

إهداء
إلى أساتذتي الاجلاء،
إلى الأحبة والأصدقاء،
إلى أسترني الصغيرة والكبيرة،
إليكم جميعاً أهدي هذا العمل.

شكروامتنان

أتقدم بجزيل الشكر لأستاذي المشرف الدكتور جمال راسق على كل ما قدمه لي من توجيهات سديدة ونصائح قيّمة خلال إنجاز هذا البحث. كما لا يفوتني التقدم بالشكر لأستاذتي بشعبة الفلسفة بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بجامعة القلاضي عياض، وأيضاً إلى كل الأصدقاء الذين ساعدوني.

مقدمة عامة

«وصناعة المنطق التي تعصي قوانين التوصل إلى الحراك العلم اليقيني في هذه المجموعات والصنائع التي تشتمل عليها الفلسفة تسمى بالبرهان»⁽¹⁾.

ابن باجة

يعالج هذا البحث مسألة حضور المنطق كأداة في فلسفة ابن باجة، وهو الموضوع الذي اقترح أستاذنا المشرف الدكتور جمال راشق بحثه واستجلاءه، بالنظر إلى كثافة حضور الأداة المنطقية في نصوص ابن باجة الفلسفية والعلمية المختلفة. ولعلنا نحسب هذا الحضور البين للمنطقيات سمة بارزة لأعمال هذا الفيلسوف، حيث إنه جعل الآلة المنطقية أداة منهجية لبحث مختلف القضايا والمسائل النظرية الفلسفية والعلمية التي استأثرت باهتمامه⁽²⁾. ويحسُن بنا قبل أن نبسط القول في خصائص هذا الحضور الأداتي للمنطق، وطرح ما يثيره من قضايا نظرية ومسائل منهجية، أن نبدأ بتحديد مسوغات هذا البحث وقضيته الإشكالية المتمحورة حول استعمال المنطق أداة في فلسفة ابن باجة، ثم نحصر مجاله وبنيته في الاشتغال على نصوص هذا الأخير، وذلك بما يُيسر إدراك العلاقات الممكنة نظريا والمتحققة منهجيا في المنظومة الفكرية الباجية.

(1) - ابن باجة، تعاليق ابن باجة على منطق الفارابي؛ تحقيق ماجد فخري، ط 1، (بيروت: دار المشرق، 1994)، ص 28.

(2) - نقصد بهذه المسألة تلك الملاحظة التي يمكن رصدها عند مطالعة أقوال ابن باجة الفلسفية والعلمية، حيث تصادف لديه حضورا كثيفا للأداة المنطقية، وهو الحضور الذي كاد يطال معظم مجالات المعرفة الفلسفية: الطبيعيات والتعليميات والأخلاق والسياسة. ولسنا وحدنا من وقف على هذه الملاحظة، بل تشير الباحثة نظيرة فدواش من جهتها أيضا إلى أن حضور المنطق لدى هذا الفيلسوف قد شمل فعلا مختلف جوانب فلسفته. غير أنها تعتبر أن ابن باجة استعمل المنطق لا باعتباره أداة، وإنما بالأساس لكونه جزءا لا يتجزأ من الفلسفة؛ ونحن نضع هذا الحكم موضع تمحيص فيما سيأتي من هذا البحث. تقول الباحثة: «إن تركيزنا على علم المنطق وحضوره في معظم مجالات المعرفة استجابة لرغبة ابن باجة الذي لم يشأ أن يعزل أي علم من العلوم سواء الطبية أو الطبيعية أو الفلكية عن مجال المنطق اعتقادا منه أن هذا المجال هو صناعة حاضرة حضورا فعليا وموجها في جميع أصناف المعارف والعلوم. وهكذا، فمن خلال وقوفنا عند النصوص المنهجية المنطقية لابن باجة، رأينا أن موقف ابن باجة من المنطق قد تجاوز الموقف الأداتي، ليصبح جزءا من الفلسفة؛ بل إن المكانة المتميزة التي حظيت بها هذه الصناعة، جعلت ابن باجة يرفعها إلى مستوى النموذج التحليلي الذي يرد إليه بعض القضايا المتعلقة بفلسفة الطبيعة والهيئة والطب». أنظر: نظيرة فدواش، تفاعل الفلسفة والعلوم عند ابن باجة؛ أطروحة الدكتوراه، (الرباط: جامعة محمد الخامس أكادال، الموسم الجامعي: 2011 - 2012)، ص 336.

إنّ الاشتغال بالصناعة المنطقية لدى هذا الفيلسوف، لم يكن مجرد تقليد أعمى للفارابي، ولا حتى لأرسطو صاحب الأورغانون، بل كان وليد حاجات نظرية ومنهجية أملت لها مقتضيات ممارسة التفلسف كما يتصوره ابن باجّه، وبالشكل الذي يتوافق والمنحى المنهجي لديه. (1) فبأيّ معنى إذن اشتغل ابن باجّه بالمنطقيات؟ وكيف استعملها باعتباره أداة للفلسفة؟

علينا أولاً القول، إنّ علاقة المنطق بالفلسفة كانت ولا زالت مدار النقاش النظري لدى الفلاسفة عامّة والمناطق خاصّة، بحيث إنّ هذه العلاقة تجذّرت مشكلتها في تاريخ الفلسفة قديمها وحديثها، نظراً لما تكتسبه الآلة المنطقية من أهميّة منهجية قصوى لأيّ تفكير ينشد تحقيق معقوليته وصلاحيته الفلسفية. (2) فالفلسفة لا يمكنها أن تكون صارمة، إلّا إذا كانت مسدّدة بشرائط اليقين التي تعطيها هذه الآلة المنطقية؛ ومن هنا فتعريف المنطق باعتباره آلة للتفكير الصحيح، ما كان له أن يكون ممكناً نظرياً، إلّا بربط الفكر بقواعد التفكير الصحيحة، واعتبار المنطق أداة ضرورية للفلسفة. (3)

لذلك، فإنّه مهما كانت أهميّة التحقيقات التي أجريت لتعاليق ابن باجّه على نصوص الفارابي المنطقية، فإنّ الأهم بالنسبة إلينا يبقى هو إبراز: كيف استعمل هذا الأخير المنطق باعتباره أداة في الفلسفة؟ ثمّ ما قيمة هذا الاستعمال الآلي لهذه الأداة منهجياً ونظرياً؟

يعتبر التوظيف الآلي للمنطق في الفلسفة من صميم التقليد الفلسفي المشائي الذي دأب على جعل المنطق أداة للفكر والعلم. (4) وبالنظر إلى صدور ابن باجّه عن هذا التقليد، فقد عمل من جهته على التقاطع مع هذا التقليد الذي جعل المنطق أداة الفلسفة والعلم. (5) ولقد استعان في هذا المشروع بمنجز الفارابي المنطقي القائم على دعوى فلسفية قوامها أنّه: «ليس ينبغي أن يُعتقد في هذه الصناعة أنّها جزء من صناعة الفلسفة، ولكنها صناعة قائمة بنفسها، وليست جزءاً لصناعة أخرى، ولا أنّها آلة وجزء معا». (6)

(1) -Genequand, Charles. "Loi morale loi politique: al-Farabi et Ibn Bagga"; in Mélanges de l'université Saint-Joseph, Dar El-machereq, Beyrouth-Liban, 2008, pp: 491-514.

(2) -Largeault, Jean. "De la difficulté d'expliquer ce qu'est la logique"; in Revue de Métaphysique et de morale, 82, n° 3, 1977, pp: 289 - 295.

(3) -Inati, Shams. **Logic**; in History of Islamic Philosophy, by Seyyed Hossein Nasr and Oliver Leaman, published in the USA and Canada by Routledge, 2001, pp: 805-809.

(4) - التهاوني، محمد علي، **كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم**؛ تحقيق علي دحروج وآخرون، ط 1، (بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، 1996)، ص 44.

(5) - ابن باجّه، **التعاليق المنطقية**؛ تحقيق محمد إبراهيم ألوزاد، ط 1، (تونس: الدار العربية للكتاب، 1997)، ص. ص. 12، 13.

(6) - أبو نصر الفارابي، **كتاب الألفاظ المستعملة في المنطق**؛ تحقيق محسن مهدي، ط 3، (بيروت: دار المشرق، 2008)، ص 108.

يستعيد ابن باجّه هذا القول بطريقته، حيث نهج المنحى الآلي للمنطق في توظيفه للأداة المنطقية، غير أنّه أيضاً يضيف إليه ما يمكن أن يجعل هذه الصناعة المنطقية جزءاً من الفلسفة، بحكم أنّ ما تؤسّس له هذه الصناعة يشمل باقي الصناعات النظرية الأخرى: علوم التعاليم، العلم الطبيعي، العلم المدني، إلخ. ويعتقد ابن باجّه أنّ هذه الصناعات النظرية هي كلّها تخدم «الفلسفة التي تكرم بذاتها»،⁽¹⁾ ولعلّ ضمن هذه العلاقة الوطيدة التي تجمع بين الفلسفة وعلومها النظرية ينزل المنطق منزلة هامّة، وذلك ليس فقط من حيث هو الآلة التي تساعد على تمييز الصدق من الكذب، والتفريق بين الحقّ والباطل، بل أيضاً من حيث هو الأداة التي تتم بها معرفة جواهر الموضوعات التي تخوض فيها الفلسفة.

يقول ابن باجّه عن هذه العلاقة المتشابكة بين المنطق والفلسفة: «صناعة المنطق [...] تشتمل على جميع اللواحق العارضة في ذهن الإنسان للموجودات عند نظرة في موجود موجود منها. وبهذه اللواحق ومعرفتها تكون آلة في إدراك الصواب والحقّ في الموجودات. فلمّا كانت كذلك جعلها قوم آلة للفلسفة لا جزءاً لها، ومن حيث تلك اللواحق موجودات وعلمها علم نوع من الموجودات، جعلها قوم جزءاً من الفلسفة. والأمران موجودان فيه».⁽²⁾

لعلّ ممّا يبيّنه هذا القول لدى ابن باجّه هو أنّ المنطق باعتباره صناعة نظرية يمكنّ الذهن من معرفة الحقّ والصواب في الآراء، ولأنّه كذلك فالأجدر اتخاذه أداة لممارسة فعل التفلسف، تماماً كما اتخذه المعلّم الأوّل أرسطو. غير أنّ هذا المنطق إذا ما أُعْتُبر من جهة كون بعض مسائله وقضاياها ذات امتدادات فلسفية كالمقولات مثلاً، فإنّه بذلك سيكون جزءاً من الفلسفة. وبسبب هذا الأمر اعتبر ابن باجّه أنّ الأمرين معا يوجدان فيه، فهو من جهة أداة للفلسفة، ومن جهة أخرى هو جزء منها، كما كان الرواقيون يعتبرونه.⁽³⁾ ولمّا كان الأمر كذلك ظلّ السؤال عند ابن باجّه هو: لماذا يلزم الارتياض بالأداة المنطقية في كلّ اشتغال بالفلسفة؟

(1) - يؤمن ابن باجّه بكون الفلسفة تشمل كلّ العلوم النظرية، وأنّها أشرف الصناعات كلّها، والدليل على ذلك قوله في فنون شتى: «الفلسفة هي التي تكرم لذاتها. وكلّ من يكرم، فمن أجّلها. وأنّ الناس متوزعون لكرامات الفلسفة حتى الصناع. ولا يكرم الفيلسوف بها. لأنّ السيرة مضادة لها عسى يحتاج إلى مناسبة تظهر بهاءها، وتكون كالمنصّة لها الأعلى أن يفيدها ذلك، وهي تفيد السياسة الدوام...»، أنظر: ابن باجّه، كلام لأبي بكر في فنون شتى؛ ضمن المنطقيات للفارابي، تحقيق وتقديم محمد تقي دانش بزوّه، الجزء 3، قم-إيران: مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي الكبرى، الخزنة العالمية للمخطوطات الإسلامية، سنة 1408هـ - 1410هـ، ص. 394، 395.

(2) - ابن باجّه، تعاليق على كتاب إيساغوجي للفارابي؛ ضمن تعاليق ابن باجّه على منطق الفارابي، تحقيق ماجد فخري، مصدر سابق، ص 28.

(3) - نفسه.

تبدو الأداة المنطقية في منظور ابن باجّه آلة منهجية ضرورية للعلم والفلسفة، فهي الصناعة التي تزوّد الفكر النظري بقوانين تعصم الذهن من الغلط، وتساعد العلوم النظرية على ترتيب مقدماتها وتصور مفاهيمها على النحو الأمثل. غير أنّه لما كان المنطق متداخلا مع البنية المعرفية لهذه العلوم، فقد أصبح من الضروري أن يستقيم منهجها على النحو الذي يستجيب لليقين الضروري في هذه العلوم النظرية. لذلك فقد لاحظ هذا الأخير أنّ استخدام الأداة المنطقية في العلوم الفلسفية، هو ما يمكنها من أن تكون آلة وجزءاً منها في نفس الوقت.⁽¹⁾

لقد استشعر ابن باجّه مدى حاجة الفكر إلى ما يمكن أن يكون، ليس شرحاً فقط للأورغانون، وإنما إلى ما يمكن أن يمثل أساس العلوم النظرية كلّها؛ أي إلى منهج البحث والاستدلال. ونتيجة لذلك، ربط هذا الأخير العلوم النظرية بالصناعة المنطقية، مُستشكلاً علاقتها في كثير من نصوصه العلمية، ورسائله الفلسفية.⁽²⁾ تظهر، بناء على هذه العلاقة، الحاجة إلى بحث هذا الموضوع، حيث إنّ توسّل العلوم النظرية بالمنطق أملت أمتها مقتضيات التفلسف وفقاً للتقليد المشائي للفلسفة. فإنّ يعدّ المنطق -بما يشتمل عليه من أنواع الفكر وكيف تكون- أداةً منهجية في الفلسفة وعلومها النظرية، الشيء الذي يقضي ببحث كيف استعمله ابن باجّه في فلسفته النظرية.⁽³⁾

فرضت ملازمة الفلسفة لعلومها النظرية في نموذج ابن باجّه النظري، اعتماد المنطق أداة لكلّ الصناعات النظرية الفلسفية. كان هذا المنظور متشعباً بضرورة وصل التفكير بالتمنطق انسجاماً مع التوجّه النظري المشائي القاضي باعتبار المنطق صناعةً تشتمل على القوانين التي تسدّد الفكر

(1) - يعلّق الباحث جوزيب بويج منتادا على هذه المسألة قائلاً: «المنطق [في تصنيف ابن باجّه للعلوم] هو الجزء السادس والأخير من الفلسفة، وهو يركّز على الخصائص التي تكتسبها الموجودات في العقل البشري، وبسبب هذه الخصائص تكون معرفة هذه الموجودات تشتت بالامتناع بالمنطق. ولهذا السبب، فإنّ هذه الآلة الضرورية للمعرفة يعتبرها البعض ليست جزءاً من الفلسفة، بل أداة لها فقط؛ مع ذلك، وبقدر ما يكون لهذه الخصائص من وجود، فإنّه من الممكن دمج المنطق في الفلسفة. هنا تستعيد تعليقات ابن باجّه إلى مناقشة قديمة، لكنها ليست واضحة بما يكفي للسماح لنا بتحديد مصادره المباشرة حولها...»، أنظر بهذا الخصوص:

-Montada, Joseph Puig. "Avempace's Isagugi"; Publisher by The Avicenna Institute of Middle Eastern Studies, in Problems in Arabic philosophy, ed by Milos Maroth, Printed in Hungary, 2003, pp: 55-56.

(2) - جدير بالذكر أنّ هذه العلاقة هي ذاتها التي سبق وأن أكدها الفارابي حين قال: «وهذه الصناعة تناسب صناعة النحو؛ ذلك أنّ نسبة صناعة المنطق إلى العقل والمعقولات كنسبة صناعة النحو إلى اللسان والألفاظ. فكّل ما يعطينا علم النحو من القوانين في الألفاظ، فإنّ علم المنطق يعطينا نظائرها في المعقولات...»، أنظر: الفارابي، إحصاء العلوم، تحقيق عثمان أمين، ط 3، (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 1968)، ص 68.

(3) - ابن باجّه، رسائل فلسفية لأبي بكر بن باجّه؛ تقديم وتحقيق جمال الدين العلوي، ط 1، (بيروت - الدار البيضاء: دار الثقافة ودار النشر المغربية، 1983)، ص 90.

نحو الصواب في كل ما يمكن أن يغلط فيه، و«تَعْرِفُ كُلَّ مَا يُتَحَرَّزُ بِهِ مِنَ الْغَلَطِ فِي كُلِّ مَا شَأْنُهُ أَنْ يُسْتَنْبَطَ بِالْعَقْلِ»، على حد قول الفارابي.⁽¹⁾

لذلك يكتسي البحث في هذا الموضوع أهمية خاصة بالنسبة لنا، حيث نروم من ورائه تشكيل صورة واضحة عن طبيعة حضور المنطق باعتباره أداة للفلسفة لدى ابن باجّة، ومنه تحديد قيمة هذا الحضور. وسيكون مطلوباً منا، فضلاً عن ذلك، تقديم صورة عامة مختصرة عن وضعية الدراسات والأبحاث المتعلقة بالجوانب المنطقية لدى هذا الفيلسوف. فإذا كان من المعروف شمول البحوث حول ابن باجّة للجوانب الفيلولوجية، حيث انصبت على تحقيق نصوصه الفلسفية والعلمية المختلفة، فإنّ الجوانب السياسية والاجتماعية⁽²⁾ هي أيضاً قد استأثرت باهتمام الباحثين.⁽³⁾ كما نالت نظريته في تدبير المتوحد قدراً هاماً من عناية الباحثين المختصين في الدراسات الباجيّة.⁽⁴⁾ لكن ماذا عن البحث في الجانب المنطقي من فلسفة ابن باجّة؟ هل نال هذا الجانب المنطقي كل ما يستحقّه من العناية مثل سائر الجوانب الأخرى؟

نالت أقوال تعاليق ابن باجّة المنطقية على الفارابي حظاً مهماً من العناية، تحقيقاً ودراسة كما أشرنا إلى ذلك سلفاً، كما وقفت بعض الدراسات والمنشورات حول عناية هذا الفيلسوف بالمنطقيات وحضورها في متنه ودراساته في العلوم والفلسفة.⁽⁵⁾ وقد طرق الباحث محمد ألوزاد هذه الجوانب في دراسته القيّمة حول القول الإنسي لابن باجّة، وتناول أهمية الآلة المنطقية بالنسبة للقول العلمي النظري الباجي ضمن سياق حديثه عن نقد القول الكلامي.⁽⁶⁾ كما درس الباحث محمد أبو

(1) - أبو نصر الفارابي، كتاب التوطئة؛ ضمن المنطق عند الفارابي، الجزء الأول. تحقيق رفيق العجم، ط 1، (بيروت: دار المشرق، 1985)، ص 55.

(2) - عبد الله بن حسن العبادي، "الفكر الاجتماعي عند ابن باجّة"؛ مجلة جامعة الملك سعود، م 8، كلية الآداب، 1415 هـ / 1995 م، ص - ص 547 - 565.

(3) - Rosenthal, Erwin. "The place of politics in the philosophy of Ibn Bagga"; in Islamic culture 24, 1951, pp: 187-211.

(4) - Genequand, Charles. *Ibn Bagga (Avempace): La conduite de l'isolé et deux autres épîtres*; éd Vrin, Paris, 2010, pp: 34-35.

(5) - Montada, Joseph Puig. "Ibn Bâjja [Avempace]"; in Stanford Encyclopedia of Philosophy, First published Fri Sep 28, 2007; substantive revision Wed Jan 17, 2018, Site web: <https://plato.stanford.edu/entries/ibn-bajja/>; vu le 30/04/2020; 17h09m

(6) - يقول الباحث محمد ألوزاد: «لكن ابن باجّة يضيف إلى ذلك نقداً يخصّ الكلام. فأراء المتكلمين ليست كأراء الطبيعيين الأوائل تحمل نظراً يقصد الطبيعة وتساؤلاً في الطبيعة وتعليلاً للأمور الطبيعية. إنّ آراء المتكلمين الطبيعية إنّما ترد عرضاً ضمن جدالهم ومناقضة بعضهم بعضاً. أي أنّ الجدال العقائدي المحض هو الذي ألزم الكلام بالإشارة إلى المسائل الطبيعية. وقد أبرز ابن باجّة في نفس الوقت أنّ بين المتكلمين طائفة ذهبت إلى إبطال الطباع والمقصود بوضوح موقف الأشعرية من العالم الطبيعي باعتباره عالم جواهر واعراض تبقى وتقنى تبعاً لمشيتة إلهية غامضة يعجز العقل عن إدراك كنهها فهي تبين جملة كلّ المخلوقات وتهيمن على كينونتها...»، أنظر: محمد ألوزاد، القول الإنسي لابن باجّة؛ ط 1، (الدار البيضاء: مطبعة الأندلس، 1994)، ص 43.

فحص مسألة تداخل العلوم العقلية بالجوانب المنطقية في إطار موضوع منهجية ابن باجّة العلمية، حيث أبرز دور الجوانب العلمية في تأسيس فلسفته النظرية.⁽¹⁾

في سياق بحثها حول مسألة **تفاعل الفلسفة والعلوم عند ابن باجّة**، درست الباحثة نظيرة فدواش أيضا تفاعل المنطق مع العلوم عند ابن باجّة، حيث خصّصت فصلا كاملا للمنطقيات عند فيلسوفنا ابن باجّة؛ فقد تحدّثت عن امتدادات المنطق وأفقه المنهجي وتقاطعها مع الصنائع النظرية الأخرى (العلم الطبيعي، والتعاليم، وغيرها)، مبرزة دور هذه الآلة المنطقية في ترسيخ هذا التفاعل وتعضيده، بعد أن «كان هذا المنطق، وخاصة البرهان، عنصرا أساسيا في تكوينه»، أي في تكوين ابن باجّة الفيلسوف.⁽²⁾

والواقع أنّنا إلى حدود الآن، لم نصادف دراسة شاملة لاستعمال المنطق في الفلسفة لدى ابن باجّة، بحيث تستوفي دراسة مجمل متنه الفلسفي.⁽³⁾ ففيما عدا تحقيق نصوص التعاليق المنطقية المعروفة لهذا الفيلسوف، فإن الجانب المنطقي من فلسفته ظلّ غير مشمول بالبحث ودون دراسة وافية منسّقة وشاملة تحديدا.

من هذا المنطلق، سيكون علينا في هذا البحث تولّي مهمّة إبراز طبيعة هذا الحضور الآلي للمنطق، وذلك باعتباره أداة في الفلسفة. وبناء على ذلك، سوف يكون مفيدا لنا التذكير هنا بأهميّة المقالة التي كتبها الباحث الإسباني ميغيل فوركادا حول **التصوّر والتصديق عند ابن باجّة**، حيث بيّن فيها كيف استشعر ابن الصائغ الحاجة إلى ما يمكن أن يكون ليس فقط مدخلا للأورغانون الأرسطي،

(1) - تحدّث الباحث محمد أبو حفص بهذا الخصوص عن «ضرورة اكتشاف ابن باجّة من جديد، أي ابن باجّة العالم: الطبيب، المهندس، الفلكي، الفيزيائي، البيولوجي، الصيدلاني والنباتي... خصوصا وأنّ الأبحاث التي أنجزت حول أعمال الرجل ركّزت كثيرا على الجانب الفلسفي من أعماله وغضت النظر عن الجانب العلمي باستثناء بعض الكتابات المحدودة»، أنظر بهذا الخصوص: محمد أبو حفص، **منهجية ابن باجّة العلمية؛ دكتوراه في الفلسفة**، (فاس: جامعة سيدي محمد بن عبد الله، الموسم الجامعي 2001-2002)، ص 5.

(2) - تقول هذه الباحثة: «فقد كان هذا المنطق، وخاصة البرهان، عنصرا أساسيا في تكوينه، وقد بصم أعماله المبكّرة. لكن هذه المعلومات مع كلّ ذلك تظلّ لا تفي بغرض تحديد المكانة الحقيقية التي شغلها المنطق في فكر ابن باجّة، لأنّ كتاباته في المنطق لم تدرس إلى اليوم بشكل شامل...»؛ أنظر: نظيرة فدواش، **تفاعل الفلسفة والعلوم عند ابن باجّة**، مرجع سابق، ص 148.

(3) - في رسالته لنيل شهادة الدكتوراه في الفلسفة، أنجز الباحث يوسف بن عدي بحثا حول حضور المنطق لدى ابن رشد، وقد مرّكز بالخصوص على جهات النظر المنطقية في علم ما بعد الطبيعة. وقد جعل محاولته هذه عبارة عن قراءة: «تروم تعقّب التحولات التي تخلق المفاهيم والدلالات في تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية والوسيلة...»؛ أنظر بهذا الخصوص: يوسف بن عدي، **حضور المنطق في الميتافيزيقا: أبْن رشد أنموذجا؛ دكتوراه في الفلسفة**، (القيظرة: جامعة ابن طفيل، الموسم الجامعي 2018-2019)، ص. ص. 5، 6.

وإنّما أيضا أساس العلوم النظرية كلّها، مبرزاً في هذا السياق حاجة الفلسفة إلى استخدام المنطق لدى هذا الفيلسوف الأندلسي.⁽¹⁾

ومع كون الأبحاث مختلفة ومتعدّدة حول فلسفة ابن باجّة، إلّا أنّنا وجدنا أنّ معظمها منصّرف إلى دراسة العلم المدني: الأخلاق والسياسة.⁽²⁾ في هذا الإطار، نجد مثلاً دراسة أرنست مودي عن الديناميكا عند ابن باجّة وغاليلي، حيث بيّن من خلالها خلفياتهما العلمية وطبيعة حججهما.⁽³⁾ كما حاول الباحث نفسه الكشف عن النقد الذي وجهه أبو بكر بن الصائغ لتصور أرسطو بخصوص الحركة والمسلّمات التي ينطلق منها، مبرزاً بعض الجوانب المنطقية لهذه المحاولة النقدية الباجية.⁽⁴⁾ كما درس الباحث معن زيادة البرهنة المنطقية التي استعملها ابن باجّة في الاستدلال على الحركة وإثبات المحرّك الذي لا يتحرّك، وذلك في بحثه حول الحركة من الطبيعة إلى ما بعد الطبيعة.⁽⁵⁾ لكن يبقى التوجّه الغالب على هذه الدراسة هو إبراز مكانة العلم الطبيعي وعلاقته بما بعد الطبيعة، لذلك لم ينل الجانب المنطقي فيه العناية التي يستحقّها رغم كون الأداة المنطقية هي المنهج السائد في دراسة موضوعات هذا العلم الطبيعي.

من جهته قام الباحث جوزيب بويج منتاداً بدراسة علاقة **فصول إيساغوجي** بتعرّف حدود المعارف النظرية، حيث اعتبر أنّ الدور المنهجي لهذه الفصول إنما يتحدّد -لدى ابن باجّة- في الوقوف على حدود المفاهيم، بل وعلى ما يدخل في تكوينها، وما يتعلّق معها من معاني عقلية تمثّل موضع تصوّر الذهن.⁽⁶⁾ الواقع أنّ هذه الدراسة القيّمة لإيساغوجي ابن باجّة تعد محاولة منهجية لإبراز كيف استعمل فيلسوفنا المنطق منهجاً نظرياً لفلسفته العقلية من خلال تعاليقه على كتاب **الفصول**.⁽⁷⁾ ورغم ذلك، تبقى هذه الدراسة -مثلاً في ذلك مثل محاولة ميغيل فوركادا- محدودة النطاق، إذ لم تشمل في رصدها لاستعمال المنطق أداةً للفلسفة مختلف جوانب المنظومة الباجية

(1) -Forcada, Miquel. "Ibn Bajja on Tasawwur and Tasdiq: science and psychology"; in Arabic Sciences and Philosophy, vol. 24, Cambridge University Press, 2014, pp. 103-126.

(2) -De Libera, Alain. *La philosophie médiévale*. 3^e édition, éd puf, collection Quadrige manuels, Paris, 2019, pp:152-153.

(3) -Moody, Ernest. "Galileo and Avempace: The Dynamics of the Leaning Tower Experiment:(1) & (2)"; in Journal of philosophy of Idea 12 (1952), pp:163-193.

(4) -Moody, Ernest. *Studies in Medieval philosophy, Science and Logic*; Collected Papers, California (University of California Press) 1975, pp:190-193.

(5) -معن زيادة، الحركة من الطبيعة إلى ما بعد الطبيعة؛ ط 1، (القاهرة: دار رؤية للنشر والتوزيع، 2014)، ص 264.

(6) -Montada, Joseph Puig. "Avempace's Isagugi"; op, cit, pp 51 - 67.

(7) -Ibid, p 55.

المتعدّدة: العلمية والفلسفية والأخلاقية. وبالنظر إلى كلّ هذه الاعتبارات، فإنّه سيكون علينا معاودة طرح السؤال: ما جدوى البحث في موضوع استعمال المنطق باعتباره أداة في الفلسفة لدى ابن باجّه؟ ولماذا هذا البحث من الأساس؟

الواقع أنّ البحث في حضور المنطق في فلسفة ابن باجّه له قيمة نظرية ومنهجية في غاية الأهمّية، وذلك بالنظر إلى ما تسمح به الجوانب المنطقية من استيضاح كيفية الاشتغال على بناء التصرّوات وصياغة الحدود والمفاهيم، وكذا تأسيس الاستدلالات الكفيلة بصياغة فلسفة عقلانية متماسكة. فانطلاقاً من هذا الاعتبار، جعلنا من حضور المنطق كأداة في الفلسفة لدى ابن باجّه موضوعاً لهذا البحث، قاصدين بذلك استجلاء علّة حضور الآلة المنطقية بقوة في سياق القول الفلسفي والعلمي الباجّي، مع العلم أنّ ابن باجّه لم يؤلّف كتباً منطقية خالصة مثلما فعل غيره من الفلاسفة المشائين (الفارابي، وابن سينا، وابن رشد).

فلئن كان من المعروف اشتغال ابن باجّه بالتربّيض بالآلة المنطقية في علوم التعاليم (الهندسة والفلك بالخصوص)، فقد تمكّن من توظيفها في العلمين الطبيعي والمدني أيضاً وبكيفية مثمرة، حيث أفادته في تخليص حدود هذه الصناعات النظرية وبناء تصوّراتها. وبغضّ النظر عن المناحي الأخلاقية والقيمية للفلسفة الباجّية، فإنّ الجانب المنطقي الآلي لديه يبقى بدوره في غاية الأهمّية، نظراً لما يتيح من فهم وإحاطة يتيحان استيعاب هذا النموذج الفلسفي الذي تقاطعت فيه المنطقيات بباقي الصناعات النظرية الأخرى، رغم أنّ كتاباته عن المنطق لم تتم دراستها بدقة بعد على حدّ قول الباحث ميغيل فوركادا.⁽¹⁾

ولعلّ ما يؤكّد أهمّية المنطق هنا، رسوخ التوجّه البرهاني لدى ابن باجّه، وهو التوجّه الذي يؤكّد بأنّ المنطق هو بمثابة الآلة التي لا غنى عنها لصياغة المعرفة العلمية وبناء الفكر الفلسفي.⁽²⁾ لذا جاء إسهام هذا الفيلسوف ضمن التقليد المشائي الفلسفي الذي كان فيه حلقة بارزة من سلسلة

(1) – يقول ميغيل فوركادا بهذا الخصوص: «فيما يتعلق بدور المنطق، فإن نص سيرته الذاتية [يقصد كلامه في رسالته الى ابن حسداي]، الذي سبق أن تحدّثنا عنه، يتوافق مع الأدلة النصية التي تنطق بها أعمال ابن باجّه. ولقد كان هذا الالتزام بالمنطق عنصراً أساسياً في عمله، بحيث ترك بصمة حاسمة لديه على أعماله المبكرة خاصة؛ غير أنّه، ولسوء الحظ، لا يُعرف الكثير عن هذا الموضوع، لأن كتاباته عن المنطق لم تتم دراستها بدقة.»، أنظر بهذا الخصوص:

- Forcada, Miquel, "Ibn Bajja and the classification of the sciences in al-Andalus"; in Arabic sciences and philosophy, N 16, (287-307), 2006, p 297.

(2) -Montada, Joseph Puig. "Avempace's Isagugi"; op, cit, p 56.

حلقات كان من أبرزها: الفارابي، وابن سينا، وابن رشد لاحقاً.⁽¹⁾ ولعلّه سيكون من المهمّ بحث موقع هذا الفيلسوف ضمن الإرث النظري الذي خلفه التقليد الفلسفي المشائي في الثقافة العربية، والذي سيمثّل ابن باجّه بداية تأسيسه في الغرب الإسلامي.⁽²⁾ إلّا أنّ ما سيجعل البحث في هذا الاتجاه مهمّاً، هو هذا الذي نجده من انصراف جلّ الدراسات السابقة حول ابن باجّه إلى بحث الجوانب القيمية الأخلاقية والسياسية من منظومته الفلسفية،⁽³⁾ بينما ظلّ الجانب المنطقي قليل الدراسة والبحث.⁽⁴⁾

هكذا، فالبحت في الجوانب المنطقية لفلسفة ابن باجّه له ما يبرّره، وبالأخصّ أمام قلة الدراسات حول استعمال المنطق في فلسفته. والحقيقة أنّه في ظلّ توقّر معظم نصوصه محقّقة، فإنّه غداً من الممكن جدّاً دراسة هذه الجوانب المنطقية لديه وبكيفية شاملة. لذا سيكون علينا لفت الانتباه إلى بعض الأمور التي من شأنها أن تدلّل الطريق أمام هذا البحث، خاصّة منها تحديد منزلة المنطقيات من الصنائع النظرية الأخرى التي عُرف ابن باجّه بالاشتغال بها (الرياضيات والفلك والفيزياء). كما سيأتى لنا بعد دراسة هذا الجانب المنطقي تكوين صورة شاملة عن موقع الأداة المنطقية من نسقه النظري، دون نسيان ما قد يسمح به هذا المشروع من مراجعة لبعض الآراء التي كادت أن تختزل فلسفة ابن باجّه في الجوانب الميتافيزيقية والسياسية والأخلاقية التي توحى بها مجموعة من رسائله ونصوصه الفلسفية.⁽⁵⁾

فاعتباراً لهذه القيمة النظرية لابن باجّه، أطرنا موضوع هذا البحث ضمن دائرة الاهتمام بمكانة المنطق في فلسفته بشكل خاص. لذلك يتأسّس اهتمامنا بموضوعه على قناعتين أساسيتين:

(1) -Geoffroy, Marc. "Raison et foi ou raison et loi: Le philosophe et la cité selon Averroès, d'après Al-Aarabi et Ibn Bagga (Avenpace)"; in: The medieval paradigm: Religions, thought and philosophy, pp: 381-416.

(2) - يشير الباحث جمال راشق إلى أنّ ابن باجّه قد مثّل «الانطلاقة الفعلية والحقيقية للفلسفة بالغرب الإسلامي، حيث اعتبر مشروعه الفلسفي أوّل محاولة علمية تتميز بالنسقية والشمولية، وقد أشرنا سابقاً إلى أنّ ابن الإمام، صديق وتلميذ ابن باجّه، شهد له بالعبقريّة والنبوغ في حلّ ما استغلق من كتب الفلسفة بالأندلس...»، أنظر: جمال راشق، ابن باجّه: سيرة وببليوغرافية؛ ط 1، (الرباط: مركز الدراسات والأبحاث وإحياء التراث، دار الأمان، 2017)، ص. ص. 30، 31.

(3) - جمال الدين العلوي، مؤلّفات ابن باجّه؛ ط 1، (بيروت - الدار البيضاء: دار الثقافة ودار النشر المغربية، 1983)، ص 163.

(4) - لقد أورد الأستاذ الباحث جمال راشق في دراسته الببليوغرافية حول ابن باجّه ما يزيد عن 340 منشور بين دراسة وبحث وتحقيق ومقال بالعربية وباللغات الأجنبية، ولم نجد من ضمنها دراسة تامّة وكاملة لهذا الجانب المنطقي الهام من فلسفته، اللهم ما تعلق منها بتحقيق نصوص التعليقات المنطقية. أنظر: جمال راشق، ابن باجّه: سيرة وببليوغرافية، مرجع سابق، الصفحات: 203 - 231.

(5) - يأتي على رأس هذه الآراء ما ذهب إليه الباحث ماجد فخري في تمهيدته لمجموعة من النصوص التي حقّقها من مخطوطة مكتبة بودليانا في أكسفورد، وهي النصوص التي عنوانها بـ«رسائل ابن باجّه الإلهية»، مشتملة على: «نصّ تدبير المتوحّد»، ونصّ «في الغاية الإنسانية»، ونصّ «الوقوف على العقل الفعّال»، ونصّ «رسالة الوداع»، ثمّ نصّ «قول يتلو رسالة الوداع»، ونصّ «اتصال العقل بالإنسان». نشرت في دار النهار ضمن سلسلة الدراسات والنصوص الفلسفية، عدد 1؛ أنظر: ابن باجّه، رسائل ابن باجّه الإلهية؛ تحقيق وتقديم ماجد فخري، ط 1، (بيروت: دار النهار، 1968)، ص 10.

الأولى تتعلق بأهمية فلسفة ابن باجّه في الغرب الإسلامي، حيث صارت أكثر إحياءً بالمقارنة مع غيرها، وبخاصّة في الاهتمام باستعمال الأداة المنطقية في الفلسفة. وأمّا الثانية، فهي منهجية تهّم بالأساس المفارقة التي جسّدها حضور المنطق لدى هذا الأخير، حيث إنّ استخدامه الكثيف للأداة المنطقية، لا يوازيه التنظير للمنطق والتأليف فيه كما جرت العادة بذلك لدى فلاسفة سابقين (الفارابي، ابن سينا)، باستثناء تعاليقه على شروح الفارابي لأجزاء من الأورغانون الأرسطي.

واعتباراً لكلّ هذه الأمور، حاولنا الاشتغال على هذا الموضوع تقديرًا لأهميته، وللدور الإيجابي الذي انطوى عليه حضور الجوانب المنطقية في فلسفة ابن باجّه. ولعلّ هذا هو ما من شأنه أن يسمح لنا باستجلاء مكانة المنطق في هذه الفلسفة، ومنه تحديد مكانة الأداة المنطقية في هذه المنظومة النظرية التي صاغ هذا الفيلسوف جوانب مهمّة منها. فتحقيقاً لهذا المشروع إذن، نقترح تأطير البحث في هذه المسألة بمجموعة من الفرضيات:

~ نتيجة للدور المنهجي للمنطق في تأسيس المشروع العقلائية والمنهجية للفلسفة ولعلومها النظرية، فإنّنا نفترض في سياق هذا البحث، أنّ أقوال ابن باجّه العلمية والفلسفية تعكس جوانب منطقية مهمّة ومختلفة، سواء في آرائه النظرية، أم في طبيعة القضايا العلمية التي تناولها في أعماله المختلفة، والطبيعية منها بالخصوص.

~ إنّنا نفترض أيضاً أنّ حضور المنطق في هذا المتن الباجي، إنّما هو انعكاس لوعي ابن باجّه بأهمية العلوم النظرية البرهانية - التي هي كمالات بالإطلاق⁽¹⁾ - في تأسيس القول الفلسفي القادر على مجابهة تصوّرات خصوم الفلسفة في عصره، وحتى قبل ذلك. غير أنّ تأسيس مشروعية العلوم النظرية، وإعادة تأهيل الفلسفة عن طريق استخدام الأداة المنطقية بعد تهجّم الخصوم عليها من الرافضين للمنطق الأرسطي، لهو الفرضية المحورية ضمن كل الفرضيات الأخرى التي يثيرها البحث في هذا الموضوع. لذا، نعدّ هذه المسألة الفرضية التي تبرّر لنا أهمية طرق موضوع حضور المنطق باعتباره أداة في الفلسفة لدى ابن باجّه.

~ وانطلاقاً من هذه المسألة، أمكننا أيضاً افتراض أنّ توظيف المنطق باعتباره أداة في الفلسفة هو ما حدا بابن باجّه إلى التركيز على أنّ حسن توظيف الطرق المنطقية، كأدوات للبناء والنقد والتحليل والاستدلال، هو ما أفضى به للقول إنّ إدراك اليقين في العلوم النظرية

(1) - ابن باجّه، تدبير المتوخّد، ضمن رسائل ابن باجّه الإلهية، تحقيق وتقديم ماجد فخري، مصدر سابق، ص 77.

