

علاقة اللغة بالمنطق والفلسفة في الفكر الإسلامي الفارابي أنموذجاً

د. خالد سعد العلام

د. رجب علي يونس

تمهيد:

في علاقة اللغة والفلسفة:

إن اللغة هي وسيلتنا لإدراك العالم، وواسطتنا التي تحدد المسافة بيننا وبين واقعنا، وهي أداة تعاملنا مع هذا الواقع، التي نحيل بها المحسوس إلى المجرد، ونجسد بها المجرد في هيئة المحسوس، إنها الجسر الواصل بين خصوصية الذات وعمومية الموضوع، وهي التي نترجم بها ما في ضمائرنا من معان، واللغة هي الذات وهي الهوية، وثقافة كل أمة كامنة في لغتها، واللغة بلا منازع أبرز السمات الثقافية. ولهذا فاللغة تحنل موقفاً بارزاً على خارطة المعرفة الإنسانية، وتزداد أهميتها يوماً بعد يوم، حيث ترتبط بعلاقات وثيقة مع الفلسفة والعلوم الإنسانية والطبيعية، إذ لا فكر بدون لغة، فاللغة هي وسيلة الإفصاح والتعبير عن الفكر، فضلاً عن مرحلة تصنيفه وتحديد مقولاته داخل الذهن، كذلك فإن جميع العمليات الفكرية مهما بلغت درجة تعقيدها لا يمكن أن تتم إلا بواسطة اللغة. والمنطق لفظ مشتق من النطق والكلام وإذا ما اعتبرنا أن الفلسفة والمنطق يمثلان أعلى مستويات الفكر، فإن وسيلتنا المثلى لممارسة هذا الفكر هي اللغة.

لقد نشأت الفلسفة في رفقة حميمة مع اللغة دامت ونمت عبر العصور، منذ محاورات سقراط، ومنطق أرسطو وانتهاءً ببنويوية شتراوس وتفكيكية جاك دريدا، وحتى ما بعد الحداثة، وخلال هذه الرفقة الطويلة نضجت العلاقة من مستوى التبادل المعرفي المتمثل في ثنائية اللغة كأداة للفلسفة، والفلسفة كأداة للغة، إلى أن وصلت إلى شبه الانصهار الكامل. كان من الطبيعي أن تركز الفلسفة إلى اللغة كبديل وحيد أمامها للتعبير عن مقولاتها، لقد وجدت الفلسفة في اللغة أدواتها المثلى. وذلك لكون اللغة وسيطاً بين الذاتية والموضوعية ومن المعروف فإن ثنائية (الذات - الموضوع) تعد إحدى إشكاليات الفكر الفلسفي الرئيسية⁽¹⁾. وفي المقابل كان لجوء اللغة إلى الفلسفة بدافع حاجتها إلى نهج معرفي ترقى من خلاله إلى مصاف العلوم الدقيقة فوجد "دي سوسير" مؤسس علم اللغة الحديث في فلسفة "بيرس" الرمزية مدخله لصياغة العلاقة اللغوية المحورية التي تربط الرمز اللغوي

ومدلوله ، ومن بعده (نعوم تشومسكي) صاحب أكبر مدرسة في التنظير اللغوي المعاصر ليتخذ من فلسفة (كانت) أساساً لتنظيره اللغوي.

ولقد حاولت الفلسفة غير مرة أن تفك من قبضة اللغة وذلك من خلال توثيق علاقتها بالرياضيات على أيدي فلاسفة من أمثال "ديكارت" و "البينتز" عن طريق المنطق الرمزي وقد سعت الفلسفة من وراء ذلك أن تصنع لنفسها لغة مجردة خاصة بها، لغة تخلو من لبس اللغات الطبيعية وغموضها، وقد أسرف الفلاسفة في تجريدهم الرمزي حتى وصل الأمر أن أحالوا الجماليات إلى رياضيات وجعلوا للأخلاقيات ضرباً من الحساب، ولم تكن لهذه النزعة الفلسفية ذات الطابع (اللغوي) أن تستمر، فقد جاء "فيتجنشتاين" و"هوسرل" ليعيدا إلى اللغة مجدداً التلديد، وذلك بأن جعلاً من ثنائية (الذات- الموضوع) ثلاثية محوراً وسيط اللغة، هذا الوسيط المعرفي الذي لا يمكن تجاهل دوره في إقامة الصلة بين حقائق الواقع والذات التي تستوعبها أو تعبر عنها. وهكذا انتقل مركز الثقل الفلسفي من المعرفة إلى اللغة⁽²⁾.

لقد كانت اللغة منذ القدم شاغل الفلاسفة على اختلاف مذاهبهم، ومعظم الفلاسفة قدامى ومحدثين بلاغيون في المقام الأول، وما من إشكالية من إشكاليات الفلسفة إلا ولها مقابل أو شق لغوي؛ لذا كانت طبيعة العلاقة بين اللغة من جهة والمنطق والفلسفة من جهة أخرى مثار اهتمام وجدل المفكرين والفلاسفة منذ القدم، على الرغم من أن فلسفة اللغة بكونها من فروع الفلسفة يعد مبحثاً جديداً، حيث لم تعرف عند القدامى مبحثاً مستقلاً كما عرف لاحقاً، وإذا كان مفكرو اليونان الأوائل قد بحثوا هذه المسألة وأشهرهم "أرسطو" مؤسس علم المنطق الذي نجد عنده علاقة اللغة بالمنطق تبدو واضحة، وقوانين المنطق عنده مقدمة لكل العلوم. وهو عنده آلة العلم، وقوانينه الأساسية تعصم مراعاتها الذهن عن الخطأ في التفكير⁽³⁾.

وبعد أن ترجمت كتب الفلسفة والمنطق اليونانية إلى العربية أثرت مشكلة العلاقة بين اللغة والمنطق في الفكر الإسلامي بين مؤيد ومعارض، والجدير بالذكر أن النحو العربي قد تكون في الحقة نفسها التي وقد فيها المنطق اليوناني إلى العالم الإسلامي، وقد كان اتصال المسلمين بالفكر اليوناني مبكراً أي منذ عهد بني أمية، وبصورة أكثر إبان العصر العباسي متمثل في بيت الحكمة الذي أنشأه الخليفة المأمون. ويكاد يجمع الباحثون على أن أول ما عرف المسلمون من تراث اليونان الفلسفي هو المنطق⁽⁴⁾.

وأن أقدم تراجم الكتب اليونانية ترجمة كتب أرسطو طاليس المنطقية، وقد قام بهذه الترجمات شخصيات سريانية كان لها دور عظيم في نقل التراث اليوناني إلى

العربية أشهرهم "حنين بن اسحاق" ت 264 هـ - 877 م، و"أبو بشر متى بن يونس" ت 338 هـ - 939 م وكذلك "يحيى بن عدي" ت 364 هـ - 975 م.

