمة تستبدلها وتعوضها بالاستعارة والتشبه والمجاز: ذلك أن الاستعارة باب تسمح بولادة الوجود الثانية. فالمعاني العقلية تؤخذ على أنه معان كلية قائمة في العقل، لا على أنها معان مقترنة بألفاظ مخصوصة، حتى أنه لو أمكن ارتجال الألفاظ –

أي وضع ألفاظ لم يسبق استعمالها كان أوفى بشرط هذه المعاني العقلية الكلية[23].

والذي يمكن استنباطه من قول الفارابي أنه يدافع على نظرية متماسكة في اللغة لها معالمها وملامحها، نظرية قوامها ضرورة وتطور وأولوية، تتضح أكثر حين مقارنتها بلغة أخرى، ففلسفته اللغوية قائمة على قاعدة الانتقال من الدرجة الأولى للألفاظ إلى الدرجة الثانية، أي من ألفاظ الأمة العادية إلى الألفاظ المنتزعة، الأمر الذي يؤدي إلى إبداع فلسفة لغوية. ومن هنا تتجلى العلاقة بين اللغة والتنظير المعرفي عند الفارابي في صياغة المصطلح الفلسفي، فاللغة عنده أداة الفكر والعامل الأساسي في صياغة المعارف والصناعات التي لا تقوم بدونه أمة من الأمم.[24]

من هنا يقرر بأن اللغة اصطلاح وتواطؤ، لذلك كان ينطلق من مرحلة النشأة لبيان تملك المتكلم الأصلي للغة قومه، وفي هذا السياق قال: « فينشأ من نشأ فيهم على اعتيادهم النطق بحروفهم وألفاظهم الكائنة عنها، وأقاويلهم المؤلفة عن ألفاظهم من حيث اعتيادهم لها في أنفسهم وعلى ألسنتهم حتى لا يعرفوا غيرها »[25].

من هذا النص وغيره من النصوص التي وردت في كتاب الحروف كافية بيان في ربط الفارابي بين الفطرة والعادة وتحولها إلى ملكة وأن ذلك في مجال اللغة يؤدي إلى اكتسابها وتملكها عند الناشئ في المجتمع اللغوي فاسحة المجال إلى مسيرة الاصطلاح حتى تسجل اللغة وتدون ويأخذ علم اللسان مكانته في هذا السياق[26].

بعض المفاهيم الفلسفية عند الفارابي:

المفهوم الفلسفي العربي في تاريخه تقلب في أطوار أربعة هي على التوالي:

- طور النشوء: ويظهر في رسالة "الحدود" لجابر بن حيان، و" رسالة الحدود والرسوم" للكندي.
- طور التحديد: ويمثله كتاب "الحروف" للفارابي، و"مفتاح العلوم" للخوارزمي، و"رسالة الحدود" لابن سينا، و" المقابسات" لأبي حيان التوحيدي.
- طور الاستقرار: وتمثله كتب الغزالي المنطقية وخاصة "معيار العلوم" و"القسطاس المستقيم" و "تفاسير وشروح وتلاخيص بن رشد، و"المبين" للآمدي .
- طور الاستقصاء: ويمثله كتاب"التعريفات" للجرجاني، و"الكليات" لأبي البقاء أيوب بن موسى الحسيني الكوفي،و"كشاف اصطلاحات الفنون" للتهاوني[27].

وتعتبر مرحلة التجديد التي يمثلها الفارابي أهم مرحلة لأنها مرحلة تتبع تاريخ المصطلحات ونشأتها وتطورها لأنه أراد أن يعرف كيف يتسرب المصطلح من اليونانية والسريانية إلى العربية، كما أن هذا العمل يعتمد اعتمادا أساسيا على ثقافة لغوية عميقة وذهنية عقلية سليمة حتى لا نقع في إشكالية الانفصام بين المصطلحات والسياق التاريخي. والحق أن الفارابي يعود إليه الفضل في تعريف المصطلحات الفلسفية وإعطائها معاني تتفق مع لغة العرب، وتكون قادرة على المفاهيم الإغريقية إلى تلك اللغة. وبالتالي يكون قد أرسى بحق قاعد تمثل

منهجا علميا في مجال وضع المصطلحات الفلسفية لم يسبقه إليها أحد[28].

من هنا وجب علينا أن نخوض مع الفارابي في بعض المصطلحات كي نوضح ما أشرنا إليه آنفا. وهي على التوالي: العرض، الجوهر، الذات، الوجود.

1 - **العرض:** يفرق الفارابي بين استعماله عند اللغويين العرب واستعماله عند الفلاسفة فهو عند اللغويين ما كان نافعا في الحياة الدنيا، وقد يقال على كل ما سوى الدراهم والدنانير وما قام مقامهما من فلوس ونحاس أو دراهم حديد[29].

والعرض عبارة عن معنى زائد على الذات أي ذات الجوهر، يجمع على أعراض، وهو الأمر عرض- أي عارض، بمعنى زائل يزول، وعرض لفلان أمر - أي معنى لا قرار له ولا دوام لعدم بقائه، ولهذا لا يجعلون الصفات القائمة بذاته تعالى أعراضا[30].