والفلسفة رهين باستعمال الأداة المنطقية على أحسن الوجوه. لذا أكثر في استخدامها في سياق بسط أقواله حول الموضوعات التي اشتغل بها. وقد كان لقلّة تأليفه للكتب المنطقية - مقارنة بالفارابي وابن سينا قبله، أو حتى اللاحقين عليه كابن رشد - دلالة على أنّ ما كان يهّمه في الجانب هو استعمال المنطق أكثر من التنظير له.

أمّا إشكاليات هذا البحث فتنتطلق من دعوى كون الصيت الذي خلّفه آراء ابن باجّة الفلسفية والعلمية، إنّما كان نتيجة لتطلّعه إلى بناء فلسفة عقلية على أسس منطقية متينة. إنّها الرغبة النظرية التي تريد أن تنزع عن الفلسفة سيطرة الجدل لتخلع عنها لباس اليقين البرهاني. إنّ هذه المسألة هي التي تثير لدينا مجموعة من الإشكالات، والتي منها بالخصوص:

~ كيف لابن باجّة أن يسلك هذا السبيل المنطقي في الوقت الذي كان عصره يشهد بروز التصوّف؟ وهل ينحصر إسهامه -في هذا المجال- ضمن ما يسمى تيار إحياء التقليد الأرسطي المشائي، الذي كاد أن يختفي بعد زمن أبي نصر الفارابي ومدرسته الفلسفية في المشرق؟ أم أنّ لتعاليقه المنطقية أفقا آخر غير الشرح والتعليم فقط؟ إذا كان الأمر كذلك، فما طبيعة هذا الأفق الآخر؟

~ ثمّ أيضا، لئن كان للإرث المشائي تأثيره البين على فلسفة ابن باجّة -كما هو الأمر بالنسبة لابن رشد بعده- فإنّه سيعدّ أيضا بمثابة الخلفية النظرية التي وجّهت اهتماماته المنطقية نحو التعليق على منطق الفارابي من جهة، والرجوع لأرسطو لتبرير دور العلوم النظرية في الفلسفة، وهو الرجوع الذي يشي بـ«حسن فهمه لأقاويل أرسطو» كما أشار إلى ذلك تلميذه ابن الإمام.⁽¹⁾ فهل سنعتبر العودة إلى المعلّمين الأول والثاني مجرد نتيجة لبحثه في المنطقيات، أم سببا وجيها لذلك؟

~ يوجد، إلى جانب الخلفية الفلسفية المشائية لابن باجّة، عامل آخر من نوع مغاير مارسه الحضور المتزايد لأبي حامد الغزالي في مسرح الفكر النظري، حيث شاع مشروعه

(1) - يشير ابن الإمام - تلميذ ابن باجّة - إلى هذه المكانة حين قال: «وأما أبو بكر، رحمه الله، فنهضت به فطرته الفائقة ولم يدع النظر والتنتيج والتقييد لكل ما ارتسمت حقيقته في نفسه على أطوار أحواله وكيفما تصرّف به زمنه. وأثبت في الصناعة الذهنية وفي أجزاء العلم الطبيعي ما يدلّ على حصول هاتين الصناعتين في نفسه صورة ينطق عنها ويفصل ويركب منها فعل المستولي على أمرها. وله تعاليق في الهندسة وعلم الهيئة تدلّ على بروعه في ذلك الفنّ [...] ويشبه أنّه لم يكن بعد أبي نصر الفارابي مثله في الفنون التي تكلم عليها من تلك العلوم، فإنّه إذا قرنت أقاويله فيها بأقاويل ابن سينا والغزالي، وهما اللذين فُتح عليهما بعد أبي نصر في المشرق في فهم تلك العلوم ودوّنا فهم، بان لك الرجحان في أقاويله وفي حسن فهمه لأقاويل أرسطو...»، أنظر بهذا الخصوص: ابن باجّة، ملحق رسائل ابن باجّة الإلهية؛ تقديم وتحقيق ماجد فخري، مصدر سابق، ص. 176، 177.

المناهض لذلك النمط من العقلانية الذي وضعنا أمامه الفكر الباجي. فهل يمكن أن نعتبر ذلك محرّكا معرفيا حقّر ابن باجّه، بطريقة ما، لتبرير مشروعية العلم النظري القائم على المنطق والبرهان كما قرّرها التقليد الفلسفي الأرسطي؟

~ لمّا كان على فيلسوفنا أن يتحمّل مسؤولية إعادة بناء مشروعية الفكر الفلسفي ضمن قراءة تقدّر حجم الخصومات الفكرية التي نجمت عن الهجوم على الحكمة،⁽¹⁾ فإنّه سعى في سبيل ذلك إلى وضع نسق فكري مقنع لمعاصريه، فكان اعتماد الآلة المنطقية في صيغها البرهانية المعروفة سبيلا إلى ذلك. فهل كان حضور المنطق في فكر هذا الفيلسوف أداة للدفاع عن مشروعية الفلسفة؟ أم كان، أكثر من ذلك، أفقا نظريا وفلسفيا لإنشاء قول نظري خاص به؟ وإلى أيّ حدّ نجح الدفاع الباجي عن مشروعية الفلسفة من خلال تبني أهميّة وصلاحيّة المنطق في التفكير والبحث النظري عن الحقيقة؟ ثمّ كيف بدأ المنطق يتلمس مشروعيته داخل القول الباجي؟ وما هي أوجه وأشكال حضور المنطق في القول الباجي؟ هل كان حضور المنطق لدى ابن باجّه نتيجة وعي فكري بضرورته للعلم والحكمة الفلسفية، أم إنّ كان مجرد نتاج رد فعل قوّي لديه تجاه مناهضي الفلسفة والمنطق الأرسطي بالخصوص؟

نروم من طرح هذه الأسئلة توجيه الاشتغال على كيفية استعمال المنطق، باعتباره أداة في الفلسفة لدى ابن باجّه، سبر مختلف أشكال التوظيف الآلي لهذه الأداة ضمن الفلسفة التي شيّدها ووطّد دعائمها هذا الفيلسوف. وتبعاً لذلك، سنضع نصب نظرنا منذ البداية أنّ فكرة اعتبار المنطق آلة للفلسفة هي التي سيذهب بها هذا الأخير إلى أبعد حدّ، بحيث سنحاول في القسم الأوّل تحديد اشتغال ابن باجّه بالمنطقيات ضمن سياق الاشتغال الفلسفي المشائي العربي بالمنطق عامّة. وبعدها نبرز المكانة التي احتلتها الأداة المنطقية ضمن اشتغال هذا الأخير بالعلوم النظرية ومنزلتها من كلّ علم من هذه العلوم، وذلك حتى نبين شمول حضور هذه الأداة في كل الصنائع النظرية الفلسفية.

وفي القسم الثاني ارتأينا إبراز أشكال استعمال المنطق في سياق الأقوال الفلسفية والعلمية، حيث سنتطرق إلى استخدام الأداة المنطقية عبر استقصاء الأقوال الفلسفية المختلفة، خاصّة منها تلك

(1) - يقول ابن باجّه بهذا الخصوص: «فأمّا الحكمة فإنّها أكمل أحوال الروحانية الإنسانية، إلّا عند من لا يعملها، فإنّها عند ذلك تجري مجرى هذه، وذلك مثل مرتبة العالم عند الجمهوري. وهذا الكمال يوجد للعلم بالعرض وبالقصد الثاني، وأمّا الذي للحكمة فبالذات وعلى القصد الأوّل، وليست أحوالا لشيء، بل هي كمالات بالإطلاق...». أنظر: ابن باجّه، تدبير المتوخّد، ضمن رسائل ابن باجّه الإلهية، تحقيق وتقديم ماجد فخري، مصدر سابق، ص 76.

التي تكشف عن حضور بارز للمنطق. وسيكون لاستعمال الطرق المنطقية في هذا القسم دورٌ بارزٌ في استكشاف ما يَفْصِلُ النظر العلمي الفلسفي عن غيره من الآراء والتصورات التي لا تتضبط لقواعد استعمال المنطق.

أمّا في القسم الثالث، فسنبكون قد وصلنا إلى مرحلة من البحث تسمح لنا بالخوض في ما دعونه "مآلات استعمال المنطق أداةً للفلسفة"، حيث سنحاول إبراز قيمة هذا الاستعمال الآلي للأداة المنطقية في ضوء ما تحقّق من اتخاذه منها عامًا للنظر والبحث. والغرض من هذا الاستجلاء لما تمّ إنجازه باستعمال هذه الأداة، إنما هو الكشف عن ثمرات استخدام المنطق، وإبراز مدى تأثير هذا الاستعمال على آراء ابن باجّة العلمية والفلسفية.

هكذا، سيحقّق لنا، بعد كلّ ذلك، استخلاص النتائج المترتبة عن بحث هذا الموضوع، معتبرين تلك النتائج ثمرة هذا العمل الذي سيكتمل، من دون شكّ، بما سيتلوه من أبحاث ودراسات أخرى تدقّق أكثر فأكثر في جوانبه المختلفة الأخرى التي تحيط باستعمال المنطق أداةً للفلسفة لدى ابن باجّة.

المنطق في الفلسفة المشائية العربية عامة

ولدى ابن باجة خاصة

تمهيد:

نروم في هذا القسم إبراز مدى حضور الإسهام الفلسفي لابن باجة ضمن سياق نظري عام مرتبط بالفلسفة المشائية العربية، ويأتي على رأس مكونات هذا السياق الاهتمام بالمنطق الأرسطي. لذا، نقترح إظهار مكانة ابن باجة ضمن هذا التقليد الفلسفي المنطقي بالغرب الإسلامي، على أساس أن يتم تفصيل القول في الجوانب النظرية والمنهجية التي نعتقد أنها أثرت فيما قدمه فيلسوفنا من قول فلسفي حول أهمية الصناعة المنطقية ودورها كأداة في الفلسفة والعلوم النظرية.

وفي هذا الاتجاه تبرز أهمية الجوانب التاريخية لحضور المنطق في الثقافة العربية، حيث لعبت الترجمة دوراً محورياً في نقل مجموع كتب الأورغانون (Organon) الأرسطي إلى اللغة العربية.⁽¹⁾ ومما أفرزته هذه الظاهرة الثقافية، تشكل الفلسفة المشائية في نسختها العربية الإسلامية، حيث قام بعض الفلاسفة المشائين المسلمين بتقريب منطق أرسطو إلى الثقافة العربية، وكان على رأسهم الفارابي وابن سينا وغيرهما.⁽²⁾ لذا، سينصب الحديث في هذا القسم على إبراز مكانة الفارابي، وابن سينا إلى جانب ابن باجة في تقريب المنطق الأرسطي، والاشتغال به ضمن الفلسفة العربية المشائية.⁽³⁾

ولتعميق البحث في كيفية استعمال الأداة المنطقية لدى ابن باجة، سيكون من اللازم تحديد مكانة المنطقيات ضمن متنه الفلسفي، بعدها يمكن الحديث عن علاقة الصناعة المنطقية بمشروعه الفلسفي العلمي عامة. كما أنه سيكون من المفيد تحديد منزلة الصناعة المنطقية من الصنائع العلمية الأخرى، وبخاصة العلوم النظرية التي اشتغل بها في إطار تأسيس وبناء فلسفته في المعرفة والعلم،

(1)-Benmakhlouf, Ali. "Le projet d'un Organon long chez philosophes arabes lectures d'Aristote"; Universtat Oberta de Cataluna, 2010, pp : 20-21.

(2)-De Libera, Alain. *La philosophie médiévale* ; op, cit, pp: 73-76.

(3)-Street, Tony. "Arabic and Islamic Philosophy of Language and Logic"; The Stanford Encyclopedia of Philosophy, (Sprint 2015 Edition), Edward N. Zalta (ed); in Site Web: <https://plato.stanford.edu/entries/arabic-islamic-language/>

بينما ستبقى الغاية المثلى من إبراز تقاطع المنطقيات مع الصنائع النظرية الأخرى إظهارَ تحوُّل الصناعة المنطقية مع فيلسوفنا إلى أداة منهجية لازمة للبحث، والفحص المنهجي في الفلسفة كما في العلوم النظرية.

حضور المنطق في الفلسفة المشائية

العربية بالمشرق

لم يكن للمنطق الأرسطي أن يؤثر في الفلسفة العربية المشائية التأثير المعروف لو لم يتم فعل ترجمة الفلسفة اليونانية إلى اللغة العربية في بداية من القرن 2هـ/8م.⁽¹⁾ إنّه التأثير الذي كان بحق حدثاً فكرياً مهماً، حيث انتقلت عبره معظم تصورات فلاسفة الإغريق إلى مراكز الثقافة والتعليم في المشرق الإسلامي. وقد أسهم كلّ ذلك في التأسيس الفعلي للتفكير الفلسفي في الإسلام بعد الاطلاع على نظريات أفلاطون وأرسطو اللذين حازا مكانة الصدارة من اهتمام فلاسفة العرب خلال ذلك الوقت.⁽²⁾

كذلك كان الاهتمام بالمنطق من أبرز النتائج المنهجية والنظرية المترتبة على ترجمة "علوم الأوائل" إلى الثقافة العربية الكلاسيكية. ولقد نُظر إلى هذا المنطق باعتباره منهجاً لتلك العلوم الفلسفية وألّتها الملازمة خاصّة لدى الفلاسفة المشائين.⁽³⁾ نتجت عن ذلك حركة ثقافية فكرية أسهمت بشكل كبير في إشاعة الفلسفة وعلومها النظرية في الثقافة الإسلامية الكلاسيكية، فوصلت الثقافة اليونانية القديمة بالفلسفة الوسيطة.⁽⁴⁾

ولقد ازداد بسبب ذلك اهتمام نُظار المسلمين بصناعة المنطق، حتى أنّه احتلّ بؤرة هذه الحركة الفكرية كما تشهد بذلك مختلف النصوص المنطقية التي تمّ شرحها، ونقلها إلى اللغة العربية عامة، إلى جانب النصوص الأرسطية خاصّة.⁽⁵⁾ وضمن هذا الإطار، جاء اشتغال فلاسفة الإسلام بشرح

(1) - ماجد فخري، تاريخ الفلسفة الإسلامية، (بيروت: دار المشرق، 2000)، ص - ص. 35-52.

(2) - Benmakhlouf, Ali. *Pourquoi les philosophes arabes*; éd Albin Michel, Paris, 2015, pp : 16-17.

(3) - Rosenthal, Franz. *Knowledge Triumphant: The Concept of Knowledge in Medieval Islam*; Brill, Leiden, Boston, 2007, p 204.

(4) - Gauthier, Léon. *La philosophie musulmane*; éd Ernest Leroux, Paris, 1900, pp: 13-14.

(5) - Henry Corbin, *Histoire de la philosophie islamique*; éd Gallimard (1986), collection Folio essais, Paris, 2014, pp.38-39.

أورغانون أرسطو قصد تقريبه إلى اللسان العربي وتبسيطه للمشتغلين بالفلسفة، إضافة النصوص المنطقية اليونانية الأخرى.⁽¹⁾

كان نصّ إيساغوجي فورفوريوس الصوري من أبرز تلك النصوص الأخرى التي تُرجمت، حيث فسّره أبو الفرج بن الطيب البغدادي أواخر القرن الرابع الهجري وبداية القرن الخامس الهجري (ت 435 هـ / 1043 م).⁽²⁾ ثمّ مقالات فلسفية لجالينوس، وتامسطيوس، والإسكندر الأفروديسي، وغيرهم؛ بحيث توطّنت تقاليد بحثية منطقية خلال العصر الوسيط بسبب العناية الخاصة التي أولاها نظار المسلمين للعلوم النظرية وللمنطقيات التي كانت لها بمثابة الآلة الضرورية.⁽³⁾

جسّد الاهتمام بالفلسفة والمنطق اليونانيين في الثقافة العربية الإسلامية نموذجاً نظرياً متميّزاً للإعلاء من شأن المعرفة والحكمة الإنسانية بمختلف مجالاتها النظرية، والعملية، والمنطقية.⁽⁴⁾ كما شكّل تبيين هذه القيمة المعرفية للحكمة الإنسانية والمنطقية خاصّة محرّكاً ثقافياً للاشتغال بالمنطق، ومباحثه وتطبيقاته، فكان أبو يعقوب الكندي، وأبو نصر الفارابي من الرواد المسلمين الأوائل المنظرين لكونية المعرفة الفلسفية.⁽⁵⁾

لم يكن الاشتغال بالفلسفة، وعلومها النظرية العملية، شرحاً وتعليقاً، وتنظيراً، مفصّلاً عن الاهتمام بالبحث في المنطقيات التي فُهمت على أساس كونها الآلة التي تعصم الذهن من الأخطاء، وتمنع النظر من الوقوع في الزلل والتناقض. فكان المُعتاد في هذا السياق أن تُبحث مسائل الفلسفة باعتماد الآلة المنطقية في مختلف مباحثها النظرية التعليمية، والطبيعية والإلهية والأخلاقية.⁽⁶⁾ استعمل الفلاسفة في التقليد العربي منطق أرسطو في بحوثهم وفي تقرير أقوالهم على مختلف المسائل

(1)-Monteil, Jean-François. "La transmission d'Aristote par les arabes à la chrétienté occidentale : une trouvaille relative au d'interprétation"; in Revisite Espanol de Filosofia Medieval, 11, 2004, pp : 181-195.

(2) -De Libera, Alain. La philosophie médiévale ; op, cit, pp: 124-129.

(3) -Corbin, Henry. Histoire de la philosophie islamique; op, cit, p.233.

(4) -Sa'id, Al-Andalusi. Kitab Tabaqat Al-Umam (Livre des Catégories ses Nations); trad par Régis Blachère, publication de l'institut des hautes études marocaines, Pris 5, Larose éditeurs, 1935, p. 88.

(5) - حمو النقاري، المنطق في الثقافة الإسلامية؛ ط 1، (بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة، 2013)، ص 07.

(6) - يتفق فلاسفة الإسلام على مركزية الصناعة المنطقية في ممارسة فعل التفلسف، حيث إنهم لا يختلفون حول أهمية المنطقيات للفلسفيات؛ إلا أنّ مسألة ما إذا كان المنطق مجرد آلة للفلسفة، أم هو جزء لا يتجزأ منها تجعلهم يختلفون وتباين مواقفهم بين من يعتبر هذه المسألة تافهة مثل ابن سينا، وبين من يعتبره آلة للفلسفة كالفارابي، بينما نجد ابن باجّه يتجاوز ذلك إلى ما هو أعمق، ذلك أن التداخل والتمازج يصير واقعاً بين الصناعة المنطقية والفلسفية، رغم ما يمكن أن يُلاحظ بشأن استعمال المنطق أداة للتفلسف لديه. أنظر بهذا الخصوص: نظيرة فدواش، تفاعل الفلسفة والعلوم عند ابن باجّه؛ مرجع سابق، ص.

ص. 162، 163.

النظرية والعملية، وذلك تحديداً لألفاظهم وحدودهم وقياساً على العلاقات والبراهين على طريقة أرسطو، مع قدرتهم على النقد والتحليل.⁽¹⁾

يشي هذا الأمر بقوة اهتمام هؤلاء النظار بالمنطق الأرسطي، دون أن يعني ذلك عدم اطلاعهم على منطق الرواقيين، والميغاريين، ونصوص منطقية أخرى لاحقة، خاصة تلك التي ألفها بعض أتباع أرسطو، مثل طاووفرسطس، فورفوريوس، ثم جالينوس (القرن الثاني الميلادي) الذي عرف لديهم لا باعتباره مجرد طبيب، وإنما أيضاً بوصفه فيلسوفاً، ورجل منطق.⁽²⁾

وحتى لا نتجاوز المأمول من هذا الفصل (أي إبراز سياق تشكّل مركزية المنطق في الفلسفة العربية)، نقترح الحديث عن دور ترجمة النصوص المنطقية الأرسطية خاصّة في تبلور الفكر المنطقي في الفلسفة المشائية العربية، دون أن نزع تقديم كلّ التفاصيل التي يتطلّبها مثل هذا المطمح الكبير، حيث إن الغرض هنا ليس سوى تقريب السياق الفكري التاريخي العام، والتوسل به توطئةً للحديث عن علاقة المنطق بالفلسفة لدى ابن باجّة. فما هي إذن أهم دواعي تشكّل الاشتغال بالمنطق في الفلسفة المشائية العربية؟

1- داعي الترجمة في التقليد العربي للمنطق

قدّم كتاب **الفهرست** لابن النديم (ت 380هـ / 990 م) وصفا وافيا للكيفية التي تُرجمت ونُقلت بها حكمة اليونان إلى الثقافة العربية.⁽³⁾ ويُرجع ابن النديم حدث ترجمة فلسفة وعلوم اليونان إلى ما نتج عن أحداث تاريخية أفضت بالإمبراطورية الرومانية إلى تبني الديانة المسيحية بعد موت الإمبراطور يوليانيوس (363م).⁽⁴⁾ فقد أدى منع انتشار كتب الفلسفة إلى إخفائها في خزائن البيزنطيين، فكانت الأحداث التي تلت القرون الستة الميلادية الأولى قد مهّدت السيطرة للعرب بفتح مناطق واسعة من تلك البلاد. ثم أمر الخليفة خالد بن يزيد بن معاوية أثناء الخلافة الأموية (ت 61-64هـ / 680-683م) بعض اليونانيين المهتمين بالفلسفة، الذين كانوا يعيشون في مصر بنقل مؤلفات الطب،

(1) - Madkour, Ibrahim. *L'Organon d'Aristote dans le monde arabe*; éd Vrin, Paris, 1969, pp: 13-15.

(2) - أسهمت شهرته باعتباره طبيباً في نشر أفكاره المنطقية وتعاليمه الفلسفية، حيث كان المنطق يُستخدم في عصره على نطاق واسع، ففي المدارس الشرقية، يُعتمد المنطق مقدّمة نظرية ضرورية لدراسة الطب. ومن هنا يظهر مدى تأثير أفكار جالينوس في نظرية التعريف بالرسم، وكذا في قياس العلاقات الذي سينتوّر بشكل كبير مع التقليد العربي للمنطق. أنظر بهذا الخصوص: عادل فاخوري، **منطق العرب من وجهة نظر المنطق الحديث**؛ ط 1، (بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، 1980)، ص 21.

(3) - ابن النديم، **الفهرست**؛ تحقيق أيمن فؤاد سيّد، ط 1، (بيروت: دار المعارف، 1978)، ص 338.

(4) - De Libera, Alain. *La philosophie médiévale*; op, cit, pp: 103-104.

والكيمياء من اليونانية، والقبطية إلى العربية، فكان ذلك بمثابة أول نقل لمؤلفات مكتوبة بلغات أخرى إلى العربية.⁽¹⁾

يبقى السبب الأهم في ترجمة كتب الحكمة اليونانية إلى العربية -حسب ابن النديم- هو حلم الخليفة العباسي المأمون (حوالي 198-218 هـ / 813-833 م) بالفيلسوف أرسطو (المعلم الأول) في منامه. فقد حدثت ترجمة واسعة للكتب العلمية والفلسفية خلال فترة الخلافة العباسية، مواصلة بذلك في بغداد (بيت الحكمة) ما بدأه الأمويون بدمشق.⁽²⁾ يبرز ابن النديم خلال هذا الحدث التاريخي كيف وجد الخليفة العباسي السبب الوجيه لمراسلة إمبراطور البيزنطيين آنذاك، ملتتمسا منه إرسال وفد إلى بلاد الروم بهدف حمل كتب الحكمة، والعلم إلى بغداد كي تترجم، وتنقل إلى العربية.⁽³⁾

كانت الفائدة العملية للتراث العلمي القديم باعثا وجيها على نقل كتب العلم والفلسفة، خاصة في مجالات الطب والصيدلة والفلك ذات التطبيق العملي النفعي.⁽⁴⁾ غير أنه يضاف إلى ذلك أيضا السبب الثقافي والديني والسياسي، بحيث ترجمت نصوص أخرى إلى العربية هي أكثر بعدا عن الفائدة العملية، مثل كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو، وكتاب تاسوعات أفلوطين الذي ترجم وشرح على أنه كتاب أثولوجيا المنسوب لأرسطو، كما أورد ذلك الباحث عبد الرحمن بدوي في كتابه أرسطو عند العرب.⁽⁵⁾

في هذا الإطار العام للنقل والترجمة، أشار الباحث ديمتري غوتاس (Dimitri Gutas) في كتابه الفكر اليوناني والثقافة العربية⁽⁶⁾ -وهو دراسة حول حركة الترجمة من اليونانية إلى العربية- إلى أن الأسباب السياسية كانت باعثا قويا على هذه الحركة، حيث توخى الخلفاء كسب وبسط نفوذ إمبراطوريتهم سياسيا وثقافيا في مواجهة الثقافة الفارسية والبيزنطية المجاورتين.⁽⁷⁾ وقد سعى

(1) - ابن النديم، الفهرست؛ تحقيق أيمن فؤاد سيّد، مصدر سابق، ص 339.

(2) - أسهم الكندي في هذه المرحلة بدور محوري في تقريب المنطق إلى الثقافة العربية ضمن ما شرحه من فلسفة أرسطو، وقد أبرز هذا الدور الباحث: عبد الرحمن شاه ولي في دراسته الموسعة حول هذا الفيلسوف؛ أنظر بهذا الخصوص: عبد الرحمن شاه ولي، الكندي وآراؤه الفلسفية؛ ط 1، (اسلام آباد: مجمع البحوث الإسلامية، 1394 هـ / 1973م)، ص. ص. 161، 162.

(3) - ابن النديم، الفهرست؛ مصدر سابق، ص 340.

(4) - رشيد الجميلي، حركة الترجمة في المشرق الإسلامي في القرنين الثالث والرابع للهجرة؛ ط 1، (بغداد: دار الحرية، 1986)، ص 77.

(5) - عبد الرحمن بدوي، أرسطو عند العرب: دراسات ونصوص غير منشورة؛ ط 1، (الكويت: وكالة المطبوعات، 1978)، ص 35.

(6) - ديمتري غوتاس، الفكر اليوناني والثقافة العربية، حركة الترجمة اليونانية - العربية في بغداد والمجتمع العباسي المبكر؛ ترجمة نيقولا زيادة؛ ط 1، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، المنظمة العربية للترجمة، 2003)، ص 97.

(7) - المرجع نفسه، ص 166.

العباسيون إلى إثبات قدرتهم على العناية بإرث الثقافة الهيلينية أفضل من البيزنطيين المتحدثين باليونانية.

ومن جانبه، قدّم الباحث في تاريخ المنطق العربي عادل فاخوري صورة تاريخية تقرب لنا مراحل نقل وترجمة النصوص المنطقية اليونانية إلى الثقافة العربية الإسلامية، حيث ميّز في هذا الشأن بين عصور تاريخية مختلفة، منها:

عصر النقل: شمل تقريبا القرن التاسع الميلادي، وتميز بنقل نصوص الفلاسفة اليونان، وعلى رأسها مصنّفات أرسطو المنطقية في **الأورغانون** إلى العربية،⁽¹⁾ على يد أشهر المترجمين، أمثال: عثمان الدمشقي، وإسحاق وابنه حنين، وأبو البشر متى بن يونس، ويحيى بن عدي، وابن زرعة، وغيرهم. وقد ترجمت ونقلت، بالإضافة إلى **الأورغانون** الأرسطي، بعض نصوص جالينوس المنطقية (الأقيسة، والمدخل إلى المنطق، وشرح كتاب العبارة، ومقالة في الحدود ومقالة في الرسوم، الخ)⁽²⁾، وشروح ثاوفرسطس تلميذ أرسطو، وبعض شروح الإسكندر الأفروديسي، الذي عاش حوالي القرن الثالث، وكان ابن سينا ينعته بأفضل المتأخرين، خاصّة شروحه على كتاب التحليلات.⁽³⁾

أيضا تمت ترجمة نص **المدخل** المعروف بـ **الإيساغوجي** للمنطقي الشهير فرفوروريوس الصوري المعاصر الإسكندر الأفروديسي، وترجم هذا النص إلى اللغة العربية على يد أبي عثمان الدمشقي منقولا عن السريانية.⁽⁴⁾ وقد كان هذا النص يتصدر كتب أرسطو المنطقية في **الأورغانون** العربي.⁽⁵⁾ فعُرفت نصوص أغلب معلّمي مدرسة الإسكندرية، خاصّة نصوص ثامسطيوس (القرن

(1) - عادل فاخوري، **منطق العرب من وجهة نظر المنطق الحديث**؛ مرجع سابق، ص 20.

(2) - Galien. *Traité philosophiques et logiques*. traduction Pellegrin et autres, édition GF Flammarion, Paris, 1998, pp: 237-286.

(3) - عادل فاخوري، **منطق العرب من وجهة نظر المنطق الحديث**؛ مرجع سابق، ص 22.

(4) - يعرف هذا النص المنطقي بإيساغوجي فرفوروريوس الصوري (233 - 305 م)، وهو بمثابة مدخل لكتاب المقولات لأرسطو، حيث يعالج مؤلفه الصوري دلالات الكليات الخمس: الجنس، النوع، الفصل، الخاصة، العرض. دونه الصوري أصلا لأحد أصدقائه في روما المسمى كريساريوس، وكان من جملة تلاميذ المفكر اليوناني افلوطين (200 - 270 م)، وقد قام أبو الفرج بن الطيب البغدادي بشرحه وتفسيره. أنظر: أبو الفرج بن الطيب، **تفسير كتاب إيساغوجي لفرفوروريوس**؛ تحقيق جيكي كوامي، ط I، (بيروت: دار المشرق، 1975)، ص. ص. 43-44.

(5) - تتقل الباحثة كريستينا دانكونا آلية هذا الانتقال عن المستشرق الألماني ماكس مايرهوف (Max Meyerhof) الذي قدّم إعادة تشكيل الانتقال العلمي من أثينا إلى الإسكندرية وبعدها من الإسكندرية إلى أنطاكية ثم من أنطاكية إلى حران. ومن حران انتقلت العلوم والفلسفة اليونانية أخيرا إلى بغداد. أما بالنسبة إلى صدق الانتقال من الإسكندرية إلى بغداد وصنعها فوجد فيها نسخا لكتب أرسطوطاليس قد نسخت في أيامه وفي أيام ثاوفرسطس ووجد المعلمين والفلاسفة قد عملوا كتباً في المعاني التي عمل فيها أرسطو فأمر أن تنسخ تلك الكتب التي كانت نسخت في أيام أرسطو وتلاميذه وأن يكون التعليم منها وأن ينصرف

الرابع)، وأمنيوساساكاس (القرن السادس)، ويوحنا النحوي (القرن السادس) الذي شرح بالإضافة إلى المنطق بعض أقوال فيزياء أرسطو.⁽¹⁾ والأمر نفسه ينطبق على المنطق الميغاري والرواقي، حيث تعرّف النَّقْلَةُ عليه، ودرسوه، وشرحوه، خاصّة الأقيسة الشرطية التي توسع فيها الرواقيون.⁽²⁾ ولم يكن هذا المنطق غريبا بالنسبة للنظار في الثقافة العربية الكلاسيكية، لأنّهم تعاملوا معه باعتباره منطقا أرسطيا للمنطق الأرسطي.⁽³⁾

عصر ابن سينا: الذي امتدّ من فترة الكندي إلى فترة الفارابي وابن سينا، أي حوالي القرن العاشر، والحادي عشر الميلاديين، حيث لم يعد الاشتغال بالمنطق مقتصرًا فقط على النقل والترجمة، وإنّما تعداه إلى مرحلة الشرح والتقريب والتوظيف النظري والمنهجي. ابتدأت هذه المرحلة بالفعل بالفارابي الذي خصّص كثيرا من كتبه وتآليفه للمنطق، حتى سمّي بالمعلّم الثاني بعد أرسطو واضع المنطق اليوناني. والملاحظ في شروحه على **الأورغانون** أنّه لم يكن يكتفي بأقوال أرسطو فقط، وإنّما كان يفتح في كثير من الأحيان على أقوال مؤلّفين يونانيين آخرين، بل ويأخذ بالاعتبار بعض المشكلات المطروحة في زمانه، للتحليل والشرح والتعليق عليها. ولقد سار على النهج نفسه ابن سينا الذي تمّم منحى الفارابي، وزاد عليه.⁽⁴⁾

مع ذلك لم تخلف الفترة الفاصلة بين الفارابي وابن سينا أعلاما كبارا في هذا المضمار، رغم ما قد نجده عند بعض المهتمين بالرسائل والمداخل والشروح المنطقية، كمجموعة إخوان الصفا، والخوارزمي في كتابه **مفاتيح العلوم**، أو ابن الخمار، وابن زرعة، ويحيى بن عدي. وقد عرفت هذه المرحلة نضجها وذروتها مع الفيلسوف ابن سينا الذي توجّ كلّ المسار بمراجعاته وتنقيحاته لمنطق أرسطو.⁽⁵⁾

عن الباقي وحكم أندرونيقوس في تدبير ذلك وأمره أن ينسخ نسخا يحملها معه إلى رومية، ونسخا يبقّيها في موضع التعليم بالإسكندرية وأمره أن يستخلف مع من لا يقوم مقامه بالإسكندرية ويسير معه إلى رومية فصار التعليم في موضعين. "أنظر: كريستينا دانكونا، بيت الحكمة، الميتافيزيقا اليونانية وتشكيل الفلسفة العربية؛ ترجمة عصام مرجاني، ط 1، (الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، 2014)، ص 19.

(1) -Golitsis, Pantelis. *Les Commentaires de Simplicius et de Jean Philopon à la Physique d'Aristote: Tradition et Innovation*; édition De Gruyter, France, 2008, pp : 188-190.

(2) -Brun, Jean. *Les Stoïciens*; Bibliothèque classique de philosophie, collection Les grands textes, éd puf, Paris, 1968, pp: 28-29.

(3) - يقول فاخوري معلقا على هذه المسألة: «إنّ معرفة العرب لمنطق أهل المظال [يقصد الرواق] لا تبرهن مع ذلك أنّهم استقوه مباشرة من مؤلّفاتهم. على الأقلّ ليس هناك بحث تاريخي يثبت ترجمة أحد هذه المؤلّفات باللغة العربية. والأرجح أنّ المصادر الحقيقية في الإسلام تقوم على شروح الأورغانون، أي شروح اسكندر الافروديسي وسبليقيوس وفورفوريوس الصوري، وعلى مقالات اسكندر وجالينوس المنطقية...»، أنظر: عادل فاخوري، **منطق العرب من وجهة نظر المنطق الحديث**؛ مرجع سابق، ص 24.

(4) -De Vaux, Carra. *Avicenne* ; éd Félix Alcan, Paris, 1900, pp. 161-162

(5) -Belna, Jean-Pierre. *Histoire de la logique* ; éd Ellipses, Paris, 2014, pp: 52-53.

عصر التوفيق: شمل عصر ما بعد الفارابي، وابن سينا؛ ويعتبر عادل فاخوري هذه الفترة ممتدة إلى لحظة ابن رشد، لتشمل لحظة الغزالي، وابن باجة وابن حزم. وقد شهدت هذه المرحلة نوعاً من حدة النقاش حول مشروعية استعمال المنطق، سواء في العلوم الطبية أو في الكلام أو الفقه وأصوله، وهذا ما حصل مع كل من ابن باجة، وابن حزم في الأندلس.⁽¹⁾ تلا هذه المرحلة العصر الذهبي الذي سيصبح فيه للمنطق العربي مجاله الخاص، حيث أصبحت بعض مؤلفات فلاسفة الإسلام (الفارابي وابن سينا) موضوعات، ومراجع للأبحاث، والدراسات التي ستنتج في طرق المسائل المطروحة للنظر، والبحث. كما أثرت فيها مسألة التوفيق بين المنطق، والمناهج البحثية الأصولية، واللغوية، والنحوية، والبلاغية بشكل مستمر؛ وكان الانفتاح الكامل للمنطقيات على المشكلات المنهجية في علوم الكلام والأصول واللغة في أوجه، ومن ثمة بدأ يتحقق استيعاب العلوم النقلية للمنطقيات.

لقد عرف المنطق العربي طفرة نوعية في القرن الثالث عشر، حيث برزت مؤلفات، ومقالات منطقية متنوعة، ساعدت في خلق أفكار جديدة، وتطوير تصورات الفارابي، وابن سينا المنطقية، سواء عند الطوسي المنتصر للتوجه السيناوي للمنطق، أو لدى فخر الدين الرازي في "الباب الإشارات والتنبيهات".⁽²⁾ ومن جانب آخر، هاجم السهروردي (1155م – 1191م) منطق المشائين، ونجح إلى حد ما في نشر روح الاستقلال عن السلطة التقليدية للمنطق المشائي.

فترة ما بين القرن الرابع عشر والخامس عشر الميلاديين: وهي التي عرفت عددا كبيرا من المهتمين بالمنطق والتأليف في مسأله ومباحثه، إذ حصل تراكم نوعي، وكمي هام في البحث المنطقي يجد تجلياته الواضحة في التأليف والمصنفات المنطقية. وهو ما تعكسه مختلف العناوين التي ستظهر في هذه المرحلة: **الرسالة الشمسية للقرطبي، ومطالع الأنوار للأرموي، وإيساغوجي في المنطق للأبهري.** وقد أنجزت لهذه التأليف شروحات وشروحات على الشروحات في الفترة

(1) - يعلق فاخوري بخصوص سائر المؤلفين الذين لم يكونوا بمنزلة الفلاسفة المشهورين بالتنظير للمنطق في نظره، فيقول: «لم يضيفوا إلا ضوابط طفيفة إلى الإرث الذي خلفه الفارابي وابن سينا. فابن الصلت الأندلسي (1068 - 1134)، في كتابه تقويم الذهن يتبع عن كثب شروحات الفارابي، والصاوي مؤلف البصائر النصيرية يقتبس عن كتاب الشفاء لابن سينا. وليس هناك سوى منطقي واحد يتميز بأصالته هو ابن مالك البغدادي (1075 - 1170)، ففي الجزء المخصص للمنطق من ثلاثيته المختبر في الحكمة، يكتشف التمثيل الخطي الشهير، الذي يُنسب عادة إلى الفيلسوف الألماني ليبنتز، كما يستخدم طريقة نظرية المجموعات في براهين الاقيسة»؛ أنظر: عادل فاخوري، **منطق العرب من وجهة نظر المنطق الحديث**؛ مرجع سابق، ص 30.

(2) - فخر الدين الرازي، **لباب الإشارات والتنبيهات**؛ تحقيق أحمد حجازي السقا، ط 1، (القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، 1986)، ص 23.

المتأخرة من هذا التاريخ المنطقي العربي.⁽¹⁾ غير أنه يمكن اعتبار هذا العصر مرحلة الذروة في الاشتغال بالمنطقيات في الثقافة العربية، حيث توقفت الدراسات المنطقية على أن تكون مجرد نقول وتقريب للحدود اليونانية إلى اللغة العربية، لتصبح نوعاً من الترييض والاستدلال، ومناهج التدليل، وبناء الحدود والتصورات، سواء في الكلام، أو في الفقه، أو في اللغة وعلوم اللسان والأصول.⁽²⁾ يشير عادل فاخوري بهذا الخصوص إلى أن سلطان المنطق لم يتوقف عند هذا الحد، وإنما ازدادت علوم اللغة، وأصول الفقه خضوعاً لمستلزمات الصناعة المنطقية واستخدمتها في مناهجها. لذلك، فمجلدات الأمدي (ت 1156 – 1233) **الإحكام في أصول الأحكام** هي بلا ريب أكثر الأصول الفقهية اقتراباً من النموذج السوري، و**مفتاح العلوم** للغوي السكاكي (1160 – 1228)، الذي يعتبر تجديداً في مجال اللسانيات. ففي هذا الكتاب يأخذ المنطق مكانه بين العلوم اللغوية، ويجري تحليل أدوات اللغة العربية في ضوء الوظيفة الصدفية للقضايا الشرطية. بل أكثر من ذلك، يتوصل التفكير المنطقي إلى اجتياح معظم ميادين العلوم المعروفة آنذاك. فالبرهنة، والمناظرة، والتنظير في الرياضيات، والفلسفة، والفقه، وعلم الكلام تتم وفقاً لمعايير المنطق القانونية.⁽³⁾

عصر الشروح: بدأ تقريباً من القرن الرابع عشر الميلادي وامتد إلى القرون الحديثة، حيث ساد التقليد، والتلخيص مجال التأليف المنطقي، بحيث تميزت هذه المرحلة بكونها عصر الشرح بامتياز، على حدّ زعم عادل فاخوري، حيث إنّ تأليف هذه الفترة عادة ما تعتمد تصورات، ونظريات منطقة القرن الثالث عشر، خاصة أفكار القزويني، والأرموي لشرحها وشرح الشروح عليها، أو أحياناً تكون مجرد مراجع مدرسية لتعليم الطلبة مبادئ المنطق، وتحفيظهم قواعده الأساسية في صيغ، وأبيات شعرية.⁽⁴⁾ والظاهر من هذه المرحلة أنّ التأليف المنطقي قد غلب عليه النهج المدرسي التعليمي، وذلك بعدما تحوّل إلى مدخل للفقه، ولأصوله لدى الفقهاء.⁽⁵⁾

(1) - عادل فاخوري، **منطق العرب من وجهة نظر المنطق الحديث**؛ مرجع سابق، ص 32.