وقد ترجم المنطق الأرسطي تراجم عدة ونقل إلى العالم الإسلامي⁽⁵⁾. لقد نقلت علوم اليونان خاصة المنطق والفلسفة إلى العربية وكانت العربية من المرونة والتطور ما استطاعت به أن تستوعب كل جديد، خاصة مع تلك المرحلة التي ترجم فيها أكثر تراث الأمم المجاورة، ولولا أنها كانت لغة مطواعة لما استجابت لمتطلبات تلك المرحلة وخاصة فيما دخل إليها من مفردات جديدة، فقد تسربت إليها من اليونانية والفارسية كلمات في المنطق والفلسفة لم تكن موجودة قبل حركة الترجمة، كما ظهرت بفضل الاشتقاق كلمات متعددة قادرة على أن تحمل معاني شتى⁽⁶⁾.

وقد شهدت نشأة الفلسفة الإسلامية لقاء مثيراً وثرانياً بين اللغة متمثلة في علم الكلام وفلسفة الإغريق التي أحسن الفكر الإسلامي استقبالها، وقد سعى السلف إلى توثيق علاقة العربية بالمنطق كركيزة أساسية في توثيق علاقة اللغة بالمعرفة ولم يحددهم في مسعاهم هذا إلا قصور نسق المنطق المتاح لهم آنذاك.

والجدير بالملاحظة أن المفكرين المسلمين رغم تأثرهم بالفكر اليوناني إلا أنهم لم يكونوا فقط مقلدين ومرددين لهذا الفكر الوافد، وإنما كانت لهم إسهامات وإضافات ومواقف مهمة وأصيلة في هذا المجال. وإذا عرفنا أن المنطق الأرسطي أول ما ترجم من علوم اليونان إلى العالم الإسلامي ووصل بجانبه وممتزجاً به أحياناً أبحاث أخرى غير أرسطية أضافها الشراح من بعده من مصادر متعددة، فمن المعروف عن حركة النقل التي تمت في تلك الفترة أن التراث الفلسفي اليوناني المنقول لا يمثل غالباً الفلسفة اليونانية في أصلها المباشر ولا في صفاتها اليوناني كما كتبها مؤلفوها الأصليون في القرن الرابع ق.م. بل كانت الفلسفة التي ترجمت إلى العربية هي الفلسفة اليونانية كما نقلها أو شرحها فلاسفة الإسكندرية أو الأفلاطونيون المحدثون. حيث تم تعديل الكثير من الآراء لتتوافق مع العقيدة المسيحية، وهذا ما نقله النصارى السريان إلى المسلمين العرب مباشرة من اليونانية أو غير مباشرة بواسطة اللغة السريانية.

غير أنه على الرغم من الانتقادات التي وجهت للنقول العربية فإن كثيراً من الباحثين المنصفين أشادوا بقيمتها بالنسبة للفكر الإسلامي والإنساني عامة، ملاحظين أن الأصول اليونانية قد ضاع معظمها، كما ضاع معظم النصوص المنقول منها في شكلها الإسكندري، ومن ثم فإن النقول العربية بالإضافة إلى ما قدمته إلى الفكر العربي الإسلامي فإنها خدمت الفكر الإنساني أيضاً. حيث حفظت آثار الفكر اليوناني الذي ضاعت مصادره الأولى والثانية، ولولا النقول العربية والشروح العربية للنصوص المنقولة ما كان للعالم أن يطالع على كثير من مظاهر

الفلسفة التي لم يبق منها إلا الآثار العربية المترجمة عنها، وإذا كانت بعض الآثار العربية الباقية للفلسفة اليونانية تبعد قليلاً أو كثيراً عن الأصل اليوناني فإن ذلك لا يقلل من قيمتها في خدمة التراث الإنساني وخدمة الثقافة العربية الإسلامية وتطعيمها بلون جديد من التفكير وخدمة التراث اليوناني نفسه، ويكفيها فضلاً أنها كشفت عن عيون التراث اليوناني وحفظتها من الضياع ومكنت الغرب اللاتيني من الاتصال بها والتعرف عليها ولكن هذه المرة باللغة العربية والروح الإسلامية متمثلة فيما أضافه فلاسفة الإسلام من شروح وأفكار جديدة والتي ترجمت هي أيضاً إلى لغات أخرى كما فعل الأوربيون مع فلسفة (ابن رشد) وشروحه التي خطها بالعربية، فنقلوها إلى لغاتهم، فنشأ عندهم حينها ما عرف بمذهب (الرشدية العقلية) الذي ساهم في فك عقال الفكر الأوربي ونهضته.

يقول د. عبد الرحمن بدوي: "كان للعرب فضل عظيم جداً في تكوين التراث اليوناني الصحيح منه والمنحول، وفي تحقيق النصوص الصحيحة الباقية لنا من هذا التراث، وفي استرداد ما فقد من هذا التراث. إن فضل العرب على التراث اليوناني أكبر من فضل أية أمة أخرى. لقد كان العقل العربي متفتحاً لكل ألوان الثقافات العالمية تفتحاً لا يحده شيء، ولا يقف في سبيله أي تزمت ولا تعصب ولا ضيق نظر، وهو العامل الأكبر في ازدهار الحضارة العربية الإسلامية هذا الازدهار الشامل الرائع الذي أضاء العالم في العصور الوسطى"⁽⁷⁾.

إن الالتقاء بين الحضارات يكون مثمراً ودافعاً للتقدم إذا ما جرى بعقلية نقدية متفتحة. فبعد أن نقل المنطق الأرسطي إلى الحضارة العربية وكان يعد حينها أساساً للثقافة والعلم إلى جانب دراسة النحو العربي وظل المنطق دائماً علماً تقليدياً مقبولاً لأنه ليس فيه تعارض مع الدين، فنجد حجة الإسلام الغزالي الذي اشتهر بهجومه على الفلسفة ونقدها في كتابه المنقذ يعتبر أن العلوم الرياضية والمنطقية لا تتعلق بالدين وبالتالي فهي مقبولة عنده⁽⁸⁾. بل نجد الغزالي يقول في كتابه المستصفى أنه من لا يحيط به - المنطق - فلا ثقة بعلمه أصلاً.