والعرض في الفلسفة هو كل صفة وصف بها أمر ما، ولم يكن المحمول داخلا في ماهية الموضوع أصلا، والعارض عند الجمهور هو كل ما كان قليل المكوث سريع الزوال من سائر المقولات ويسمون العوارض انفعالات[31].

2 - **الجوهر:** الجوهر عند الجمهور يقال على الأشياء المعدنية والحجارية التي هي عندهم بالوضع والاعتبار، يتباهون باقتنائها ويغالون في أثمانها مثل الياقوت، واللؤلؤ، وما شبهها، وقد يقال على الذهب والفضة والحديد والنحاس. فالجوهر يشير إلى جوانب مادية، وقد يشير إلى جوانب معنوية عندما نقول مثلا: "زيد جيد الجوهر" – أي جيد الجنس- بمعنى جيد الآباء والأمهات، ويعنون هنا الأمة والشعب والقبيلة التي منها آباؤه وأمهاته[32].

أما مفهومه الفلسفي يعني أن الأشياء التي بالتئام بعضها إلى البعض يتحصل الشيء، ولفظ الجوهر يطلق على ذات الله تعالى، ويعني الذات المستغني عن المحمول والموضوع، والله تعالى كذلك موجب أن يكون جوهرا، فالجوهر هو حل واشتقاقه من الجهر وهو الظهور فسمي الجوهر جوهرا بسبب شخصيته وحجميته وفكرته جوهرا عبارة عن كونه ظاهرة الوجود، وأما حجميته فليست نفس الجوهر بل هي سببا لكونه جوهرا[33].

فلفظة الجوهر تتدل لغة على معنيين هما: "الحجر النفيس" و" النسب الأصيل" وقد استعملها المترجمون في نقل المفهوم اليوناني "أوسيا" وأفادوا بها المدلولين. وأما "الموجود القائم بذاته" و"جملة الأوصاف المحددة لماهيته " أي وجه المناسبة بين دلالة "الجوهر" اللغوية ودلالته الاصطلاحية. فهي المشابهة، فقد أطلق على الذات القائمة بنفسها والمستعينة عن غيرها تشبيها لها بالنسب الفاضل في أصالته وشرفه[34].

3**الذات:** لفظة يتداولها الفلاسفة وأهل العلوم النظرية، فإذا كان اللفظ مذكرا قيل أنه ذو ذاك الأمر، وإذا كان مؤنثا قيل: ذات ذاك الأمر، فهذه اللفظة وضعت لإفادة هذه النسبة، والدلالة على ثبوت هذه الإضافة إذا عرفت هذا، فنقول: أنه من المحال أن تثبت هذه الصفة لصفة ثانية، والصفة الثانية لصفة ثالثة، وهكذا إلى غير

نهاية، بل لابد أن تنتهي إلى حقيقة قائمة بنفسها مستقلة بماهيتها، وحينئذ يصدق على ذلك. فقولنا: "إنها ذات كذا وكذا، إنما يصدق في الحقيقة على تلك الماهية القائمة بنفسها.

والجمهور يستعملون مكان الذات لفظ بنفسه، فهم يقولون مثلا: زيد بنفسه قام للحرب، يعنون بلا معين، ويقولون: زيد هو نفسه- أي بذاته لا بغيره – أي أنه يستغني عن غيره في كل ما يفعله[35].

4مفهوم الوجود: فمن معاني هذا المصطلح ما يلي: إنه مشتق من مصدر "الوجود"، كما يدل على موضوع موصوف بالوجود، وصيغته موضوعية للدلالة على المفعولية، هذه المفعولية تستلزم فاعلا هو: "الواجد" وفعلا هو "وجد".

وحق للمتفلسف العربي الذي يتخذ هذا المصطلح أن يقوم بتوظيف هذه المعاني المختلفة بانيا عليها معان غيرها تزيد في توسيع نطاق هذا المصطلح الاستشكالي والاستدلالي، لكن الفارابي دعا صراحة إلى إسقاط كل هذه المعاني.[36] الاشتقاقية على أنها مدلولات مغلطة، وإلى استعمال "الموجود" على أنه دل دلالة المصدر قائلا:« ينبغي أن تعلم أن هذه اللفظة إذا استعملت في العلوم النظرية التي بالعربية مكان "هست" فلا ينبغي أن لا يخيّل معنى الاشتقاق ولا أنه كائن عن إنسان آخر بل أنها تستعمل على أنها لفظة شكلها مشتق من غير أن تدل على ما يدل عليه المشتق بل إن معناه مثال أول غير دال على موضوع أصلا، ولا على مفعول فاعل، بل يستعمل في العربية دالا على ما تدل عليه "هست" في الفارسية، و"إستين" في اليونانية[37]».

ومن هنا نجد أن الفارابي توصل إلى معنى فلسفي انطلاقا من البعد اللغوي المشتق للموجود، وهو ما جاء في "لسان العرب" أنه اسم مشتق من الوجود والوجدان، وقد يستعمل مطلقا مثل قولهم: "وجدت الضالة" أي وجدت ما كنت فقدته، وقد يستعمل مقيدا مثل قولهم: "وجدت زيدا كريما أو لئيما".