(2) - بوعزة ساهل، **دفاعاً عن المنطق الأرسطي**؛ ط 1، (الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، 1430هـ / 2009م)، ص 54.

(3) - عادل فاخوري، **منطق العرب من وجهة نظر المنطق الحديث**؛ مرجع سابق، ص 33.

(4) - المرجع نفسه، ص 34.

(5) - يقول قطب الدين محمود بن محمد الرازي في تحرير القواعد المنطقية في شرح الرسالة الشمسية للقزويني: «وأما على بيان الحاجة إليه [للمنطق] فلائنه لو لم يعلم غاية العلم والغرض منه لكان طلبه عبثاً. وأما على موضوعه، فلأنّ تمايز العلوم بحسب تمايز الموضوعات؛ فإنّ "علم الفقه" مثلاً إنّما يمتاز عن "علم أصول الفقه" بموضوعه، لأنّ علم الفقه يبحث فيه عن أفعال المكلفين من حيث أنّها تحلّ وتحرم وتصح وتفسد، وعلم أصول الفقه يبحث فيه عن الأدلة السمعية من حيث إنّها تستنبط عنها الأحكام الشرعية، فلما كان لهذا موضوع، ولذلك موضوع آخر، صاروا علمين متميزين، منفرداً كلّ منهما عن الآخر، فلو لم يعرف الشارع في العلم أنّ "موضوعه أي شيء هو؟" لم يتميز العلم المطلوب عنده ولم يكن له في كلبه بصيرة. ولما مان بيان الحاجة إلى المنطق ينساق

يتميّز تقسيم الباحث عادل فاخوري لمراحل الاهتمام بالمنطق لدى الفلاسفة المسلمين بنوع من التعميم الذي وإن كان يجمل الحديث فيه، إلاّ أنّه لا يخلّ بالمنحى التاريخي لتطوّر الاهتمام بالمنطقيات بدءاً بلحظة الترجمة، مروراً بلحظة التقريب والتوفيق، وانتهاءً بفترة الشرح والتلخيص والتعليق. والظاهر من هذا المسار أنّ تاريخ المنطق العربي قد شهد فعلاً تطوّراً بيّناً، وتراكماً ملحوظاً. غير أنّ هذا التراكم العلمي لا ينفي بروز انتقادات، خاصة بعد النقد الذي صدر عن الغزالي، ثم ابن تيمية – خصوصاً في الردّ على المناطقة، ونقض المنطق- للمنطق والمناطقة، حيث تبلورت قناعة لدى كثير من نظار الفكر الديني الإسلامي تعتبر الخروج على التقاليد المنهجية والفكرية للعلوم الإسلامية أمراً غير مستحب، بل ومرفوضاً.

لذلك انحصر البحث الفلسفي في المنطق، ليُفسح المجال في ما بعد للاستعمال الأصولي الكلامي الذي اكتسح مجال التأليف في المنطقيات، فظهرت تقاليد جديدة ومختلفة في التأليف عمّا كان عليه التأليف المنطقي لدى الفارابي، وابن سينا، وابن رشد. وقد ذهب الباحث حسان الباهي⁽¹⁾ في هذا الجانب إلى الحديث عن إمكانية التمييز بين مرحلتين تاريخيتين فيما يخصّ المنطق العربي: مرحلة ما قبل القرن الخامس الهجري، ومرحلة ما بعد الخامس الهجري؛ بحيث كان الغزالي يمثل مرحلة الفصل بينهما نظراً لرفضه ربط المنطق بالميتافيزيقا.

ضمن هذا الإطار النقدي، كان كتاب الغزالي الموسوم **المستصفى في علم أصول الفقه** بمثابة المحقّز المشرّع للتعاطي للمنطق المجرّد من ميتافيزيقا أرسطو، ومنه تقريب المنطقيات من دائرة علم الأصول. وقد عمل بعض الأصوليين بنصيحته القائلة «من لا علم له بالمنطق لا ثقة في

إلى معرفته برسمه، أوردهما في بحث واحد، وصدر البحث بتقسيم العلم إلى التّصوّر والتصديق لتوقف بيان الحاجة عليه.»، أنظر: محمود بن محمد الرازي، **تحرير القواعد المنطقية في شرح الرسالة الشمسية**؛ تحقيق إلياس قبّان، ط 2، (بيروت: دار الكتب العلمية، 2020)، ص 96.

(1) - يقول هذا الباحث: «كثيراً ما نظر مؤرخو المنطق إلى القرن الثامن الهجري/الرابع عشر الميلادي بأنّه نهاية مرحلة الجمود الخالية من كلّ تنظير وإبداع. فما يميّز الفترة السابقة هو التعامل مع منطق أرسطو مباشرة؛ بينما اتسمت المرحلة الثانية بظهور التعاليق والحواشي والشروح وشروح الشروح. وعليه سلّم العديد من الدارسين بأنّ السمة التي طبعت الحقبة الممتدة من هذه المرحلة إلى بداية القرن العشرين هي كثرة الإنتاج مع قلّة الإبداع واجترار الماضي المشرقي المتمثّل بالخصوص في إنتاج كلّ من القزويني الكاتبي في كتابه "الرسالة الشمسية" في القواعد المنطقية والأرموي في "مطالع الأنوار". بحيث اعتبراً قمة ما وصل إليه العرب في المنطق (بالإضافة إلى إيساغوجي في المنطق للأبهرى). فالإنتاج المنطقي الذي ظهر من بعدهم مجرّد شروحات ومختصرات وتعاليق وحواشٍ وضعت أساساً للتعليم، ولا تخرج عن حدود المباحث التي رسموها." أنظر: حسان الباهي، «التأليف المنطقية في المغرب حتى الثلاثينيات من القرن العشرين»، ضمن كتاب: الفكر العلمي في المغرب العصر الوسيط المتأخّر، تنسيق بناصر البعزاتي، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، سلسلة ندوات ومناظرات رقم 104، ط 1، (الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة 2003)، ص. ص. 142، 143.

علمه»،⁽¹⁾ فكان لهذا القول أن كشف دور صناعة المنطق في كتابيه: **محك النظر ومعيار العلم**. غير أنه ومن وجهة نظر فلسفية مخالفة لمنظور الغزالي، أشار ابن رشد في **مختصر المستصفى**، أو **الضروري في أصول الفقه**، إلى أن أبا حامد الذي «رام أن يتعلّم أشياء أكثر من واحد في وقت واحد لم يمكنه أن يتعلّم ولا واحدا منها». ⁽²⁾

هكذا أصبح المنطق مدخلا منهجيا يقدّم به للتأليف في الأصول، حتى أن الأصوليين دأبوا على افتتاح مؤلفاتهم الأصولية بمقدمات تخصّ مباحث وقواعد المنطق.⁽³⁾ وبذلك خفّت حدّة العداء للمنطق إلى حدّ معيّن، حيث كان لوجهة نظر الغزالي للمنطق أثرها البين على النظائر المسلمين الذين كانوا حذرين من منطق اليونان، لكن الغزالي دعا إلى الاهتمام بالمنطق لأنّه الميزان الضروري للنظر. يقول الغزالي: «كلّ نظر لا يتزن بهذا الميزان، ولا يعاير، فاعلم أنّه فاسد العيار، غير مأمون الغوائل والأغوار». ⁽⁴⁾ غير أن تلميذ الغزالي أبو بكر بن العربي، وإن اطمأنّ لجهود أستاذه الغزالي في تنقية المنطقيات من بعض الشوائب الفلسفية، إلّا أنّه لم يكن يأمن على طلابه من تعاطيهم لهذا العلم خشية أن يشوّش على أفهامهم، لاسيما أنّه كان يذكر أن شيخه الغزالي أشار عليه ذات مرّة بالإعراض عن بعض مؤلفاته، بما فيها كتاب **معيار العلم**.⁽⁵⁾ فلذلك كان ينصح تلاميذه بضرورة الاقتصار على العبارات الإسلامية والأدلة القرآنية إذا لم يستطيعوا فهم المنطق، أو لا يطبقونه،⁽⁶⁾ باستثناء من وجد في نفسه القدرة على التوسع في استثماره وتوظيفه توظيفا يتماشى والعقيدة الإسلامية، فإنّ له ذلك.⁽⁷⁾

(1) - يقول الغزالي بهذا الخصوص عن مقدّمته المنطقية لكتاب المستصفى في علم الأصول: «بل هي مقدّمة العلوم كلّها، ومن لا يحيط بها فلا ثقة له بعلومه أصلا». أنظر: الغزالي، **المستصفى في علم الأصول**؛ تحقيق محمد عبد السلام عبد الشافي، ط 1، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1413هـ / 1993م)، ص 10.

(2) - يورد الباحث المحقّق جمال الدين العلوي نقد ابن رشد للغزالي، حيث يقول ابن رشد: «وأبو حامد قدّم قبل ذلك مقدّمة منطقية زعم أنّه أداه إلى القول في ذلك نظر المتكلمين في هذه الصناعة في أمور ما منطقية، كنظرهم في حدّ العلم وغير ذلك. ونحن فلنترك كلّ شيء إلى موضعه، فإنّ من رام أن يتعلّم أشياء أكثر من واحد في وقت واحد لم يمكنه أن يتعلّم ولا واحدا منها». أنظر: ابن رشد، **الضروري في أصول الفقه**، أو **مختصر المستصفى**؛ تحقيق جمال الدين العلوي، ط 1، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1994)، ص. ص. 37، 38.

(3) - يؤاخذ ابن رشد الغزالي على مزجه المنطق بالأصول بشكل واضح، ويتجلّى اعتراضه على هذا المزج حسب المحقّق جمال الدين العلوي في تجاوزه وتجاهله لمقدّمة المستصفى التي خصّصها أبو حامد للمنطق. أنظر بهذا الخصوص مقدّمة المحقّق؛ المصدر نفسه، ص 09.

(4) - الغزالي، **معيار العلم**؛ تحقيق سليمان دنيا، ط 1، (القاهرة- مصر: دار المعارف، 1381هـ / 1961م)، ص 60.

(5) - سعيد أعراب، **مع القاضي أبي بكر بن العربي**، يليه: مختصر ترتيب الرحلة للترغيب في الملة، المجلد الأول، دراسة وتحقيق، الطبعة الأولى، نشرة دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1987، ص. ص. 44، 45.

(6) - أبو بكر بن العربي، **قانون التأويل**، تحقيق محمد السليمان، الطبعة الأولى، نشرة دار القبلة للثقافة الإسلامية، جدّة، مؤسسة علوم القرآن، بيروت، سنة 1986، ص 263.

(7) - حسان الباهي، «التأليف المنطقية في المغرب حتى الثلاثينيات من القرن العشرين»، مرجع سابق، ص 141.

من جانبه اعتبر الباحث محمد مرسلي أنّ هذا المنظور للمنطق في الثقافة العربية يتميز بكونه لا يفصل النقاش في تاريخ هذا العلم عن الحديث في منطق اليونان.⁽¹⁾ فمن الناحية التاريخية، جرت العادة على اعتبار المنطق العربي مرحلة وسيطة وواسطة في تاريخ تطوّر هذا العلم.⁽²⁾ وأمّا من الناحية اللغوية اللسانية، فقد أُلصقت بالبحث المنطقي مسائل مرتبطة باللغة والنحو، حيث يصير من الضروري الشك الحذر في الاعتقاد بأنّ الترجمة وسيلة أمينة ومضمونة للتجوّل والانتقال الموضوعي المحايد للمعرفة.⁽³⁾ وإذا كان لهذا الأمر ما يبرّره تاريخياً، بالنظر إلى ما فرضته ترجمة النصوص المنطقية اليونانية إلى اللغة العربية، فإنّ السؤال الذي يفرض نفسه هنا، هو: ألم يكن الاشتغال بالمنطق في الفلسفة العربية شيئاً آخر غير عمل ترجمي؟

أثار حضور المنطق في الثقافة العربية الإسلامية كثيراً من النقاش، سواء بين المهتمين بتاريخ الدراسات الفلسفية المنطقية، أو بين أولئك الذين خاضوا في مشروعية إقحامه في المباحث اللغوية، والأصولية، والكلامية. ولكي نحاول تقديم صورة موجزة عن طبيعة الاشتغال بالمنطق في الفلسفة المشائية العربية تحديداً، نقترح التمهيد بنصّ أساس لصاعد الأندلسي يورد فيه طبيعة هذا الحضور. يقول صاعد: «فلنقل إنّ أوّل علم اعتني به من علوم الفلسفة علم المنطق والنجوم. فأما المنطق فإنّ أوّل من اشتهر به في هذه الدولة [يقصد الدولة العباسية] عبد الله بن المقفع [...] فإنّه ترجم كتب أرسطوطاليس المنطقية الثلاثة التي في صورة المنطق، وهي كتاب قاطيغورياس وكتاب باري مانياس وكتاب أنالوطيقا، وذكر أنّه لم يكن ترجم منها إلى وقته إلّا الكتاب الأوّل فقط. وترجم مع

(1) - يقول هذا الباحث: «إنّ المؤلفات التي تشكّل مراجع تكوين أيّ طالب لتاريخ المنطق تلحّ في أكثر من موضع على أهمية وخصوبة المرحلة العربية. لكنّها تعترف في الآن نفسه بعدم توفرها على دراسات متخصصة تصدّي لتلك الفترة (بوشنسكي، دوميترو)، ومن حسن الحظّ فقد التفتت ثلّة من البحاثة إلى الأمر في محاولة لملء هذه الثغرة في معارفنا. وقد تمّ ذلك بواسطة إنجاز أعمال عامة تضع الخطوط العريضة للتمفصلات الكبرى في تاريخ النظرية المنطقية عند العرب (ريشر 1964 - فاخوري 1980). وكيفما كانت المنطلقات المذهبية والتوجّهات المنهجية لهؤلاء [...]، فقد كان لهم فضل توطئة المجال بفك العزلة عنه وإثارة الاهتمام بحقل معرفي لن يؤدّي اكتشاف مجاهيله بكلّ تأكيد إلّا إلى نتائج إيجابية تنعكس على فهمنا للتاريخ العام لمبحث المنطق.»؛ أنظر بهذا الخصوص: محمد مرسلي، دور المنطق العربي في تطوير المنطق المعاصر؛ ط I، (الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، 2004)، ص. ص. 10، II.

(2) - يقول الباحث محمد مرسلي عن مسألة التقدم في اشتغال العرب بالعلوم العقلية والمنطق منها بالخصوص: «فعند هؤلاء مادام العلم من المعارف اليقينية ومادام المنطق علماً قد اكتملت أركانه، فما على المشتغلين به إلّا حسن تعليمه وشرح غوامضه وفك البعض من إشكالاته. وفي كلّ هذه الشروح أو التعليقات أو فك عقد المشاكل فيها يظلّ العالم في قرارة نفسه مؤمناً بأنّه يتحرّك داخل مقاصد العالم الأوّل. نسجل هذه الآفة رغم ادعاء ابن سينا خلافها، (وقصد إشارته إلى حرية نقد أرسطو في بداية منطق المشرقيين) فالعالم السابق في نظره قد يخطئ أو يُقصر بعدم التوفية خاصّة إذا كان هو السابق الأوّل، يبقى على اللاحقين له تصحيح ما أخطأ فيه أو توفية ما نقص، أمّا العلم فهو العلم لا يمسّه التغيير بالثورة أو الانقلاب...»؛ أنظر بهذا الخصوص: محمد مرسلي، «الانتقال من منطق القدماء إلى منطق المتأخرين هل هو تقدّم؟»؛ ضمن أعمال ندوة: مفهوم التقدّم في العلم، تنسيق سالم يفوت، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، سلسلة ندوات ومناظرات، رقم II2، ط I، (الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، 2004)، ص 154.

(3) - محمد مرسلي، دور المنطق العربي في تطوير المنطق المعاصر؛ مرجع سابق، ص II.

ذلك المدخل إلى كتب المنطق المعروف بإيساغوجي من تأليف فريفوربوس ومرقوس الصوري وغيرهما»⁽¹⁾.

يبرز هذا النص كيف كان المنطق أول علم يُعْتَنَى به في هذه الفلسفة العربية، متمظهرا في عناية الفلاسفة به، فكان عليهم، كما قال ليون جوتييه، أن يوفّقوا أشدّ الفلاسفات تجميعا واعتمادا على الكلّي (فلسفة اليونان) مع ثقافة تركّز على الفردي الجزئي⁽²⁾. ولئن كان عبد الله بن المقفع أول المترجمين لكتابي المقولات لأرسطو⁽³⁾ فإنّه أيضا - وبعد مدّة وجيزة من إنتاج ابن المقفع لرسائله - ترجم بعده مترجمون آخرون باقي نصوص الأورغانون كلّها. فبعدها أخذت عملية الترجمة وتيرة أوسع، خلال القرن التاسع الميلادي، وبحلول العقد الثالث منه (حوالي 830م)، كانت هناك حلقة مترجمين تحوم حول أبي يوسف يعقوب بن إسحاق الكندي (توفي حوالي 256هـ / 870م)⁽⁴⁾، وهو الفيلسوف الذي تمكّن من بلورة صورة تقريبية نسبيا عن الأورغانون الأرسطي، بعد الترجمات التي تمت لبعض النصوص المنطقية نتيجة لتطور عملية الترجمة وتوسعها⁽⁵⁾.

ألقت هذه الجماعة من المترجمين التي كانت تترايط بشكل موسّع حول الكندي مختصرا وشرحا على المقولات، ومختصرا لكتاب العبارة، ثم نسخة من الأغاليط السوفسطائية، وربّما تكون الترجمة المبكرة للخطابة قد تبلورت في ضمن هذه الحلقة على ما يشير إلى ذلك الباحث فرانسيس إدوارد بيترس (Francis Edward Peters) في بحثه الفيلولوجي حول أرسطو العربي: الترجمات والتعليقات الشرقية على التن الأرسطي⁽⁶⁾.

(1) - صاعد الأندلسي، طبقات الأمم؛ تحقيق حياة بوعولان، ط 1، (بيروت: دار الطليعة، 1985)، ص 130.

(2) - جوتييه، ليون، المدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية؛ ترجمة محمد يوسف موسى، ط 1، (بيروت: دار الوراق، 2017)، ص 200.

(3) - Rescher, Nicholas. *Studies in the history of Arabic logic*; university of Pittsburgh press, 1963, p 69.

(4) - أبو يعقوب الكندي، الفلسفة الأولى للكندي إلى المعتصم بالله؛ تحقيق أحمد فؤاد الأهواني، ط 2، (بيروت: دار الكتاب الحديث للطباعة والنشر، 1986)، ص 34.

(5) - يقول صاعد الأندلسي عن الكندي: "ومن اشتهر بإحكام العلوم والتوسع في فنون الحكمة يعقوب بن اسحق الكندي فيلسوف العرب وأحد أبناء ملوكها [...] ولم يكن في الإسلام من اشتهر عند الناس بمعاونة علوم الفلسفة حتى سموه فيلسوفا غير يعقوب هذا، وله في أكثر العلوم تأليف مشهورة من المصنفات الطوال والرسائل القصار يزيد عددها على خمسين تأليفا. فمن كتبه المشهورة كتاب التوحيد المعروف بقم الذهب [...]. ومنها كتابه في الرد على المنانية إحدى فرق الضلال القائلة بالأصلين القديمين ومنها رسالته في ماهية ما بعد الطبيعة، ومنها كتابه في إثبات النبوة، ومنها كتابه في علم الموسيقى المعروف بالمؤنس، ومنها رسالته في تسليّة الأحزان، ومنها كتاب آداب النفس ومنها كتبه في علم المنطق، وهي كتب قد نفقت عند الناس نفاقا عاما وقلّما ينتفع بها في العلوم لأنّها خالية من صناعة التحليل التي لا سبيل إلى معرفة الحقّ من الباطل في كلّ مطلوب إلّا بها". أنظر: صاعد الأندلسي، طبقات الأمم؛ تحقيق حياة العيد بوعولان، مصدر سابق، ص - ص. 134 - 136.

(6) - Peters, Francis Edward. *Aristoteles Arabus: The Oriental Translations and Commentaries on the Aristotelian Corpus*; Leiden, Brill, 1968, pp: 26- 28.

في وقت لاحق، ربما في خمسينات القرن التاسع الميلادي (850م)، بدأ المترجمان السريان المسيحيان الشهيران حنين بن إسحاق (توفي حوالي 873م) وابنه إسحاق بن حنين (توفي حوالي 910م)، في تقديم ترجمة كاملة من **الأورغانون** اعتماداً على ترجمات سريانية، يعود بعضها إلى ما قبل الفتوحات الإسلامية.⁽¹⁾ كان أحدهما من ترجم المقولات بعد ترجمة ابن المقفع، كما ترجم إسحاق كتاب العبارة، وقدم ترجمات منقحة **للجدل والخطابة**؛ وربما كان هناك شخص في هذه الدائرة قد ترجم الشعر إلى اللغة السريانية.⁽²⁾ على العموم كانت النقول عن اليونانية إلى السريانية ومنها إلى العربية حاسمة في التعرّف على مختلف أجزاء **الأورغانون**، حيث كان «مركب ترجمات الأورغانون لأرسطو واحداً من الإنجازات الكبيرة لحركة الترجمة، ويعود ذلك إلى أمرين: أثره ومحتواه الفلسفي».⁽³⁾

بشكل عام تعرّف الفلاسفة العرب على مصنفات أرسطو الأساس في المنطق (**المقولات**، **العبارة**، **التحليلات الأولى**، **والتحليلات الثانية**، **والجدل**، **والسفسطة**)، ثم أضافوا إليها كتابي **الخطابة** و**الشعر**، فأصبح **الأورغانون** في التقليد العربي يتألف من ثمانية كتب.⁽⁴⁾ فهذا صاعد الأندلسي في حديثه عن أرسطو وكتبه الفلسفية يقول: «وأما التي في الآلة المستعملة في علوم الفلسفة، فهي كتبه الثمانية المنطقية التي لم يسبقه أحد ممن علمناه إلى تأليفها ولا تقدّمه إلى جمعها. وقد ذكر ذلك أرسطوطاليس في آخر الكتاب السادس منها، وهو كتاب سوفسطيكا، فقال: وأما صناعة المنطق وبناء السلوجيسمات فلم يجد لها فيما خلى أصلاً متقدّماً بني عليه، لكنّا وقعنا على ذلك بعد الجهد الشديد والنصب الطويل، وهذه الصناعة وإن كنا ابتدعناها واخترعناها فقد حصّنا جهتها ورقّمنا أصولها ولم نفقد شيئاً ممّا ينبغي أن يكون موجوداً فيها كما فقدت أوائل الصناعات لكنّها كاملة مستحكمة متينة، أساسها مرمومة، قواعدها وثيق بنيانها، معروفة غاياتها، واضحة أعلامها، قد قدمت أمامها أركاناً ممهدة ودعائم موطّدة، فمن عسى أن ترد عليه هذه الصناعة بعدنا فليغتفر خلا

(1)-Hugonnard-Roche, Henri. "Remarques sur la tradition arabe de l'Organon d'après le manuscrit Paris, Bibliothèque nationale, ar 2346"; in Burnett Charles, Gloss and Commentaries on Aristotelian logical texts. The Syriac, Arabic and Medieval Traditions; Warburg Institute Surveys and Texts, vol. 23, London, 1993, pp: 19-28.

(2)-Mezziane, Bruno. "Et les arabes dans l'histoire? Réflexions sur le problème des traductions"; in Sinal, n° 8, 1987, pp: 14-30.

(3) - ديمتري غوتاس، الفكر اليوناني والثقافة العربية؛ مرجع سابق، ص. ص. 245، 246.

(4)-Benmakhlouf, Ali. "Le projet d'un Organon long chez philosophes arabes lectures d'Aristote"; op, cit, pp : 7- 8.

إن وجده فيها، وليعتبر ممّا بلغت الكلفة ممّا اعتداده بالمنة العظيمة واليد الجليلة، ومن بلغ جهده فقد بلغ عذره»⁽¹⁾.

يظهر من قول صاعد هذا أنّ الأورغانون الأرسطي لم يكن فقط معروفاً بأجزائه المختلفة في التقليد الفلسفي العربي، وإنّما كان محتقياً به أيضاً أيّما احتفاءً، فتحقّق الوعي الكافي بأهميته كآلة ومنهج للبحث والاستدلال.⁽²⁾ وفي هذا الإطار تشير الباحثة كريستينا دانكونا إلى أنّ شروح أمونيوس وتلاميذه لإساغوجي نجدها تبدأ بمقدمة عامّة للفلسفة، وهي التي لها انعكاس واضح في المقدمات العربية للفلسفة؛ يليها بعد ذلك مقدّمة تخصّ فقط إساغوجي فورفوريوس التي تعتبر جزءاً لا يتجزأ من دراسة المنطق الأرسطي.⁽³⁾ ثمّ أيضاً نجد لأعمال أرسطو تفاسير معمّقة وكاملة من قبل المؤلفين الأفلاطونيين المحدثين المتأخرين: المقولات (أمونيوس، سمبرقيوس، ألامقيدروس، يحيى النحوي، إلياس / داود)، وكتاب ريطوريقا (أمونيوس، يحيى النحوي)، ثمّ أنالوطيقا الأول (أمونيوس، يحيى النحوي)، وأنالوطيقا الثاني (يحيى النحوي).⁽⁴⁾

ولقد استفادت مدرسة بغداد الفلسفية من هؤلاء الفلاسفة المشائين الذين حاولوا إعادة إحياء وتأسيس تعاليم أرسطو في الفلسفة والمنطق وما بعد الطبيعة، كما كان لحلقة الكندي دورها البارز في نشر التعاليم الأرسطية.⁽⁵⁾ ولعلّ من رواد هذه الحركة منذ البداية، المنظر المسيحي للمنطق أبو بشر متى بن يونس (ت 940م) وزميله الأصغر أبو نصر الفارابي (ت 950م). ولقد أنجز متى بن يونس، في بداية القرن التاسع، ترجمة جديدة عن السريانية لكلّ من كتاب الشعر والتحليلات الثانية، فأضيفت إلى الأورغانون العربي الذي بدأ يتشكل بفضل هذه الترجمات، فساهم ذلك كثيراً في ظهور تقليد الشرح على كل نص من نصوصه.⁽⁶⁾ تُوجّ هذا المسار بمحاولات الفلاسفة (الفارابي، وابن

(1) - صاعد الأندلسي، طبقات الأمم؛ مصدر سابق، ص. ص. 80، 81.

(2) - Ibrahim Madkour, *L'Organon d'Aristote dans le monde arabe*; op, cit, p 14.

(3) - كريستينا دانكونا، بيت الحكمة: الميتافيزيقا اليونانية وتشكيل الفلسفة العربية؛ مرجع سابق، ص. ص. 25، 26.

(4) - Pantelis Golitsis, Katerina Ierodiakonou. *Aristotle and His Commentators: Studies in Memory of Paraskevi Kotzia*; ed De Gruyter, Berlin/Boston, 2019, pp: 131-150.

(5) - كريستينا دانكونا، بيت الحكمة: الميتافيزيقا اليونانية وتشكيل الفلسفة العربية؛ مرجع سابق، ص 16.

(6) - O'Leary, Lacy. *Arabic thought and its place history*; Publisher Trubner, London; 1922, p114.

سينا، وابن باجّة، وابن رشد) الذين اشتغلوا بالعلوم النظرية، وبالمنطق الذي استخدموه في الفلسفة وعلمها النظرية.⁽¹⁾

2- داعي تقريب الأورغانون إلى العربية عند الفارابي

يعدّ أبو نصر الفارابي (260هـ / 339هـ) أبرز الفلاسفة الذين اعتنوا بالمنطق في سياق الفلسفة المشائية العربية، إذ أولى عنايته البالغة للصناعة المنطقية التي ألف فيها شروحه لنصوص الأورغانون.⁽²⁾ فلم يتوان هذا الفيلسوف في الدفاع عن مشروعية الاشتغال بالمنطق في الثقافة العربية، منتقدا أولئك الذين عارضوا الاشتغال به والرافضين لإدخاله الى المجال التداولي العربي. كما أسهم الفارابي في بحث القضايا الفلسفية التي ترتبت عن فعل الترجمة، وبذلك أصبح للفلسفة العربية كيانه الذي سيتوحد فيه ما أتى به فلاسفة اليونان مع ما استجدّ في حضارة الإسلام من معارف وعلوم خاصّة.

ولأنّ الفارابي جاء بعد الكندي في عصر عرف ازدهارا في مجال الثقافة والآداب والفكر، فقد حاول من جهته إضافة جوانب مهمّة للمنطق الأرسطي في الثقافة الإسلامية.⁽³⁾ كما أعطى بدوره للفلسفة زخما نظريا ومنهجيا ملحوظا، بحيث انعكس على شرح مؤلفات فلاسفة اليونان وفي مقدّمتهم أرسطو.⁽⁴⁾ ولما نضجت الفلسفة في المشرق، كان كتاب إحصاء العلوم تعبيرا دالا على غنى هذه الحركة العلمية والفكرية السائدة،⁽⁵⁾ وتوجّ ذلك كلّ بشرح منطق أرسطو بعد وضع اصطلاحاته بالعربية، وتقريب ألفاظه إلى بنية الفكر الفلسفي الإسلامي.⁽⁶⁾ لذا كان الفارابي يعتقد أنّ الذي يريد

(1) -Lopez-Farjet, Luis Xavier. *Classical Islamic Philosophy: A Thematic introduction*; ed Routledge, New York and London, 2022, pp: 96-128.

(2) -Rescher, Nicholas. *Studies in the history of Arabic logic*; op, cit, p 55.

(3) -Marwan, Rashed. "Al-Farabi's lost treatise on changing beings and the possibility of a demonstration of the eternity of a demonstration of the eternity of the world"; in Arabic Sciences and philosophy, vol. 18, (19-58), 2008, p 58.

(4) -Badawi, Abdurrahman. *Histoire de la philosophie en Islam (II): les philosophes purs*; éd Vrin, Paris, 1972, pp: 496-497.

(5) - يقول الفارابي: «فأما من زعم أنّ الدربة بالأقاويل والمخاطبات الجدلية، أو الدربة بالتعليم، مثل الهندسة والعدد، تغني عن علم قوانين المنطق أو تقوم مقامه، وتسدد الإنسان إلى الحق واليقين حتى لا يغلط في شيء من سائر العلوم أصلا، فهو مثل من زعم أنّ الدربة والارتياض بحفظ الأشعار والخطب والاستكثار من روايتها يغني عن أنّ لا يلحن الإنسان في قوانين النحو ويقوم مقامها ويفعل فعلها...»، أنظر: أبو نصر الفارابي، إحصاء العلوم؛ تحقيق عثمان أمين، ط 3، (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 1968)، ص 73.

(6) - تعليقا على هذا التجديد الذي قام به الفارابي، يقول الباحث رشدي راشد: "علينا أن نذكر بتقدم البحث الأصيل خطوات كبيرة سواء في العلوم الإسلامية - من لغة وفقه وتفسير وتاريخ - أو في العلوم الموروثة من هيئة ومناظر ورياضيات وغيرها، كما ابتكرت علوم جديدة وتطورت مثل الجبر والمقابلة وعلم الفرائض. ويكفي قراءة كتاب إحصاء العلوم للفارابي نفسه لمعرفة موسوعة هذه العلوم بين منتصف القرن التاسع والقرن العاشر الميلاديين، أي في زمان الفارابي" أنظر: رشدي راشد وآخرون، دراسات في فلسفة أبي نصر الفارابي؛ ط 1، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2016)، ص 32.

الاستغناء عن الصناعة المنطقية والاكتفاء ببعض الفنون والصناعات الأخرى، كالحوار والجدل والهندسة والعدد، كمثّل من يبتغي الاستغناء عن النحو بحفظ الأشعار والخطب والاستكثار من روايتها.

إجمالاً، اعتبر الفارابي صناعة المنطق هي التي تعطي القوانين التي «شأنها أن تقوم العقل وتسدد الإنسان نحو طريق الصواب ونحو الحقّ في كلّ ما يمكن أن يغلط فيه من المعقولات والقوانين التي تحفظه وتحوطه من الخطأ والزلل والغلط في المعقولات [...] التي هي أشياء لا يمكن أن يكون قد غلط فيها أصلاً، وهي التي يجد الإنسان نفسه كأنّها فُطرت على معرفتها واليقين بها: مثل أن الكلّ أعظم من جزئه، وأنّ كلّ ثلاثة فهو عدد فرد، وأشياء أخر يمكن أن يغلط فيها ويعدل عن الحقّ إلى ما ليس بحقّ، وهي التي شأنها أن تدرك بفكر وتأمل وعن قياس واستدلال. ففي هذه دون تلك يضطر الإنسان الذي يلتبس الوقوف على الحقّ اليقين في مطلوباته كلّها إلى قوانين المنطق، وفي كلّ ما نلتبس تصحيحه عند أنفسنا، وفيما نلتبس تصحيحه عند غيرنا، وفيما يلتبس غيرنا تصحيحه عندنا». (1)

الاشتغال بالمنطق إذن أمر لا مناص منه لمن يريد الاشتغال بالحكمة وعلومها النظرية، فلذلك نبّه الفارابي إلى أنّ الجهل بالصناعة المنطقية هو ما يفضي بنا إلى أن «نتحير في الأفكار ولا ندري أيها صحيح وأيها فاسد، أو نظنّها جميعها على تضادها حقّ، أو نظنّ أنّه ليس ولا شيء منها حقّ، وإمّا أن نشرع في تصحيح بعضها وتزييف بعضها، ونروم تصحيح ما نصحّ وتزييف ما نزيّف من حيث لا ندري من أي وجه هو كذلك». (2)

لهذا الاعتبار جعل الفارابي الغرض من استعمال المنطق هو أن يُعين في بناء التصورات وتسديد الأفكار، وأن يرشد العقل إلى الحق في كلّ ما يمكن ويحتمل أن يغلط فيه. (3) وبالنظر إلى هذه الأهمية التي يوليها لصناعة المنطق، صرف أبو نصر الفارابي جهده النظري لتقريب منطق اليونان إلى العربية، باعتماد طرق الشرح والتعليق على نصوص الأورغانون الأرسطي خاصّة. وممّا يدلّ على ذلك ما نجده في كتاب **عيون الأنباء** لابن أبي أصيبعة من أنّ الفارابي «قرأ أيساغوجي على

(1) - أبو نصر الفارابي، إحصاء العلوم؛ تحقيق عثمان أمين، مصدر سابق، ص - ص. 67-69.

(2) - المصدر نفسه، ص 71.

(3) - المصدر نفسه، ص 67.

إنسان نصراني، وقرأ قاطيغوريوس وپارمينياس على إنسان يسمى روبيل، وقرأ كتاب القياس على أبي يحيى المروزي [...] وجمع ما يحتاج إليه منها في كتب صحيحة العبارة لطيفة الإشارة منبهة على ما أغفله الكندي وغيره في صناعة التحليل وأنحاء التعاليم وأوضح القول فيها عن مواد المنطق الخمس»⁽¹⁾.

تمكّن الفارابي - مثله مثل الكندي قبله - من أن يخطّ طريقته في شرح الأورغانون وتقريبه إلى الثقافة العربية. وقد تطورت هذه المنهجية بعده متخذة أبعادا فلسفية متعدّدة، سواء مع ابن سينا في المشرق الإسلامي، أو لدى ابن باجّه وابن رشد في المغرب الإسلامي.⁽²⁾ رسّخ الفارابي بهذا النهج تقليدا فلسفيا يربط المنطق بالعلوم النظرية الفلسفية، فكان إنجازُه بذلك حاسما في دراسة المنطق الأرسطي باللغة العربية، وذلك بعدما دُلّ صعابه ورفع اضطراب العبارات التي خلّفتها الترجمات السابقة، سواء تعلق الأمر باللفظ أو بالمصطلح المنطقي.⁽³⁾

من هذه الزاوية، صرف المعلم الثاني مجهوداته التنظيرية في هذا المجال لأجل تحقيق السلسلة في تداول الألفاظ والحدود المستعملة في صناعة المنطق، فخصّص أكثر من نصف كتاب **الألفاظ المستعملة في المنطق**،⁽⁴⁾ للحديث عن ألفاظ هذه الصناعة، ومنها بالخصوص: الخوالب، الواصلات، الواسطة، والحواشي، الحروف (مثل: هل، ما، ما هو، ما هي، كيف..)، ثم الروابط، الألفاظ المركبة، المعاني المفهومة عن الأسماء، والكليات والأجناس والأشخاص، الخ.⁽⁵⁾ ولقد كان لتأثر الفارابي بالمناظرة التي وقعت بين أستاذه في المنطق أبي البشر متى بن يونس واللغوي - الفقيه أبي سعيد السيرفي⁽⁶⁾ (حول ما إذا كان المنطق نحو اللغة اليونانية ونحو العربية منطقها) نتائج ملحوظة على نظرتَه للمنطق، حيث دفعته هذه المناظرة إلى أن يسلّط الأضواء كثيرا على علاقة اللغة بالمنطق من أجل توضيح أهمية المنطق بالنسبة للفكر.⁽⁷⁾

(1) - ابن أبي أصيبعة، **عيون الأنباء في طبقات الأطباء**؛ تحقيق عامر النجار، (القاهرة: دار المعارف، 1996)، ص - ص. 131 - 135.

(2) - Raybaud, Nathalie. "La philosophie arabe: une philosophie du commentaire"; revue Philosophie, éditions minuit, numéro 77, 1er mars 2003, pp.85 - 110.

(3) - Badawi, Abdurrahman. **Histoire de la philosophie en Islam (II) : les philosophes purs**; op, cit, pp: 509-510.

(4) - أبو نصر الفارابي، **الألفاظ المستعملة في المنطق**؛ تحقيق محسن مهدي، ط 3، (بيروت: دار المشرق، 2008)، ص - ص. 41 - 94.

(5) - المصدر نفسه، ص 43.

(6) - أبو حيان التوحّدي، **المقابسات**؛ تحقيق حسن السندوبي، ط 3، (الكويت: دار سعاد الصباح، 1992)، ص - ص. 169 - 172.

(7) - Rescher, Nicholas. **Studies in the history of Arabic logic**; op, cit, pp: 37-38.

يوضح رفيق العجم هذه المسألة في تقديمه للمنطق عند الفارابي مشيراً إلى أنّ المعلم الثاني كان قد استوعب المنطق اليوناني واستساغه فشرحه وعلق على نصوصه، ثم هضمه ورغب أن يؤلف فيه من دون تقيد بالنص، فقدم كتباً عدة قائلاً عنها: «ربما ترتبت في مجموعات لها مستوى المختصر الصغير ومستوى المختصر الأوسط وربما لم يفعل ذلك، لأن المخطوطات غير مكتملة لدينا. لكن اليقيني أن كتاب الألفاظ تشكل مدخلاً ضرورياً لمعالجة المنطق واستساغته، ولا سيما معالجته للخصوصيات اللغوية والعربية».(1)

الواقع أنّ للمجهودات التي بذلها الفارابي في سبيل إبراز أهمية المنطق تأثيراً بيّناً على نظريته في أصل اللغة وعلاقتها بالفلسفة والملة، وعلى دلالة الألفاظ على المعاني المعقولة، والانتقال من الصنائع العامة إلى القياسية.(2) ونتيجة لكل هذا التأثير، اكتسب المنطق معه صفة الشمولية بالنظر إلى طبيعة موضوعه ومنهجيته التي تنسحب على مختلف العلوم الفلسفية النظرية.(3)

تشير الباحثة ديورا بلاك (Deborah Black) في مقال لها حول «العلم واليقين في نظرية المعرفة عند الفارابي» إلى أنّ للمنطق دوراً هاماً في هذه المركزية التي يحتلها مفهوم اليقين في تصور هذا الفيلسوف للعلم.(4) فالفارابي الذي ناقش مفهوم اليقين في كتبه المنطقية بنوع من التكرار والإلحاح، وبخاصة في كتابه **شرائط اليقين**، كان لا يتوانى عن تأكيد المعايير المنطقية التي بموجبها يمكننا القول إنّ العارف بالمنطق قد أصبحت له معرفة صحيحة مسألة معينة.(5) ولقد بيّن الباحث حمو النّقاري هذه الميزة لدى الفارابي، حين درس لديه خاصية التداول العلمي، حيث اعتبره أبرز من استشكل مسألة "تخاطب المشتركين في الاستنباط" في **كتاب البرهان**، وكذا مسألة "الفحص" في **كتاب الجدل**.(6)

(1) - رفيق العجم، **المنطق عند الفارابي: الجزء الأول**؛ مصدر سابق، ص 30.