غير أن المنطق أول ما وصل وكما عرفنا بواسطة المترجمين السريان وأعتبر علماً وافداً في مقابل النحو العربي وعلوم اللغة العربية فبعد أن كانت لغة شعر وبيان في تراث الجاهلية، تنزل بها قرآن وعبر بها عن شريعة ودين إلى أن أصبحت بالإضافة إلى ذلك كله لغة تدار بها دولة الإسلام الفسيحة ثم التقت مع معارف وعلوم جديدة عليها وعلى أصحابها، كانت فيها محط صراع بين المحافظة والتحديث، فبين أن تختلط بحضارات وثقافات وعلوم وألفاظ أمم أخرى، وبين أن تبتعد عن ذلك كله وتنطوي على ذاتها خوفاً على أصالتها وحفاظاً على أصولها وقواعدها، هذا بالإضافة إلى أن النحو والبيان عند خصوم الفلسفة، لم يكونا مجرد قواعد للغة، بل كانا يمثلان منهجاً في التفكير ويكرسان منطقاً معيناً

يرتبط بأصول فقهية وتشريعية أكثر من ارتباطه بمبادئ وقواعد برهانية منطقية، لذلك كان من الطبيعي أن يقوم النحاة بدورهم برد فعل مضاد للمنطق الذي سيرون فيه نحواً آخر منافساً لنحو اللغة بوصفة منطقاً لهذه الفلسفة⁽⁹⁾. وما المناظرة الشهيرة التي أقيمت في بغداد عام 326 هـ بين السيرافي النحوي وأبي بشر متى بن يونس المنطقي لخير دليل على ذلك.

في العصر الرابع الهجري وفي خضم هذا الجو المشحون بالصراع بين الأخذ والرد بين التأييد والرفض، يأخذ الفيلسوف (أبو نصر الفارابي) على عاتقه مهمة شاقة محاولاً وضع أسس جديدة للعلاقة بين اللغة والمنطق وما يمكن أن نسميه فلسفة لغة يتناول فيها كل هذه الإشكاليات ويقوم ببحث شامل وعميق للغة ليضع لها قواعد ومبادئ برهانية. ويجعلها علماً فلسفياً ذا صلة وثيقة بسائر العلوم، بل أعتبرها مدخلاً أساسياً حتى لعلم المنطق ذاته. هذا ما سنتناوله في هذا البحث من أجل إبراز دور الفلاسفة المسلمين في مجال فلسفة اللغة وما أضافوه حول طبيعة العلاقة بين اللغة والفلسفة والمنطق.

الفارابي واللغة:

على الرغم من الفارابي ليس من أصل عربي بحسب ما تفيد مؤلفات المترجمين لحياته، فهو من أصل تركي ولد في فاراب في أوزباكستان الحالية عام 260 هـ - 870 م وأمضى ريعان عمره وشبابه فيها ولم يرتحل إلى بغداد إلا في سنة 300 هـ، أي بعد أن تجاوز عمره الأربعين سنة حيث كانت بغداد يومئذ مركز الحضارة، زاهرة بما ترجم من العلوم، زاهية بما نقل إليها من المعارف والفنون، عجاوبة بالعلماء والأدباء والحكماء⁽¹⁰⁾.

وفي بغداد أتاحت له فرص الدراسة فعكف على الطب والموسيقى والعلوم ولا سيما الفلك والرياضيات، وشاء أن يتعلم العربية ويتبسط في النحو والبلاغة فتم له ذلك على يد ابن السراج، وهكذا أتاحت له تلمذته على ابن السراج تعمقه في مؤلفاته النحوية وخاصة كتابه "الأصول" واتصاله بالأدباء واللغويين في عصره كالتوحيدي و السجستاني، أتاح له ذلك ثقافة لغوية عميقة انعكست آثارها على ما تركه لنا بحيث باتت مفرداتها لا يستعصي عليها معنى من المعاني المحتواه في علوم عصره ومعارفه، كما تلقى جل العلوم الفلسفية والمنطقية على يد أساتذة الفلسفة والمنطق في عصره، يوحنا بن حيلان، وأبي بشر متى بن يونس⁽¹¹⁾.

وقد ساعده ذلك على تألق فكري في حقول التأليف والشرح والترجمة في شتى فروع المنطق والفلسفة، وبهذا كان الفارابي أوسع الفلاسفة المسلمين اطلاعاً على الفلسفة اليونانية وكان أول مفسر مسلم لبعض مؤلفات أرسطو⁽¹²⁾. وليس هذا

فحسب بل إن مصنفاته الفلسفية والمنطقية يبدو فيها الأثر الواضح للعلم اللغوي ككتاب (الألفاظ المستعملة في المنطق)، و(كتاب التنبيه على سبيل السعادة) وكتاب (إيساغوجي "المدخل") وكتاب (القياس الصغير)، ثم كتاب (الحروف) الذي يعد موسوعة لغوية عميقة المعنى⁽¹³⁾.

لقد أمدته العربية بمادة البيان، وزودته أساليبها بطرائق التفكير والتعبير، وبلغ من مقدرته أنه وضع من الاصطلاحات والمواصفات واستعمل من التراكيب والمفردات ما جعل مصنفاته اللغوية تضارع وتتفوق على أعتى مؤلفات علماء اللغة في عصره وما بعد عصره. وبغض النظر عن أصله ومولده ونشأته فما يهم أنه عربي اللسان والعقل والفكر والثقافة. فبعد أن تعلم العربية وتعمق فيها فكانت العربية وسيلته في التفكير والتأمل، وهذا ما قصده المستشرق الفرنسي (هنري لوسل) بقوله: "إن اللغة العربية والحضارة الإسلامية تزودان الدارس لهما بنظرة جديدة إلى العالم"⁽¹⁴⁾.

علاقة اللغة بالمنطق عند الفارابي:

لقد أدرك المفكرون العرب وعلى رأسهم الفارابي أهمية اللغة في مجال الفكر والفلسفة والمنطق، وكذلك أهمية البحث اللغوي وضرورته لفهم مصطلحات المنطق والفلسفة والإشكاليات المتعلقة بها، الأمر الذي يعد إضافة إلى التراث اليوناني.

فعندما صنف أرسطو العلوم لم يضع علم المنطق من بين العلوم لأنه عد المنطق ودراسته ومعرفة قواعده وقوانينه مقدمة ضرورية للبحث في كل العلوم، أو كما قال شراح أرسطو: إن المنطق عنده هو أوجان العلم كلها. ولكن في المقابل نجد أن المناطقة العرب أعلنوا في وضوح وجلاء أن علم اللغة يعد مدخلاً أساسياً حتى لعلم المنطق ذاته، نجد هذا الموقف تحديداً عند الفارابي الذي نادى بضرورة البدء باللغة قبل البدء بالمنطق فعندما كتب كتابه (إحصاء العلوم) لم يكن يقصد وضع تصنيف جديد للعلوم، وإنما كان يهدف إلى إحصاء أهم العلوم في زمانه مرتبه ترتيباً منطقياً. فنجده يضع علم اللغة أول العلوم ويسميه علم اللسان، يليه علم المنطق ثم الرياضيات وتليه العلم الطبيعي فالعلم الإلهي ثم علوم الأخلاق فالسياسة فعلم الفقه فعلم الكلام⁽¹⁵⁾.