أما في الفلسفة فالفارابي يحدد ثلاثة معاني للموجود: فأولها، أنه يقال على جميع المقولات وعلى كل مشار إليه، ويقال على الصادق، فالصادق و الموجود مترادفان، لذا يقال على ما هو منجاز بماهية ما خارج النفس سواء تصورت أم لم تتصور[38].

وواضح أن الفارابي لما أسقط المعاني الاشتقاقية واعتبرها معطلة، واكتفى باستعمال المصدر ففي دعوته هاته غابت عنه مكانة الصيغ الصرفية من التفكير، فليست هي مجرد مضامين ظرفية يمكن التصرف فيها بالزيادة والنقصان، وإنما هي بمثابة الصور الذهنية التي حملت هذه المضامين والتي لا تتم عملية التفكير إلا بها. في حين يدعو الفارابي إلى حفظ هذه الصورة أي صورة المفعول مع صرف معناها أي المفعولية فيكون كمن يدعونها إلى إتيان المحال[39].

د.قسول ثابت

جامعة سيدي بلعباس

الهوامش

- جيرار جهامي، الإشكالية اللغوية في الفلسفة العربية، دار المشرق بيروت ،ط:1، 1994، ص:93.[1]

[2]- عاطف العراقي ، فلسفة اللغة عند الفارابي ، دار البناء للطبع، بد ط، ص:

[3]- الأعسم عبد الأمير، المصطلح الفلسفي عند العرب، الدار التونسية للنشر، بد ط، ص: 45.

[4] الفارابي أبي نصر ، الحروف، تحقيق محسن مهدي، دار المشرق ،ط:2،ب.ت، ص: 138.

[5]- ابن جني أبي الفتح عثمان، الخصائص، ج:1 ، تحقيق محمد علي النجار، دار المهدي، ط:2، 1985،بيروت ، ص: 40.

[6]- الرازي فخر الدين، التفسير الكبير ومفاتيح الغيب،ج6، دار الفكر للطباعة، ط:3 ، 1985ص: 67.

[7]- طه عبد الرحمن،فقه الفلسفة ،القول الفلسفي:كتاب المفهوم والتأثيل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط:2005،2، ص:227

[8]- الفارابي، الحروف، مصدر سابق،ص:135.

[9]- المصدر نفسه،ص:141.

[10]- طه عبد الرحمن مرجع سابق، ص:141.

[11]- المرجع نفسه،ص:39

[12]- عبد الحميد الشلقاني، رواية اللغة، دار المعارف ، مصر، ط:2، ب.ت، ص:328.

[13]- - الفارابي، الحروف، المصدر السابق، ص: 161.

[14]- إبن جني، الخصائص، مرجع سابق، ص: 374.

[15]- العسكري أبو هلال، الفروق في اللغة، تحقيق لجنة التراث العربي، دار الآفاق الجديد، ط:1991،7،ص:11.

[16]- الفارابي، الحروف، المصدر السابق، ص: 162.

[17]- السيوطي جلال الدين، المزهر في علوم اللغة وأنواعها، ج:1، صححه محمد أحمد جاد المولى ، دار الأحياء للكتب العربية،بد:ط،ص:369.

[18]- .عبد الحميد الشلقاني، مرجع سابق،ص: 332.

[19]- طه عبد الرحمن ، مرجع سابق، ص،ص: 8- 128

[20]- المرجع نفسه، ص:129.

[21] المرجع نفسه،ص:130.

[22] المرجع نفسه،ص: 139.

[23]- المرجع نفسه،ص:131.

[24]- المرجع نفسه،ص: 142.

[25]- السيد الشرقاوي، الملكة اللغوية في الفكر اللغوي العربي، مؤسسة المختار للنشر، القاهرة،ط:1، 2002، ص:70.

[26]- المرجع نفسه، ص:71.

[27]- طه عبد الرحمن، مرجع سابق،ص: 226.

[28]- زينب عفيفي، فلسفة اللغة عند الفارابي، الهيئة المصرية العامة للكتاب،ط:2011،1، ص: 112.

[29]- الفارابي، الحروف، مصدر سابق،ص:90.

[30]- المصدر نفسه،ص:90.

[31]- أبي البقاء موسى الحسيني الكوفي، الكليات، معجم المصطلحات والفروق اللغوية، مؤسسة الرسالة ،ط:2، 1993، ص: 664.

[32]- المرجع نفسه،ص:97.

[33]- المرجع نفسه، ص: 98.

[34]- الرازي، التفسير الكبير، مرجع سابق، ص: 230.

[35]- طه عبد الرحمن، مرجع سابق، ص: 242

[36]- الفارابي، الحروف، مصدر سابق، ص: 110.

[37]- المصدر نفسه،ص: 115.

[38]- المصدر نفسه،ص:116.

[39]- طه عبد الرحمن، مرجع سابق،ص: 148