(2) - Badawi, Abdurrahman. *Histoire de la philosophie en Islam (II): les philosophes purs*; op, cit, pp: 512-513.

(3) - ينظر الفارابي من خلال هذا المنظور إلى المنطق باعتباره: «آلة تعطي بالجملة القوانين التي شأنها أن تقوم وتسدّد الإنسان نحو طريق الصواب ونحو الحقّ في كلّ ما يمكنه 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 غلطاً». أنظر بهذا الخصوص: الفارابي، **إحصاء العلوم**؛ مصدر سابق، ص 67.

(4) - Debourah, Balack. *"Knowledge ('ILM) and certitude (YAQIN) in al-Farabi's epistemology"*; in Arabic Sciences and philosophy, vol, 16, (2006), pp:11-45.

(5) - أبو نصر الفارابي، **كتاب البرهان وشرائط اليقين**؛ تحقيق ماجد فخري، ط 2، (بيروت: دار المشرق، 2012)، ص 26.

(6) - يشير حمو النّقاري لهذا الخصوص إلى أنّ «من مقامات النظر العلمي مقامات لا يكون العالم فيها عالماً بالقيمة الصّديقية لحكم من الأحكام أي قيمة الصدق، وبالتالي يُلزم بقبول الحكم، أم هي قيمة الكذب، وبالتالي يلزم برّد الحكم. ولما كان التصديق والتكذيب، في إطار المنطق القديم، لا يتّمان إلا داخل

والواقع أنَّ للفارابي صيغا تأليفية عديدة في مجال المنطقيات، والأمْر ذاته نجده لدى ابن سينا وحتى ابن رشد فيما بعد، حيث كان تقليدا فلسفيا عربيا خالصا. لكن ابن باجّه انفرد في واقع الأمر بكونه قَلَّ التأليف في المنطقيات مقتصرًا على تعاليق على أجزاء من منطق الفارابي، وبالمقابل من ذلك، أكثر من استعمال الأداة المنطقية في مدار حديثه عن الموضوعات الفكرية والعلمية التي كتب فيها، والتي تشكّل جملة أقواله ورسائله الفلسفية المختلفة.

وعلاقة بهذه الخصوصية، لاحظ بعض الباحثين أنَّ تعاليق ابن باجّه على منطق الفارابي قد اقتصرَت على شروحه الصغرى فقط، ولم تشمل أيضا شروحه الكبرى. يشير إلى هذه المسألة الباحث جمال الدين العلوي،⁽¹⁾ كما قف عليها بنوع من التدقيق المحقّق ماجد فخري في مقدمة تحقيقه لمجموع تعاليق ابن باجّه على منطق الفارابي، حيث يُبيّن أنَّ أهم ما يوجد في هذه التعاليق المنطقية هي إشارات ابن باجّه إلى الشكل الرابع من القياس المنسوب إلى جالينوس.⁽²⁾

انتبه المؤرخ لتاريخ المنطق العربي نيقولا ريشر إلى أهمية تعاليق ابن باجّه على منطق الفارابي هاته، وتحديدًا إلى كتاب القياس، الذي اعتبره كبديل للأصل المفقود للفارابي.⁽³⁾ فما هي هذه التعاليق المنطقية التي أنجزها ابن باجّه المنطقية على شروح الفارابي للأورغانون الأرسطي؟

لئن كان الفارابي قد ألّف عددا لا بأس به من كتب المنطق الشارحة للأورغانون الأرسطي، فإنّ الفيلسوف ابن باجّه من جهته استطاع أن يطّلع عليها والتعليق عليها.⁽⁴⁾ وقد كان على رأسها:

النظرية القياسية كان التصديق والتكذيب، في إطار المنطق القديم، لا يَتَمَن إلا داخل النظرية القياسية كان التصديق والتكذيب، في إطار المنطق القديم، لا يَتَمَن إلا داخل النظرية القياسية كان مقام الجهل بقيمة الحكم الصدقية مقام جهل بالقياس الذي يثبت به صدق الحكم أو كذبه، أي كان مقام توقّف معرفي. وقد يكون توقّف العالم المعرفي مناسبة تدفعه إلى استدعاء عالم آخر يكون نظيرا له، متوقفاً مثله، ليتعاونوا معاً في الاجتهاد في تعيين قيمة الحكم الصدقية عبر اكتشاف القياس الذي به تثبت هذه القيمة.»، أنظر: حمو النّقّاري، **المنطق في الثقافة الإسلامية**؛ ط 1، (بيروت: دار الكتاب المتحدة، 2013)، ص 21.

(1) - يقول جمال الدين العلوي: "إنّ أبا نصر قد ألّف كما هو معروف أكثر من كتاب واحد في البرهان، كما هو الشأن بالنسبة لمعظم أجزاء الأورغانون الأرسطي. غير أنّ رجوعنا إلى تعاليق أبي بكر ابن باجّه على كتب أبي نصر المنطقية، وهي التعاليق التي يضمها مخطوط الاسكوريال الشهير رقم 612 في فهرست Derenbourg، أكّد لنا أنّ الإحالة هنا إلى كتاب البرهان الصغير أو المختصر لا إلى الشرح الكبير أو غيره. وذلك لأنّ ابن باجّه يشرح في هذه التعاليق كتب أبي نصر الصغرى في المنطق لا شروحه الكبرى على أرسطو. وقد نشرت مباهات توركو القسم الأول من كتاب البرهان المختصر كضميمة لكتاب "سُرّاط البقّين سنة 1964 بمجلة كلية الآداب - أنقرة"، أنظر: ابن رشد، **مقالات في المنطق والعلم الطبيعي**؛ تقديم وتحقيق جمال الدين العلوي، ط 1، (الدار البيضاء: دار النشر المغربية، 1983)، ص 21.

(2) - ابن باجّه، **تعاليق على منطق الفارابي**؛ تحقيق ماجد فخري، ط 1، (بيروت: دار المشرق، 1994)، ص 17.

(3) - نيقولا ريشر، **تطور المنطق العربي**؛ ترجمة وتعليق محمد مهران، ط 1، (القاهرة: دار المعارف، 1975)، ص 168.

(4) - يقول الباحث محمد ألوزاد عن الأمر: «والراجح أنّه لولا كتب الفارابي التي نوّه صاعد [الأندلسي] بأهميتها وتوقّفها في تعليم الفلسفة وتعريبها، لولا هذه الكتب لافتقدنا بالتأكيد ابن باجّه بين الفلاسفة. فالمعلّم الثاني هو الذي قاده نحو إشراق المعلّم الأول. وما يؤكّد هذه الأهميّة - لإشارة ابن باجّه إلى منطق

كتاب المدخل أو إيساغوجي، وكتاب فصول تشتمل على جميع ما يضطر إلى معرفته من أراد الشروع في صناعة المنطق والتي تعرف أيضا بالفصول الخمسة، ورسالة صدر بها أبو نصر محمد بن محمد الفارابي كتابه في المنطق.⁽¹⁾ وقد نشر هذه الرسائل المستشرق دنلوب في مجلة (Islamic Quarterly) اللندنية مع ترجمة إنكليزية وحواشي سنة 1955م.⁽²⁾

نشرت الباحثة مباهات توركر في مجلة جامعة أنقرة نصّ "الرسالة" و"الفصول" من منطق الفارابي سنة 1985م.⁽³⁾ كما نشر الباحث رفيق العجم -من جهته- مجموعة من كتب المنطق لأبي نصر الفارابي، وهي النصوص التي جمعها وجعلها في أربعة أجزاء موسومة بعنوان "المنطق عند الفارابي" صادرة في سنة 1985م.⁽⁴⁾ ومن جهته بيّن المحقّق ماجد فخري مدى أهميّة اطلاع ابن الصائغ على مجمل فلسفة الفارابي، حيث كان إمامه بنصوص أبي نصر المنطقية سببا في التعليق عليها بعدما وضع ثقته المنهجية والنظرية فيها. ومما خلفه لنا ابن باجّه وراء ذلك نجد مخطوطة (الاسكوريال 612)،⁽⁵⁾ ومخطوطة أوكسفورد (بوكوك 206) مجموعة من التعليقات المستفيضة على شتى أجزاء منطق أرسطو؛ وهي -فيما ينقله ماجد فخري- في مجملها مبنية على مؤلفات الفارابي المنطقية الكبرى.⁽⁶⁾

تصدّر هذه المجموعة المنطقية طائفة من التعليقات على ما يمكن تسميته بـ"كتب التوطئة" لدى الفارابي، وهي: تعليقات على المدخل والفصول، وفي الفصول الخمسة، وغرضه في إيساغوجي، والارتياض على كتاب المقولات، وغرض كتاب المقولات، وفي لواحق المقولات، وغرض أبي نصر في كتاب باري أرميناس، وكلام على كتاب أبي نصر في القياس، وارتياض في كتاب التحليل،

الفارابي - تفرّغه للتعليم على العديد من كتب هذا المنطق. وعلى الأخصّ الكتب المبسّطة للمبتدئين. وهي: الفصول - المقولات - الإيساغوجي - القياس - العبارة - البرهان - وهي تعليقات توجد نسخها المخطوطة اليوم بالاسكوريال واكسفورد.»، أنظر بهذا الخصوص: ابن باجّه، التعليقات المنطقية؛ تحقيق محمد إبراهيم ألوزاد، مصدر سابق، ص II.

(1) - ابن باجّه، تعليقات على منطق الفارابي؛ تحقيق وتقديم ماجد فخري، مصدر سابق، ص 9.

(2) - Dunlop, Duglas. "Philosophical predecessors and contemporaries of Ibn Bajjah"; in Islamic Quarterly, vol, 2, 1955, pp: 100-106.

(3) - Mubahat, Turker. *Farabinin Bazi Mantik Eserleri*; Ankara Universitesi, Dilve Tarih- Gografya Fakultesi Dergisi (Ankara), XVI, 1985, pp: 165- 286.

(4) - رفيق العجم، المنطق عند الفارابي؛ ط I، (بيروت: دار المشرق، 1985)، ص. ص. I، II.

(5) - جمال راشق، ابن باجّه: سيرة وببليوغرافية؛ مصدر سابق، ص 68.

(6) - ابن باجّه، تعليقات على منطق الفارابي؛ تحقيق ماجد فخري، ص. ص. 8، 9.

وتعليق على أول كتاب البرهان، ثم في كتاب البرهان.⁽¹⁾ وقد حقّقها أيضا الباحث محمد ألوزاد الذي أبرز فضل المعلّم الثاني على أبي بكر بن الصائغ وأهمّيته في ما قام به هذا الأخير من تأسيس الفلسفة بالأندلس، لأنّه لولا كتب الفارابي الفلسفية والمنطقية «لافتقدنا بالتأكيد ابن باجّه بين الفلاسفة. فالمعلّم الثاني هو الذي قاده نحو إشراق المعلّم الأوّل».⁽²⁾

ثمّ بعد ذلك، أعادت مجموعة البحث في الفلسفة الإسلامية بمركز الدراسات الرشدية - في إطار منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بجامعة سيدي محمد بن عبد الله بفاس - إعادة تحقيق بعض من نصوص تعاليق ابن باجّه المنطقية، حيث تمت مراجعة وإعادة تحقيق نص "كلام في القياس"⁽³⁾، ونص "ارتياض في كتاب التحليل"⁽⁴⁾، ونص "تعليق ابن باجّه على كتاب المقولات للفارابي"⁽⁵⁾، ونص "تعليق على كتاب العبارة للفارابي"⁽⁶⁾.

كانت هذه أهم النصوص المنطقية التي علّق عليها ابن باجّه من كتب التوطئة للفارابي، حيث تعطينا فكرة عامّة عن المستوى الذي وصل إليه الاشتغال بالمنطقيات في التقليد العربي المشائي للمنطق عامّة، ولدى الفارابي وابن باجّه خاصّة. بهذا الخصوص، كان من المعروف مثلاً أنّ أرسطو اقتصر فقط على ثلاثة أشكال للقياس، وكانت نسبة الشكل الرابع إلى جالينوس أمراً معروفاً أيضاً في ظلّ هذا التقليد الفلسفي، حيث جرى تداوله لدى المناطق في العالم الإسلامي.⁽⁷⁾ وتقديراً لجهود الفارابي وابن باجّه في تمحيص الأورغانون وتقريبه، ذهب المؤرّخ نيقولا ريتر إلى حدّ اعتبار فيه أنّ المناطق العرب، وعلى رأسهم الفارابي، قد أخذوا على جالينوس انفصاله عن أرسطو في هذه المسألة.⁽⁸⁾ غير أنّه وإن لم يأت المعلّم الثاني على ذكر الشكل الرابع في كتاب القياس الصغير،

(1) - أبو نصر الفارابي، كتاب البرهان مع تعاليق ابن باجّه على البرهان؛ تحقيق وتقديم ماجد فخري، ط 2، (بيروت: دار المشرق، 2012)، ص 10.

(2) - ابن باجّه، التعاليق المنطقية؛ تحقيق وتقديم محمد إبراهيم ألوزاد، مصدر سابق، ص. ص. 10، 11.

(3) - ابن باجّه، كلام في القياس؛ تحقيق أحمد العلمي حمدان وآخرون، ط 1، (فاس: دفاتر مجموعة البحث في الفلسفة الإسلامية، عدد 6، مركز الدراسات الرشدية، 2009)، ص 7.

(4) - ابن باجّه، إرتياض في كتاب التحليل؛ تحقيق أحمد العلمي حمدان وآخرون، ط 1، (فاس: دفاتر مجموعة البحث في الفلسفة الإسلامية، عدد 4، مركز الدراسات الرشدية، 2006)، ص 9.

(5) - ابن باجّه، تعليق على كتاب المقولات لأبي نصر الفارابي؛ تحقيق محمد ألوزاد وآخرون، ط 1، (فاس: دفاتر مجموعة البحث في الفلسفة الإسلامية، عدد 3، مركز الدراسات الرشدية، 2002)، ص 9.

(6) - ابن باجّه، تعاليق على كتاب العبارة للفارابي؛ تحقيق أحمد العلمي حمدان وآخرون، دفاتر مجموعة البحث في الفلسفة الإسلامية، عدد 7، (فاس: مركز الدراسات الرشدية، 2015)، ص 10.

(7) - Dunlop, Douglas. "Al-Farabi's introductory Risala on logic"; in: Islam Q 3, 1958, pp: 224-235.

(8) - ابن باجّه، تعاليق على منطق الفارابي؛ تحقيق ماجد فخري، مصدر سابق، ص 18.

إلا أن ابن باجّه تناوله بشيء من الإسهاب في تعاليقه عليه في كلامه عن القياس.⁽¹⁾ ولعل هذا الأمر هو ما جعل من الفارابي مصدراً أساساً لابن رشد في تعليقه على الشكل الرابع من القياس، حيث سيجعل نسبته إلى جالينوس في شرحه الأوسط على كتاب القياس.⁽²⁾

وكيفما كان الأمر، فإن مجهود الفارابي التنظيري يبقى شاهداً على مركزيته وسلطته المعرفية في المنطق كما في الفلسفة، ولعل ذلك هو ما جعل ابن باجّه يطمئن لكتبه التي وصلت إلى الأندلس. يشير الباحث جيرار جهامي إلى هذا الجهد الفلسفي لدى المعلم الثاني فيما يتعلّق بمسألة تبيين مصطلح المنطق في الثقافة العربية، حيث أوضح كيف عمل على تقريب المنطق، محللاً معاني الألفاظ المستعملة فيه وفي باقي العلوم الفلسفية الأخرى.⁽³⁾ وقد بيّن الباحث إبراهيم مذكور، بهذا الخصوص، كيف أن دور الفارابي في الفلسفة العربية يتعدى مجرد الوقوف عند الأبعاد المنطقية والميتافيزيقية للحدود والحروف، إلى تقديم منهجية فلسفية واضحة المعالم في التعامل مع الحدود المنطقية والفلسفية غاية في الإحكام والدقة.⁽⁴⁾ كان الفارابي يتناول معنى اللفظ لغة، ثمّ يضيف عليه بعداً منطقياً (حسباً أو عقلياً) جديداً بعد أن يجردّه عن المشار إليه طبيعياً في تحليل فلسفي – لغوي يسعى بواسطته إلى ملائمة الألفاظ المستعملة عند أهل اللسان العربي مع المعاني اليونانية الأرسطية.⁽⁵⁾

كما جعلته أبحاثه الفلسفية وشروحه المنطقية للأورغانون يتبوأ الريادة في مجال التأسيس الفلسفي للمنطق العربي. ويرجع ذلك إلى سعة فهمه لنصوص الأورغانون الأرسطي وغيره من النصوص المنطقية الأخرى، حتى تجاوز في ذلك ما قام به أستاذه في المنطق أبو بشر متى بن يونس (870م – 940م)، وذلك بفضل غزارة تأليفه في المنطق بين الشروح والتعليق والجوامع والمختصرات، الخ.⁽⁶⁾ يشير الباحث المحقّق لنصوص الفارابي محسن مهدي إلى أن الفهارس القديمة تتحدّث عن جوامع، ثمّ عن مختصرات موجزة ووسطى وكبيرة، ثمّ عن شروح وشروح كبيرة

(1) - ابن باجّه، كلام في القياس؛ تحقيق أحمد العلمي حمدان وآخرون، مصدر سابق، ص. ص. 31، 40.

(2) - ابن باجّه، تعليقات على منطق الفارابي؛ تحقيق ماجد فخري، المصدر نفسه، ص 19.

(3) - جيرار جهامي، "الفارابي والمصطلح التوفيقي"؛ ضمن دراسات ومباحث في القول الفلسفي: من مسالك التراث إلى معابر النهضة، ط 1، (بيروت: دار المشرق، 2016)، ص. ص. 43، 53.

(4) - إبراهيم مذكور وآخرون، أبو نصر الفارابي في الذكرى الألفية لوفاته 950م؛ ط 1، (القاهرة: المكتبة العربية، المجلس الأعلى للثقافة، 1983)، ص 18.

(5) - جيرار جهامي، الإشكالية اللغوية في الفلسفة العربية؛ ط 1، (بيروت: دار المشرق، 1994)، ص. ص. 95، 96.

(6) - Rescher, Nicholas. *Al-Farabi's short commentary on Aristotle's prior analytics*; University of Pittsburgh press, 1963, pp: 33-34.

وشروح على جهة التعليق؛ أي إنها كانت تشير إلى أن الفارابي قد لخص الكتب المنطقية، أو الكثير منها، خمس مرّات أو أكثر، بالإضافة إلى ما لخص من أجزاء من هذه الكتب أو من مواضيع منطقية خاصّة.⁽¹⁾

هكذا أصبح الفارابي فيلسوفا موسوعيا مؤسّسا للمنطق في صيغته المشائية العربية، ولعلّ هذا الأمر هو ما جعل ابن سينا يحتفي به عبر نعتة بلقب "المعلم الثاني" بعد أرسطو.⁽²⁾ والواقع أنّ أبا نصر الفارابي لم يكن فقط موسوعيا في المنطقيات، بل كان أيضا على دراية كبيرة بكتب الأورغانون، حتى أنّه كثيرا ما يستوحي مؤلّفين يونانيين آخرين في شروحه المنطقية، أخذا بالاعتبار المشاكل التي تطرحها النصوص المنطقية في زمانه.⁽³⁾

كان الفارابي يقارن بين الحجج المختلفة حين النظر في النصوص المنطقية الأرسطية وغير الأرسطية، وذلك بحثا عن نتائج وخلاصات ذات فائدة لمسألة تقريب المنطق إلى الثقافة العربية.⁽⁴⁾ ونتيجة لهذا الحرص على التقريب، فقد صرف "المعلم الثاني" اهتمامه في دراسة المنطق اليوناني إلى معالجة المشاكل التفسيرية التي كانت تطرحها نصوص الأورغانون على المتلقي العربي.⁽⁵⁾

ونتيجة لذلك تمكّن الفارابي من تقديم شرح وافٍ لمجمل أورغانون أرسطو، فأسهم بذلك في جعل المنطق متاحا للمهتمين بالفلسفة في الثقافة العربية، وقد سلّط الباحث فرانسيس إدوارد بيترس الضوء على هذا الإسهام في بحثه القيم عن النقول والشروح العربية للمتن الأرسطي.⁽⁶⁾ ومن الذين استفادوا من إسهام الفارابي هذا، أبو الفرج عبد الله بن الطيب البغدادي الذي كان رئيس بيت الحكمة

(1) - أبو نصر الفارابي، الألفاظ المستعملة في المنطق؛ تحقيق محسن مهدي، مصدر سابق، ص 20.

(2) - De Vaux, Carra. *Avicenne* ; Op, cit., pp. 94-97.

(3) - O'Leary, Lacy. *Arabic thought and its place history*; op. cit., p.147.

(4) - عادل فاخوري، منطق العرب من وجهة نظر المنطق الحديث؛ مرجع سابق، ص 25.

(5) - حول هذه المسألة يشير الباحث محمد مرسلّي إلى أنّ الفارابي استطاع أن يدخل تاريخ المنطق التقليدي من باب الواسع باعتباره أول شارح منطقي يبرز دور الرابطة ليستقر تحليل القضية إلى أكثر من عنصرين في الأدبيات المنطقية ولقرون عديدة. لقد تحقّق له هذا نتيجة عصيان المترجمين لصفاء اللغة العربية وخروجهم على سليقة الناطق العربي (التي طالما تغنى بها البعض طامعا في وضعها أساس إبداع فلسفة عربية أصيلة) تقريبا من معاني نصوص لغة أخرى. في تفسير المترجمين لقوالب العربية، محاولة منهم محاكاة قوالب اليونانية. أنظر: محمد مرسلّي، دور المنطق العربي في تطوير المنطق المعاصر؛ مرجع سابق، ص 37.

(6) - Peters, Francis Edward. *Aristoteles Arabus: The Oriental Translations and Commentaries on the Aristotelian Corpus*; op, cit., pp: 7-29.

العباسي في مطلع القرن الخامس الهجري، حيث تمكّن من تقديم شروح هامة على بعض النصوص المنطقية اليونانية، وكان على رأسها: الشرح الكبير لمقولات أرسطو،⁽¹⁾ وتفسير كتاب إيساغوجي لفرفوريوس.⁽²⁾ كما شرح أبو الفرج كتباً أخرى كثيرة لأرسطو منها تفسير العبارة، وأيضاً لأبوقراط وجالينوس في صناعة الطب. غير أنّ معاصره ابن سينا كان ينقده في الحكمة والمنطق، ولا يعتد به في هذا المجال مقارنة بالفارابي الذي كان يعتبره سلطة معرفية حقيقية في المنطق والفلسفة.⁽³⁾

لقد استطاع الفارابي أن «يرى فيما يشمئز منه "الناطق العربي الوهمي" وفيما لا يوجد حتى عند الناطق اليوناني ما لم يره من سبقه من الشراح اليونان ويضع بذلك لبنة هامة في طريق صورية علم المنطق».⁽⁴⁾ لذا فإسهام الفارابي في المنطقيات، خصوصاً حيث ألف جوامع ورسائل، تدور على شروحات لأجزاء الأورغانون، بعد تصديرها بالمدخل المشهور بإيساغوجي لفرفوريوس، فقرب اصطلاحاتها اليونانية إلى اللغة العربية وبسطها في الألفاظ المستعملة في المنطق.⁽⁵⁾

استمر هذا التقليد الذي بدأه الفارابي في البحث المنطقي حتى شهد أوج توسعه لدى ابن سينا بعده، ذلك أنّ أبا عليّ لن يحصر اهتمامه في دائرة أرسطو فقط، بل سيفتح على المنطق الرواقي-الميغاري لاسيما في منطق المشرقيين.⁽⁶⁾ وقد سلّط الباحث جيران جهامي الضوء على هذا الدور الذي لعبه الفارابي في إعادة الاعتبار للمنطقيات، فتوصّل إلى خلاصات مهمة تؤكد دور هذا الفيلسوف في إرساء معالم فلسفة لغوية عربية مسنودة بدعائم منطقية وبمعالم تكوينية تطويرية وعلائقية.⁽⁷⁾

في نفس التوجّه المؤكّد لإبداعية الفارابي في المنطقيات، استخلص الباحث محمد مرسلّي أنّ الفارابي استطاع فعلاً أن يدخل تاريخ المنطق الكلاسيكي من بابه الواسع، لكونه أوّل شارح منطقي

(1) - أبو الفرج الطيب البغدادي، الشرح الكبير لمقولات أرسطو؛ تحقيق عليّ حسين الجابري، (دمشق: دار التكوين، 2010)، ص 19.

(2) - أبو الفرج بن الطيب البغدادي، تفسير كتاب إيساغوجي لفرفوريوس؛ تحقيق كوامي جيكي، مصدر سابق، ص 23.

(3) - Fakhry, Majid. *Al-Farab, Founder, Founder of Islamic Neoplatonism*; oneworld publications, Oxford, 2002, pp: 52-53.

(4) - محمد مرسلّي، دور المنطق العربي في تطوير المنطق المعاصر؛ مرجع سابق، ص 38.

(5) - أبو نصر الفارابي، الألفاظ المستعملة في المنطق؛ تحقيق محسن مهدي، مصدر سابق، ص. ص. 107، 108.

(6) - De Vaux, Carra. *Avicenne* ; op. cit., p 97.

(7) - يقول هذا الباحث: «بدت فلسفة اللغة عند الفارابي ميداناً رحباً يتناول معارج علاقة الاسم بالمسمى أو اللفظة بالشيء، والحرف بمدلوله الحسي والعقلي، ويعلّل كيفية نضوج اللغة واكتمالها على صورة اللسان والعقل ضمن الأطر المحيطة بهما. فلم يقدّس هذه اللغة أو يحجّرها، وإنّما أعاد تفكيكها وصياغتها تبعا لأصول الفكر التاريخي - الجدلي، والمنطقي - البرهاني، الذي استقاه من منهجية العلوم الدخيلة على الأمة والملة..»؛ أنظر جيران جهامي، الإشكالية اللغوية في الفلسفة العربية؛ مرجع سابق، ص. ص. 105، 106.

تمكن من إبراز دور الرابطة الوجودية في تحليل القضية المنطقية.⁽¹⁾ وبهذه الإضافة استطاع الفارابي أن يرى ما لم يره من سبقه من الشرّاح اليونان عندما سلك مسالك استدلالية غير مطروقة قبله حول هذه المسألة، فكان بحق رؤية صورية خالصة للنظرية المنطقية كما يرى الباحث محمد مرسلّي.⁽²⁾

وبالفعل كتب الفارابي في معاني عقلية مختلفة، خاصّة منها تلك التي استمدّها من فكر اليونان الفلسفي، وكانت معاني تولدت في إطار ذهنية مبدعيها الأولين، إلّا أنّه استطاع أن يقربها إلى مجاله التداولي العربي.⁽³⁾ ولعلّ إشارته إلى أهمية التفريق بين الجوانب اللفظية البحتة والجوانب المفهومية الاصطلاحية في كل علم وصناعة من الصنائع النظرية، هو ما يدلّ دلالة حاسمة على دقته في تمييز مستوى اللغة الصّرف عن المستويات الدلالية الأخرى: المنطقية والفلسفية.⁽⁴⁾

في هذا الإطار بيّن الباحث رفيق العجم في عرضه لمنطق الفارابي أنّ المعلّم الثاني لم يكن مجرد ناقل في منطق، وإنّما كان شارحا مؤلفا مبدعا فيما كتبه عن المنطقيات كما أشار إلى ذلك الباحث ماجد فخري.⁽⁵⁾ ولعلّ ما يدلّ على هذا الأمر غزارة كلامه حول الألفاظ والمصطلحات، وكذا شروحه الواسعة التي أدخل فيها فهمه للكثير من القضايا المنطقية التي عرض لها في كتبه المنطقية والفلسفية، حيث يلاحظ في عروضه أنّه لا يتقيّد في منطق بحرفية الترجمة، ولا يسير فيها على منوال الناقلين والمترجمين.⁽⁶⁾

ألّف الفارابي كتباً مختلفة على رأسها التآليف المنطقية التي تحدّث القفطي عنها، مبرزاً كيف أنّه «أظهر غامضها وكشف سرّها وقرب متناولها وجمع ما يحتاج إليه منها في كتب صحيحة العبارة لطيفة الإشارة منبّهة على ما أغفله الكندي [...] وأوضح القول فيها عن طرق المنطق الخمسة وأفاد

(1) - يقول محمد مرسلّي في هذا الجانب الإبداعي لدى الفارابي: «وهكذا، عندما كان الفارابي منهكاً في شرح عبارة أرسطو لم يكن على الإطلاق يفكر في تقدّم العلم المنطقي أو تطويره بل كان همّه فهم المتن العلمي الأوّل للمنطق وتبليغ علمه بالشرح والتفسير، وهو في همله هذا عندما يجتهد مثلاً من خلال النصّ المعرّب لعرض الكلمة الوجودية - التي كانت في الأصل اليوناني على هيئة (to esti to on) وحيث أنّ أرسطو سبق وصرّح أن لا قول جازم (أي لا قضية) بدون فعل (rhéma) - وجد نفسه أمام إمكان وجود مكون صوري آخر من مكونات القضية ليس فقط هو الموضوع والمحمول، بل تتضاف إليها الكلمة الوجودية التي سيستقر لها ويتخصّص اسم: "الرابطة". وهكذا يدخل الفارابي التاريخ باعتباره أحد المناطق الذين دفعوا بصورية المنطق خطوة ما إلى الأمام (أي التقدّم) حسب Zemmermann»؛ أنظر بهذا الخصوص: محمد مرسلّي، "الانتقال من منطق القدماء إلى منطق المتأخّرين هل هو تقدّم؟"؛ مرجع سابق، ص 154.

(2) - محمد مرسلّي، دور المنطق العربي في تطوير المنطق المعاصر؛ مرجع سابق، ص - ص 36-38.

(3) - Rescher, Nicholas. *Al-Farabi's short commentary on Aristotel's prior analytics*; Op, cit, p 21.

(4) - Shukri, Abed. *Aristotelian logic and the arabic language in Al-Farabi*; New York press, 1991, pp: 119-121.

(5) - Fakhry, Majid. *Al-Farab, Founder, Founder of Islamic Neoplatonism*; op, cit, p 54.

(6) - رفيق العجم، المنطق عند الفارابي، الجزء الأوّل؛ مصدر سابق، ص 36.

الإمتاع بها [...] ولا سبيل إلى فهم معاني قاطيغورياس وكيف هي الأوائل الموضوعات لجميع العلوم إلا منه»⁽¹⁾.

من جهته، ذكر ابن أبي أصيبعة (ت 668هـ / 1270م) مجموعة من النصوص المنطقية التي شرحها الفارابي حين قال: «ولأبي نصر الفارابي من الكتب: شرح كتاب المجسطي لبطليموس، شرح كتاب البرهان لأرسطو، شرح الخطابة، شرح المقالة الثانية والثامنة من الجد، شرح المغالطة، الشرح الكبير للقياس، شرح العبارة باريمنياس، شرح المقولات على جهة التعليق، المختصر الكبير في المنطق، المختصر الصغير، المختصر الأوسط في القياس، التوطئة في المنطق، شرح القياس، كتاب البرهان، كتاب القياس الصغير، إحصاء القضايا والقياسات، شروط القياس الصغير، كتاب البرهان، كتاب الجد، كتاب المواضع المغلطة، اكتساب المقولات، كلام له في النقلة، كتاب شرائط البرهان، كتاب في الخطابة الكبير، شرح كتاب البرهان على طريق التعليق، شرح المواضع المستغلقة من كتاب قاطيغورياس، كتاب مختصر جمع الكتب المنطقية، كتاب المدخل إلى المنطق، غرض المقولات، كلام في الشعر والقوافي، شرح كتاب العبارة على جهة التعليق، تعاليق على كتاب القياس، كتاب القياس، كتاب باريمنياس لأرسطو، تعليقات أنولوطيقا الأولى، شرائط اليقين...»⁽²⁾.

تشبي هذه المؤلفات المنطقية المتنوعة بأن ما قام به هذا الفيلسوف في مجال المنطقيات يعدّ بالفعل عملاً تأسيسياً مهماً، بحيث يصعب تجاوزه في أيّ كلام عن استعمال المنطق في الفلسفة المشائية العربية.⁽³⁾ فهذا ابن السبعين (614-669هـ) الذي انتقد انتقاداً لاذعاً الفلاسفة المشائين، كابن سينا وابن رشد، قد أثنى مع ذلك على الفارابي، بل اعتبره أفهم فلاسفة الإسلام، وأذكرهم للعلوم القديمة، واصفاً إياه بـ «الفيلسوف فيها لا غير، وهو مدرك محقق»⁽⁴⁾.

جعلت هذه المكانة المتميزة لأبي نصر الفارابي الفيلسوف ابن باجّه يكتفي بكتبه المنطقية للتعليق عليها، وليس بالغريب أن يكون أبو نصر الفارابي سلطة معرفية في المنطقيات لدى ابن باجّه

(1) - القفطي جمال الدين أبي الحسن علي بن القاضي يوسف، إخبار العلماء بأخبار الحكماء؛ (القاهرة: نشرة دار السعادة، 1326 هـ)، ص 182.

(2) - ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء؛ شرح وتحقيق نزار رضا، ط 1، (بيروت: منشورات دار مكتبة الحياة، 1965)، ص 608.

(3) - O'Leary, Lacy. *Arabic thought and its place history*; op, cit., pp 145-146.

(4) - ابن سبعين، بد العارف؛ تحقيق وتقديم جورج كتورة، ط 1، (بيروت: دار الأندلس ودار الكندي، 1978)، ص. ص. 144، 145.

الذي قدّر مكانته في هذا المجال أيما تقدير، ولعل تعليقه على برهان الفارابي خير مثال على ذلك.⁽¹⁾ لذا كان الإسهام المنطقي لأبي نصر الفارابي الموضوع المفضل لتعاليق ابن باجّة المنطقية، بينما جعل هذا الأخير (أي ابن باجّة) النص الأرسطي مصدرا يعود إليه كلما دعت الحاجة إليه، وكأنّ حال لسانه يقول متى ظهر غموض الفارابي، فإنّ نصوص الأورغانون تبقى هي الفيصل في رفع الغموض ودرء الالتباس. وهذا ما يعني أنّ ابن باجّة لم يكن يجهل النصوص المنطقية الأرسطية وغيرها، ويبدو أن خفوت ذكر "الشيخ الرئيس" لدى ابن باجّة ذو دلالات متميزة، إذ لم يذكره إلاّ في مناسبة واحدة أثناء تعليقه على كتاب شرح المقولات للفارابي.⁽²⁾

ولقد ذهب الباحث محمد ألوزاد فيما يخصّ حجم اطلاع ابن باجّة على منطق أرسطو، وكذا شروح الشراح على هذا المنطق، إلى أنّ مقارنة نصوصه وأقواله ببعضها البعض واستقرائها تبين أنّه، وإن كانت تعاليقه المنطقية مقتصرة على بعض النصوص المنطقية للفارابي، إلاّ أنّ اهتماماته المنطقية تتجاوز أقوال الفارابي إلى الاهتمام بأقوال الفلاسفة الآخرين، وذلك حتى وإن لم يصرّح بهم (الإسكندر الأفروديسي، يحيى النحوي، ابن سينا، الغزالي، الخ).⁽³⁾ لذلك فإنّه حتى وإن سكت ابن باجّة عن ذكر أقوال ابن سينا المنطقية⁽⁴⁾ (وهو الذي عرف باشتغاله بالمنطقيات في الشفاء والإشارات والتنبيهات ومنطق المشرقيين، الخ)، إلاّ أنّ ذلك لا يعني جهله بمنطق الشيخ الرئيس، بل قد يعود ذلك إلى أسباب ودواعٍ تخصّه. لكن ما عسى أن تكونه هذه الأسباب؟ وما هي قيمة الإسهام السيناوي في توظيف المنطق في الفلسفة المشائية العربية؟

3- داعي اتخاذ المنطق علما آليا رئيسا عند ابن سينا

بخلاف الفارابي الذي يذكره ابن باجّة ويحيل عليه ويناقشه ويعلق عليه، فإنّ ابن سينا يكاد يغيب لدى ابن الصائغ،⁽⁵⁾ حيث لا يرد لديه إلاّ مرتين: الأولى حين علق على كتاب المقولات

⁽¹⁾ -Peters, Francis Edward. *Aristoteles Arabus: The Oriental Translations and Commentaries on the Aristotelian Corpus*; op, cit., p 19.

⁽²⁾ - ابن باجّة، التعاليق المنطقية؛ مراجعة وتحقيق محمد ألوزاد، ط I، (تونس: الدار العربية للكتاب، 1997)، ص 82.

⁽³⁾ - المصدر نفسه، ص 83.

⁽⁴⁾ - ابن باجّة، تعليق على كتاب المقولات لأبي نصر الفارابي؛ تحقيق محمد ألوزاد وآخرون، مصدر سابق، ص 10.

⁽⁵⁾ - يقول ابن باجّة في ذلك: «والعرض والخاصّة المذكوران هناك يقالان على المثال الثاني، خاصّة لهما حمل يدخله نوع تشكيك، وهذا على مذهبه في أنّ الأبيض أدلّ على العرض من البياض، لأنّه يدلّ عليه من حيث هو في موضوع تتقوّم به ماهيته خلافا لأبي علي، في قوله إنّ الأبيض يكون على حسب موضوعه وهو العرضي.»، المصدر نفسه، ص 10.

للفارابي، والثانية في شذرة في فنون شتى حين انتقده فيما ذهب إليه بلا برهان من القول: «إنَّ الطَّبَّ إذا جعل مع من يمنعه في مكان ممتنع الأمر من شقه حدرا [..] فالجواب أنَّه لم يثبت هذا على جهة البرهان، بل على أنَّه شيء بيِّن يُعلم بالفطرة. حتى أنَّ الحيوان غير الناطق قد شعر به»⁽¹⁾.

ولعلَّ من المؤكَّد، رغم ذلك، أنَّ ابن سينا يُعدُّ ثاني أبرز الفلاسفة المشائين الإسلاميين بعد الفارابي، خاصَّة من حيث حجم وقيمة ما قدَّمه من تأليف فلسفية أسهمت في تثبيت أركان المنطق في الثقافة العربية. وقد اهتم بآلة المنطق مقدِّراً إياه ورافعاً من شأنه ورتبته بين العلوم الفلسفية الأخرى، ومما يدل على ذلك ما وصف به هذا العِلْم في كتابه **منطق المشرقيين** بكونه «العلم الآلي الرئيس الذي يخدم العلوم من حيث هو آلة لها ووسيلة إليها»⁽²⁾. ينسجم هذا التعريف مع ما قرَّره أرسطو للمنطق باعتباره آلة الفكر والفلسفة، فكان هذا التقليد ديدن المشائية الفلسفية، سواء لدى روادها في مدرسة الإسكندرية، أو في امتداداتها المسيحية والعربية الإسلامية⁽³⁾.

ومقصود ابن سينا من حديثه عن العلم الآلي الرئيس هو اعتبار المنطق منهجاً عاماً لكلِّ بحث نظري فلسفي حقيقي⁽⁴⁾. وتماشياً مع هذا التصرُّو، سعى الشيخ الرئيس في **كتاب النجاة** إلى تأكيد هذا البعد الآلي للمنطق بشكل صريح، حيث يقول: «المنطق هو الصناعة النظرية التي تعرف أنه من أي الصور والمواد يكون الحد الصحيح الذي يسمى بالحقيقة حدًّا، والقياس الصحيح الذي يسمى بالحقيقة برهاناً وتعرف أنه عن أي الصور والمواد يكون الحدُّ الإقناعي الذي يسمى رسماً، وعن أي الصور والمواد يكون القياس الإقناعي الذي يُسمَّى ما قَوِيَ منه وأوقع تصديقاً شبيهاً باليقين جدلياً، وما ضعف منه وأوقع ظناً غالباً خطابياً، وتُعرَّف أنه عن أي صورة ومادة يكون الحدُّ الفاسد وعن أي صورة ومادة يكون القياس الفاسد الذي يسمى مغالطياً وسوفسطائياً وهو الذي يترأى أنه برهاني أو جدلي ولا يكون كذلك، وإنه عن أي صورة ومادة يكون القياس الذي لا يوقع تصديقاً البتة، ولكن تخيلاً يرغب النفس في شيء أو يُنَقَّرُها ويُقَرَّرُها أو يبسطها أو يقبضها وهو القياس الشعري، فهذه

(1) - ابن باجَه، **كلام لأبي بكر في فنون شتى**؛ ضمن المنطقيات للفارابي، تحقيق وتقديم محمد تقي دانش بَرَّوه، مصدر سابق، ص 397.