إن إحصاء العلوم تعد المحاولة الأولى من نوعها في تاريخ الفكر الإسلامي، وقد قصد الفارابي من هذا الكتاب إحصاء العلوم وترتيبها وما يشتمل عليه كل علم. وبهذا يكون الفارابي أول من رأي ضرورة علم اللغة لدراسة المنطق، فيشير إلى علم اللغة بفروعه المختلفة من نحو وصرف وشعر وكتابة وقراءة ويعطى

بحثاً في أنواع الألفاظ وقواعد كل نوع، ويبدو أن الفارابي قد ألف هذا الكتاب لأسباب أهمها: أنه كانت تعقد محاورات ونقاشات بين أنصار اللغة والنحو من جهة وأنصار المنطق من جهة أخرى، وكان أشهر هذه المحاورات ما وثقه بصورة خاصة الأديب اللغوي أبو حيان التوحيدي في كتابه (الإمتاع والمؤانسة) والذي نجد فيه الكثير من المجادلات الحادة التي كانت تحدث بين المشتغلين بالنحو واللغة وبين أنصار المنطق والفلسفة. لذا نجد الفارابي كان حريصاً على عقد الكثير من الصلات والعلائق بين الجانب اللغوي من ناحية والجانب المنطقي الفلسفي من ناحية أخرى، وهذا العمل يعد فريداً إذ قلما نجد فلاسفة اهتموا ببيان الصلة بين الجانبين، بل إن أهميته (كتاب الحروف) تكمن في كونه يبحث في العلاقات بين الجانبين اللغوي والفلسفي⁽¹⁶⁾.

وعلى الرغم من أن كتاب الحروف يعد تفسيراً لكتاب (ما بعد الطبيعة) إلا أن استفادة الفارابي من علوم العربية تبدو واضحة، فلم يتكئ على الألفاظ والمعاني التي جاء بها أرسطو بل اعتمد على الشواهد العربية. يقول محسن مهدي محقق الكتاب: "ألفه إمام المنطقيين في عصر بلغ فيه الفكر العربي أوجه في تفهم أمور العلم واللغة، فلا يستغني عن قراءته من يشتغل في تاريخ الفلسفة واللغة، ويجب أن يمعن النظر فيه من يقصد فهم العلاقة بين نمو العلوم واللغة التي يعبر بها عن العلوم والمجتمع الذي تنمو فيه"⁽¹⁷⁾.

وبالنظر إلى تعريف الفارابي للغة نجد أن تعريفه يدل دلالة واضحة على مدى الارتباط بين الفكر واللغة، حيث يقول: "علم اللغة هو علم الألفاظ الدالة عند كل أمة على قوانين تلك الألفاظ، وهو الذي يعطي قوانين النطق الخارج بالصوت وهو الذي تكون عبارة اللسان عما في الضمير" كما يرى أن هناك فرقاً بين القول والنطق إذ يقول: "القول مركب من ألفاظ، والتكلم هو استعماله تلك الألفاظ والأقاويل، وإظهارها باللسان والتصويت بها ملتصقاً بالدلالة بها على ما في الضمير"⁽¹⁸⁾.

ولم يكن اهتمام الفارابي باللغة محصوراً في البحث عن أصولها، وقواعدها ونصوصها فحسب، وإنما تناولها تناول الفيلسوف بنظرة كلية تسعى إلى معرفة اللغة في ذاتها، وهي اللغة التي تظهر وتتحقق في أشكال لغات كثيرة، ولهجات متعددة وصور مختلفة من التفكير، وإليه يعود الفضل في توضيح المستويات التي مرت بها اللغة العربية في تطورها، فقد ذكر أنها جاءت على مستويين: الأول عامي أي متداول بين العوام وهو ما ظهر على صورة لغة القبائل الجاهلية ولهجاتها، والثاني خاص شائع بين علماء القوم مثل اللغة التي سادت مناقشات فقهاءهم ونحويهم وفلاسفتهم⁽¹⁹⁾.

ومع أن اللغة العربية كما يرى الفارابي تختلف عن اليونانية والفارسية، فإن هناك أصولاً وخصائص جوهرية تجمع بين هذه اللغات من جانب، وبين صور الكلام الإنساني من جانب آخر. ولم تكن اللغة عنده سوى نظام اجتماعي تتكلمه جماعة معينة بعد أن تتلقاه عن المجتمع، وتحقق به وظائف معينة وتتشكل من جيل إلى جيل وتمر في كل مرحلة بأطوار محددة، فاللغة عند الفارابي مواضعة، وإن كان يؤكد في الوقت ذاته أن المعنى فطري ومغروز في النفس إذ يقول: "النطق هو القول الخارج بالصوت، وهو الذي به تكون عبارة اللسان عما في الضمير، وهو أيضاً القول المركز في النفس وهو المعقولات التي تدل عليها الألفاظ"⁽²⁰⁾.

والفارابي يربط بين المنطق واللغة فيما يتعلق بالألفاظ ويضع الشروط التي ينبغي أن تكون عليها الألفاظ، وكيفيه اختيارها، والقوانين المنطقية التي يجب الالتزام بها عند تركيب أبنية جديدة أثناء عملية ربط الألفاظ بعضها ببعض الآخر، والتميز في اللغة بين ما هو أولي وما هو ثانوي، ثم إعادة بناء اللغة بناءً استدلالياً يحقق الاشتقاقية ويوفر الدقة، ويستبعد عنها اللبس واللغو والتناقض. كما يرى الفارابي أن الخطأ في الفهم قد ينشأ عن خلاف في تحديد اللفظ وفي غموضه وتعقيده والتباسه، وقد ينتج ارتباط وثيق بين اللفظ والفكر يقتضي أن لا يستغني الفكر الصحيح ولا الحكم الصائب عن العلم بمعاني الألفاظ علماً وثيقاً ثابتاً، ومن هنا يؤكد الفارابي أن موضوعات المنطق ليست سوى المعقولات من حيث تدل عليها الألفاظ، والألفاظ من حيث هي دالة على المعقولات. وهكذا استطاع الفارابي أن يدل على عمق العلاقة بين اللغة والمنطق.

العناية باللغة أساس لفهم المنطق والفلسفة:

لقد أدرك الفارابي أن البحث الفلسفي لكي يكون مقبولاً ومفهوماً يجب أن يقدم له بتوضيح لغوي، وأن الإحاطة اللغوية ضرورية للعمل الفلسفي، وقد كان الفارابي يستغرق في شرح معاني الألفاظ المستخدمة في الفلسفة، ويميز بين معاني اللفظ الواحد وبين تدرجاته الطبيعية والمنطقية والماورائية⁽²¹⁾.