(2) - ابن سينا، **منطق المشرقيين**؛ تقديم شكري النجار، ط 1، (بيروت: دار الحداثة، 1982)، ص 32.

(3) - نيقولا ريشر، **تطور المنطق العربي**؛ ترجمة وتعليق محمد مهران، ط 1، (القاهرة: دار المعارف، 1975)، ص 178.

(4) - يقول ابن سينا: «وإنَّما يكون هذا العلم آلة في سائر العلوم - لأنَّه يكون علماً منبهاً على الأصول التي يحتاج إليها كلٌّ من يقتنص المجهول من العلوم باستعمال للمعلوم على نحو وجهة يكون ذلك النحو وتلك الجهة مؤدِّياً بالباحث إلى الإحاطة بالمجهول، فيكون العلم مشيراً إلى جميع الأنحاء والجهات التي تنقل الذهن من المعلوم إلى المجهول. وكذلك يكون مشيراً إلى جميع الأنحاء والجهات التي تضلُّ الذهن وتوهمه استقامة مأخذ نحو المطلوب من المجهول ولا يكون كذلك. فهذا هو أحد قسمي العلوم». أنظر بهذا الخصوص: ابن سينا، **منطق المشرقيين**؛ تقديم شكري النجار، مصدر سابق، ص 32.

فائدة صناعة المنطق ونسبتها إلى الروية نسبة النحو إلى الكلام والعروض إلى الشعر لكن الفطرة السليمة والذوق السليم ربما أغنيا عن تعلم النحو والعروض، وليس شيء من الفطر الإنسانية بمستغن في استعمال الروية عن التقدم بإعداد هذه الآلة إلا أن يكون إنساناً مؤيداً من عند الله تعالى».(1)

لعلّ ممّا يكشف عنه هذا التصريح اعتبار المنطق الصناعة النظرية التي يُنال بها الحدّ الصحيح (نظرية التعريف) الذي يقابل به القياس. والملاحظ في هذا التصريح أنّه يَعُدُّ كلاً من الحدّ والقياس وسيلتين ضروريتين لصناعة المنطق التي تساعدنا على إدراك مختلف درجات اليقين، بفهم ودراسة جميع طرق الإقناع، بدءاً بالقياس الشعري الإيحائي وصولاً إلى أعلى درجات الإقناع، والذي هو القياس البرهاني الصارم.(2) وبدوره يجتهد ابن سينا في تثبيت المصطلح المنطقي العربي، أخذاً على عاتقه تطوير نظرية التعريف الأرسطية، رافضاً صحّة التعريف بالمثال، على أنه أحدث بعض الابتكار فيما يخصّ منطق القضايا ومتغيراتها.(3)

هكذا لم يكن ابن سينا فيما أُلّفه في المنطقيات مجرد ناقل عن غيره من الفلاسفة، بل كان مبدعاً مبتكراً كما يظهر في جوانب من إنتاجه الفلسفي والمنطقي.(4) ففي ما يتصل بمفهومه للمنطق، فإن نصوصه وأقواله تنحو في معظمها إلى اعتبار المنطق آلة عاصمة للذهن من الوقوع في الخطأ كما عند الفارابي وأرسطو. وفي هذا الإطار، يظهر أنّ الشيخ الرئيس لم يخرج عن التقليد المشائي الأرسطي، حيث إن المراد من صناعة المنطق لديه ليس إلا أن يكون آلة قانونية تُعَصِّمُ مستعمله عند مراعاتها عن أن يَضِلَّ في فكره.(5) أما السجال الدائر حول ما إذا كان المنطق فلسفة وليس مجرد مدخل وآلة لها، فليس يعدو أن يكون ثانوياً بالنسبة للشيخ الرئيس الذي يتبنى في هذه المسألة موقف المعلم الأول للصناعة المنطقية.(6)

(1) - ابن سينا، النجاة في المنطق والإلهيات؛ تحقيق محيي الدين صبري الكردي، ط 2، (محافظة مصر: مطبعة السعادة 1938)، ص. ص. 4، 5.

(2) - يقول ابن سينا بهذا الخصوص: «وإذ قد أتى وصفنا على الأقسام الأصلية والفرعية للحكم فقد حان لنا أن نعرف أقسام العلم الذي هو آلة للإنسان موصلة إلى كسب الحكم النظرية والعملية واقية عن السهو والغلط عن البحث والرؤية مرشدة إلى الطريق الذي يجب أن يسلك في كلّ بحث ومعرفة حقيقة الصحيح وحقيقة الدليل الصحيح الذي هو البرهان وحقيقة الجدلي المقارب للبرهان وحقيقة الإقناعي القاصر عنهما وحقيقة المغالطي المدّلس منها وحقيقة الشعري الموهم تخيّل وهو صناعة المنطق...»، أنظر: ابن سينا، تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات؛ ط 2، (القاهرة: دار العرب للبيستاني، 1989م)، ص 116.

(3) - De Vaux, Carra. *Avicenne* ; op. cit pp.164-166.

(4) - Goichon, Amélie Marie. *La Distinction de l'Essence et de l'Existence d'après Ibn Sina*; éd Desclée De Brouwer, Paris, 1937, p. 112.

(5) - ابن سينا، الإشارات والتنبيهات؛ تحقيق سليمان دنيا، ط 1، (بيروت: مؤسسة النعمان، 1992)، ص 117.

(6) - المصدر نفسه، ص. ص. 117، 118.

ولقد كان من المعروف في تاريخ المنطق أنّ أرسطو لم يكن يعتبر المنطق سوى آلة للفلسفة ومدخلا أو توطئة إليها؛ في مقابل ذلك اعتبره الرواقيون جزءا لا يتجزأ من الفلسفة.⁽¹⁾ لقد رفضوا فصله عن التفلسف بدعوى كونه يمثل كلا عضويها في الفلسفة، حيث لا يقبل أن يفصل عن فكر الفيلسوف. وكانوا يشبهون الفلسفة بخصوص هذه المسألة بالجسم الحي، حيث المنطق هو العضلات والعظام، بينما الفيزياء مثل اللحم والأخلاق بمثابة الروح.⁽²⁾

تعصيذا لهذا الموقف جعل ابن سينا العلم تصورا وتصديقا ثنالا بهما المعرفة عبر نظرية الحدّ. فالتصورات تمثّل إدراكا لماهيات الأشياء دون الحكم عليها بنفي أو إثبات، بحيث إنّ إدراك مفرد ما، أو شيء ما، يحصل بتصوّر معناه متى تمثّلنا دلالاته في الذهن، كقولنا: زيد إنسان. فإننا إذا وقفنا على معنى إنسان لمفرد زيد، تصورنا مفهومه الذي لا يوجد حقا في الأعيان، وإنّما في الذهن. وأما التصديق، فإنّه التصور مصحوبا بحكم، سواء كان سلبا أو إيجابا؛ وهو يكتسب بالقياس، أو ما يجري مجراه، كتصديقنا، مثلا، "إنّ لكل مبدأ"، فهو فعل عقلي؛ لأنه هو الذي يستحصل في الذهن نسبة الصور المتصورة إلى الأشياء أنفسها، من حيث إنها مطابقة لها.⁽³⁾

استنادا إلى هذا المنظور أكّد ابن سينا أنّ كلّ تصديق هو تصور بينما العكس لا يصحّ،⁽⁴⁾ مادام التصديق منه ما هو مركّب، ومنه ما هو بسيط وظني وجازم باختلاف درجات التصديق وتصورها. بهذا تكون غاية المنطق أن يفيد الذهن معرفة التصور والتصديق، والوسيلة إلى ذلك هي المقدمات التي منها نصل إلى معرفة الغرضين المطلوبين. لذا فصناعة المنطق في اعتقاد ابن سينا، إنّما تكسب بطرائق خاصّة لا بالفطرة والطبع، لأنّ الفطرة الإنسانية غير كافية في تحصيل ذلك.⁽⁵⁾ وفي هذه المسألة نجد ابن باجّه يخالف هذا المنظور، حيث يركّز، بخلاف ابن سينا، على دور الفطرة الفائقة في تحصيل التصورات وكذا العلم والفلسفة. ويشير الباحث محمد ألوزاد إلى كون هذه الفطرة

(1) - Brun, Jean. *Les Stoiciens*, op, cit, p 28.

(2) - الخوارزمي، الحدود الفلسفية التي يكثر استعمالها في الفلسفة والمنطق؛ ضمن كتاب المصطلح الفلسفي عند العرب، تقديم وتحقيق عبد الأمير الأعسم، ط 1، (بغداد: دار المناهل، 1993)، ص 207.

(3) - ابن سينا، منطق المشرقيين؛ تحقيق شكري النجار، مصدر سابق، ص 29.

(4) - يقول ابن سينا: «ولا شك أنّ الطريق الذي به يحصل التصوّر يليق به أن يكون متباينا للطريق الذي به ستحصل التصديق. ومن عادة الناس أن يسموا ما يحصل التصوّر "قولاً شارحاً" أو "حدّاً" بحسب الاسم. فمنه ما يسمونه "حدّاً" ومنه ما يسمونه "رسماً". ومن عادتهم أن يسموا ما يحصل من التصديق "حجة" فمنه ما يسمونه "قياساً" ومنه ما يسمونه استقراء أو غير ذلك.»، المصدر نفسه، ص 30.

(5) - يقول أبو علي: «ونسبة هذه الصناعة إلى الروية الباطنة التي تسمى النطق الداخلي، كنسبة النحو إلى العبارة الظاهرة التي تسمى النطق الخارجي وهذه صناعة لا غنى عنها للإنسان المكتسب للعلم بالنظر والروية»؛ المصدر نفسه، ص 29.

الفائقة تتجسد لدى ابن باجّه في حيازة صاحب العلم النظري لـ "قوة الفهم" التي بها يتجاوز ما استقرّ عليه التقليد المشائي في باب التصوّر، حيث يعتبر ابن باجّه هذه القوة سابقة على كلّ تصوّر نظرا لما تحقّقه من جودة التمييز، وهي التي تنبع منها كلّ التصوّرات.⁽¹⁾

الواقع أنّ ابن سينا في نظريته للمنطق كان يسير على نهج الفارابي، خاصّة فيما يتصل بعلاقة المنطق باللغة وبالعلوم النظرية، حيث كان يرى فيه آلة قانونية تعصم مراعاتها الذهن عن الخطأ في الفكر.⁽²⁾ لكن مع ذلك لم يكن ابن سينا مقلّدا لمن سبقه من الفلاسفة المشائين سواء في آرائه الفلسفية أو في توجهاته المنطقية، وإنّما كانت له طريقته الخاصة في التعامل مع المنطق بما يتماشى وتوجهاته الإشرافية.⁽³⁾

ومما يدل على ذلك اعتماده للواحق في نظريته في التعريف والرسم دون الاقتصار على اللوازم التي هي من مقومات الوجود كما عند أرسطو.⁽⁴⁾ ومن خصائص التعريف بالواحق أنّه لا يبلغ جوهر الشيء ولا يهتم لأمر الباطن، وإن كان يقترب من ماهية الشيء، لأنّه في الأساس طريقة منطقية في بحث الأسباب الخارجة عن الأشياء.⁽⁵⁾ فلا سبيل إلى هذا الضرب من التعريف إلا بالاستقراء، ممّا يختلف عن التعريف الأرسطي الذي يعتمد على القسمة والتركيب.⁽⁶⁾

تكمن أهمية الإسهام المنطقي للشيخ الرئيس في كونه فسخ المجال للنظر واعتبار الموجود الواقعي، فجعله أصلا للحقيقة العقلية، بحيث اعترف في القضايا المنطقية بما كان يسمّيه "القضايا الوجودية" التي يحصل النظر فيها إلى الشيء الخارجي، وإلى أحواله الحاصلة بالفعل.⁽⁷⁾ فلذلك أصبح الانفتاح لديه على الواقع موضع الاعتبار بالرغم من تغيّره وتنوعه، وكونه ممكنا وحادثا.⁽⁸⁾ من جهة أخرى، يقسم ابن سينا القضايا إلى ضربين على الطريقة الأرسطية: القضايا الحملية، والقضايا الشرطية؛ وهذان النوعان يدخلان تحت مضمون التركيب الخبري، فما كان من الخبر

(1) - محمد ألوزاد، القول الإنسي لابن باجّه؛ مرجع سابق، ص 51.

(2) - الجرجاني، التعريفات؛ تحقيق محمد الصديق المنشاوي، ط 1، (القاهرة: دار الفضيلة، 2004)، ص 196.

(3) - Badawi, Abdurrahman. *Histoire de la philosophie en Islam (II) : les philosophes purs* ; op, cit, p 611.

(4) - ابن سينا، منطق المشركين؛ تقديم شكري النجار، مصدر سابق، ص 39.

(5) - ابن سينا، البرهان من كتاب الشفاء؛ تحقيق عبد الرحمن بدوي، ط 1، (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، 1954)، ص. ص. 238، 239.

(6) - ابن سينا، منطق المشركين؛ تقديم شكري النجار، ص 45.

(7) - Goichon, Amélie Marie. *La Distinction de l'Essence et de l'Existence d'après Ibn Sina*; op, cit., p.114.

(8) - ابن سينا، منطق المشركين؛ تقديم شكري النجار، مصدر سابق، ص 15.

حملاً يحكم فيه عندئذ بأنه معنى محمول على معنى، أو ليس بمحمول عليه، كالعبارة التي تقول "إنّ الإنسان حيوان"، فالإنسان هنا هو الموضوع، والحيوان هو المحمول.⁽¹⁾ وما كان من الخبر شرطاً، فإنّه الذي يؤلّف من خبرين قد أخرج كل واحد منهما عن خبريته، ثم قرن بينهما على سبيل أنّ أحدهما يلزم الآخر ويتبعه، فيكون هو الخبر الشرطي المتصل وأما إذا اختلفا وتباينا، فهو الخبر الشرطي المنفصل، و«مثال المتصل هو إذا وقع خط على خطين متوازيين، كانت الخارجة من الزوايا مثل الداخلة؛ فيصبح لولا لفظنا "إذا" و "كانت" لأصبح كل واحد من القولين خبراً بنفسه. أمّا مثال المنفصل فإما أن تكون هذه الزاوية حادة أو منفرجة أو قائمة – فإذا حذفنا "إمّا" و "أو" كانت هذه "أ" هو: كثر من قضية مفردة».⁽²⁾

ليس من المهم بعد هذا الأمر البحث عن تأثيرات السابقين على ابن سينا، مادام أنّه كان في بيئة ثقافية متفاعلة مع علوم وحكمة السابقين، بل إنّ تخطيط الشيخ الرئيس في كتبه المنطقية والفلسفية تظهر أنّ معالجاته لموضوعاته كانت أوسع مضموناً وأدقّ سبيلاً. استقى فيلسوفنا حاجته للمنطق من كونه يعالج موضوعات متعددة الجوانب وبخصائص منطقية خالصة.⁽³⁾ فعلم المنطق لديه، في طبيعته ومنفعته وصلته بالعلوم الأخرى، يحتاج الكلام فيه إلى مدخل نظري يكون بمثابة مقدمة حقيقية للمنطق، وذلك ما قام به، خاصّة حين حاول الربط بين الكليات ونظرية التعريف ربطاً محكماً، حيث يمكن القول إن مدخله هذا يعتبر دراسة موسعة لنظرية التعريف الأرسطية، بقدر ما هو شرح للكليات الخمس.⁽⁴⁾ وتجدّ جوانب الجدّة في منطقيات ابن سينا تجلياتها القويّة فيما صرّح به هو ذاته، عندما قال: «وقد أضيف إلى ذلك مما أدركته بفكري، وحصلته بنظري، وخصوصاً [..] في علم المنطق؛ حيث أوردت في ذلك من الأسرار واللطائف ما تخلو عنه الكتب الموجودة».⁽⁵⁾

يجد كلام الفيلسوف في هذا التصريح دلالاته المقصودة من الإضافة التي يتحدّث عنها في كونه لا يكتفي بأن يُسائر المعلم الأول في طرائقه وتنظيمه، بل كانت له اجتهاداته وإسهاماته - كما

(1) - De Vaux, Carra. *Avicenne*; op. cit., pp.167-168.

(2) - ابن سينا، *الإشارات والتنبيهات*؛ تحقيق سليمان دنيا، مصدر سابق، ص 64.

(3) - Chatti, Saloua. *Arabic logic from Al-Fârâbî to Averroes*; Studies in Universal Logic, ed Birkhäuser, Springer Nature Switzerland AG, 2019, pp : 37-38.

(4) - جعفر آل ياسين، *المنطق السيناوي*؛ ط 1. (بيروت: دار الآفاق الجديدة، 1983)، ص 56.

(5) - ابن سينا، *منطق المشركين*؛ تقديم شكري النجار، مصدر سابق، ص 87.

يقول يذهب إلى ذلك الباحث جعفر آل ياسين- من خلال انفتاحه على مجالات أرحب وأوسع في التحقيق والتدقيق.⁽¹⁾

استفاد ابن سينا، بهذا الخصوص، من محاولة الفارابي التأسيسية للمفهوم المنطقي ألفاظا واصطلاحات، حيث طوره في كتاب الشفاء عندما حدّد معاني اللغة بشكل عام، إذ رأى أن لها وجهين دلاليين: إعلامي واستعلامي، يتمّان من خلال مشاركة الآخرين مكنونات الداخل الموجودة في باطن النفس.⁽²⁾ في هذه الحالة يصبح تصور المعاني الكلية العقلية المجردة عن المادة كل التجريد.⁽³⁾ ثم حلّ بناء على هذا التأويل المنطقي العلاقة الطبيعية والعقلية بين اللفظ والمعنى من حيث دلالة الأول على الثاني. وهكذا أبرز من خلال ذلك علاقة المنطق الصوري باللغة التي تعبر عن الفكر باعتباره تصورات العقل المنظم للواقع بشقيه العيني والذهني.⁽⁴⁾

وفي هذه المرحلة يبرز ابن سينا استقلال المعالجة المنطقية للعبارة من خلال علاقة الحمل التي تجمع بين الموضوعات والمحمولات.⁽⁵⁾ فالعلاقة التي تربط اللفظ الدال بمعناه التصوري مستمدة من دلالة المطابقة الوضعية المنحى، غير أنها تتخطاها إلى دلالة التضمن ودلالة الاستتباع والالتزام العقلي القياسي المنحى كما يؤسّس له في الشفاء في المنطق خاصة كتاب البرهان.⁽⁶⁾ أيضا حرص ابن سينا في كتاب الإشارات والتنبيهات على حصر دلالة اللفظ على المعنى المنطقي في المعاني الثلاثة الآتية «اللفظ يدل على المعنى إما على سبيل المطابقة بأن يكون ذلك اللفظ موضوعا لذلك المعنى وبإزائه: مثل دلالة المثلث على الشكل المحيط به ثلاثة أضلع. وإما على سبيل التضمن بأن يكون المعنى جزءاً من المعنى الذي يطابقه اللفظ: مثل دلالة المثلث على الشكل فإنه يدل على الشكل لا على أنه اسم الشكل بل على أنه اسم لمعنى جزؤه الشكل. وإما على سبيل الاستتباع والالتزام، بأن يكون اللفظ دالا بالمطابقة على معنى، ويكون ذلك المعنى يلزمه معنى غيره كالرفيق الخارجي، لا

(1) - جعفر آل ياسين، المنطق السيناوي؛ مرجع سابق، ص 63.

(2) - ابن سينا، كتاب الشفاء: الطبيعيات - النفس؛ تحقيق إبراهيم مذكور وجورج قناتى، ط 1، (القاهرة: الهيئة المصرية للكتاب، 1954)، ص 182.

(3) - Badawi, Abdurrahman. *Histoire de la philosophie en Islam (II): les philosophes purs*; op, cit, p 619-620.

(4) - Sebt, Meryem. "La distinction entre intellect pratique et intellect théorique dans la doctrine de l'âme humaine d'Avicenne"; in revue Philosophie, VI 77/23, 2003, pp23-44.

(5) - ابن سينا، النجاة في المنطق، الجزء الأول؛ تحقيق عبد الرحمن عميرة، ط 1، (بيروت: دار الجيل، 1412 هـ / 1992م)، ص 21.

(6) - ابن سينا، البرهان من الشفاء في المنطق، الجزء الخامس؛ تحقيق أبو العلا عفيفي، مراجعة إبراهيم مذكور، (القاهرة: الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، 1385هـ / 1965م)، ص - ص. 110-113.

كالجزء منه، بل هو مصاحب ملازم له، مثل دلالة لفظ السقف على الحائط والإنسان على قابل صنعة الكتابة». (1)

ومهما يكن من أمر، فقد ظلّ المنطق عند ابن سينا - في تنظيره وبنياته - لا يخرج عن المنهجية التي وضعها المعلم الأول في **الأورغانون**، وإن كان يفتح على طرائق منطقية أخرى خاصة المنطق الرواقي في القضايا الشرطية. (2) أما فيما يخصّ علاقته بالفارابي (المعلم الثاني) فلا تخلو بدورها من نقاش، فالباحث نيقولاي ريشر، مثلاً، يزعم أنّ هناك تعارضاً بينهما، بل ويشير إلى كونهما ينتميان إلى مدرستين مختلفتين، الأول من فارس والثاني في بغداد. (3) ثمّ إنّ ابن سينا ينفرد بكونه أقام نوعاً من الابتعاد عن المشائين في كتابين أساسيين له على الأقل، وهما: كتاب **الإشارات والتنبيهات** وكتاب **الحكمة المشرقية** الذي بقي منه جزء قليل نُشر بعنوان **منطق المشرقيين**. علّق عادل فاخوري على ما ذهب إليه الباحث نيكولاي ريشر بخصوص انفصال ابن سينا عن الفارابي في هذا الجانب المنطقي بالقول: «إنّ منطق ابن سينا في كتاب **الشفاء** مقتبس من الفارابي، إذ تكفي المقابلة بين شروحات الفارابي والكتب الموافقة لها لدى الشيخ الرئيس للتأكد من وجود الشبه بين الأفكار والتركيب». (4)

وهكذا يمكننا القول خلافاً لما زعمه نيقولاي ريشر، إنّ منطق ابن سينا مُتَمِّمٌ للفارابي وليس معارضاً له. أمّا بالنسبة للخلاف حول القضايا الحملية الذي يذكره بعض المتأخرين من المناطق، حيث يعارض فيه ابن سينا المعلم الثاني، فإنّه على العكس من ذلك، يدلّ على تقاربهما مادام أنّ الاستعمال المحصور جدّاً للقضية الحملية، كما يأخذ به الفارابي، كان يشترط فيها أن تكون تحليلية. يضاف إلى ذلك أنّه يمكن تسجيل اهتمام ابن سينا بالأقيسة الشرطية التي احتلت لديه مجالا واسعا في البحث المنطقي -بالإضافة إلى الروابط ونظرية التعريف والحدّ- على أنّه بمثابة شكل من أشكال التجديد والإضافة التي أغنى بها تاريخ المنطق. (5)

(1) - ابن سينا، **الإشارات والتنبيهات**؛ تحقيق سليمان دنيا، مصدر سابق، ص 187.

(2) - De Vaux, Carra. **Avicenne**; op. cit., p.160.

(3) - نيقولاي ريشر، **تطور المنطق العربي**؛ ترجمة وتعليق محمد مهران، مرجع سابق، ص. ص. 201، 202.

(4) - عادل فاخوري، **منطق العرب من وجهة نظر المنطق المعاصر**؛ مرجع سابق، ص 26.

(5) - ابن سينا، **منطق المشرقيين والقصيدة المزدوجة في المنطق**؛ دراسة وتحقيق المستشرق البارون كارل دوفو، ط 1، (بغداد: دار بيت الوراق، 2010، ص

فضلا عن ذلك كلّه، تتميز الأقوال المنطقية لابن سينا بوضوحها البيّن بالنظر إلى التطوير الذي لحق المصطلح المنطقي تقريبا لحدوده وألفاظه إلى العربية في ذلك الوقت، شأنها في ذلك شأن نصوص الفارابي المنطقية التي يسهل في ضوءها فهم نصوص أرسطو المنطقية المنقولة إلى اللغة العربية.⁽¹⁾ بهذا الأمر يكون ابن سينا، من جهته، متميّزا باستقلاليته الفكرية مثله مثل الفارابي، حيث لا يبدو متبعا لرسم الشراح والمترجمين بلا تمحيص أو نقد، بل يكملهم ويكافحهم ويقوّيهم في بعض الأحيان.⁽²⁾ غير أنّ تأثيره في ابن باجّه يكاد يندم رغم أنّ كتبه وصلت الأندلس بدليل إشارة ابن طفيل إلى فلسفته واعتداده بها خاصّة في ما يتعلّق بمنحاه الإشرافي، حيث كان يقول فيها: «وأما كتب أرسطوطاليس فقد تكفل الشيخ أبو علي بالتعبير عمّا فيها، وسلك طريق فلسفته في كتاب الشفاء، وصرّح في أوّل الكتاب بأنّ الحقّ عنده غير ذلك، وأنّه إنّما ألّف الكتاب على مذهب المشائين وأنّ من أراد الحقّ الذي لا جَمْعَمة فيه فعليه بكتابه في الفلسفة المشرقية...».⁽³⁾

يبقى أن نقول إنّ مجهود ابن سينا في تقريب الفلسفة والمنطق اليونانيين إلى الثقافة العربية لم يكن ليسلم من نقد الغزالي بدعوى الخروج عن ثوابت الثقافة الإسلامية في العقيدة.⁽⁴⁾ كما أخذ عليه ابن رشد إقحام مناهج المتكلمين في الفلسفة، والتسبب في خلطها بالدين، ممّا أثار حفيظة العوام على الحكمة جهلا منهم بحقيقتها البرهانية.⁽⁵⁾ ولقد استثمر محمد عابد الجابري هذا النقد الرشدي لأبي علي بن سينا في القول باختلاف فلسفة المشرق الإسلامي عنها في المغرب الإسلامي، زاعما بذلك وجود مدرسة فلسفية مستقلة ومتميزة في المغرب والأندلس، وهي التي بدأها ابن باجّه وطورها ابن طفيل وابن رشد خاصّة.⁽⁶⁾ كان شعار هذه المدرسة حسب الجابري «ترك التقليد والعودة إلى

(1)- De Vaux, Carra. *Avicenne*; op. cit., pp.97-98.

(2) - ابن سينا، *منطق المشرقيين والقصيدة المزدوجة في المنطق*؛ مصدر سابق، ص 22.

(3) - ابن طفيل، *حي بن يقظان*؛ ضمن فلسفة ابن طفيل ورسائله، دراسة وتحقيق عبد الحليم محمود، ط 2، (القاهرة: مكتبة الانجلو المصرية، 1999)، ص 63.

(4) - أبو حامد الغزالي، *تهافت الفلاسفة*؛ تحقيق سليمان دنيا، ط 4، (القاهرة: دار المعارف، 1385 هـ / 1966 م)، ص. ص. 198، 199.

(5) - ابن رشد، *تهافت التهافت*؛ تحقيق سليمان دنيا، ط 1، (القاهرة: دار المعارف، 1965)، ص 81.

(6) - الجابري محمد عابد الجابري، "المدرسة الفلسفية في المغرب والأندلس: مشروع قراءة جديدة لفلسفة ابن رشد"؛ ضمن أعمال ندوة: ابن رشد ومدرسته في الغرب الإسلامي، تقديم محمد المصباحي، سلسلة ندوات ومناظرات، رقم 175، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، الطبعة الثانية، مطبعة الأمانة - الرباط، سنة 2013، ص - ص. 102-161.

الأصول»، وهو الشعار الذي ترجمه روادها الفلاسفة خاصة ابن باجّه وابن رشد إلى البحث عن الأصالة من خلال "قراءة جديدة" للأصول وللفلسفة أرسطو بالذات.⁽¹⁾

غير أنّه مهما كان أمر هذا الخلاف، فإنّ كلاً من الفارابي وابن سينا قد عملا على استيعاب أورغانون أرسطو في صيغته المترجمة عن اليونانية والسريانية إلى العربية.⁽²⁾ لذا فإنّ هذا المنجز هو ما عكس أهمية مشروعاتهما في تقريب الآلة المنطقية إلى الثقافة العربية الإسلامية، فتعرّز بذلك وعي نظار الفلسفة المشائية العربية بأهمية الأداة المنطقية في البحث الفلسفي النظري العلمي.⁽³⁾

من جانبه، وصف ابن سينا هذه المكانة التي ينزلها المنطق حين قال في مطلع كتاب الجدل: «وأهمّ الأشياء بالإنسان أن يشتغل بما يكمل ذاته الشخصية، ثمّ يشتغل بما ينفع نوعه، أو يحفظ نوعه. وذات الإنسان بالحقيقة إمّا أن تكون هي النفس الناطقة، أو تكون هي الجزء الأشرف، وهي الشيء المقصود تكميله من ذاته، وكمالها مكسوب بمعرفة: فمنه ما هو معرفة فقط، ومنه ما هو معرفة لما يعمل به. والمعرفة المكسوبة هي بالقياس اليقيني، والقياس اليقيني هو البرهان. فيجب أن يكون الإنسان معتنياً أوّل شيء بمعرفة البرهان. وإذ لا بد من تقدم معرفة القياس قبله، فيجب أن يفزع عن القياس إلى البرهان، وقد أعطينا ما أمكننا إعطاؤه على سبيل الاختصار من علم البرهان».⁽⁴⁾

أمّا الغرض من تطرقنا لدور هذا السياق النظري العام المؤطر للاشتغال بالمنطق في الفلسفة العربية ليس هو التأريخ لهذه المكانة التي تحتلها المنطقيات ضمن الفلسفة المشائية العربية، وإنّما القصد منه تأكيد أهمية التقليد المشائي (الكندي، الفارابي، ابن سينا، ابن باجّه) الحريص أوّلاً على وصل المنطقيات بالفلسفة، وثانياً على استعمال المنطق وتوظيفه كآلة في الفلسفة وعلومها. لكن، حتى وإن تعلّق الأمر في -بعض الأحيان- بشرح أرسطو، إلّا أنّ ذلك لا يخلو من التفكير مع أرسطو في جوانب مختلفة من منطقته.⁽⁵⁾

(1) - الجابري محمد عابد الجابري، "المدرسة الفلسفية في المغرب والأندلس: مشروع قراءة جديدة لفلسفة ابن رشد"، المرجع السابق، ص. ص. 124، 125.

(2) - Vallat, Philippe. *Fârâbî et l'école d'Alexandrie*; éd Vrin, Paris, 2004, p 41.

(3) - El-Rouayheb, Khaled. *Relational syllogisms and the history of Arabic logic, 900-1900*; Brill, Leiden- Boston, 2010., pp: 67-68.

(4) - ابن سينا، الجدل من الشفاء في المنطق، الجزء السادس؛ تحقيق أحمد فؤاد الأهواني، مراجعة إبراهيم مذكور، (القاهرة: الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، 1385هـ / 1965م)، ص. ص. 07، 08.

(5) - Raybaud, Nathalie. "La philosophie arabe: une philosophie du commentaire" ; op, cit, p 103.

ولقد رأينا كيف أسهم هذا السياق النظري في تعزيز حضور صناعة المنطق في الفلسفة بالمشرق، وأبرزنا أنّ الاشتغال بالمنطقيات في ظلّ هذا التقليد العربي المشائي لم يكن منفصلاً عن الاشتغال بالفلسفة. ولقد كان هذا الأمر سبباً رئيسياً في دعوة الغزالي إلى ضرورة تخليص المنطقيات من الفلسفة، والاكتفاء بأخذ المنطق مفصلاً عن خلفياته الفلسفية والميتافيزيقية اليونانية.

وجدت هذه الدعوة إلى تخليص المنطق من الفلسفة - التي روج لها الغزالي - ما يدعمها في القول إنّ المنطق آلة للفلسفة ولباقي العلوم الأخرى، لذلك لاقت رواجاً في الغرب الإسلامي. ولعلّ هذا الأمر هو ما استدعى لدى فيلسوفنا ابن باجّه إنجاز مَهْمّة منهجية تتولّى إعادة توطيد هذه العلاقة، وذلك على أساس أنّ هذا المنطق بقدر ما هو آلة للفلسفة، فإنّه أيضاً جزء لا يتجزأ منها. فسعى منه لإعادة الاهتمام للفلسفة بعد انتقادها في المشرق من طرف الغزالي، حاول هذا الأخير تعزيز صلة المنطق بالفلسفة من جديد. فكيف كان حضور المنطق لدى ابن باجّه؟

حضور المنطق في الفلسفة المشائية

بالغرب الإسلام

اهتم نُظَّارُ الأندلس بالمنطق قدر اهتمامهم بالعلوم النظرية الأخرى (الطبيعة، الفلك، الرياضيات، الطب، الهندسة، إلخ)، وكذا علوم الدين واللغة والأدب والتاريخ، الخ. وكانت علوم الفلسفة أساساً للحكمة العقلية التي حاول فلاسفة هذا القطر الإسلامي تأكيدها ونشرها، إذ كان يعزّز أن تجد عالماً طبيعياً أو منطقياً لا يهتم بالحكمة والحكماء.⁽¹⁾

لقد ازدهرت دراسة المنطق في الأندلس بدخول كتب الفلسفة إليه، فكان للاشتغال بالمنطق بعد ذلك مكانة رفيعة لدى نظار الفلسفة الأندلسيين وغيرهم من نظار الفقه وأصوله كابن حزم.⁽²⁾ وكان من المعروف تاريخياً أنه في عهد عبد الرحمن الثالث "الناصر" (حوالي 300 – 350 هـ) كانت الحركة العقلية متقدّمة ومتّسعة، حتى شملت مختلف الميادين الدينية والأدبية والفلسفية والعلمية، بعد أن استتب الأمن في عهده، مهيباً ظروف نهضة شاملة: علمية واجتماعية وفلسفية.⁽³⁾ كانت قرطبة في عهد هذا الحاكم مركزاً علمياً وفكرياً كبيراً، انتشرت فيها العلوم الطبيعية والرياضية والفلكية والكيميائية.⁽⁴⁾

إنّ وقوع الفلسفة اليونانية وخصوصاً المنطق الأرسطي في الثقافة العربية والإسلامية عامّة، جعل نظار الفلسفة العربية في المشرق كما في الغرب الإسلامي يطوّرون تصوّراتهم للمعرفة وللعلوم

(1) - Arnaldez, Roger. *Grammaire et théologie chez Ibn Hazm de cordoue* ; éd Vrin, Paris, 1956, pp.19-20.

(2) - Ibid, pp.101-102.

(3) - يقول صاعد الأندلسي: «إنّ الحكم قد بدأ بحركته العلمية في أيام أبيه، ثمّ أتمّها في أيام حكمه، ولمّا مضى صدر من المائة الرابعة، انتدب الأمير الحكم المستنصر بالله بن عبد الرحمن الناصر لدين الله إلى العناية بالعلوم، وإلى إثارة أهلها، واستجلب من بغداد وغيرها من ديار المشرق عيون التأليف الجليلة، والمصنفات الغربية في العلوم القديمة والحديثة، وجمع منها في أيام أبيه، ثمّ في مدّة ملكه من بعده، ما كان يضاهي ما جعله ملوك بني العباس في الأزمان الطويلة، وتهياً له ذلك لفرط محبته للعلم، وبعد همته في اكتساب الفضائل، وسمو نفسه إلى التشبيه بأهل الحكمة من ملوك، وكثر تحرّك الناس في زمانه إلى قراءة كتب الأوائل وتعلّم مذهبهم». أنظر: صاعد الأندلسي، *طبقات الأمم*؛ تحقيق حياة بوعلون، مصدر سابق، ص 154.

(4) - ياسين أحمد صالح الدليمي، *التمذهب الفلسفي في دولتي المرابطين والموحدين*؛ ط 1، (دمشق: دار صفحات للدراسات والنشر والتوزيع، 2007)، ص

الحكمية التي وفدت إلى بيئتهم بفعل حركة النقل والترجمة.⁽¹⁾ ولقد كانت الثقافة العربية في الأندلس في بدايتها مدينة للحركة الفكرية والفلسفية المشرقية، التي واصلت طريقها إلى مناطق ومدن هذا القطر الإسلامي أواسط القرن الرابع الهجري.⁽²⁾ وفيما يخص الاشتغال بالمنطق، فقد أرّخت بعض كتب التراجم والسير لهذا الحركة المنبعثة في الغرب الإسلامي، معتبرة دخول تيارات الفلسفة اليونانية والمشرقية إلى الأندلس بدخول الكتب المؤلفة فيها، ككتب الفارابي وابن سينا ورسائل إخوان الصفا، وغيرها كثير.⁽³⁾

يعبر ابن السيد البطليوسي (ت 620هـ) المعاصر لأبي بكر بن باجّه، وأحد علماء النحو المنفتحين على الفلسفة، بشكل صريح عن موقفه المتحفّظ من المنطق في المناظرة التي جمعتها بابن باجّه، حيث رفض خلط صناعة النحو بصناعة المنطق.⁽⁴⁾ وفي كتاب الحقائق، نجد هذا الأخير متفلسفا على الطريقة الأفلاطونية المحدثة، حيث يعكس المعارف الفلسفية السائدة في الأندلس عندما كان ابن الصائغ يؤلف كتبه، وعندما كان ابن طفيل وابن رشد غير موجودين، أو حتى قبل أن يفكر ابن رشد في شرح أرسطو.⁽⁵⁾

لقد درس نظار المسلمين القواعد المنطقية وفحصوا إمكان استخدامها في فنونهم اللغوية، كالنحو والبلاغة؛ أو في التنظير الأصولي الفقهي، كما فعل ذلك الغزالي في كتابه المستصفى في علم الأصول.⁽⁶⁾ غير أنّ الحذر من الفلسفة في أندلس عصر ابن باجّه ضيق الخناق على الفكر العقلاني، فأصبح الاشتغال بالمنطقيات منفصلا عن الفلسفة النظرية، اعتقادا من أنّ فصل المنطق

(1) -Corbin, Henry. *Histoire de la philosophie islamique*; op, cit., pp.42-43.

(2) - يورد المؤرخ ابن جلدج أنّ الإقبال على كتب الطب والحكمة وغيرها «ظهرت في عصر دولة الناصر عبد الرحمن بن محمد فتتبعته الخبرات في أيامه، ودخلت الكتب الطبية من المشرق وجميع العلوم، وقامت الهمم وظهر الناس ممّن كان في صدر دولته من الأطباء المشهورين [...] وكان له الفضل الكبير في نشاط الحركة الثقافية في الأندلس، واستجلاب المؤلفات والكتب من المشرق. فقد كان شغوفا بالعلوم حريصا على اقتناء دواوينها يبعث فيها إلى الأقطار والبلدان، ويبدل في أعلاقتها ودفاترها أنفس الاثمان، فحملت من كلّ جهة إليه حتى غصت بها بيوته، وضاعت عنها خزائنه [...] وكان له وراقون بأقطار البلاد ينتخبون له غرائب التأليف، ورجال يوجههم إلى الآفاق للبحث عنها». انظر: ابن جلدج، طبقات الأطباء والحكماء؛ تحقيق فؤاد سيّد، (القاهرة: المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية، 1955)، ص - ص. 98-101.

(3) - ابن السيّد البطليوسي، الحقائق في المطالب العالية الفلسفية العويصة؛ تحقيق محمد رضوان الداية، ط 1، (دمشق: دار الفكر للطباعة والتوزيع، 1988)، ص - ص. 8-10.

(4) - ابن السيّد البطليوسي، رسائل في اللغة؛ تحقيق وليد محمد السراقبي، سلسلة تحقيق التراث 13، ط 1، (الرياض: مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، 1428هـ / 2007م)، ص - ص. 257-265.

(5) - ابن السيّد البطليوسي، الحقائق في المطالب العالية الفلسفية العويصة؛ تحقيق محمد رضوان الداية، مصدر سابق، 149.

(6) - الغزالي أبو حامد، المستصفى في علم الأصول؛ تحقيق محمد عبد السلام عبد الشافي، مصدر سابق، ص 67.

عن الفلسفة قد يجعله مقبولا من الناحية الدينية.⁽¹⁾ وخلال ذلك، ردت الكثير من طرق الأقدمين في التعاطي مع المنطق، وخالف المحدثين هؤلاء في طرائقهم «حتى فصل البعض منهم المنطقيات عن الإلهيات ومسائل الفلسفة القديمة» كما أشار إلى ذلك ابن خلدون في المقدمة.⁽²⁾

الواقع أنّ الاهتمام بالمنطق سيتعرض لنوع من التضييق في الأندلس، كما سيلاقي توجّس وإنكار الفقهاء المتزمتين على حدّ تعبير الجابري.⁽³⁾ غير أنّه، ورغم من ذلك، سوف ينهض الفلاسفة بالاستغلال به، خاصّة مع ابن باجّه في عهد المرابطين الذين احتضنوه، فأثمرت معه شجرة الفلسفة في العلم النظري والطبيعي منه بالخصوص. وشيئا فشيئا انتقلت التقاليد التي كانت سائدة في المجتمع الأندلسي إلى المغرب، وظهرت الرغبة قوية في إحياء سوق العلم والأدب بحواضره الكبرى مثل فاس ومراكش. غير أنّ تزلزلت الفقهاء المرابطين سرعان ما سيفضي بدوره إلى تضييق الخناق على ابن باجّه، كما اضطر مالك بن وهيب إلى أن يتبرأ من الفلسفة.

يشير الباحث محمد زنيير في هذا الشأن إلى حسن استغلال الموحدين لتسلط فقهاء المرابطين في الترويج والدعوة إلى حركتهم السياسية والفكرية من منطلقات فكرية وفلسفية، استثمروا فيها فكر أبي حامد الغزالي المنطقي⁽⁴⁾، وكذلك حتى الصوفي.⁽⁵⁾ ولأجل تقريب هذا الاهتمام بالمنطقيات،

(1) - نيقولا ريشر، تطور المنطق العربي؛ ترجمة وتعليق محمد مهران، ص. ص. 195، 196.

(2) - يقول ابن خلدون: «ثم جاء المتأخرون، فغيّروا إصلاح المنطق، وألحقوا بالنظر في الكليات الخمس ثمرته، وهي الكلام في الحدود والرسوم، نقلوها من كتاب البرهان، وحذفوا كتاب المقولات، لأنّ نظر المنطقي فيه بالعرض، لا بالذات، وألحقوا في كتاب العبارة الكلام في العكس، لأنّه من توابع الكلام في القضايا. ثم تكلموا في القياس من حيث إنتاجه للمطالب على العموم، لا بحسب مادته. وحذفوا النظر بحسب المادة، وهي الكتب الخمسة: البرهان، والجدل، والخطابة، والشعر، والسفسطة. وربما يلم بعضهم باليسير منها إماما. وأغفلوها كأن لم تكن [...] ثم تكلموا فيما وضعوه من ذلك كلاما، ونظروا أنّه فنّ برأسه، لا من حيث أنّه آلة للعلوم. فطال الكلام فيه واتسع. وأوّل من فعل ذلك الإمام فخر الدين بن الخطيب، ومن بعده أفضل الدين الخونجي، وعلى كتبه معتمد المشاركة لهذا العهد...»؛ أنظر: عبد الرحمن بن خلدون، المقدمة، الجزء الخامس؛ تحقيق عبد السلام الشاذلي، ط 1، (الدار البيضاء: خزنة ابن خلدون - بيت الفنون والعلوم والآداب، 2005)، ص 244.

(3) - الجابري، محمد عابد. نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي؛ ط 4، (بيروت: دار التنوير، 1985)، ص 41.

(4) - ناقش الغزالي فكرة ضرر المنطقيات للعلوم الدينية، معتبرا أنّه إذا فهم المنطق بشكل صحيح خالي من الاعتبارات الميتافيزيقية المتعارضة مع العقائد الدينية الإسلامية، سيكون مفيدا للتدليل والاستدلال فيها. وهذا ما يعني بأنّ المنطق يمكن استعماله في الاستدلال الشرعي، حيث النظر في الفقهيات لا يبيان النظر في العقليات، في ترتيبه وشروطه وعيانه، بل في مآخذ المقدمات فقط. أنظر بهذا الخصوص: الغزالي، معيار العلم؛ تحقيق سليمان دنيا، مصدر سابق، ص. ص. 60-61.

(5) - يقول هذا الباحث، معلقا على هذا الأمر: «نستطيع أن نقول إنّ محاولة ابن تومرت كانت، بالنسبة لعصرها، مبادرة جريئة في طريق تحرير الفكر المغربي من الدوجماتية، وفتح الباب أمام اجتهاد العلماء والمفكرين. وهي، من دون شك، أعظم محاولة وقعت على الإطلاق في تاريخ المغرب والأندلس من أجل التحرر الفكري في العصر الوسيط، لما كان لها من العمق وتوفّر لها من الدعاية والدعم الرسمي، ولما كان لها من العمق وتوفّر لها من الدعاية والدعم الرسمي، ولما كان لها من الأثر القوي على التطورات العلمية والفكرية بالغرب الإسلامي، عامة.»؛ أنظر بهذا الخصوص: محمد زنيير، "ابن رشد والرشدية في إطارهما التاريخي"؛ ضمن أعمال ندوة: ابن رشد ومدرسته في الغرب الإسلامي، تقديم محمد المصباحي، سلسلة ندوات ومناظرات، رقم 175. منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط: مطبعة الأمنية، 2013، ص - ص. 7-61.

نقترح تسليط الضوء على طبيعة حضور المنطق في هذا القطر الإسلامي من خلال نموذجين متميزين: واحد منها عاش قبل ابن باجّه، وهو الفقيه الظاهري ابن حزم، والثاني عاصر أبا بكر بن الصائغ وهو ابن السيد البطلوسي.⁽¹⁾ وخلفية هذا الاختيار تروم إبراز كيف كان حضور المنطق في السياق النظري الذي اشتغل فيه ابن باجّه بالعلم والفلسفة بالغرب الإسلامي، ممّا سيسمح لنا بمقاربة هذا السؤال: ما هي قيمة وحجم حضور المنطق في عصر ابن باجّه؟

1- ابن حزم، أو في تقريب المنطق من العلم الشرعي

يورد صاعد الأندلسي قولاً دالاً حول مكانة الفقيه الظاهري ابن حزم ودوره في الاشتغال بالمنطق، نقبس منه التصريح الآتي: «وممن اعتنى بصناعة المنطق صاحبه من سائر الفلسفة الفقيه أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم [...] كان أبوه أبو عمرو أحمد بن سعيد بن حزم أحد العظماء من وزراء المنصور محمد بن عبد الله ووزراء ابنه المظفر بعده والمدبّر لدولتيهما، وكان ابنه الفقيه أبو محمد وزيراً لعبد الرحمان المستظهر بالله بن هشام بن عبد الجبار بن عبد الرحمن الناصر لدين الله، ثم لهشام المقتدر بالله بن محمد بن عبد الملك بن عبد الرحمن الناصر لدين الله، ثم نبذ هذه الطريقة وأقبل على قراءة العلوم وتقييد الآثار والسنن فعنى بعلم المنطق وألف فيه كتاباً سماه كتاب التقريب لحدود المنطق، بسط فيه القول على تبين طرق المعارف واستعمل فيه مثلاً فقهية وجوامع شرعية وخالف أرسطوطاليس واطّاع هذا العلم في بعض أصوله مخالفة من لم يفهم غرضه ولا ارتاض في كتبه، فكتابه من أجل هذا كثير الغلط بين السقط. وأوغل بعد هذا في الاستكثار من علم الشريعة حتى نال منها ما لم ينله أحداً قط قبله بالأندلس».⁽²⁾

يظهر، كما هو واضح من سياق هذا القول، أنّ أهمية ابن حزم تتجلى في رسم مسار الاشتغال بالمنطقيات ضمن دائرة المعرفة الشرعية بالأندلس. فلحظة هذا الفقيه الأصولي العقلاني تعتبر مفصلية في ترسيخ الجهود النظرية المسهمة في إدخال المنطق إلى العلوم الشرعية، وإعطائها شرعية دينية مرغوبة. وبدخول كتب أبي حامد الغزالي المنطقية الأندلس، عن طريق تلاميذه ومريديه، تم الترويج نسبياً لمزج المنطق بالعلوم الشرعية، فاكتملت المنطقيات نوعاً من القبول رغم

(1) -Badawi, Abdurrahman. *Histoire de la philosophie en Islam (II): les philosophes purs*; op, cit, p 699.

(2) - صاعد الأندلسي، *طبقات الأمم*؛ تحقيق حياة بو علوان، مصدر سابق، ص - ص. 179-182.

كل التوجّس الذي يبديه الفقهاء المالكية تجاهه.⁽¹⁾ وقد ألّف ابن حزم كتابه الهام في المنطق المعنون: **التقريب لحدّ المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية** بخلفية فقهية ظاهرية، ناصر فيه المنطق بتقريبه والدفاع عن مشروعيته.⁽²⁾ حاول فيه عرض هذا العلم باللغة العامية والأمثلة الفقهية، رغم أنّ محاولته هذه تبقى عرضية في سياق ثقافي يتوجّس من خلط المنطق بالعلوم الشرعية، إلّا أنّها تبقى ناجحة في تقريب النحو إلى المنطق، وفي ضبط بعض الحجج الشرعية وفقا لنموذج الأورغانون الأرسطي.⁽³⁾

الظاهر أنّ ابن حزم كان ينظر إلى المنطق كعلم نظري يمكن أن يفيد الأصولي في بحثه الفقهي؛ وفي هذا الأمر يلتقي مع الغزالي في البحث عن مشروعية منهجية للمنطق اليوناني في الثقافة الإسلامية، وذلك من حيث هو معيار للعلم ومحكّ للنظر.⁽⁴⁾ دونما محاولة للبحث عن مظاهر الخصوصية والتميز في موقف ابن حزم من المنطق اليوناني، تهّمنا الإشارة، هنا، إلى أنّ الوظيفة الاستدلالية للمنطق، علاوة على وظائفه المعرفية والمنهجية الأخرى، هي أكثر الأشياء أهمية في موقف هذا الفقيه.⁽⁵⁾ ففي كتابه التقريب هذا تم، ولأوّل مرّة، تقرير نوع من التشابه بين الجهات العقلية والجهات الشرعية، ممّا جعل الحديث عن توافق العقل مع الشرع ممكنا بل وضروريا.⁽⁶⁾

أمّد ابن حزم الفكر الفلسفي في الغرب الإسلامي بنزعة منطقية أرسطية عن طريق التنظير للمنهجية الأصولية بخلفية ظاهرية؛ وكان لمشروعه النظري لتقريب المنطق تأثيره في البيئة الثقافية الأندلسية خلال القرن السادس الهجري، فاتسعت دائرة الاهتمام بالمنطقيات في الأصول وامتدت إلى علوم اللغة.⁽⁷⁾ وفي هذا الجانب، اعتبر الباحث سالم يفوت المجهود العقلي لابن حزم نموذجا نظريا جديرا بالاعتبار شأنه في ذلك شأن باقي المفكرين المسلمين، وتحديدًا أولئك الذين استخدموا لغة

(1) - مال الغزالي إلى موقف صريح يدعم مشروعية الاهتمام بالمنطق، فردّ موقف بعض النظار المسلمين الراضين للمنطقيات جملة وتفصيلا، معتبرا المنطق غير ضار، بل ضروري للمعرفة الصحيحة. أنظر: أبو حامد الغزالي، **المستصفى من أصول الفقه**؛ تحقيق محمد عبد السلام عبد الشافي، بيروت- لبنان: دار الكتب العلمية، ط 1، سنة 1993، ص 59.

(2) - ابن حزم، **التقريب لحدّ المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية**؛ تحقيق عبد الحق بن ملاحقي التركماني، تقديم وتعليق أبي عبد الرحمن ابن عقيل الظاهري، ط 1، (بيروت: دار ابن حزم، 2007)، ص. ص. 100-101.

(3) - عادل فاخوري، **منطق العرب من وجهة نظر المنطق الحديث**؛ مرجع سابق، ص 29.

(4) - رفيق العجم، **المنطق عند الغزالي وأبعاده الأرسطوية**؛ ط 1، (بيروت: نشرة دار المشرق، 1989)، ص 257.

(5) - الاستدلال عند هذا الفقيه الظاهري هو "طلب الدليل من قبل معارف العقل ونتائجه أو من قبل إنسان يعلم"، أنظر بهذا الخصوص: ابن حزم، **الإحكام في أصول الأحكام**، الجزء الأول؛ تحقيق أحمد محمد شاكر، ط 2، (بيروت: دار الآفاق الجديدة، 1983)، ص 39.

(6) - ابن حزم، **التقريب لحدّ المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية**؛ تحقيق عبد الحق بن ملاحقي التركماني، مصدر سابق، ص 223.

(7) - Arnaldez, Roger. **Grammaire et théologie chez Ibn Hazm de Cordoue** ; op, cit, p73.

المفاهيم العقلية، والذين أطلق عليهم اسم فلاسفة الغرب الإسلامي (ابن باجّه، ابن طفيل، ابن رشد).⁽¹⁾ كان هذا التوجّه العقلاني البارز في أندلس القرن السادس الهجري اتجاها عاما لثقافة فكرية تريد أن تسلك مسلك الفكر النظري؛ فكانت ثمرتها ظهور مدرسة فلسفية مغربية متميزة في تاريخ الفلسفة في الإسلام.⁽²⁾

فبينما كانت جهود الغزالي قد انصبت كلية على التصدي للفلسفة والفلاسفة،⁽³⁾ ساعيا من وراء ذلك جعل المعرفة الذوقية المعرفة الوحيدة الحقيقية التي بإمكانها أن تعوض الفلسفة، كان مشروعه الرامي إلى استخدام المنطق الأرسطي في الأصول لا يخرج عن إطار انفتاح الأشاعرة المتأخرين على المنطق قصد تكريس التقليد وتقنيته وضبطه والتحكّم فيه.⁽⁴⁾ فرغم اعتبار الغزالي المنطق موصلاً إلى اليقين، وأن الاستنباطات المبنية عليه تتصف بالقطع، إلا أنه لم يتوان عن مهاجمة الفلسفة والفلاسفة، متلمّساً طريق الكشف الصوفي والمعرفة الذوقية. أمّا بالنسبة إلى ابن حزم، الذي كان يدعم توجّهاً فكرياً بدأ يتصدع، فقد كان يروم تأسيس مشروعية الأخذ بالمنطق الأرسطي كعنصر من كلّ، هو منهج البرهان. تبرز، هنا، قيمته المتميزة من حيث هو موقف ينتمي إلى مشروع متكامل، إذ يسعى إلى تأسيس الفقه على المنطق، والدفاع عن الشريعة والعقل معاً. لذلك تدرج محاولته الرامية إلى مزج الأصول بالمنطق الأرسطي ضمن انتقاده العام للقياس التمثيلي المتبع في مختلف العلوم الإسلامية آنذاك.⁽⁵⁾

جعل ابن حزم الدليل هو العقل الذي نسترشد به، معتبرا العمليات الأساسية التي يقوم عليها (الاستنباط والاستنتاج والاستخراج المنطقية..) منطقية.⁽⁶⁾ يشير الباحث سالم يفوت بهذا الخصوص

(1) - سالم يفوت، ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس؛ دار الثقافة للنشر والتوزيع، ط 1، (الدار البيضاء، 2009)، ص 39.

(2) - محمد زنيبر، "ابن رشد والرشدية في إطارهما التاريخي"؛ مرجع سابق، ص 23.

(3) - Fakhry, Majid. *Al-Farab, Founder, Founder of Islamic Neoplatonism*; op, cit, pp 136-137.

(4) - Kurt, Flasch. *Introduction à la philosophie médiévale, traduit de l'allemand Janine de Bourg Knecht*; éd Flammarion, collections Champs, Paris, 2007, pp.127-128.

(5) - يحدّد ابن حزم البيان مفرّقاً فيه بين: بيان بالنص الصريح الذي لا اجتهاد في تعرف الحكم منه إلا بمعرفة اللغة والسنة المبنية، وبيان يستنبط بالدليل من النص أو من الإجماع، استنباط أساسه اللزوم المنطقي، لا التعليل. لأن النصوص غير معقولة المعنى لنا، وشرعت أحكامها لأغراض ومقاصد نجهلها جهة يتعذر معه استنباط قواعد كلية منها ندرج فيها جزئيات أخرى أو معرفة أحكام الوقائع المستجدة استنباطاً منها، من خلال ربطها كجزئيات بالقاعدة الكلية أو بالأصل. وهذا ما ينزع كل أساس منهجي ومعرفي وديني للقياس. إن النصوص معقولة المعنى في ذاتها، أي أنها في الجملة لمصلحة العباد، لكن كل نص يقتصر على موضوعه ولا يتعداه. أنظر بهذا الخصوص: ابن حزم، *الإحكام في أصول الأحكام، الجزء الأول*؛ تحقيق أحمد محمد شاكر، مصدر سابق، ص 83-80.

(6) - المصدر نفسه، ص 38.

إلى أنّ هذا الفقيه الظاهري إنّما يسعى من وراء هذا الاعتبار للمنطق إلى تأسيس الفقه لا على القياس التمثيلي الذي هو قياس الجزء على الجزء، بل على أساس القياس البرهاني المبني على مبادئ العقلانية الأساسية: الذاتية وعدم التناقض والثالث المرفوع.⁽¹⁾ ويقع وراء هذا المسعى اعتقاد نظري يؤمن بكون المنطق الذي هو من علوم الأوائل قد يفيد في تجويد مناهج البحث الدلالي للأصول ولغيره من المعارف الإسلامية.⁽²⁾

تماشياً مع هذه القناعة لا يتردّد فقيها الظاهريّ، بخصوص تنظيره للأصول، في الدعوة إلى استعمال العقل، حيث كان من أهم أغراض مشروعه الثقافي هو تأسيس الشرع على القطع بضبط القواعد المتبعة في العلوم الشرعية استناداً إلى صناعة المنطق.⁽³⁾ ولعلّ هذا الأمر هو ما أفضى به إلى الاعتراف بضرورة الاستعانة بعلوم الأوائل، خاصّة المنطق منها، لضبط الاستدلالات وتسديد الأفكار بإضفاء الصرامة والدقة المنطقيين، حفاظاً على هوية الشرع وعلى كماله وحمايته من خطر الإضافات والزيادات، لا على المستوى الشرعي فحسب، وإنّما على المستوى العقائدي أيضاً.⁽⁴⁾ فمن شأن القيام بهذا الأمر أن يقطع الطريق على خطر التأويل الضار بالعقائد الدينية للإسلام، وتجنب إيمان المسلمين ضلالات الملل والنحل التي زاغت عن الإسلام في نظر ابن حزم. ولعلّ هذا ما تطلب منه دعم العقيدة الإسلامية باستعمال الأداة المنطقية لبناء الشرع على القطع واليقين، ودعم صريح الشرع بالمعقول النظري.⁽⁵⁾

قام ابن حزم في كتاب **التقريب لحدّ المنطق** بتصنيف الناظرين في كتب المنطق إلى أربعة أصناف:⁽⁶⁾ «صنف أول، هم قوم حكموا على تلك الكتب بأنها محتوية على الكفر وناصرة للإلحاد، دون أن يقفوا على معانيها أو يطالعوها بالقراءة، ويحكم على هذه الطائفة بأنها مخالفة لروح الشرع. والصنف الثاني، هم القوم الذين يعدون هذه الكتب هذياناً لا يفهم، وهراء من القول».⁽⁷⁾ يصف ابن

(1) - سالم يفوت، ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس؛ مرجع سابق، ص 183.

(2) - حمو النقاري، المنهجية الأصولية والمنطق اليوناني من خلال أبي حامد الغزالي وتقي الدين بن تيمية؛ ط I، (الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، 1991)، ص. ص. 114، 115.

(3) - ابن حزم، **التقريب لحدّ المنطق** والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية؛ مصدر سابق، ص 319.

(4) - Arnaldez, Roger. *Grammaire et théologie chez Ibn Hazm de Cordoue* ; op, cit., p75.

(5) - ابن حزم، **الإحكام في أصول الأحكام**؛ تحقيق أحمد محمد شاكر، مصدر سابق، ص 53.

(6) - ابن حزم، **التقريب لحدّ المنطق**؛ تحقيق عبد الحق بن ملا حقي التركماني، مصدر سابق، ص 317.

(7) - المصدر نفسه، ص 317.

حزم أصحاب هذا الرأي بالجهل، مُشتعاً عليهم هذا الحكم الصادر عن جهل بيّن بفوائد علم المنطق؛⁽¹⁾ ولأنّ «الجاهل كالأعمى، فإنّه يحكم عن جهل صريح ويحرّم ما هو مفيد دون علم له بفوائد ما يحرّمه عليه. فهذا العلم (المنطق) من جهله خفي عليه بناء كلام الله عز وجل مع كلام نبيه، بما أصابه من الجهل، وجاز عليه من الشغب جوازا لا يفرق بينه وبين الحق، ولم يعلم دينه إلا تقليدا والتقليد مذموم».⁽²⁾

الصنف الثالث هم «أولئك الذين قرأوا كتب المنطق بعقول مدخولة وأهواء مريضة غير سليمة، وقد أشربت قلوبهم حب الاستخفاف واستلأنوا مركب العجز واستوبأوا نقل الشرائع وقبلوا قول الجهّال على أنّ هذه الكتب إلحاد، فمروا عليها مرّاً لم يفهموها ولا تدبروها ولا عقلوها، فوسموا أنفسهم بفهمها وهم أبق الناس عنها وأنّاهم عن درايتها».⁽³⁾ أمّا الصنف الرابع فهم «قوم نظروا في هذه الكتب المنطقية بأذهان صافية، وأفكار نقية من الميل وعقول سليمة، فاستندوا بها ووقفوا على أغراضها، فاهتدوا بمنارها؛ وثبت التوحيد عندهم ببراهين ضرورية لا محيد عنها، ووجدوا هذه الكتب كالرفيق الصالح».⁽⁴⁾

تكشف هذه الأصناف عن تموقف هذا الفقيه الظاهري من الرأي الرافض للمنطق، رامياً أصحابه بالجهل بفائدته للفكر والشرع معاً. فالذين هاجموا المنطق يتهمهم بالشغب، ذلك أنهم يحكمون بغير علم، ويرفضون المنطق عن جهل بمسائله وقوانينه.⁽⁵⁾ والبيّن من هذا الأمر أنّ ابن حزم كان مقتنعا بأهمية المنطق للأسباب والدوافع المتمثلة في كون دراسته تساعد على فهم الكتاب والسنة واستنباط الأحكام، وأنّ العلم بمسائله، خاصّة قواعد البرهان منه، إنّما يعين الأصولي والفقيه الشرعي على تمييز صحيح الآراء من فاسدها.

كما يضاف إلى ذلك، أهميته الجدلية للذود عن الدين بالنسبة للأصولي كما المتكلم، حيث إنّ التسلح بالمنطق يفيد في مواجهة أعداء الإيمان والشرعية بالأدلة الصحيحة، ممّا يستوجب ضرورة الاطلاع عليه، وتعرّف أساليب البرهنة، والاستدلال، والمحااجة للتدقيق ورفع الغموض والالتباس

(1) - ابن حزم، التقريب لحدّ المنطق؛ تحقيق عبد الحق بن ملا حقي التركماني، مصدر سابق، ص 322.

(2) - المصدر نفسه، ص 318.

(3) - نفسه.

(4) - المصدر نفسه، ص 319.

(5) - رائد أمير عبد الله الراشد، التراث المنطقي في المغرب والأندلس؛ ط 1، (عمان: دار المعتر للنشر، سنة 2016م / 1437هـ)، ص 21.

الذي ينجم عن استعمال الألفاظ في غير ما يقتضيه معناها. لذلك فتعلّمه وتعليمه ضروري للفقيه الأصولي، وهذا ما يستوجب تقريبه من الأفهام بتيسيره للناس لتتحقق به الفائدة الاستدلالية.⁽¹⁾

يُبطل ابن حزم القول بأن تعاطي المنطق بدعة، مؤكّدا ضرورته إلى جانب العلوم الشرعية واللغوية، مثل النحو والبلاغة اللذين يشكّلان معينات منهجية لفهم النصوص الشرعية. فالمنطق بالنسبة إلى هذا المنظور، له فائدة منهجية جمّة يُستعان به للبحث والفهم والاستدلال، إذ من يجهله يخفى عليه معقول الشرع ويجهل مدلول النصوص الشرعية. وهكذا يظهر مما سبق أنّ فائدة المنطق للفقيه الأصولي تنكشف في كونه يفيد في فهم أحكام الشرع وتحصيل معرفة جيّدة بطرق استنباطها. ثمّ تحصيل القدرة المنهجية الضرورية للردّ على أهل الضلال والزيغ والبدع في الدين، ممّا يقتضي التسلح بأساليب الاستدلال الصحيحة. إضافة إلى تحصيل قدرة التمييز بين الحق والباطل، وهو أمر يتم بطبيعة الحال، لا بصورة نظرية مجردة، بل اعتماداً على النص الديني.

والذي ينبغي الانتباه إليه بخصوص نجاعة المنطق في الشرعيات لدى ابن حزم، هو أنّ معرفة القضايا وأقسامها، ومعرفة الكلي والجزئي، والسلب والإيجاب، كلّ ذلك كان الغرض منه فهم الأحكام الشرعية والاستدلال عليها والمحااجة بها.⁽²⁾ وفي هذا الأمر يتجسّد معنى امتزاج المنطقيات بالفقهيات، حيث إنّ فهم الفقيه للنصوص الشرعية لا يقوم إلا بصناعة المنطق، ذلك أنّ من طبيعة الفقه أن يؤدي بنا إلى كيفية وقوع الأسماء على مسمياتها، ووجوه ارتباط الأحكام ببعضها البعض.⁽³⁾

بهذا المدلول يكون تقريب المنطق بالأمثلة الفقهية والشرعية لدى ابن حزم استراتيجية منهجية تبتغي إضفاء نوع من الشرعية الدينية على صناعة المنطق لتقبّلها في الثقافة الإسلامية. فلم يكن أمام الفقيه الظاهري سوى إثبات أنّ فهم النص الشرعي يستدعي اعتماد الأداة المنطقية.⁽⁴⁾ وهكذا أصبحت دراسة المنطق ضرورية للخوض في الشرعيات كما كانت بالنسبة للفلسفة عند الفارابي وابن سينا قبله، وكما ستكون عليه بالنسبة لدراسة العلم النظري لدى ابن باجّه.

(1) - ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام؛ تحقيق أحمد محمد شاكر، مصدر سابق، ص 53.

(2) - ابن حزم، التقريب لحدّ المنطق؛ تحقيق عبد الحق بن ملاحقي التركماني، مصدر سابق، ص. ص. 321، 322.

(3) - المصدر نفسه، ص 323.

(4) - سالم يفوت، ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس؛ مرجع سابق، ص 123.

ومع افتراض كون ابن حزم فيلسوفا بالمعنى الحصري للكلمة، بل فقيها ظاهريا مدركا لأهمية المنطق؛ إلا أنه مع ذلك استطاع تطويع منطق أرسطو كي يفيد في العلم الشرعي، ويكون له آلة ضابطة، وبخاصة للتفكير الفقهي. وكما رأينا في هذا العنصر، يظهر أن لابن حزم دوره في ترويح المنطق الأرسطي في الأندلس من موقعه كفقيه ومنظر أصولي. وقد رامت محاولته هذه تخطي بعض نقائص المنهج التمثيلي، وذلك بأن أكد أن مسألة إدراك الأحكام الشرعية، وفهم كيفية أخذ الألفاظ على مقتضاها، وفهم العام والخاص والمجمل والمفسر، وبناء الألفاظ بعضها على بعض، وتقديم المقدمات وإنتاج النتائج، والتفريق بين الصحيح من القياس والفاقد منه، كل ذلك تطلب معرفة محكمة ودقيقة بالمنطق باعتباره علما لا غناء عنه للناظر في أمور الدين وشؤون الشرع لتمييز الحق من الباطل. كان لهذه المحاولة الأصولية لتقريب المنطق إلى الفقه أثرٌ بيّن ليس لدى نظار الشرعيات فقط، وإنما أيضا لدى علماء اللغويات وخاصة صناعة النحو. فهل من صدق لهذه النزعة لدى ابن السيد البطليوسي المعاصر لأبي بكر بن باجّة؟ وكيف كان النقاش بينهما بخصوص علاقة المنطق بصناعة النحو؟

2- ابن السيد البطليوسي، أو في أولوية النحو على المنطق

بغض النظر عن النقاش حول ما إذا كان ابن السيد البطليوسي (444 - 521 هـ) فيلسوفا أم ليس كذلك، فإنّ الذي يهمنا أنّه كان واحداً من النظّار البارزين المعاصرين لابن باجّة، والذين جمعوا بين الأدب والفلسفة وعلوم اللغة.⁽¹⁾ أكثر من ذلك يهمنّا حوارهم مع هذا الأخير حول علاقة المنطق بالنحو، تلك العلاقة التي سبق وأن تناظر حولها متى بن يونس الفّنّاني وأبو سعيد السيرفي، وخلفت أثرا هاما في الفكر المنطقي العربي، خاصة لدى الفارابي الذي اضطر بعدها إلى تسليط الضوء أكثر على الفرق بين الصناعتين.⁽²⁾

استعاد الفكر النظري بالأندلس النقاش في هذه المسألة، حيث توقف الباحث جمال عبد العالي العمراني عند المناظرة التي جمعت ابن السيد بابن باجّة، كاشفا عن الجانب المثمر لهذه المسألة.⁽³⁾

(1) -Badawi, Abdurrahman. *Histoire de la philosophie en Islam (II): les philosophes purs*; op, cit, pp : 700-701.

(2) -Shukri, Abed. *Aristotelian logic and the arabic language in Al-Farabi*; op, cit, pp: 119-120.

(3) - يحاجج هذا الباحث حول أصالة العلوم الإسلامية (النحو) ضد بعض التصورات الاستشراقية التي تعتبر تأثير المنطق الأرسطي سببا في قيام العلوم اللسانية والدينية في الثقافة الإسلامية. يقول جمال عبد العالي العمراني: "يورد البطليوسي أمثلة مكونة من جمل اسمية تأبى الترتيب الصناعي بين المحمول

كان للبطلوسي الفضل في مناقشة هذه المسألة عندما دافع عن استقلال صناعة النحو في اللسان العربي عن صناعة المنطق، دون أن يعني ذلك رفضه للفلسفة التي سيخصص لها مؤلفاً خاصاً يحمل عنوان **الحدائق في المطالب العالية الفلسفية العويصة**.⁽¹⁾

وقد اعتبر المستعرب الإسباني آسين بلاثيوس هذا الكتاب أوّل محاولة للتوفيق بين اللاهوت الإسلامي والفكر اليوناني في الأندلس، حيث صرّح قائلاً: «وأهمية هذا الكتاب الفلسفية بادية من حيث إنّ ابن تبون موسى، وهو من أهم المترجمين في القرون الوسطى، قرّر ترجمة هذا الكتاب إلى العبرية [...] وهو أوّل محاولة في الأندلس للتوفيق أو لانسجام اللاهوت الإسلامي بالفكر اليوناني، وقد دافع ابن السيد عن هذا الانسجام عندما قال: إنّ الوحي والفلسفة لا يختلفان لا من حيث الموضوع ولا من حيث الغاية؛ فالاثنتان يبحثان عن الحقيقة ويعلمانهما، وإن اختلف الأسلوب». ⁽²⁾ فالبين من منطوق هذا التصريح أنّ البطلوسي، وإن لم يكن صاحب فلسفة واضحة المعالم، إلّا أنّه كان ملماً بمسائلها المتعلقة بالنفس والخلود والأخلاق، وذلك كما أشار إلى ذلك الباحث عبد الرحمن بدوي.⁽³⁾ يضاف إلى ذلك اهتمامه ببعض الجوانب المنهجية الأخرى، وبخاصّة منها المتصلة بعلاقة اللغة بالمنطق كما يظهر في المناقشة التي عقدها بصدد جملة من هذه القضايا الدلالية في هذا الكتاب.⁽⁴⁾ وإذا كان الأمر كذلك، فالسؤال الذي يفرض نفسه هنا هو: كيف انعكس لديه هذا الإلمام بالفلسفة على تصوّره لعلاقة المنطق بالنحو من خلال حوارهِ مع ابن باجّه؟

تجدر الإشارة إلى أنّ اهتمامات ابن السيّد البطلوسي كانت منصّبة على علوم اللغة،⁽⁵⁾ خاصة صناعة النحو التي تأثر فيها بشيوخه من أئمة اللغة والأدب: كأبي الفضل محمد بن عبد الواحد

والموضوع في القول الحملي فعلى هذا الرد من قبل النحاة لا يحتمل أن تكون الجملة الاسمية التي حدها النحويون قد استعملت منطلقاً لرسم القول الحملي الجازم كما قال بعض الفلاسفة الأوربيين المعاصرين، حين نقلت كتب أرسطو إلى العربية، وأنه بصدد ترجمة أرسطو خرجت الجملة الاسمية من طورها البدائي التي تركها فيه القرآن ولغة البدو إلى طور تأدية المعاني الكلية وربطها بجمل بعضها على بعض، فترقت اللغة العربية إلى لغة فلسفية وحضارية.؛ أنظر: جمال الدين العمراني، "الصلة أم الفصل فيما بين المنطق الفلسفي والنحو العربي في القرن الرابع الهجري"؛ ضمن أعمال ندوة الفكر العربي والثقافة اليونانية، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، سلسلة ندوات ومناظرات رقم 7، (الدار البيضاء: منشورات مطبعة النجاح الجديدة، 1980)، ص - ص. 205 - 214.

(1) - ابن السيّد البطلوسي، **الحدائق في المطالب العالية الفلسفية العويصة**، تحقيق محمد رضوان الداية، مصدر سابق، ص 15.

(2) - أنظر مقدمة ميغيل آسين بلاثيوس عن طبعته لكتاب (الحدائق) في مجلة الأندلس والتعريف به، ترجمه إلى العربية سيمون حايك؛ وهو نص مرفق لنشرة كتاب الحدائق في المطالب العالية الفلسفية العويصة؛ تحقيق محمد رضوان الداية وتقديم عبد الكريم اليافي، المصدر نفسه، ص 149.

(3) - Badawi, Abdurrahman. *Histoire de la philosophie en Islam (II) : les philosophes purs* ; op, cit, pp: 699-700.

(4) - ابن السيّد البطلوسي، **الحدائق في المطالب العالية الفلسفية العويصة**، تحقيق محمد رضوان الداية، مصدر سابق، ص - ص. 20-16.

(5) - Dominique Urvoý, "Ibn al-Sid al-Batalyawsi: Kitab l-masa'il"; in: La philosophie andalouse: Auteurs et Œuvres ; Fondation du Roi Abdul-Aziz Al Saoud, Casablanca, 2006, p80.

البغدادي الدارمي التميمي، وأبي بكر عاصم بن أيوب البطلوسي، وابن اللطينة، وأبو القاسم عبد الدائم بن مرزوق بن خير القيرواني من أئمة اللغة والنحو (كانت وفاته بطليطلة سنة 472 هـ). إلا أنه وكغيره من نحاة الأندلس، فقد رفض الخلط بين النحويات والمنطقيات لعدم تناسب الصناعتين، وذلك بالرغم من تأثير منهجية ابن حزم الأصولية المنفتحة على منطق أرسطو.⁽¹⁾

غير أنه بدخول كتب الغزالي المنطقية بلاد المغرب الإسلامي عن طريق بعض مريديه (أبو بكر بن العربي ومحمد بن تومرت)، بدأ نحاة الأندلس يستأنسون بمزج المنطق بعلوم المسلمين بدلاً من طريقة ابن حزم التي طغت عليها نزعته الظاهرية الرافضة للعوامل والعلل والأقيسة، فوجد المنطق طريقه تدريجياً للتفاعل مع علوم الثقافة الإسلامية في الغرب الإسلامي.⁽²⁾ ولقد عكست تلك التفاعلات المتبادلة بين علوم اللغة والمنطقيات في الثقافة الإسلامية نتائج نظرية ومنهجية لها ما بعدها، خاصة على مستوى تأثير المنطق في بعض مناهج العلوم الإسلامية، حيث طبعت جانباً أساساً من التأليف الفلسفية، والكلامية، والفقهية بالغرب الإسلامي.⁽³⁾

أيضاً كان للنقاش والحوار بين الفلاسفة ونظار الثقافة الإسلامية فيها دورٌ أساسٌ في إغناء هذه التفاعلات، وذلك بتسليط الضوء على علاقاتها وحدودها كما هو شأن مناظرة ابن السيّد البطلوسي وأبي بكر بن باجّه حول علاقة المنطق بالنحو العربي.⁽⁴⁾

تسجّل بعض رسائل البطلوسي حوار هذا الأخير مع فيلسوفنا ابن الصائغ،⁽⁵⁾ يهمننا فيها بالخصوص الرسالة السادسة والسابعة التي تنقل تبرّم ابن السيّد من تصور ابن باجّه لبعض المسائل الخاصة باللغة والآداب، وقد طغى على أسلوبها ردّ الفعل الهجومي المتسم بالاستهجان والاستهزاء من الفيلسوف أبي بكر بن الصائغ.⁽⁶⁾

(1) - ابن السيّد البطلوسي، رسائل من كتاب المسائل والأجوبة؛ ضمن: رسائل في اللغة، تحقيق إبراهيم السامرائي، ط 1، (بغداد: مطبعة الرشاد، 1383هـ/1964م)، ص. ص. 139، 140.

(2) - أبو بكر بن العربي، قانون التأويل؛ تحقيق محمد السليمان، مصدر سابق، ص. ص. 264 - 265.

(3) - Elamrani, Jamal Adin, *Logique aristotélicienne et grammaire arabe*; éd Vrin, Paris, 1983, pp : 69-71.

(4) - جيرهارد أندرس، "المناظرة بين المنطق الفلسفي والنحو العربي"؛ ضمن مجلة تاريخ العلوم العربية، مجلد 1، العدد 2، (1977)، ص - ص. 106-118.

(5) - Dominique Urvoy, *"Ibn al-Sid al-Batalyawsi: Kitab l-masa'il"*; op, cit, p 80.

(6) - ابن السيّد البطلوسي، رسائل في اللغة؛ تحقيق وليد محمد السراقبي، مصدر سابق، ص 118.

ناظر البطلوسي ابن باجّه في مسألة نحوية تتعلق بالجملة الخبرية (المبتدأ، الخبر)، رافضا أن يتم إسقاط التصور الحملي المنطقي عليها (الموضوع، المحمول).⁽¹⁾ فدعوى إدخال مفاهيم الصناعة المنطقية في النحو جعلت ابن السيد يقول بعدم تناسب الصناعتين، وبوجود اختلافات وفروق بينهما لا يمكن تجاهلها.⁽²⁾ فصناعة النحو، وإن ناسبت صناعة المنطق بعض المناسبة، إلا أنّها مباينة لها في كثير من الجوانب، أهمها أنّها تسمح باستعمال مجازات ومتسامحات لا يستعملها أهل المنطق.⁽³⁾

لهذا السبب اعتقد ابن السيّد أنّ صناعة النحو قد تكون فيها مطابقة للمعاني، كما يمكن أن تكون مخالفة لها متى فهم السامع مراد المتكلّم. فالإسناد الذي في اللغة العربية يقع في اللفظ إلى شيء، فيكون في المعنى النحوي مُسنداً إلى شيء آخر إذا عَلِمَ المُخاطَبُ غرضَ المتكلّم وكانت الفائدة في كلتا الحالتين واحدة. والذي يدافع عنه ابن السيّد، هو أنّ صناعة النحو يجوز فيها قلب طرفي الإسناد نظراً لما تتميز به من سماحة في التعبير والمجاز والبلاغة.⁽⁴⁾

فالنحويون يسمحون بالقول، في صناعتهم، مثلاً "أُعْطِيَ درهمٌ زَيْداً"، ويرون أنّ فائدته كفاية قولهم "أُعْطِيَ زَيْدٌ درهماً"، فيسندون الإعطاء إلى الدرهم في اللفظ، وهو مسند في المعنى إلى زيد. كما يجيزون أيضاً قول أحدهم: "ضُرِبَ بِزَيْدٍ الضَرْبُ"، أو "خُرَجَ بِزَيْدٍ اليومُ"، أو "وُلِدَ لِزَيْدٍ سِتُونُ عاماً".⁽⁵⁾ وكما هو معروف للعرب، فإنّ الضرب لا يضرب، كما أنّ اليوم لا يخرج به وأنّ السنين

(1) - ابن السيّد البطلوسي، رسائل في اللغة؛ تحقيق وليد محمد السرايبي، مصدر سابق، ص 256.