إن اللفظ لم يعد المقصود بحد ذاته عند الفارابي، وإنما المعنى المطابق للحد أو التصور أو البرهان الفلسفي، ومن الملاحظ أن علوماً جديدة قد ظهرت في الحضارة الإسلامية بعد نقل الفلسفة وعلوم الأوائل كعلم الكلام والتصوف، كما أن هناك علوماً كانت قائمة ولكنها أصبحت أكثر اتساعاً وعمقاً كالفقه والأصول، وكان لهذه العلوم تأثير في العربية كما كان لها تأثيرها في العلوم العقلية فتنوعت ألفاظها وأحدثت فيها ألفاظاً جديدة⁽²²⁾. لذلك اهتم الفارابي بتتبع تاريخ المصطلحات ونشأتها وتطورها لأنه أراد أن يشرح معاني المصطلح الفلسفي في العربية وغيرها من اللغات، أراد أن يقرب مصطلحات الفلاسفة إلى العقلية العربية

الإسلامية وكان ملتزماً إلى حد كبير بالمعاني الثابتة للألفاظ في لسان العرب، وكان الفارابي رائداً في هذا العمل حيث لم يسبقه أحد وقد تأثر به من جاء بعده⁽²³⁾. إن الفارابي يرى أهمية العناية باللغة كأساس ومقدمة لفهم المنطق والفلسفة، فنجد في ألف كتاب (الحروف) قسمه إلى ثلاثة وثلاثين فصلاً، والموضوعات التي بحث فيها خلال ثنايا هذه الفصول إنما تعد موضوعات فلسفية تارة ولغوية تارة أخرى، وقد يكون ذلك محاولة من جانب الفارابي للربط بين اللغة والمصطلحات العلمية من جهة وبين المنطق والفلسفة الإلهية من جهة أخرى.

ويخصص الفارابي الباب الأول من كتاب (الحروف) للبحث في الحروف وأسماء المقولات، أي ما يقال عن الوجود، فنجد في فصول عديدة من فصول هذا الكتاب يبحث في الجوهر والذات، وأيضاً يفرق بين العديد من العلوم والصناعات كعلم المنطق، والعلم الطبيعي، والعلم الإلهي وصناعة الخطابة والشعر. كما يحاول الفارابي عقد مقارنات بين معاني المصطلحات الفلسفية في لغة العرب وبين معناها في اللغات الأخرى كاللغة اليونانية ومن هذه المصطلحات مصطلح (الوجود) حيث يبين معناه ويقارن بين ما يعنيه العرب بهذه اللفظة أو ذلك المصطلح وبين معناه عند أمم أخرى. وهذا إن دلنا على شيء فإنما يدلنا على أن الفارابي لم يكن مكتفياً بنقل التراث الفلسفي اليوناني بل كان يجتهد في المقارنة بين هذا التراث والتراث الخاص بالشعوب العربية الإسلامية⁽²⁴⁾.

وفي هذا الكتاب أيضاً نجد الفارابي يتوسع في أبحاث لغوية بحثه على الرغم من أن موضوع الكتاب شرح كتاب المقولات وما بعد الطبيعة لأرسطو، فمثلاً يشرح استخدامات: إن، ومتى، وهل، وما، وشيء، وموجود، وغير ذلك.

وسنطوي دليلاً على اعتقاد الفارابي بأن البحث اللغوي ضرورة أولى لصناعة المنطق، أحدهما مبحث لغوي كمقدمة لشرح معاني الجنس والنوع والخاصة والماهية في المنطق، والثاني مبحث لغوي كمقدمة لشرح المقولات. فحين أراد الفارابي شرح معاني الجنس والنوع الخ... يتحدث في حرف (ما) واستخداماته فيقول: "يستعمل في السؤال عن شيء ما مفرد.. وقد يقرب باللفظ المفرد والذي للدلالة أولاً وهو الشيء الذي جعل ذلك اللفظ دالاً عليه.. نقول ما المعنى؟ إذا اتفق أن علم أنه اسم دال على شيء، وقد يقرب بمحسوس أدرك ما أحس فيه من الأحوال أو الأعراض في الجملة وجهل منه شيء آخر كقولنا الإنسان ما هو؛ فيطلب معرفته وإقامة معناه في النفس وأن تحصل ذاته معقولة بضرب أزيد ما عرف به أولاً"⁽²⁵⁾.

والدليل الثاني: أننا نجد الفارابي حين يشرح معنى المقولات يقول: "الموجودات لفظ مشترك يقال على جميع المقولات.. والأفضل أن يقال إنه اسم لجنس من الأجناس العالية على أنه ليس له دلالة في ذاته، ويقال على جميع

أنواعه بتواطؤ مثل اسم العين فإنه اسم لأنواع كثيرة ويقال عليها باشتراك، ثم يقال على الشيء (إنه موجود) ويعني أنه منحاظ بماهية شيء ما خارج سواء تصور في النفس أم لم يتصور... وبالجمله إنما تسمى الماهية كل ما للشيء، صح أن يجاب به جواب "ما" هو هذا الشيء أو في جواب المسؤول عنه بعلاقة أخرى.. فقد يجاب عنه بجنسه أو بفصله أو بمادته أو بصورته أو بحدته⁽²⁶⁾.

وهكذا أراد الفارابي من تصنيفه للألفاظ والحروف والتي أستأنس في وضعها بما هو موجود في النحو اليوناني، أراد أن يجعلها مدخلاً إلى المنطق في ظل الثقافة التي يتخذ أهلها من اللغة ونحوها السلطة المرجعية الأولى، فلم يكن الأمر عنده يتعلق بعرض وتصنيف للألفاظ التي توجد في العربية كما توجد في غيرها من اللغات، بل يتعلق الأمر بفتح نوافذ جديدة على عالم آخر، عالم تصنف فيه الألفاظ حسب دلالتها المنطقية، وليس تأثيرها النحوي (النصب - الجر - الجزم) والفرق واضح بينهما، إذ أن تصنيف الألفاظ حسب دلالتها المنطقية يجعل اللفظ تابعاً للمعنى. كان الفارابي يتناول معنى اللفظ لغة، ثم يضيف عليه بعداً منطقياً حسيماً أو عقلياً جديداً بعد أن يجرده من المشار إليه طبيعياً، ولا شك أن هذا التحليل الفلسفي اللغوي الذي قرب به الألفاظ المستعملة عند أهل اللسان العربي مع المعاني اليونانية، يفسر لنا انتقال اللفظ الواحد من مستوى تطابقه مع الموجود الحسي خارج النفس، إلى ملاءمة المعقول الذي في النفس كقولنا أبيض في الأول والبياض في الثاني⁽²⁷⁾.