(2) - Elamrani, Jamal Adin, *Logique aristotélicienne et grammaire arabe*; op, cit, p 169.

(3) - يقول ابن السيّد البطلوسي بهذا الخصوص: «جمعني مع رجل من أهل الأدب يعرف بابن الصائغ، فنازعني في مسألتين من مسائل النحو [...] كان مبتدأ الأمر أنّ هذا المذكور قال لي أنّ قوماً من نحويّ سرقسطة - حرسها الله - اختلفوا في قول كثير: وأنت التي حَبَّبْتَ كلَّ قَصِيرَةٍ /// إليّ، وما تَدْرِي بذاك القَصَائِرُ غنيث قَصِيرَاتِ الجبال ولم أرُ /// قصار الخطأ، شرّ النساء البخائرُ فقال بعضهم: "البخائر" مبتدأ و"شرّ النساء" خبره، وقال بعضهم: يجوز أن يكون "شرّ النساء" هو المبتدأ و"البخائر" خبره، وأنكرت أنا هذا القول وقلت لا يجوز إلا أن يكون "البخائر" هو المبتدأ و"شرّ النساء" الخبر. فقلت له: الذي قلت - أعزّك الله - هو الوجه المختار، وما قاله النحوي الذي حكيت عنه جائز غير ممتنع. فقال: وكيف يصحّ ما قال؟ وهل غرض الشاعر إلا أن يخبر أنّ "البخائر شرّ النساء"؟ وجعل يُكثّر من ذكر المحمول والموضوع ويورد الألفاظ المنطقية التي يستعملها أهل البرهان. فقلت له: أنت تريد أن تدخل صناعة المنطق في صناعة النحو، وصناعة النحو تستعمل فيها مجازات ومتسامحات لا يستعملها أهل المنطق. وقد قال أهل الفلسفة: يجب أن تحمل كلّ صناعة على القوانين المتعارفة بين أهلها. وكانوا يرون أنّ إدخال بعض الصناعات في بعض إنّما يكون من جهل المتكلّم، أو عن قصد منه للمغالطة واستراحة بالانتقال من صناعة إلى أخرى إذا ضاقت عليه طرق الكلام...»؛ أنظر: ابن السيّد البطلوسي، رسائل في اللغة؛ تحقيق وليد محمد السرايبي، مصدر سابق، ص. ص. 257، 258.

(4) - المصدر نفسه، ص 258.

(5) - المصدر نفسه، ص 259.

عاما لا تولد؛ وبالرغم من ذلك نجدهم في كلامهم وأشعارهم يقولون بهذا الكلام نظرا لما تعارفوا عليه في فصاحتهم.⁽¹⁾

البين من هذا الموقف الداعم لبيان اللغة أنّ صناعة النحو لا يمكنها إلا أن تكون أولى من أية صناعة أخرى تريد أن تكون مدخلا لفهم كلام العرب. وفي هذا الشأن، يلزم الاحتياط من صناعة المنطق كما يروج لها ابن باجّه في ذلك الوقت، حيث إنّها، بالنسبة للبطلانيوس، دخيلة على الثقافة العربية ويلزم تمييزها عن علوم البيان العربي.⁽²⁾

إنّ الذي جرى بين هذين الأخيرين إنّما يمثل الفصل الثاني من النقاش الفلسفي – اللغوي الذي بدأ مع مناظرة متى والسيرافي، وطوّره كلّ من الفارابي وابن سينا والغزالي وابن حزم ثم بعد ذلك ابن باجّه. غير أنّ الصدام بين النحو والمنطق كان يستلزم الجهد النظري والمنهجي لإزالة سوء الفهم والتقريب بينهما بما يحفظ خصوصيات كلّ واحد منهما.⁽³⁾ فقد ساهم الفارابي بجهد فكري واضح في استجلاء العلاقة بين الصناعتين اللتين تتميزان بكونهما تجمعان بين أشكال الألفاظ ومعانيها، حيث تتكاملان لتعكسا تعبير اللسان عمّا في الضمير على مستويات عدّة من المعرفة والإدراك الحسي والعقلي. وبذلك جعل المعلم الثاني النسبة بين النحو والمنطق نسبة لفظ إلى معناه، وفي ذلك يقول: «إنّ نسبة المنطق إلى العقل والمعقولات كنسبة صناعة النحو إلى اللسان والألفاظ. فكّل ما يعطينا إياه علم النحو من القوانين في الألفاظ فإنّ علم المنطق يعطينا نظائرها في المعقولات».⁽⁴⁾

الظاهر من هذا التصريح أنّ كلّاً من الألفاظ والمعقولات، أو قلّ النطق والقول، إنّما يتواصلان كلاما مرسلا وقياسا ينظّمه. فلذلك كان المنطق وقوانينه ضروريين في المعقولات نظرا لحاجتنا الملحة إلى ما يعصمنا من الغلط في الفكر، وذلك لأنّه لمّا كانت الألفاظ تُرتّب على الألسن فقط، فإنّ ترتيبها على معانٍ يتطلّب إقحام الذهن لاكتشاف الروابط والوسائط بين حدود الكلام. ولعلّ هذا ما

(1) – يقول ابن السيّد البطلانيوس: «يُجيز النحويون في صناعتهم: أُعطي درهما زيدا، ويرون أنّ فائدته كفائدة قولهم: أُعطي زيد درهما، فيسندون الإعطاء إلى الدرهم في اللفظ، وهو مسند في المعنى إلى زيد. وكذلك يجيزون: ضُربَ يزيد الضُّربَ وُخِرَ يزيد اليوم وولد لزيد ستون عاما. وقد علم أنّ الضرب لا يضرب وأنّ اليوم لا يخرج به وأنّ الستين عاما لا تولد. فهذه الألفاظ كلّها غير مطابقة للمعاني؛ لأنّ الإسناد وقع فيها إلى شيء آخر، اتكالا على فهم السامع، وليس هذا بضرورة شاعر، بل هو كلام العرب الفصيح المتعارف بينهما في محاوراتها، وهذا أشهر عند النحويين من أن يحتاج فيه إلى بيان.»؛ ابن السيّد البطلانيوس، رسائل في اللغة؛ تحقيق وليد محمد السرايقي، مصدر سابق، ص. ص. 258، 259.

(2) – المصدر نفسه، ص 264.

(3) -Elamrani, Jamal Adin, *Logique aristotélicienne et grammaire arabe*; op, cit, pp: 86-87.

(4) – أبو نصر الفارابي، إحصاء العلوم؛ تحقيق عثمان أمين، مصدر سابق، ص 68.

كان يقصده الفارابي عند حديثه عن المقاييس، حيث كان بصدد التفريق بين ترتيب اللسان والذهن، قائلاً: «وبين أن الأشياء التي ترتب فيشرف بها الذهن على شيء كان يجهله قبل ذلك فيعلمه ليست هي ألفاظا ترتب، إذ كان ما يشرف به الذهن بهذا الترتيب هو ترتيب أشياء في الذهن، والألفاظ إنما ترتب على اللسان فقط».(1)

ولذلك تختلف الألفاظ من صناعة إلى أخرى باختلاف دلالاتها، فصناعة النحو تستقي ألفاظها من تلك المشهورة عند الجمهور، في حين يضع المنطقة ألفاظاً خاصة بهم تشي بسداد الفكر بقواعد كلية؛ وبهذا تفارق قوانين النحو قوانين المنطق.(2) يقول الفارابي عن هذا الأمر: «علم النحو إنما يعطي قوانين تخص ألفاظ أمة ما، وعلم المنطق إنما يعطي قوانين مشتركة تعم ألفاظ الأمم كلها [..] مثل أن الألفاظ منها مفردة ومنها مركبة».(3)

البيان من هذا القول أن أجزاء المنطق وأصنافه، بحسب الفارابي، إنما تهدف جميعها إلى إفادة العلم اليقيني الذي يزيل الشبهات والأغاليط والشكوك؛ إذ، من خلال القوانين المشتركة التي تعم كل اللغات يوجد ما ينقل العقل من مرحلة تجريدية أولى، يجري فيها رصف الألفاظ للاتصال والتعبير، إلى مرحلة تجريدية ثانية يكشف فيها عن العلاقات المنطقية بين الألفاظ والأقوال، وذلك للتسامي فوق خواص كل لسان والإحاطة بشمولية الفكر وضروراته.(4) ومن جانبه انتبه ابن السيد البطليوسي إلى اختلاف الصناعتين، رافضاً إقحام صناعة المنطق في صناعة النحو، مذكراً محاوره ابن باجّه بقول أهل الفلسفة «يجب أن تُحمَل كل صناعة على القوانين المتعارفة بين أهلها. وكانوا يرون أن إدخال بعض الصناعات في بعض إنما يكون من جهل المتكلم، أو عن قصد منه للمخالطة واستراحة بالانتقال من صناعة إلى أخرى إذا ضاقت عليه طرق الكلام».(5)

يرمي ابن السيد البطليوسي من وراء هذا القول، مستعملاً فيه حجة السلطة (قول أهل الفلسفة)، إلى إبراز أن النحو مثله مثل المنطق، لذا فهما ليسا صناعتين غير متناسبتين، وإنما هما ألّتان تخصصان الكلام في وجهيه اللساني والنفسي. فالواقع يشي أننا نستفيد منهما عند نظرنا إلى

(1) - أبو نصر الفارابي، الألفاظ المستعملة في المنطق؛ تحقيق محسن مهدي، مصدر سابق، ص 100.

(2) - جبرار جهامي، الإشكالية اللغوية في الفلسفة العربية؛ مرجع سابق، ص 128.

(3) - أبو نصر الفارابي، إحصاء العلوم؛ تحقيق عثمان أمين، مصدر سابق، ص 76.

(4) - جبرار جهامي، الإشكالية اللغوية في الفلسفة العربية؛ مرجع سابق، ص 129.

(5) - ابن السيد البطليوسي، رسائل في اللغة؛ تحقيق وليد محمد السراقبي، مصدر سابق، ص 258.

الموجودات بغرض معرفتها معرفة دلالية لغوية بالنسبة للنحو، ومعرفة عقلية فكرية بالنسبة عن طريق الصناعة المنطقية. فوضعية الخبر في الجملة الاسمية "شر النساء البحاتر" وعدم قيامه مقام المحمول في القول الحملي الجازم توجب فصل مقتضى النظر في النحو عن شروطه في المنطق حسب البطليوسي. فإذا كان قصد المنطقي أن يجعل من "البحاتر" موضوع قضية حملية يكون محمولها "شر النساء"، فهذا قد لا ينطبق على الجملة النحوية الاسمية دائماً. وقد أورد البطليوسي أمثلة مكونة من جمل إسمية تأبى الترتيب الصناعي بين المحمول والموضوع في القول الحملي.⁽¹⁾

عَلَّقَ الباحث عبد العلي العمراني جمال على هذا الموقف لابن السيد بكونه رداً لا يحتمل أن تكون الجملة الاسمية التي حدها النحويون قد استعملت منطلقاً لرسم القول الحملي الجازم.⁽²⁾ ولعلّه من المعروف أنّ الفارابي لم يكن يعتبر القول الحملي الجازم شكلاً نموذجياً للجملة الاسمية التي لم يصرّح فيها بالرباط الوجودي، ذلك أنّه كان يفصل بين طبيعة الإخبار في اللغة وبين الحمل المنطقي الذي يوجب التصريح بمعنى الرابط الوجودي في القول الحملي الجازم.⁽³⁾ ولعلّ هذا المنظور هو ما يعبر عنه ابن باجّه في نصّ أساس له في القول في القوة الناطقة، يقول فيه: «إنّ من الأمور الظاهرة بأنفسها أنّ الإخبار والاستخبار إنما يكون بقول جازم. وقد تلخّص في باري أرميناس ما القول الجازم، وأنّه مركب من محمول وموضوع. فبالضرورة يوجد في الإنسان فعلاً: أحدهما، وجود المعاني المفردة، والثاني، تأليف هذين المعنيين. فالقوة التي بها يكون التأليف هي القوة المفكرة، وفعلها أنواع تأليف المعاني المفردة. وهذه كالهولي لتلك، فإنّه ما لم توجد المعاني المفردة، لم يمكن أن يكون تركيب. فهذه مقدمة لتلك بالطبع».⁽⁴⁾

(1) - يقول ابن السيد البطليوسي بهذا: «ومما يبيّن هذا أنّ النحويين قد قالوا: إذا اجتمعت معرفتان فاجعل أيهما شئت الاسم، وأيها شئت الخبر، فتقول: "كان زيد أخاك" وكان أخوك زيداً. فإن قال قائل: الفائدة فيهما مختلفة، لأنّه إذا قال: كان زيد أخاك، وكان أخوك زيداً. فإن قال قائل: الفائدة فيهما مختلفة، لأنّه إذا قال: كان زيد أخاك أفادنا بالأخوة، وإذا قال: كان أخوك زيداً، فيقع الإسناد في اللفظ، إلى الأخ وهو في المعنى إلى زيد، والدليل على ذلك أنّ القراء قرؤوا "فما كان جواب قومه إلّا أن قالوا" [النمل: 27: 56] برفع الجواب ونصبه. فتارة يجعلون الجواب الاسم والقول الخبر، وتارة يجعلون القول هو الاسم والجواب الخبر...». أنظر: البطليوسي، رسائل في اللغة؛ تحقيق وليد محمد السراقبي، المصدر نفسه، ص 260.

(2) - جمال عبد العالي العمراني، "الصلة أم الفصل فيما بين المنطق الفلسفي والنحو العربي في القرن الرابع الهجري"؛ ضمن أعمال ندوة الفكر العربي والثقافة اليونانية، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، سلسلة ندوات ومناظرات، رقم 5، ط 1، (الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، 1985)، ص. 214، 205.

(3) - أبو نصر الفارابي، شرح كتاب العبارة لأرسطوطاليس؛ تحقيق ولهم كوتشي اليسوعي وستانلي مارو اليسوعي، ط 1، (بيروت: المطبعة الكاثوليكية، 1960)، ص 45.

(4) - ابن باجّه، القول في القوة الناطقة؛ تحقيق محمد ألوزاد وآخرون، دفاثر مجموعة البحث في الفلسفة الإسلامية عدد 2، (فاس: مركز الدراسات الرشدية، 1999)، ص. 222، 223.

يظهر من سياق هذا القول اعتداد ابن الصائغ بنموذجية المنطق في تحليل القضايا الخبرية، حيث الجزم إنّما يصدق أو يكذب بمعيار مطابقة ما في الفكر لما في الواقع. لذا فرّق ابن باجّه بين المركّب تركيب تقييد واشتراط وبين تركيب الإخبار حين قال: «إنّ تركيب التقييد دال على معنى متصوّر مفرد مذكور في النفس غير موجود من خارج، ولذلك ليس يدخله الصدق والكذب. مثل اسم الخلاء، فإنّه دال على معنى متصوّر لم نثبت غير موجود خارج النفس، وهي بالجملة النعوت، إلّا أنّه يتفق له في اللغات اشتراك مع تركيب الإخبار، ويفرّق بينهما بأن يستفهم المخبر عن قصده. فإن قال إنّ نعت، طلب منه؛ وإن خبر، صدق أو كذب».(1)

بهذا القول يكون تأليف المعاني، لتصبح قضايا حملية قابلة للتحليل والقياس والبرهنة، مسألة قياسية خالصة وفقا لقواعد الصدق المنطقية، خاصّة وأنّ ابن باجّه في إطار المنطق الأرسطي يعتبر أن التصديق والتكذيب لا يتّمان إلّا داخل النظرية القياسية، والتي كان مقام الجهل فيها بقيمة الحكم الصدقية هو مقام جهل بالقياس الذي يثبت به صدق الحكم أو كذبه.(2)

ولعلّ ما كان يدافع عنه ابن السيّد البطليوسي في حوار مع ابن باجّه بصدد علاقة المنطق بالنحو، هو ما يُفيد في استجلاء موقف فيلسوفنا من الصناعتين معا.(3) لذلك نَعُدُّ النقاش بينهما في هذه المسألة أساسا لما يكشف عنه من وعي نظار أندلس القرن الخامس الهجري بأهمية إدراك الفروق بين مناهج البحث والنظر، وبخاصّة الفرق بين النحو والمنطق. فما هو موقف ابن باجّه من علاقة المنطق بالنحو؟

3- ابن باجّه، أو في أولوية المنطق على النحو

يشهد تاريخ الفلسفة بأنّ الفلاسفة لا يجدون ما يشفي غليلهم في علوم اللغة ومناهجها البيانية، نظرا لما تخلفه معضلة الانفصال بين ما تحمله اللغة في جمل سليمة البنية، وبين ما يجري في الواقع

(1) - ابن باجّه، كلام لأبي بكر في فنون شتّى؛ ضمن المنطقيات للفارابي، تحقيق وتقديم محمد تقي دانش برّوه، مصدر سابق، ص 385.

(2) - حمو النقاري، المنطق في الثقافة الإسلامية؛ مرجع سابق، ص 21.

(3) - وردت حكاية عن موقف ابن باجّه من أهل النحو في كتاب بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، نجد فيها: «قال الرضى الشاطبي، دخل ابن الصائغ يوما إلى جامع غرناطة، وبه نحوي حوله شباب يقرؤون، فقالوا له مستهزئين، ما يحسن الفقيه من العلوم، وما يحمل، وما يقول؟ فقال لهم أحمل إثني عشر ألف دينار، وها هي تحت إبطي، وأخرج لهم اثني عشرة ياقوتة تساوي كلّ واحدة ألف دينار، وأمّا الذي أحسنه فاثنا عشر علما، أحسنها كذا علم العربية الذي تبحثونه، وأمّا الذي أقول فأنتم كذا وكذا، وجعل يسبّهم». أنظر: جلال الدين السيوطي: بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، الجزء الأول؛ تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، ط 2، (بيروت: دار الفكر، 1979)، ص 475.

الفعلي للموجودات من أمور متغيّرة.⁽¹⁾ وعكس هؤلاء الفلاسفة، يدافع النحاة والفقهاء والمتكلمة، أو حتى الصوفية، عن الدلالة البيانية، جاعلين من المسالك البلاغية واللسانية مناهج نظرية يعوّل عليها في بحث مسائلهم.⁽²⁾

لهذا كان تفضيل ابن باجّه للصناعة المنطقية على النحو تماشياً مع هذا التقليد الفلسفي، حيث إنّ اختلاف القياس المنطقي عن القياس النحوي هو ذاته الاختلاف بين التمثيل البياني والاستنتاج البرهاني.⁽³⁾ إنّ قياس النحاة لا نجد فيه التآليف والجمع بين مقدّمتين ونتيجة لازمة عنها ضرورة كما هو الحال في القياس البرهاني، وإنّما هو مجرد حمل "غير المنقول" على "المنقول" إذا كان في معناه، فـ"غير المنقول" هو الفرع الذي يقاس على "المنقول" الذي هو الأصل، وهو كما نعلم استقراء الكلام عند العرب.⁽⁴⁾ فكما نجد في الفقهيات، حيث بعضها بالنصوص الواردة في الكتاب والسنة، وبعضها بالاستنباط والقياس التمثيلي، كذلك النحو بعضه مسموع مأخوذ من كلام العرب، وبعضه مستنبط بالفكر والروية، وهو التعليقات، وقد يؤخذ بعضه من صناعة أخرى، كقولهم الحرف الذي تختلس حركته في حكم المتحرّك لا الساكن، فهو مأخوذ من علم العروض، وكقولهم الحركات أنواع: صاعد عالٍ ومنحدر سافل ومتوسّط بينهما، فإنّه مأخوذ من صناعة الموسيقى.⁽⁵⁾

بيد أنّ ابن باجّه الذي فضّل المنطق على علوم اللغة لا يذكر صناعة النحو إلّا مرات قليلة، وعادة ما يكون ذلك في مناسبات سياقية تجري فيها مقارنة الصناعة المنطقية بغيرها من الصناعات الأخرى المناسبة أو غير المناسبة لها.⁽⁶⁾ ففي حديث له عن منزلة المنطق من الرياضيات، أوّرد هذا الأخير حديثاً يقول فيه: «فأما صناعة المنطق فليست رياضة [..] ونسبتها إلى العلوم الرياضية كنسبة النحو إلى قصائد الشعر وأجزائها والخطب وأجزائها، ولذلك يروض نحوئو العرب من يعلمونه بتكليفهم إعراب أشعار العرب كشعر امرئ القيس وغيره».⁽⁷⁾ ههنا يقارن ابن باجّه ما تفيد به صناعة المنطق العلم الرياضي بما تفيد به صناعة النحو من قواعد وحركاتٍ إعرابيةٍ أقوالٍ الشعراءِ

(1) - التهامي ضرضاري، نظرية اللسان في فلسفة الإغريق؛ ط I، (مراكش: المطبعة والوراقة الوطنية، 2016)، ص 79.

(2) - جيرهارد أندريس، "المناظرة بين المنطق الفلسفي والنحو العربي"؛ مرجع سابق، ص III.

(3) - المرجع نفسه، ص II6.

(4) - ابن باجّه، التعاليق المنطقية؛ تحقيق وتقديم محمد ألوزاد، مصدر سابق، ص. ص. 85، 86.

(5) - جبرار جهامي، الإشكالية اللغوية في الفلسفة العربية؛ مرجع سابق، ص 122.

(6) - ابن باجّه، كلام لأبي بكر في فنون شتى؛ ضمن المنطقيات للغاربي، تحقيق وتقديم محمد تقي دانش بزّوه، مصدر سابق، ص 406.

(7) - ابن باجّه، رسائل فلسفية؛ تحقيق جمال الدين العلوي، مصدر سابق، ص 90.

والخطباء، فتكون نسبة المنطق إلى الرياضيات كنسبة النحو إلى النصوص الشعرية والبلاغية الأخرى.

ومن جانب آخر، تُذكر بعض الروايات التاريخية استصغار ابن باجّه للقيمة المعرفية للصنائع البيانية؛ فقد أورد المقرئ التلمساني قصّة جرى تداولها في الأندلس تحكي كيف أنّه عندما «دخل أبو بكر بن الصائغ المعروف بابن باجّه جامع غرناطة، و[وقف على] نحوي حوله شباب يقرؤون، فنظروا إليه، وقالوا مستهزئين به: ما يحمل الفقيه؟ وما يحسن من العلوم؟ وما يقول؟ فقال لهم: أحمل اثني عشر ألف دينار، وها هي تحت إبطي، وأخرج لهم اثني عشرة ياقوته، كلّ واحدة منها بألف دينار، و[قال لهم:] أمّا الذي أحسنه فاثنا عشر علما أدوّنوها علم العربية الذي تبحثون فيه، وأمّا الذي أقول فأنتم كذا، وجعل يسبّهم، هكذا نقلت هذه الحكاية من خطّ الشيخ أبي حيّان النحوي رحمه الله تعالى»⁽¹⁾.

وبصرف النظر عن صدق هذه القصّة من عدمه، فإنّ المؤكّد أنّ فيلسوفنا يفاضل بين الصناعة النحوية والمنطق بما هو صناعة يقينية يتمّ بها إعطاء الأسباب، حتى قيل فيه إنّّه علم وجود الشيء وسبب وجوده.⁽²⁾ لذلك فالمنهج المعوّل عليه هو القياس المنطقي الذي يفيدنا في تقييم الأسباب اليقينية وتعليلها عقليا. فربط التفلسف بالتمنطق لدى ابن باجّه ليس ترفا فكريا، وإنما هو عمل تنظيري محكم ومؤسّس كما سنعاين ذلك لديه عندما أخضع بحث الموضوعات الطبيعية والأخلاقية والميتافيزيقية للفحص المنطقي.

فنتيجة للوضع الاستيمولوجي المتقدّم للمنطق، باعتباره صناعة متأتية من استعمال قوى النفس الطبيعية في أرقى فعاليتها الفكرية والعقلية، فرّق ابن باجّه تفريقا حاسما بين الصناعتين، منتصرا للمنطق على حساب النحو وباقي علوم اللغة البيانية الأخرى. فالمنطق معرفة ذهنية «تتّصل على معانٍ ينبغي أن تكون معرفتها سابقة [...] وهذه الصناعة تنظر في تسديد الذهن عند نظره إلى

(1) - أحمد بن محمد المقرئ التلمساني، نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، الجزء الثالث؛ تحقيق إحسان عباس، ط 1، (بيروت: دار صادر، 1988)،

ص 374.

(2) - يقول ابن باجّه: «ولذلك، اشترط في العلم اليقيني، إعطاء الأسباب، فقيل فيه علم وجود الشيء، وسبب وجوده. وإذا تأملت العلوم النظرية كلّها، وجدتّها إنّما تفحص لأجل الحدّ. وظاهر أنّ الحدّ من أسباب المحدود، وذلك بيّن بأدنى تأمل. فإنّا لو علمنا ما هو كلّ واحد من الأجسام الطبيعية والصناعية، وكلّ ما يوجد لها بجميع حدودها التامة، علمنا كيفية وجودها، وكيف يوجد بعضها لبعض. فظاهر، أنّ الحدود التامة، هي ما انتظمت فيه جميع الأسباب القريبة الخاصة بالفعل، على ما تبيّن في صناعة المنطق»؛ أنظر: ابن باجّه، القول في القوة الناطقة؛ تحقيق محمد ألوزاد وآخرون، مصدر سابق، ص 226.

معرفة المجهولات من المعلومات»⁽¹⁾ وتتم هذه المعرفة بالنسبة لهذا المنظور ببصيرة نفس، فتجعل الرؤية والاستدلال والاستنباط التي هي كالأصناف للفكر من حيث هو تطرّق ذهن لمعرفة مجهول من معلوم. والواضح أنّ منظوره هذا للصناعة المنطقية مستقى من تصوّر الفارابي للعلم بما هو اعتقاد يقال باشتراك على التصديق الذي هو بمقدّمات المصدّق بها أنفسها، والتصوّر الذي يعلم بالفكر فتكون قبله معلومات، هي أصناف أربعة تدرك دونما حاجة إلى معرفتها من معلوم آخر سواها، وهي: المقبولات والمشهورات والمحسوسات والمعقولات الأولى⁽²⁾. والصناعة المنطقية باعتبارها تشتمل على جميع اللواحق العارضة في ذهن الإنسان للموجودات عند نظره في موجود موجود منها، إنّما هي بلواحقها ومعرفتها للموجودات آلة إدراك الصواب من الحق. ولذلك، فإنّ هذه الصناعة هي التي «تعطي قوانين التوصل إلى إدراك العلم اليقيني في هذه الموجودات والصنائع التي تشتمل عليها الفلسفة تسمّى بالبرهان»⁽³⁾.

يفهم من القول السابق أن المنطق يحتل مكانة محورية بالنسبة للعلوم النظرية، حيث يمدّها بمبادئ التفكير السليم والقوانين التي تجعل الإدراك العلمي يقينياً في الصنائع النظرية التي تشتمل عليها الفلسفة. ولما كان الأمر كذلك، لم يشأ فيلسوفنا أن يولي الصناعات اللسانية أية مرتبة شرفية ضمن نسق المعارف النظرية لديه، وذلك تمسّكاً منه بما يقتضيه منهج العلم النظري من تفريد الصناعة اليقينية بميزة الشرف، والأولوية المنهجية في الفلسفة والعلوم والأخلاق. فلئن كان النحو يشترك مع المنطق في النظر في المعاني وأجزاء الكلام، إلّا أنّ نظر صاحب المنطق ينصرف إلى المعنى الذهني القضوي في الكلام، في حين يدرس النحو معنى الكلام في ترتيب الألفاظ فقط⁽⁴⁾.

لقد كان للنحو في الفترة الوسيطية دور هام في إثارة المقارنات بين المنطق وعلوم اللغة والدين سواء في الغرب الإسلامي، أو في المشرق الإسلامي⁽⁵⁾. لذلك، فإنّ ابن باجّه، وهو بصدد

(1) - ابن باجّه، تعاليق على منطق الفارابي؛ تحقيق ماجد فخري، مصدر سابق، ص. 32، 33.

(2) - يصرّح ابن باجّه معلقاً على قول الفارابي «الأشياء التي تعلم» بأنّه: "يعني الأشياء يصدّق بها جملة، وهي القضايا على الإطلاق [...] فالأصناف الأربعة تعلم بأنفسها دون أن يتطرّق إلى معرفتها من معلوم سواها، وما عداها إنّما يعلم بفكر. وبين أنّ ما يعلم بفكر فإنّه ينبغي أن يكون قبله معلوم سابق يتطرّق به إلى عمله. فإن كان ذلك معلوماً بنفسه على أحد الأنحاء الأربعة وقف الأمر، وإلا احتاج أيضاً إلى معلوم سابق. ولا يمرّ الأمر إلى غير نهاية، لأنّه كان يلزم ألا يعلم المجهول أبداً. فواجب إذن في علم المجهول أن يكون المعلوم السابق له من أحد هذه الأربعة، أو ما ينحلّ إليها ويقف أخيراً عندها. فهذه الأربعة إذن هي مبادئ النظر، وما يعلم بنظر المعقولات الأولى؛ المصدر نفسه، ص. 34، 35.

(3) - المصدر نفسه، ص 28.

(4) - ابن باجّه، التعاليق المنطقية؛ تحقيق وتقديم محمد ألوزاد، مصدر سابق، ص. 40، 44.

(5) - جيرهارد أندريس، "المناظرة بين المنطق الفلسفي والنحو العربي"؛ مرجع سابق، ص 108.

تثبيت أركان الصناعة المنطقية من أجل توظيفها في فعل التفلسف، لم يتوانَ عن تأكيد الدور المعرفي والمنهجي لهذه الصناعة من حيث هي أداة تفيد في تسديد الذهن ومعرفة المجهولات من المعلومات.⁽¹⁾ بذلك لا يمكن لغير المنطق أن يفيد في استنباط المجهول من المعلوم إلا إذا انضبط إلى مبادئ القياس العقلي الذي توّطره مقدمات يقينية تعلم بالنفس من حيث يصدق بها الذهن جملة. وأما المعارف التي يتداولها أهل اللغة والنحو فهي مشهورة المعاني والألفاظ ولا تقضي إلى علم يقيني، لأنها ممّا هو بالعرض لا بالذات. ولعل هذا المفهوم المنهجي للعلاقة بين النحو والمنطق هو ما يمثل الخلفية النظرية التي سيستند إليها موقف ابن باجّه في تفريقه الواضح بين الصناعتين.⁽²⁾

وهكذا، فلئن كانت صناعة النحو ناجمة عن جملة المواضع والاتفاقات التي تواطأ عليها أولئك الذين يستعملونها في لغتهم الطبيعية، فإنّ قواعد استعمالهم لها هي ما يشكّل نحو تلك اللغة. أمّا المنطق فهو بخلاف ذلك يعدّ نحو الفكر بغض النظر عن خصوصيات اللغة المتداولة بين الناس؛ أو لنقل بلغة ابن باجّه إنّ الصناعة التي توجبها الفطرة التي هي استكمال نظري لقوى النفس الطبيعية.⁽³⁾ لذا فرغم أنّ اللغة قواعد النحوية التي نعرفها في إطار كلّ جماعة لسانية معيّنة، إلاّ أن للمنطق دوره في تبسيطها وصوّرنها، ليشكّل منها ما نعرفه في إطار قواعد الاستدلال المنطقي الصحيح. لذلك، فالمنطق هو الذي يبسط اللغة ويصوغها في قواعد استدلالية سليمة، بحيث يصوغ شروط الحقيقة وقواعد الانتقال من عبارات سليمة نحويًا إلى عبارات صحيحة منطقيًا.⁽⁴⁾ من هذا المنطلق لا تتقاطع صناعة النحو مع صناعة المنطق إلاّ من الناحية الشكلية، بينما اصطلاحاتهما ومفاهيمهما يتمايزان رغم بعض التناسب القائم بينهما من حيث كونهما يهتمان بنفس أقسام الكلام (الحرف،

(1) - يعلّق ابن باجّه على قول للفارابي ورد بهذا الخصوص في شرح كتاب إيساغوجي، فيقول: «لفظة العلم تقال أيضا على الاعتقاد جملة، كما يعتقد بخبر ما دون التصديق على الإطلاق. وعلى هذا المعنى استعملها في أول هذا الفصل. وتقال على ما يعتقد ببصيرة نفس، وعلى هذا المعنى استعملها بعد ذلك عندما قال: "تعلم أو توجد"، فجعل الرؤية والاستدلال والاستنباط كالأصناف للفكر، والفكر تطرّق الذهن لمعرفة مجهول من معلوم»، ابن باجّه، **تعاليق على كتاب إيساغوجي للفارابي**؛ ضمن تعاليق ابن باجّه على منطق الفارابي؛ تحقيق ماجد فخري، مصدر سابق، ص 34.

(2) - كان النقاش حول هذه المسألة وليد صدام المقاربات المنهجية بين الفلاسفة الذين يعملون على النصوص اليونانية، وعلماء اللغة الذين يعملون على النصوص العربية، ممّا نتج عنه طرح السؤال حول كيفية ارتباط المنطق باللغة، وتحديدًا باللغة العربية؟ ثم ما هو موضوع المنطق؟ وكيف يختلف موضوعه عن موضوع النحو؟ ولقد كان جواب ابن باجّه واضحًا بخصوص ذلك، حيث المنطق صناعة تنظر في تسديد الذهن أثناء نظره إلى معرفة المجهولات من المعلومات، بينما النحو صناعة تكتفي بالاتفاقات والتواطئات على استعمال الألفاظ التي تحدث بين أفراد الجماعة اللسانية الواحدة. أنظر: ابن باجّه، **تعاليق على الفصول الخمسة للفارابي**، ضمن **تعاليق ابن باجّه على منطق الفارابي**؛ تحقيق ماجد فخري، مصدر سابق، ص 65.

(3) - يقول ابن باجّه بهذا الخصوص: «من الصنائع ما يكمل قوى هي لنا بالطبع، مثل المنطق، ومنها ما ليس هو كذلك، مثل صناعة النحو...»، أنظر: ابن باجّه، **كلام لأبي بكر في فنون شتى**؛ ضمن المنطقيات للفارابي، تحقيق وتقديم محمد تقي دانش برّوه، مصدر سابق، ص 388.

(4) - Largeault, Jean. "De la difficulté d'expliquer ce qu'est la logique"; in *Revue de Métaphysique et de morale*; op, cit, p290.

والاسم والفعل الذي هو عبارة بالنسبة للمناطق (كما سبق وأن بيّن الفارابي ذلك في الألفاظ المستعملة في المنطق).⁽¹⁾

إنّ إسهام الفارابي بخصوص هذا الجانب هو ما جعل ابن باجّه يميّز بدوره صناعة النحو عن صناعة المنطق، آخذاً بالاعتبار إعطاء المعلم الثاني الهوية المنطقية لبعض حروف المعاني التي تستعمل كروابط في القضايا المنطقية. كما جعل للاسم دلالة منطقية في العبارة المنطقية، فأصبح لفظاً دالاً على معنى مفرد يفهم بذاته فقط، دونما حاجة إلى أن يفيد الدلالة ببنيته الصوتية في كلام العرب. يستعيد ابن باجّه هذا التعريف للاسم في تعليقه على كتاب العبارة للفارابي، كما بعض مقاطع الفصول، بل ويأخذ به عندما يقول: «فالاسم لفظ دال. إلى آخر الحدّ. إنما قال [الفارابي]: لفظ، ولم يقل "صوت"؛ لأنّ الصوت ليس بجنس، لا للاسم، ولا للكلمة، ولا للأداة؛ وإنما هو جنس لمادتها، وهي الحروف. لأن الحروف أنواع من الصوت مختلفة، ينفصل بعضها عن بعض بموضع قطعه».⁽²⁾

يُظهر هذا القول مدى تأثر ابن باجّه بالتفريق الدلالي المنطقي الذي أحدثه الفارابي بين استعمال النحاة للألفاظ واستعمال المناطق للقواعد الصورية التي تخصّ المعاني الدلالات الذهنية التي تقع وراء تلك الألفاظ. وقد ولّد هذا التفريق الدلالي نوعاً من التحرّر من سلطة اللفظ اللساني، والتحوّل إلى الاهتمام بالمعنى القضوي الذي يبحث عنه المنطقي. لذا، فالمعقول بما هو مقولة منطقية هو ما يجرد من المحسوس (الأعيان واللسان) إلى الذهن، ممّا يقضي بالقيام بنوع من التحوّل من المنقول إلى المعقول المجرد. يقول ابن باجّه بهذا الصدد: «فالمقولات إذن إنّما توجد لها هذه الإضافات من حيث هي معقولات، لا من حيث هي ما هي [...] والنظر فيها في هذه الصناعة إنّما هو من حيث هي معقولات».⁽³⁾ ولعلّ هذا القول دليل آخر على أهمية أن تتصوّر مقولات المنطق على ما في صناعة المنطق لدى أرسطو وشرّاحه بعده، وعلى رأسهم الفارابي بالنسبة لابن باجّه.⁽⁴⁾

(1) - أبو نصر الفارابي، الألفاظ المستعملة في المنطق؛ تحقيق محسن مهدي، مصدر سابق، ص. ص. 43، 44.

(2) - ابن باجّه، تعليقات على كتاب العبارة للفارابي؛ تحقيق أحمد العلمي حمدان وآخرون، مصدر سابق، ص 102.

(3) - ابن باجّه، تعليق على كتاب إيساغوجي للفارابي؛ ضمن تعليقات ابن باجّه على منطق الفارابي، تحقيق ماجد فخري، مصدر سابق، ص 47.

(4) - يعلّق ابن باجّه على هذا الأمر، فيقول: «ولمّا أعطانا [يقصد أرسطو] في كتب المقولات مبادئ الفكر وعزّفنا بها وبأحوالها، فقد قصد في هذا الكتاب إلى أن يعرّفنا كيف نفكر كيف نفكر بها. ولمّا كانت الفكرة بها لا تكون إلّا بقضايا، وكانت القضايا أقوالاً، وكانت الأقوال مركبة من ألفاظ، وجب أن يتكلّم أولاً في

في هذا الإطار ينزل قول الفارابي منزلة هامة في تاريخ المنطق العربي من حيث إنه حلّ دلالات الألفاظ المستعملة في المنطق، مبرزاً أبعادها اللغوية، والفلسفية، والميتافيزيقية؛ إذ كانت منهجيته تزوج بين عمل النحوي وتنظير فيلسوف المنطق.⁽¹⁾ نتيجة لهذا المجهود التقريبي للمنطق، أصبح بإمكان الفلاسفة الحديث عن المنطق باستعمال اللغة العربية من حيث هي كلام ينقسم إلى حرف واسم وكلم وتركيب بينها. غير أنه إن كان ينظر لهذه المسألة، إلا أنه لا يفرد لكل صنف من تلك الألفاظ النحوية العربية مقولة خاصّة كما فعل أرسطو بنحو اللسان اليوناني.⁽²⁾

لقد قام الفارابي بالاضطلاع بدور المنطقي والنحوي معاً لأجل إبراز منزلة المنطق من النحو، فالزمه ذلك الحديث عن الألفاظ لغوياً ونحوياً أولاً، ثم عمل، بعد ذلك، على إضفاء الأبعاد المنطقية التي يجردها عن العقل من الأشياء المشار إليها طبيعياً. نجد هذه المسألة لديه حين حاول، عبر التحليل النحوي / المنطقي، ملائمة الألفاظ المستعملة عند أهل النحو العربي مع المعاني المنطقية المستعملة لدى المناطق.⁽³⁾ يظهر ذلك بشكل جلي عندما يفسر انتقال اللفظ الواحد من مستوى تطابقه مع الموجود الحسي خارج النفس، إلى ملائمة المعقول الذي في النفس، مثل قولنا "أبيض" للأول والبياض للثاني.⁽⁴⁾ فضلاً عن اكتسابه معنى في الأفراد وآخر عند التركيب، وهذا ما مثلما سيعلق عليه ابن باجّه في كتاب العبارة.⁽⁵⁾

جعل هذا التفريق الفارابي يقابل مصطلح اللغويين الدارج في اللسان المتداول عند الجمهور (العامة) مع المصطلح المنطقي الفلسفي المستعمل لدى الفلاسفة (الخاصة) دون أن يفصل بينهما فصلاً نهائياً.⁽⁶⁾ ولعلّ من خصائص هذا التقابل أنه يسوغ إمكان قيام تواصل فكري لغوي بين أهل صناعة النحو بأهل صناعة المنطق. والنحاة الذي يرفضون طرائق أهل المنطق في صناعتهم، إنما يفعلون ذلك دفاعاً عن عدم مزج الصناعتين، وما سيبينّه لهم الفارابي هو أن اصطلاحات المنطق

الألفاظ المفردة، فعرفنا ما هي، وكما أجناسها، وأعطى في كلّ واحدة منها ما يميّز به من جهة الدلالة». أنظر: ابن باجّه تعاليق على كتاب باري أرميناس؛ ضمن تعاليق ابن باجّه على منطق الفارابي، تحقيق ماجد فخري، المصدر نفسه، ص 151.