وضوح اللغة أساس لوضوح الأفكار والمصطلحات:

إن الاستغراق في البحث اللغوي والإحاطة بعلم اللغة يعد مدخلاً أساسياً وبداية ضرورية للبحث المنطقي، كما أن فلسفة اللغة من حيث هي اتجاه فلسفي أو حركة فلسفية عمادها أن البحث الفلسفي ليكون مقبولاً ومفهوماً يجب أن يسبقه توضيح لغوي لمعاني مصطلحات الفلسفة والمشكلات الفلسفية. لذا نجد الفارابي يحرص على توضيح بعض المصطلحات الفلسفية وتحليل مضمونها مفرقاً بين استعمالها عند اللغويين العرب، واستعمالها عند الفلاسفة. فنجده يقول في تعريف (عرض) أن معناها اللغوي مختلف عن معناها الفلسفي: "عند جمهور العرب يقال على كل ما كان نافعاً في الحياة الدنيا فقط؛ وقد يقال أيضاً على كل ما توافرت أسباب كونه أو فساده القريبة، كما يقال أيضاً على كل حادث سريع الزوال. أما فلسفياً فإن العرض يقال على كل صفة وصف بها أمر ما ولم تكن الصفة محمولاً على موضوع، أو لم يكن المحمول داخلاً في ماهية الأمر الموضوع، والعارض غير العارض، وغير ما بالعارض فإن العارض يقال على كفيات ما توجد في شيء وإذا كانت قليلة المكث سريعة الزوال⁽²⁸⁾.

كما يعرف الفارابي لفظ (جوهر) فيقول: "والجوهر عند الجمهور يقال على الأشياء المعدنية والجسمانية التي هي عندهم بالوضع والاعتبار نفيسة وهي التي يتباهون في اقتنائها مثل اليواقيت واللؤلؤ.. فيقولون فيمن عندهم من الناس نفيس ذو فضائل عندهم (إنه جوهر من جوهر) وقد يستعملون اسم الجوهر في قولهم "زيد جيد الجوهر" ويعنون جيد الجنس أي جيد الآباء والأمهات، وقد يعنون جيد الجوهر أنه جيد الفطرة. فالجوهر يشير إلى جوانب مادية وكذلك يشير إلى جوانب معنوية. أما في الفلسفة فإن (الجوهر) يقال على المشار إليه الذي هو لا في موضوع أصلاً، ويقال على كل محمول عرف ما هو المشار إليه من نوع أو جنس أو فصل وعلى ما عرف ماهية نوع من أنواع هذا المشار إليه وما به ماهيته وقوامه⁽²⁹⁾.

كذلك نجد الفارابي يعرض أمثلة أخرى صعبة الشرح والتحليل، ونادراً ما تعرض لشرحها الفلاسفة مثل كلمات (شيء) و (موجود) فنجده عندما يعرف كلمة (شيء) يقول: "والشيء قد يقال على كل ما له ماهية ما، كيف خارج النفس أو كان متصوراً، فإذا قلنا هذا شيء فإننا نعني به ما له ماهية ما، أما (الموجود) فيقال على ماله ماهية خارج النفس ولا يقال على ماهية متصورة فقط فهذا يكون الشيء أعم من الوجود⁽³⁰⁾. من الأمثلة السابقة تبين لنا كيف اهتم الفارابي بتوضيح معاني الكلمات والمصطلحات متخذاً أسلوباً خاصاً لتوضيح المصطلحات ومنهجية في تطوير المصطلحات، وفي مراعاته للتدرج من المعنى الحسي إلى المعنى العقلي للفظ الواحد، وما ذلك إلا لأن الاصطلاح الفلسفي يشكل امتداداً لمعاني المصطلحات اللغوية العربية المحدودة إلى ما وراء الطبيعة مجرداً إياها من لواحقها الكيفية والكمية⁽³¹⁾.

العلاقة بين المنطق والنحو (رؤية فارابية):

إن العلاقة بين النحو والمنطق كانت ولا زالت تشغل بال المفكرين والفلاسفة في كل العصور، وبالنظر إلى تراثنا الفكري الإسلامي نجد وكما أشرنا سلفاً أن النحو قد ظهر متزامناً مع دخول المنطق اليوناني إلى العالم الإسلامي، وكان للمسلمين مواقف وردود فعل متباينة، فنجد فريقاً رفضه انطلاقاً من أسس عقائدية بحجة أن المنطق يمثل روح الفلسفة اليونانية التي تخالف الدين الإسلامي، وفريق آخر رفضه من منطلقات عملية حيث عده الأصوليون لا يفي بالاستدلال المطلوب كونه يعتمد على الصورة دون المادة، وقد استطاع الأصوليون المسلمون اكتشاف منطق جديد وهو ما عرف بالقياس الأصولي⁽³²⁾، أما الفريق الثالث وهم اللغويون فقد اعتبروا أن المنطق الجديد يشكل خطراً على اللغة وقواعدها، وخوفاً من أن المنطق سيحل محلها وينهي دورها وأهميتها، لذا تصدى علماء العربية لهذا الوافد الجديد، وحاولوا نقضه والتقليل من أهميته، وكانت تعقد لهذا الأمر مناظرات

شهيره كان أشهرها المناظرة التي وثقها اللغوي الأديب أبو حيان التوحيدي ت 400هـ- 1010 م، في كتابه (الإمتاع والمؤانسة)⁽³³⁾ بين أحد رموز المنطق في عصره وأحد علماء اللغة والنحو، وقد حدثت هذه المناظرة في بغداد في مجلس الوزير أبي الفتح جعفر بن الفرات وزير المقتدر الخليفة العباسي في عام 326هـ. وسبب هذه المناظرة أن أبا بشر متى بن يونس جاء إلى بغداد معلماً للمنطق والفلسفة اليونانية، وكان يبالغ في قيمة المنطق ويهاجم اللغويين ويقول عن النحو إنه يبحث في اللفظ، والمنطق يبحث في المعنى، وأن المعنى أشرف من اللفظ. فأثار أبو بشر بذلك اللغويين العرب بل وأثار ذلك الوزير ابن الفرات فطلب من يناظره، ووقع الاختيار على أبي سعيد السيرافي، وقد حضر المناظرة عدد كبير من علماء بغداد، وقد انتهت المناظرة بانتصار النحوي وهزيمة المنطقي، ولهذه النهاية أسباب منها أن أبا بشر وقع في خطأين فادحين لا يليق بمن انعقدت له رئاسة المنطق في زمانه أن يقع فيها، هما أن المنطقي ليس في حاجة إلى الإحاطة باللغة والنحو، وأن النحو يبحث في اللفظ فقط دون المعنى، ومن الأسباب أيضاً أن السيرافي لم يكن محيطاً بالعربية ونحوها فقط، وإنما كان أيضاً عالماً بالمنطق دون أن يصرح بتحتمسه له⁽³⁴⁾. ولاشك أن هذه الخصومة التي اشتدت وطأتها في القرن الرابع هجري لا يمكن فصلها بأي حال من الأحوال عن المناخ الديني للأمة الإسلامية في ذلك الوقت، إذ أن موقف الفقهاء ورجال الدين من الفلسفة انعكس انعكاساً تاماً على موقفهم من المنطق أيضاً، ولما كان أكثر علماء اللغة من الفقهاء، بل أن الدراسات اللغوية في صميمها دراسات قائمة على علوم الدين فكانت تلك الخصومة السافرة بينهما⁽³⁵⁾. ومن المؤكد أنه كان لهذه الخصومة الشديدة، وما أسفر عن المناظرة الشهيرة الأثر البالغ على الفارابي حيث نجد آراءه في كتابه (الحروف) تعد انعكاساً واضحاً لما جرى في ذلك المجلس ورداً على كثير من التساؤلات التي أثارها السيرافي وعجز عن الإجابة عنها أبو بشر متى. ويبدو أن الفارابي ذهب يجيب عن هذه الأسئلة، ويفسر هذه الأمور في حلقة كان يشرح فيها معاني الحروف ويفسر فيها كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو، فأطنب في أصل اللغة والنحو وفي نشأتها، وفي صلتها بالفلسفة والملة، وإن كتاب الحروف هو ما أملاه في هذه الحلقة في الجواب عن الأسئلة التي أثارها السيرافي، والآراء التي دافع عنها في مناظرته مع متى في طبائع اللغات، اختلاف اصطلاحها، ودلالة الألفاظ على المعاني الفلسفية، ونقل المعاني من لغة إلى أخرى، وأخذ في دحض ما زعمه السيرافي من أن المنطقيين لا يصرفون عنايتهم إلى اللغة التي يتحاورون بها ويدارسون أصحابهم بمفهوم أهلها⁽³⁶⁾.

إن تناول الفارابي لهذه القضية لم ينحصر في كتاب (الحروف) فحسب، بل نجد تفصيلات في كتابيه (إحصاء العلوم) و(الألفاظ المستعملة في المنطق) حيث نراه يقرر أن صناعة النحو والمنطق تجمعان بين أشكال الألفاظ ومعانيها وهما

تتكاملان لتعسكا تعبير اللسان عما في الضمير وعلى مستويات عدة من الإدراك الحسي والعقلي، فالنسبة بينهما نسبة لفظ إلى معناه "ذلك أن نسبة المنطق إلى العقل والمعقولات كنسبة صناعة النحو إلى اللسان والألفاظ. فكل ما يعطينا علم النحو من القوانين في الألفاظ، فإن علم المنطق يعطينا نظائرها في المعقولات⁽³⁷⁾. كما يرى الفارابي أن استعمال الألفاظ تختلف من صناعة إلى أخرى، نظراً إلى اختلاف دلالتها، فالنحويون يستقون ألفاظهم من تلك المشهورة عند الجمهور، بينما يضع المناطقة ألفاظاً خاصة بهم مستمدة من ادراكات عقلية وبهذا تفارق قوانين النحو قوانين المنطق، ويؤكد الفارابي ذلك بقوله: "علم النحو إنما يعطي قوانين تخص ألفاظ أمة ما، وعلم المنطق إنما يعطي قوانين مشتركة تعم ألفاظ الأمم كلها"⁽³⁸⁾.

ونجد الفارابي يطيل في تحليل مضامين الألفاظ بعد تحديد معانيها، وذلك من أجل ترسيخها في العقل وتطويرها، إذ أنه وجد أن الانتقال من عالم البيان إلى عالم البرهان إنما يجب أن يتم عبر موازين جديدة لها ألفاظها وأساليبها المنطقية، وقد وجد من خلال هذه القوانين ما ينقل العقل من مرحلة تجريدية أولى يتم فيها وضع الألفاظ للاتصال والتعبير، إلى مرحلة تجريدية ثانية يكشف فيها عن العلاقات المنطقية بين الألفاظ والأقوال فيعلو بذلك فوق خاصية اللسان وذاتية اللغة، ويحيط بشمولية الفكر وضروراته، ولم يكن كتابه (الألفاظ المستعملة في المنطق) سوى إطلالة يطل من خلالها على جمهور العامة بأصناف ألفاظ لم يألفوها، فظهر لهم مدى تباينها عن تلك التي يستعملها النحاة، فيصيغها في صناعة خاصة بألفاظها الذاتية وليس مما يستعملها بحسب دلالتها عندهم⁽³⁹⁾.

لقد اهتم الفارابي إذن ببيان الصلة بين النحو والمنطق وأن كليهما يهتم بالألفاظ والمعاني في آن واحد، وأن دور النحو في ترتيب عبارات اللغة يشبه إلى حد كبير دور المنطق في ترتيب الصور الفكرية، إن العلمين يتكاملان ولا يستغني أحدهما عن الآخر، فالنحو يحتاج إلى المنطق في ترتيب قواعده وتصنيف موضوعاته، والمنطق يحتاج إلى النحو في صياغة أفكاره واستخلاص نتائجه، وإذا كان المنطق عام والنحو خاص فالمنطق لغة عالمية. والنحو منطق قومي. وبالتالي فاللغة شرط أساس لدراسة المنطق. والفارابي لم يقع في الخطأ الذي وقع فيه أبو بشر متى عندما قلل من قيمة النحو مقابل المنطق والفلسفة، وصرح بأن لا حاجة بالمنطقي إلى تعلم اللغة وألفاظها، يقول د. محمود زيدان: "لو كان الفارابي هو الذي دعي لمناظرة السيرافي لما وقع في هذا الخطأ ولانتصر عليه"⁽⁴⁰⁾. إذن لقد اهتم الفارابي ببيان الصلة بين النحو والمنطق، وإليه يرجع الفضل في إدراك العلاقة بين هذين العلمين، علماً بأن هذه المسألة تعد من أدق وأصعب موضوعات فلسفة اللغة حتى بالنسبة للفلاسفة المحدثين والمعاصرين أمثال كانت ورسل

وفتنجشتاين، وحتى إن مسوها فإنما يمسوها مساً خفيفاً وليس بعمق تناول الفارابي لها(41).

لقد حاول فلاسفة العرب وعلماء اللغة المنصفون أن يثبتوا الصلة الوثيقة بين النحو والمنطق وأن كليهما يهتم بالألفاظ والمعاني في آن واحد، وهكذا عرف القرن الثالث ثم الرابع الهجري أنماطاً من الفكر اللغوي تحاول إيضاح الصلة بين العلمين غير أن محاولة الفارابي تعد مثلاً متميزاً للقاء الثقافات، إذ نرى في آرائه التقاء الثقافة العربية بالثقافة اليونانية مع رؤية لثقافات الشعوب الأخرى(42).

وهكذا فلم يكن الفارابي متحيزاً لمنطقه على حساب لغته، بل أراد أن يوضح قيمة كل علم في الوصول إلى المعرفة الصحيحة وفق قواعد لغوية منطقية سليمة، فالمنطقي كما يرى الفارابي لا يُعنى بمصطلحات العلوم وألفاظها، أو الألفاظ الدالة على الأشياء فهذه قد تختص بها معاجم اللغة، ولكن المنطقي يُعنى بالألفاظ التي يستخدمها العقل في عملياته العقلية التي يشترك فيها جميع الناس فلا يمكن أن تختلف أمة عن أخرى في الإشارة إلى الاسم أو الأداة أو الفعل وحتى إن اختلف قد يكون الاختلاف سطحياً ظاهرياً، وعموماً فمثل هذه الألفاظ تدخل في المنطق تحت تقاسيم أخرى كأن تدخل تحت مقولة الجوهر، أو مقولة الكلمة أو مقولة الموضوع والمحمول ... وهكذا فالمنطق والنحو يشتركان في التقسيمات الرئيسية رغم أن كليهما يختلفان في المسميات(43).

وقد أبان الفارابي في دراسته العميقة لفلسفة اللغة عن علاقات تقارب واضحة بين اسم العلم في اللغة والجوهر بالمعنى المنطقي إذ أن كليهما موصوف ولن يكون صفة لشيء آخر، بين الإسناد في اللغة، والحمل في المنطق، بين صيغة الجملة الاسمية وصورة القضية الحملية، بين الترادف والهوية، بين النفي والتناقض، بين الشرط في اللغة والتضمين في المنطق الذي يقوم على أن تالي القضية الشرطية يعتمد على مقدمها(44).

وعلى ذلك فالنحو والمنطق كما يرى الفارابي ليسا فقط صناعتين إنما هما آلتان تخصصان الكلام في وجهيه اللساني والنفسي، نستفيد منها في نظرتنا إلى الموجودات لمعرفة دلالاتها بواسطة الأولى، والعقلية بواسطة الثانية، وهما معاً يهيئان بلوغ الفكر حدوده القصوى عند كشفه عن طبائع الموجودات الأولى في عالم الماورائيات.

وهكذا استطاع الفارابي أن يبرهن على أن الإحاطة باللغة شرط أساس وضروري لدراسة المنطق، وأن يثبت عمق العلاقة ليس فقط بين النحو والمنطق بل بين اللغة والفكر بصفة عامة.

الهوامش:

- (1) نبيل علي، الثقافة العربية وعصر المعلومات، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، عدد 276، سنة 2001، ص 243.
- (2) المرجع السابق، ص 244، 245.
- (3) الجرجاني، التعريفات، تحقيق عبد المنعم الحفني، دار الرشاد، القاهرة، ص 262.
- (4) علي بسامي النشار، مناهج البحث عند مفكري الإسلام، دار النهضة العربية، بيروت، 1984، ص 19.
- (5) المرجع السابق، ص 24، 25.
- (6) علي عبد الواحد وافي، فقه اللغة، نهضة مصر، 1975، ص 50 - 55. زينب عفيفي، فلسفة اللغة عند الفارابي، دار قباء، القاهرة، 1997م ص 82، 83.
- (7) عبد الرحمن بدوي، دور العرب في تكوين الفكر الأوروبي، القاهرة، 1967، ص 160، 161.
- (8) أبو حامد الغزالي، المنقذ من الضلال، تحقيق سميح دغيم، دار الفكر اللبناني بيروت، 1993، ص 66.
- (9) زينب عفيفي، فلسفة اللغة عند الفارابي، ص 15، 16.
- (10) ابن خلكان، وفيات الأعيان، تحقيق محي الدين عبد الحميد، مطبعة السعادة 1949، ج 3، ص 412.
- (11) ابن صاعد الأندلسي، طبقات الأمم، تحقيق لويس شيخو اليسوعي، بيروت 1913م، ص 53. القفطي، أخبار العلماء، ص 182.
- (12) عبد الرحمن بدوي، الفلسفة والفلاسفة في الحضارة العربية، دار المعارف، سوسه - تونس، ص 204.
- (13) زينب عفيفي، فلسفة اللغة عند الفارابي، ص 28.
- (14) عثمان أمين، فلسفة اللغة العربية، الدار المصرية للتأليف والترجمة، 1965، ص 8، 9.
- (15) الفارابي، إحصاء العلوم، تحقيق عثمان أمين، دار الفكر العربي ط 2، 1949، ص 13.
- (16) عاطف العراقي، مؤثرات مشرقية في الفلسفة المغربية، كتاب العربي 65. الكويت. 2006. ص 111.
- (17) محسن مهدي، مقدمة كتاب الحروف، الفارابي، بيروت، 1970، ص 27.
- (18) الفارابي، كتاب الحروف، تحقيق محسن مهدي، بيروت، 1970، ص 163.
- (19) المصدر السابق، ص 65. زينب عفيفي، فلسفة اللغة عند الفارابي، ص 46.
- (20) الفارابي، إحصاء العلوم، ص 53.
- (21) عبد الأمير الأسم، المصطلح الفلسفي عند العرب، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط2، 1989، ص 10.
- (22) زينب عفيفي، فلسفة اللغة عند الفارابي، ص 108.
- (23) محمود فهمي زيدان، في فلسفة اللغة، دار النهضة العربية، بيروت، 1985، ص 182، 183.
- (24) عاطف العراقي، مؤثرات مشرقية في الفلسفة المغربية، ص 113.
- (25) الفارابي، كتاب الحروف، ص 166.
- (26) المصدر السابق، ص 166.
- (27) زينب عفيفي، فلسفة اللغة عند الفارابي، ص 67.
- (28) الفارابي، كتاب الحروف، ص 65.
- (29) المصدر السابق، ص 29.
- (30) المصدر السابق، ص 128.
- (31) زينب عفيفي، فلسفة اللغة عند الفارابي، ص 121.

- (32) انظر علي سامي النشار، مناهج البحث عن مفكري الإسلام الذي تناول فيه موقف المسلمين من المنطق الأرسطي.
- (33) انظر أبو حيان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، صححه وضبطه أحمد أمين وأحمد الزين، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1953م.
- (34) محمود زيدان، في فلسفة اللغة، ص166.
- (35) زينب عفيفي، فلسفة اللغة عند الفارابي، ص148.
- (36) الفارابي، الحروف، مقدمة المحقق محسن مهدي، ص47، 48. زينب عفيفي، فلسفة اللغة عند الفارابي، ص199، 200.
- (37) الفارابي، إحصاء العلوم، ص13.
- (38) المصدر السابق، ص17.
- (39) الفارابي، الألفاظ المستعملة في المنطق، تحقيق محسن مهدي، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1968م، ص44.
- (40) محمود فهمي زيدان، في فلسفة اللغة، ص158.
- (41) المرجع السابق، ص172، 173.
- (42) زينب عفيفي، فلسفة اللغة عند الفارابي، ص205.
- (43) محمد علي أبو ريان، دراسة تحليلية مقارنة بين النحو والمنطق ضمن كتاب الفارابي والحضارة الإسلامية، بغداد، 1975م، ص197، 198.
- (44) محمود فهمي زيدان، في فلسفة اللغة، ص194.