(1) - أبو نصر الفارابي، كتاب الحروف؛ تحقيق وتقديم محسن مهدي، ط 1، (بيروت: دار المشرق، 1970)، ص 44.

(2) - أبو نصر الفارابي، الألفاظ المستعملة في المنطق؛ تحقيق محسن مهدي، مصدر سابق، ص 43.

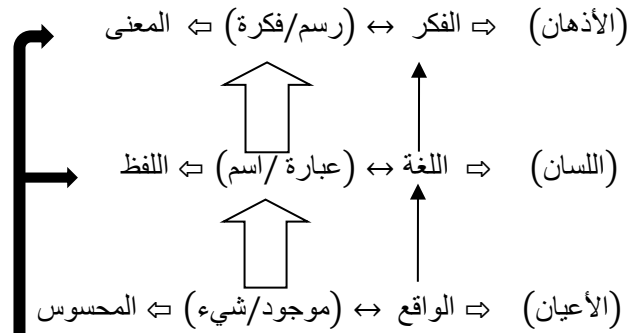
(3) - المصدر نفسه، ص 44.

(4) - جبرار جهامي، الإشكالية اللغوية في الفلسفة العربية؛ مرجع سابق، ص 96.

(5) - ابن باجّه، تعاليق على كتاب العبارة للفارابي؛ تحقيق أحمد العلمي حمدان وآخرون، مصدر سابق، ص. ص. 51، 52.

(6) - أبو نصر الفارابي، كتاب الحروف؛ تحقيق محسن مهدي، مصدر سابق، ص 54.

حتى وإن باينت ألفاظ واصطلاحات النحو، إلا أنها ليست سوى اشتقاقات معنوية مجردة للحروف والألفاظ المستعملة عند اللغويين. فالأمر برمته لا يعدو أن يكون قلباً لنظام العلاقة بين اللفظ والمعنى لدى النحويين، حيث سوف يصبح المعنى في الصدارة بدلاً من اللفظ دون أن يعني ذلك انفصالهما بالمرّة. ولعلّه يمكننا تقريب هذه العلاقة التراتبية التي يؤسس لها قول الفارابي فيما يخصّ علاقة المعاني الذهنية باللغة والفكر والواقع في الخطاطة البيانية الآتية:



لا تُسقط هذه التراتبية أهمية الإدراك الطبيعي الحسي، حيث تكون اللغة الأم أصل الألفاظ ومدلولاتها الأولية. غير أنّ المستوى الأولي لا ينبغي أن يبقى اللفظ في نطاق دلالاته الأولية، وإنما يسمح دائماً بحسب قوى النفس من ممارسة التجريد بالانتقال من الدلالات الحسية إلى المعاني اللغوية النحوية والتركيبية، ثم إلى المعاني العقلية المجردة. فعبارات: الجوهر، العرض، الموجود، الخ؛ كلّها ألفاظ مستفادة من الواقع العيني ثم اكتسبت دلالات لسانية في استعمالها اللغوي، بينما تقع معانيها الفكرية والمنطقية في مستوى تجريدها، حيث يتم تأسيسها فلسفياً كما فعل أرسطو والفارابي. وبحسب هذه التراتبية، فإنّ الأبعاد الطبيعية واللسانية تلتقي بالمنطقية والفكرية الميتافيزيقية في ثنايا اللفظ أو الحرف الواحد، ما جعل الفارابي ينتبه إلى أهمية الجوانب المنطقية والميتافيزيقية للألفاظ البيانية، ولم يحصرها فيما درج عليه النحاة والبلاغيون.⁽¹⁾

إن علاقة صناعة النحو بالمنطق قائمة في علاقة المنشأ بين اللفظ والمعنى، أو بالاصطلاح المعاصر بين الدال والمدلول.⁽²⁾ غير أن ابن باجّه المطلع على حقيقة هذه العلاقة في سياق شرح

(1) - جبرار جهامي، الإشكالية اللغوية في الفلسفة العربية؛ مرجع سابق، ص 99.

(2) - جيرهارد أندرس، "المناظرة بين المنطق الفلسفي والنحو العربي"؛ مرجع سابق، ص. ص. 106، 107.

الأورغانون والتعليق على أقوال الفارابي المنطقية، كان لا يجد غضاضة في كشف التفاوت والفروق التي توجد بين مستوى اللغة (البيان) ومستوى الفكر سواء من حيث المعاني أو من حيث المباني.⁽¹⁾ فصاحب صناعة المنطق عنده، كما عند الفارابي، ينظر في تركيب المعنى من خلال العلاقة الحمليّة التي تستفاد منطقيا عند البتّ في القيمة الصدقية للعبارات والقضايا؛ بينما يكتفي صاحب صناعة النحو بفحص شكل تركيب الألفاظ وصيغها وإعرابها وتقعيد طرق استخدامها كما درج على لسان كلّ أمة من الأمم.⁽²⁾

يقول ابن باجّه بهذا الخصوص: «كلّ متعلّم صناعة بقول، فإنّه بالاضطرار يحتاج أن يكون له قوة على ميز دلالات الألفاظ ليتصوّر في نفسه معاني تلك الصناعة وتحصل في نفسه، وإلاّ لم يتعلمها ولو حفظ جميع الألفاظ المستعملة وعلمها من أولها إلى آخرها. وكذلك من فهم كلّ مكتوب في كتاب يضطر إلى فهم معاني ذلك المكتوب من اللفظ، ومن لم تكن له قوة على ميز دلالات الألفاظ، لا يمكنه تعلّم صناعة بقول البتّة وكان أبهم بهيمة. وهذا موجود ولكن في الأقل، والموجود في الأكثر من تفهم دلالات الألفاظ، فأكثر ترددها عليه منذ صغره وصرف ألفاظه في ضرورات أموره. يكون في تعلم الصنائع بقول لا يمكنه أن يفهم من الألفاظ المستعملة فيها معانيها، إما لنقصان فطرته، وهو أشد، وإما لإهمال الإتيان نفسه، ولم يأخذها بتلقين المعاني عن الألفاظ. لذلك يجب على كلّ من تعلّم صناعة من كتاب (ألفاظها) ألاّ يهمل شيئا من الألفاظ المستعملة، بل يأخذ معاني جميع الألفاظ على ترتيبها. ومتى أهمل منها لفظ، فقد نقص له فهم شيء من المقصود».⁽³⁾

لعل ابن باجّه في هذا القول يشرح ما ورد في **الفصول الخمسة للفارابي**، بحيث يبرز أن الإنسان الذي يستعمل الألفاظ في صباه، لا يقدر مع ذلك على تفريق اللفظ عن معناه. لكن بالتعلّم والتعليم يستطيع هذا الأخير تمييز المعاني عن الألفاظ بشكل متدرّج. إلاّ أنّ الذي يُريد أن يشرع في تعلّم الصناعة المنطقية، إنّما يحتاج إضافة لذلك إلى تصوّر المعاني، وأنّ كل تصوّر إنّما يكون بصفات توجد للشيء الذي يريد تعرّفه. فما يوجد للشيء يكون إما بالذات وهو الذي يقصد في

(1) - ابن باجّه، تعليق على كتاب إيساغوجي للفارابي؛ ضمن تعاليق ابن باجّه على منطق الفارابي، تحقيق ماجد فخري، مصدر سابق، ص 41.

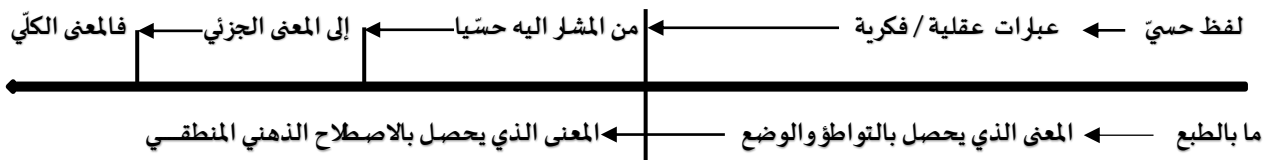
(2) - يصرّح الفارابي بهذا الخصوص: «فعلّم النحو في كلّ لسان إنّما ينظر فيما يخصّ لسان تلك الأمة، وفيما هو مشترك له ولغيره، لا من حيث هو مشترك،

لكن من حيث هو موجود في لسانهم خاصّة.»، أنظر: الفارابي، إحصاء العلوم؛ تحقيق عثمان أمين، مصدر سابق، ص 77.

(3) - ابن باجّه، تعاليق على الفصول الخمسة للفارابي؛ ضمن تعاليق ابن باجّه المنطقية، تحقيق ماجد فخري، مصدر نفسه، ص 71.

التصوّر، أو بالعرض وهو الذي لا يقصد بل يطرح؛ بينما الذي لا يفرّق بين ما يوجد بالذات عن الذي بالعرض كان أبداً في أغاليط.⁽¹⁾

إذن فالمعاني التي توجد في الألفاظ لا يكفي أن يعرفها المرء عبر تواطؤ أفراد جماعته في شكل معيّن من الاستعمال النحوي والبلاغي، كما عند علماء اللغة وأهل الصنائع البيانية، وإنّما يلزم أيضاً لمن يريد أن يعرف حقيقتها أن يستوفي علمه بها التصور والتصديق كما نجد مبادئهما في الصناعة المنطقية.⁽²⁾ فالنحو والبلاغة - وهما صناعتان لسانيتان - يبقيان صناعة لفظية في جوهرهما بحيث يلزم المرور منهما إلى الصناعة المنطقية التي تؤسّس اليقين الذهني. لذا فمن المهم الانتقال من الصناعة اللفظية مستوى الصناعة الذهنية، بحيث يمكن للمرء أن يتّبع اللفظ في خطّ تصاعدي على نحو يُظهر تقدّم وتنامي معاني الألفاظ ودلالاتها في سلّم متدرّج لعملية التجريد، فنمرّ من مستوى الحسي اللفظي إلى مستوى الذهني المنطقي. والرسم البياني الآتي يمثّل لهذه العملية:



لئن كان ابن باجّه يقيم بعض التناظر بين المنطق والنحو، لاسيما في التعليق على كتاب العبارة للفارابي، تحديداً في الفقرات التي يتحدّث فيها عن الألفاظ المعروفة عند أهل صناعة النحو بأقسام الكلام، أي الحرف والاسم والفعل؛ فإنّه يفعل ذلك، لا للحديث عنها باصطلاح النحاة، ولكن بغرض إعطاء ما منه يأتلف القول الجازم الحملي (القضية المنطقية) من قيمتي: الإيجاب والسلب. وهنا يتحدّث عن الأقوال المنطقية باعتبارها حدوداً دالة على معاني ذهنية، وليس عن مجرد ألفاظ لغوية كما عند أهل صناعة النحو. إنّه يفعل ذلك آخذاً في الاعتبار ما قام به الفارابي من اعتبار الألفاظ من حيث تدلّ على معاني المقولات التي هي على الحقيقة الموضوع بالأحوال التي تليق بكلّ علم.⁽³⁾

(1) - ابن باجّه، تعليقات على الفصول الخمسة للفارابي؛ ضمن تعليقات ابن باجّه المنطقية، تحقيق ماجد فخري، مصدر نفسه، ص 65.

(2) - ابن باجّه، كتاب البرهان؛ تحقيق وتقديم محمد نصيري، ط 1، (مراكش: مطبعة سيدي، 2017)، ص 133.

(3) - ابن باجّه، تعليق على كتاب العبارة للفارابي؛ تحقيق أحمد العلمي حمدان وآخرون، مصدر سابق، ص 140.

غير أنّه نظرا لعوامل تاريخية وفكرية أيديولوجية فقد شهد هذا التقليد المشائي في المشرق نوعا من الانحسار بعد كلّ النقد الذي توجّه به الغزالي وغيره من النظار الأصوليين للمنطق الأرسطي، ليجد قبولا في بيئة ثقافية جديدة بالغرب الإسلامي - خاصّة بأندلس القرن الخامس والسادس الهجريين - حيث تقوى نسبيا التيار العقلاني المناصر لمنطق أرسطو مع ابن حزم في الفقهيات وابن باجّه في الفلسفة، ثم مع ابن رشد فيما بعد.⁽¹⁾

والملاحظ من ذلك أنّ لبعض السياقات الثقافية الظرفية تأثيرها في تقوية أو إضعاف الاهتمام بالصناعة المنطقية. فقد كان لفترة الفارابي بعض الامتياز في إغناء الاشتغال بالمنطقيات لقربها الزمكاني من عصر الترجمة لكتب الأروغاثون وما تولّد عنه من مناقشات وسجلات بين أنصار المنطق (البرهان) ونظّار العلوم اللغوية والفقهية (البيان).

كان من نتائج هذا النقاش أنّ ترسّخ التقليد الفلسفي المشائي في الثقافة العربية، فاستطاع الدفاع عن مشروعية الاشتغال بالمنطق الأرسطي، مقربا إيّاه إلى بيئة ثقافة عربية-إسلامية مختلفة، وكان الفارابي وابن سينا أبرز المؤسّسين لهذه التوجّه في المشرق، ثم بعدهما ابن باجّه وابن رشد في الغرب الإسلامي. طوّر هؤلاء هذا التقليد بمستويات مختلفة، كلّ بحسب استراتيجيته في استخدام المنطق.⁽²⁾ لذا تطوّر النقاش حول مشروعية المنطق وجدواه المعرفية والمنهجية في الأندلس ليوطّن لتقليد فكري مثمر وغني، ارتأى أن يجعل النظر في الفقهيات والأصوليات واللغويات من مدخل الصناعة المنطقية. وكان من نتائج ذلك أن حضرت المنطقيات لدى ابن باجّه بوصفها أدوات منهجية للتفكير في العلم والفلسفة، مستفيدا في ذلك من كتب الفارابي التي درسها باهتمام. لكن، كيف حضرت المنطقيات لدى هذا الفيلسوف؟

(1) - يشير الباحث نيكولا ريشر بهذا الخصوص إلى أنّ إعادة إحياء الدراسة التفصيلية لكتابات أرسطو عبر شروح الفارابي قد «تم من قبل ابن باجّه (1090-1138) الذي كتب مجموعة مهمة [...] من التعليقات المنطقية حول شروح الفارابي لأعمال أرسطو المنطقية». أنظر بهذا الخصوص:

- Rescher, Nicholas. *Studies in the history of Arabic logic*; op, cit, p 17.

(2) - Badawi, Abdurrahman. *Histoire de la philosophie en Islam (II): les philosophes purs*; op, cit, p 709.

حضور المنطق في فلسفة

ابن باجّه خاصّة

لإدراك منزلة المنطق وتحديد مكانته وأهميته ضمن الأعمال الفلسفية والعلمية لابن باجّه، يجدر بنا التذكير بمختلف الجوانب الفلسفية التي شملها اهتمام هذا الأخير بالمنطق أرسطو، وذلك ليتسنى لنا معرفة أوجه تأثره بالمنطق الأرسطي باعتباره من أوائل الفلاسفة المشائين المسلمين في الأندلس الذين نحوا منحى أرسطيا واضحا في العلوم النظرية الطبيعية منها والمنطقية. والواقع أنّه لا يُعلم كيف أتيح لابن باجّه الإلمام بالمنطق، والذي اكتمل إلمامه به بتوضيحه وشرحه لمنحى الفارابي من خلال العودة إلى الأصل الأرسطي.⁽¹⁾ غير أنّه قد يكون ذلك جراء توفر كتب المنطق الأرسطي ومختلف الشروحات عليها في بلاد الأندلس.⁽²⁾ ولن نغالي إذا قلنا إنّ للأداة المنطقية دورا منهجيا قويا في صلب اهتمامات ابن باجّه الفلسفية، وبخاصّة في مشكلتي المعرفة والعقل اللتين سادتتا رسائله الفلسفية الأخيرة.⁽³⁾ غير أنّ الذي يهمنّا في هذا الصدد، هو التساؤل عن المنزلة التي حظي بها الأورغانون الأرسطي في بناء وتقرير فلسفته. فما هي الوضعية التي احتلها هذا المنطق في منظومته الفلسفية؟ وهل انحصر تأثر ابن باجّه بالمنطق اليوناني في دائرة منطق أرسطو؟

لا يوجد من الشواهد النصية - التي توثق لعلو مكانة ابن باجّه ورفعة منزلته في العلم والفلسفة - ما هو أبلغ دلالة من شهادة الفيلسوف ابن طفيل الذي رأى بأنّه ليس بين أهل الأندلس من هو أثقب ذهنا وأصح نظرا، وأصدق رويّة من أبي بكر ابن الصائغ.⁽⁴⁾ فابن باجّه كان من أهل النظر العلمي

(1) - نيقولا ريشر، تطور المنطق العربي؛ ترجمة وتعليق محمد مهران، مرجع سابق، ص 390

(2) - محمد ألوزاد، "الديناميكا في شروح السماع الطبيعي لابن باجّه"؛ ضمن أعمال الندوة الدولية حول حضارة الأندلس في الزمان والمكان، جامعة الحسن الثاني كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالمحمدية، 16 - 18 أبريل (1992)، ص 15.

(3) - Gauthier, Léon. *La philosophie musulmane*; op, cit, p.66.

(4) - يقول ابن طفيل عن ذلك: «لا تظن أنّ الفلسفة التي وصلت إلينا في كتب أرسطو وأبي نصر وفي كتاب الشفاء بقي بهذا الغرض الذي أردته، ولا أنّ أحدا من أهل الأندلس كتب فيه شيئا فيه كفاية، وذلك أنّ من نشأ بالأندلس من أهل الفطرة الفائقة، قبل شيوع علم المنطق والفلسفة فيها قطعوا أعمارهم بعلوم التعاليم وبلغوا فيها مبلغا رفيعا، ولم يقدروا على أكثر من ذلك. ثم خلف من بعدهم خلف زادوا عليهم بشيء من علم المنطق [...] ثم خلف من بعدهم خلف

الدقيق في المعرفة النظرية، وقد انتهى به هذا الأمر إلى تحقيق رتبة عليا في المعارف الفلسفية بطريق العلم النظري، لكنّه لم يتخطّها حسب ابن طفيل المؤمن بمنهج الولاية والعرفان الصوفي.⁽¹⁾ فرغم ما تمثله هذه الرتبة التي حقّقها ابن باجّه باعتماد العلم النظري، إلّا أنّه بحسب الفيلسوف ابن طفيل لم يتجاوز عتبة الإدراك العقلي المستخرج بالمقاييس المنطقية إلى مستوى الذوق الصوفي.⁽²⁾ ولعلّ هذه الرتبة العقلية المتقدمة هي ما جعل ابن باجّه يتشبّث بالصواب في الرأي والمعرفة النظرية، والتي تمثل الأداة المنطقية عمادها المنهجي الذي يؤسّس المقدمات المعقولة اليقينية والكلية الضرورية.⁽³⁾ ولعلّ هذا ما يُبرز ما سبق أن أعلن عنه ابن باجّه في **تدبير المتوحد** من نقد صريح لطريقة أهل الولاية في قولهم بالمعرفة القائمة على الذوق والعرفان على حساب العقل والبرهان.⁽⁴⁾

لمقاربة السؤال السابق لا بد لنا من الإشارة إلى أنّ وشائج الصلة بمنطق أرسطو كانت قويّة في التقليد الفلسفي بالغرب الإسلامي، حيث أشار الباحث عبد الرحمن بدوي إلى أنّ ابن باجّه عمل فعلا على إعادة الاعتبار للعقل بإحيائه للفلسفة والمنطق في الأندلس.⁽⁵⁾ وإذا كان من المعلوم دخول المنطق اليوناني إلى الثقافة الإسلامية مختلطا بعناصر ما بعد أرسطية: مشائية ورواقية وأفلاطونية محدثة؛ فإنّه كذلك، وبناء على ذلك، سوف ينقسم شرّاح هذا المنطق المختلط عند النظار المسلمين إلى طائفتين رئيسيتين: الأولى (باستثناء ابن رشد وأبي البركات البغدادي) لم ترَ في هذا التراث أي تناقض مع بنية الفكر الأرسطي حتى ولو بلغ إلى علمها أن بعضا من هذا المنطق ليس لأرسطو،

آخر أحقق منهم نظرا، وأقرب إلى الحقيقة. ولم يكن فيهم أتعب ذهنًا، ولا أصدق رؤية، من أبي بكر ابن الصائغ غير أنّه شغلته الدنيا، حتى اخترمته المنية قبل ظهور خزائن علمه، وبتّ خفايا حكمته»؛ أنظر: ابن طفيل، **حي بن يقظان**؛ دراسة وتحقيق عبد الحليم محمود، مصدر سابق، ص 61.

(1) - يقول ابن طفيل بهذا الصدد: «ولا تظنّ أنّ الفلسفة التي وصلت إلينا في كتب أرسطو وأبي نصر وفي كتاب الشفاء بقي بهذا الغرض الذي أردته، ولا أنّ أحدا من أهل الأندلس كتب فيه شيئا كفاية»، المصدر نفسه، ص 60.

(2) - يقول الباحث إبراهيم برشاشن بهذا الخصوص: «وقف ابن باجّه عند "الإدراك النظري المستخرج بالمقاييس وتقديم المقدمات وتنتيج النتائج" واحتفى بأهل النظر وحدهم، وأعرض عن الذوق، وعاب على أهل الولاية "خيالاتهم"، وهو موقف أغضب ابن طفيل ودفعه إلى القدح في سيرة الرجل. والإعلان عن موقفه: موقف الجمع بين "طريق البحث والنظر ... والذوق ... والمشاهدة.»؛ أنظر: إبراهيم برشاشن، **مع ابن طفيل في تجربته الفلسفية**؛ ط 1، (الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، 2010)، ص 155.

(3) - ابن باجّه، **كتاب البرهان**؛ تحقيق وتقديم محمد نصيري، مصدر سابق، ص 142.

(4) - يقول ابن باجّه: «ولذلك زعم الصوفية أن إدراك السعادة القصوى قد يكون بلا تعلم، بل بالتفرغ وبأن لا يخلو طرفة عين من ذكر المطلق، ولأنّه متى فعل ذلك أجمعت القوى الثلاث وأمكن ذلك. وذلك كلّ ظن، وفعل ما ظنوا أمر خارج عن الطبع. وهذه الغاية التي ظنوها إذن لو كانت صادقة وغاية للمتوحد، فإدراكها بالعرض لا بالذات، ولو أدركت لما كان منها مدينة ولبقي أشرف أجزاء الإنسان فضلا لا عمل له، وكان وجوده باطلا، وكان يبطل جميع التعاليم والعلوم الثلاثة التي هي الحكمة النظرية ولا هذه بل والصنائع الظنونية، كالنحو وما جانبه.»، أنظر بهذا الصدد: ابن باجّه، **تدبير المتوحد**؛ ضمن رسائل ابن باجّه الإلهية، تحقيق ماجد فخري، مصدر سابق، ص. ص. 55، 56.

(5) - Badawi, Abdurrahman. *Histoire de la philosophie en Islam (II): les philosophes purs* ; op, cit, pp : 708-709.

مثل إيساغوجي فورفوريوس⁽¹⁾. أما الطائفة الثانية، فنهلّت من مختلف التجديدات المشائية والرواقية اللاحقة خاصّة في ما يتصل ببعض الإضافات والتمايزات؛ غير أنّها لم تلتفت إلى أن بعض تلك الآراء اللاحقة كانت تتعارض مع آراء أرسطو الأصلية، ولم تنسبها إلى أصحابها الأصليين، كما لم تحاول التوفيق بينها وبين الأرسطية نفسها.

يبقى الدليل على وجود مثل هذا التباين والاختلاف بين الشراح الإسلاميين في مسائل المنطق العامة، هو البحث في طبيعة المنطق نفسه. فثمة نزاع قديم حول طبيعة المنطق وصلته بالفلسفة، برز عندما قام أرسطو بتقسيم العلوم الفلسفية ولم يجعل للمنطق مكانة فيها؛ وبالمقابل من ذلك اعتبره الرواقيون جزءاً من الفلسفة من حيث إنّ هذه الفلسفة عندهم تنقسم إلى علم طبيعي وجدل وأخلاق، وكان الجدل هو عينه المنطق⁽²⁾. ولم يكن هناك مفرّ من أن يدافع الإسكندر الأفروديسي، وهو المشائي المخلص، عن وجهة نظر أستاذه ويبين أن المنطق حقيقة ليس جزءاً من الفلسفة، بل هو مجرد آلة لها. من هنا أطلقت لفظة أورغانون اليونانية على المنطق جميعه، وهو أمر لم يقل به أرسطو وإن كان قد مهد له، وذلك لأنه كان يعد منطقاً أشبه ما يكون بمنهج عام، وثقافة أولية ينبغي تحصيلها قبل البدء في العلوم الأخرى⁽³⁾.

وعليّنا الإشارة هنا إلى أنّ شراح أرسطو مثل الإسكندر الأفروديسي وأمونيوس وسمبليكوس وفيليبون قد تعارفوا على ذكر تقسيم الفلسفة لديه إلى قسمين: علوم نظرية وأخرى عملية. غير أنّ أرسطو ذاته قد ميّز في العلوم بين ثلاث مجموعات، وهي: مجموعة العلوم النظرية، ومجموعة العلوم العملية، ثم مجموعة العلوم الإنتاجية والفنية؛ أمّا موضوع العلوم النظرية، فينحصر في مجرد المعرفة وطلب الحقيقة لذاتها، بينما تبتغي العلوم العملية تحقيق المنفعة، في حين تبقى العلوم الإنتاجية والفنية متمحورة حول موضوع الإنتاج الفني وخصائصه. وكذلك تنقسم لديه العلوم النظرية إلى أقسام رئيسية ثلاثة، وهي: العلم الرياضي، العلم الطبيعي، ثم ما بعد الطبيعة.

تبحث هذه العلوم النظرية في الوجود من حيث هو وجود متحرك محسوس، وهو في الواقع ميدان بحث العلم الطبيعي؛ ثم من حيث وجود له مقدار معين وعدد مجرد عن المادة، ويبحث فيه

(1) - Porphyre, *Isagoge* ; tra Alain de Libera, éd Vrin, Paris, 1998, pp: 7 - 40.

(2) - Jean Brun, *Les Stoïciens*, op, cit., p 16.

(3) - Peters, Francis Edward. *Aristoteles Arabus: The Oriental Translations and Commentaries on the Aristotelian Corpus*; op, cit., p 28.

العلم الرياضي؛ وأمّا من حيث هو وجود بالإطلاق، أي بدون تحديد مادي أو رياضي، فيبحث فيه علم ما بعد الطبيعة، وهذا ما درج التقليد المشائي الأرسطي على تسميته بالميتافيزيقا. وتنقسم العلوم العملية إلى كلّ من: الأخلاق والسياسة وتدبير المنزل، بينما المنطق لم يدخله أرسطو المنطق في تصنيفه للعلوم، فاكتمل باعتباره مجرد آلة للعلم، وأداة للبحث في شتى ميادين المعرفة، ومن ثمّ عدّه بمثابة علم قوانين الفكر.

ولقد انتقل الخلاف بين المفهوم المشائي للمنطق والمفهوم الرواقي له إلى العصور اللاحقة، وأصبح من بين المشكلات التقليدية الأساس عند الباحثين في المنطق، سواء في العالم الغربي أو في العالم العربي. وفلاسفة الإسلام مع أنهم يتبعون الفهم الأرسطي لطبيعة المنطق بوصفه مدخلا للعلوم، إلّا أنهم في ما يبدو لم يكونوا على اقتناع كامل بهذا الرأي نظرا لتداخل المنطقيات بالفلسفة.⁽¹⁾ وقد أسهم الفارابي - كما أشرنا إلى ذلك آنفا - في إغناء هذا النقاش حول علاقة المنطق بالفلسفة، وبتقريره استقلالية المنطق عن الفلسفة، يكون قد أكّد على أنّ المنطق ليس جزءاً من صناعة الفلسفة، بل هو صناعة مستقلة وليست جزءاً لصناعة أخرى «ولا أنّها آلة وجزء معا».⁽²⁾

من جانب آخر، أدى الانكباب على البحث في طرق الاستدلال إلى دمج قواعد القياس الأرسطي بقواعد اللزوم الرواقي، ممّا جعل المناطق يصنّفون أنماط القياس إلى حملية وشرطية، فأصبحوا يؤلفون فيما بينها للحصول على أنماط مركّبة.⁽³⁾ وكان من نتائج هذا الخلط إثارة بعض المقارنات بين المنطق الأرسطي وغيره مثل الميغاري والرواقي.⁽⁴⁾ غير أنّه لمّا كان أرسطو لم يحسم مسألة كون المنطق مجرد أداة للعلوم الأخرى بشكل قطعي، فقد انتبه الشراح من بعده إلى أنه ليس ثمة مكان للمنطق في نمذجته للعلوم النظرية، وخلصوا من ثمّ إلى اعتبار المنطق ليس جزءاً من الفلسفة، وإنّما هو مجرد توطئة لها فحسب. في حين، حسم الرواقيون هذا الأمر بجعل المنطق جزءاً من الفلسفة إلى جانب كلّ من العلم الطبيعي والجدل والأخلاق.⁽⁵⁾

(1) - نيقولاي ريشر، تطور المنطق العربي؛ ترجمة وتعليق محمد مهران، مرجع سابق، ص 194.

(2) - أبو نصر الفارابي، كتاب الألفاظ المستعملة في المنطق؛ تحقيق محسن مهدي، مصدر سابق، ص. ص. 108، 109.

(3) - بناصر البعزاتي، الفكر العلمي والثقافة الإسلامية؛ ط 1، (الرباط: دار الأمان، 2015)، ص 192.

(4) - Jean Brun, *Les Stoïciens*, op, cit, pp: 15-19.

(5) - Ibid, p.64.

وطبقا للنهج التوفيقي المتبع من طرف فلاسفة المسلمين المشائين للدفاع عن مشروعية الاشتغال بالمنطق، حسم كل من الفارابي وابن سينا وأبو البركات البغدادي مسألة اعتبار المنطق آلة للفلسفة، فاتخذوه مدخلا وتوطئة للفلسفة من حيث هو صناعة يقتدر بها على التفكير الصائب وتجنب التفكير الخاطئ.⁽¹⁾

ومهما يكن من أمر هذه المسألة، فإن منطق أرسطو ظلّ حاضرا بقوة في الفلسفة المشائية في المغرب بعد المشرق. وقد كرس ابن باجّه جهده النظري والمنهجي لاستعادة الأصل الأرسطي للفلسفة، فتم له ذلك عن طريق استعمال الآلة المنطقية في ممارسة فعل التفلسف وتوظيفه بالأنحاء التي تخدم أغراضه الفلسفية النظرية والعلمية.⁽²⁾ ولفهم أوجه وطبيعة حضور الأداة المنطقية في المنظومة الفلسفية الباجية، يجدر بنا فحص تواليه وسيرته البيبلوغرافية التي قد تعكس، من جملة ما تعكسه بجلاء، وضعية المنطق ومكانته في فلسفته. فكيف حضر منطق أرسطو في متن ابن باجّه الفلسفي؟ وما حجم هذا الحضور؟ وما طبيعته؟

1- مركزية المنطق لدى ابن باجّه

شكّل شغف ابن باجّه بالتنسيق المنطقي، وكذا وعيه الحادّ بأهمية الاستدلال البرهاني، مناسبة وسببا لتعزيز دور الأداة المنطقية في تقويم الأفكار لديه، وتسديدها لتكون معقولة نظريا ومقبولة منهجيا.⁽³⁾ وهو إذ يفعل ذلك، لم يكن يعمل سوى على تأكيد تقليد فلسفي يعود إلى أرسطو الذي كان يعتقد بأن العلم اليقيني هو الذي ينبغي أن يعلمه الإنسان ويعمل بموجبه دون غيره، وفي سبيل ذلك يلزمه أن يتوخى في كلّ ما يفحص عنه من الأشياء الطبيعية والإرادية المعرفة التامة بصناعة المنطق.⁽⁴⁾

(1) -El-Rouayheb, Khaled. *Relational Syllogism and the History of Arabic Logic*; op, cit, pp: 14-19.

(2) -Jambet, Christian. *Qu'est-ce que la philosophie islamique*; éd Gallimard, Paris, 2011, p.230.

(3) - قد يكون للمناخ الثقافي السائد في سرقسطة دورا كبيرا في تأثر ابن باجّه بالمنطقيات ذلك أنّ هذه المدينة قد انفردت بممارسة أمرائها للعلوم الفلسفية، وكان تأليفهم فيها متقنا، حيث اشتهر فيها أبو عامر ابن الأمير بن هود بعلم المنطق، واعتنى بالعلم الطبيعي والإلهي كما يقول صاعد وأبو الفضل بن حسداي الذي عرف المنطق وكانت له مراتب في العلم الطبيعي، وهو من قاطني مدينة سرقسطة ومن بيت شرف اليهود بالأندلس. أنظر بهذا الخصوص: محمد ألوزاد، "الديناميكا في شروح السماع الطبيعي لابن باجّه السرقسطي: استدراك على مقال سالمون بينيس"، ضمن أعمال ندوة حضارة الأندلس في الزمان والمكان، كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالمحمدية، (المحمدية: مطبعة فضالة، 1993)، ص 30.

(4) - لخصّ الفارابي هذا الأمر لدى أرسطو حين قال: «فلذلك رأى أرسطوطاليس أن يعرف أولا ما العلم اليقيني وكم هو وأصنافه وفي أيّ الموضوعات يوجد وبماذا وعمّاذا يوجد في شيء من المطلوبات، وما الظنون وما الإقناع وكم أصنافها وفيماذا توجد وبماذا وكيف ذا وعمّاذا توجد، وما الأشياء التي تعدل

فلما كانت نشأة هذا الفيلسوف المغربي في سرقسطة، حيث كان احتكاكه بالوسط العلمي في الأندلس زاخرا ومثمرا من جهة الاهتمام بعلوم التعاليم والمنطق؛ فقد كان من الطبيعي أن يتأثر بكل هذه التقاليد العلمية والفكرية الخصبة التي تعتد بأهمية المنطق خاصة والصناعات النظرية عامة. وذلك ما انعكس على حياته الفلسفية والعلمية، فاشتغل بالصناعة الرياضية والفلكية اشتغالا جعله يشتهر بها عند البعض أكثر من اشتهاره بالفلسفة. ولكنه لم يكتف بها، بل واصل تحصيله العلمي ذاك باستكمالهِ صناعة المنطق، كما حكى هو نفسه عن ذلك في رسالته لابن حسداي باستيضاحه ضُرُوب البرهان التي عددها أبو نصر الفارابي، مما يدل على أنّ عنايته بالمنطق ترقى إلى فترة اهتماماته العلمية الأولى، وأنّ إكمالهِ هذه الصناعة قد تم بعد انتقاله من سرقسطة وبلنسية إلى إشبيلية.⁽¹⁾

قدّم جمال الدين العلوي بهذا الخصوص قراءة متميزة في السيرة الفكرية والفلسفية لابن باجّة، تقوم فرضيتها على ترتيب تراكمي متقدّم لحياته الفكرية والعلمية، وذلك من خلال تصنيف مختلف أعماله ونصوصه ورسائله الفلسفية التي وصلتنا عبر كتب التراجم والسير القديمة، وبصفة خاصة المخطوطات المتوقّرة في الخزانات الأوربية والشرقية.⁽²⁾

تتلخص هذه الفرضية في القول بإمكانية تقسيم مراحل فكر هذا الفيلسوف إلى مرحلتين رئيسيتين، بعد دمج مرحلة الاهتمام التعليمي الرياضي بمرحلة الاهتمام المنطقي، وهما: المرحلة الرياضية – المنطقية، التي تبتدئ بانشغاله بصناعة الموسيقى وتنتهي بتعاليقه على مؤلفات الفارابي المنطقية؛ ثم المرحلة الطبيعية التي تبدأ بتأليف الرسائل المختصرة حول بعض المسائل الطبيعية

بالفاحص عن العلم اليقين فلا يشعر به وكم هي وما كلّ واحد منها، وكيف المخاطبة التعليمية وبماذا تلتئم وكم صنف هي، وأي نوع من أنواع العلم اليقين يفيد كلّ صنف من أصل التعليم، وما الصنف الذي يفيد من أنواع التعليم العلم اليقين وما الصنف الذي يفيد من أنواع اليقين، وما الصنف الذي يفيد والتخييل في الشيء الذي يلتمس تعليمه، وما الصناعة التي يحصل بها الإنسان القوة على تعليم اليقين وعلى إدراكه وكم أصنافها وما كلّ واحد منها، وما الصناعة التي يكون بها القوة على أصناف سائر أنحاء التعليم...»؛ أنظر: الفارابي، فلسفة أرسطوطاليس وأجزاء فلسفته ومراتب أجزائها والمواضع الذي منه ابتداء واليه انتهى؛ تحقيق محسن مهدي، ط 1، (بيروت: دار مجلة شعر، 1961)، ص. ص. 70، 71.

(1)- جمال الدين العلوي، مؤلفات ابن باجّة؛ مرجع سابق، ص. ص. 160، 161.

(2)- يقول جمال الدين العلوي بهذا الخصوص: «إنّ قراءتنا للمتن الباجوي، ومعايشتنا له زمنا غير يسير، نبهتنا إلى وجود معطيات هامة، يمكن الانتهاء بفضلها إلى نوع من الترتيب يجمع إلى حدّ ما بين الترتيب الزمني والترتيب الموضوعي، فضلا عما تسمح به تلك المعطيات ذاتها من إمكانية الحديث عن مراحل متمايزة في فكر ابن باجّة»، المرجع نفسه، ص 156.

وبعض الشروح على بعض مؤلفات أرسطو في العلم الطبيعي؛ فانتهاه بتأليف كتاب النفس والنصوص والرسائل اللاحقة عليه التي ستشكل مشروعه الفلسفي الخاص.⁽¹⁾

يقوم هذا الفهم على فرضية البناء التطوري لمسار ابن باجّه العلمي الفلسفي، وقد دافع المرحوم جمال الدين العلوي، بهذا الصدد، عن وجود نوع من الارتقاء والتطور في مسار ابن باجّه الفكري من مرحلة التعاليق والاهتمام بالرياضيات والمنطق إلى مرحلة الشروح فمرحلة الرسائل والنصوص الناضجة.⁽²⁾ لكن رغم ما لهذه القراءة من عمق توثيقي وتحقيقي، ذي فائدة في فهم كيفية تطور الاشتغال الفلسفي والعلمي لدى فيلسوفنا، إلا أنّ المرحوم محمد ألوزاد قد لاحظ وجود صعوبات تعترض مثل هذه الفرضيات، ويأتي على رأسها حاجتنا إلى عملية تأريخ لكل أعمال ابن باجّه نفسها، بضبط تواريخ تأليفها ضبطاً زمنياً دقيقاً.

لم يكن هذا الأمر متاحاً على الأقل في زمن العلوي، لكن بما أنّ معظم هذه الأعمال قد جمعت في فترات متأخرة جداً، ويصعب إدراك مختلف الأزمنة التي كتبت فيها؛ فإنّ هذا الأمر هو ما يجعل من الصعوبة بمكان الحديث عن زمنية دقيقة لهذه النصوص.⁽³⁾ يضاف إلى ذلك صعوبات أخرى

(1) - يعتبر جمال الدين العلوي أنّ ابن باجّه قد أنهى المرحلة الطبيعية بالوقوف عند بداية القول في القوة الناطقة، وهو آخر جزء من كتاب النفس. لذا قد يكون أنهى هذه المرحلة بصياغته الأولى لآخر جزء من كتاب النفس، وحجّته في ذلك أنّ ابن باجّه كان يحيل في رسائل أخرى (تدبير المتوحد ورسالة الوداع) إلى هذا الكتاب مثلاً يحيل إلى شروحه الطبيعية؛ وهذا ما يدل على أن تأليف كتاب النفس سبق هذه الرسائل، غير أنّ إتمامه بـ"القول في القوة الناطقة" يشي بأنّه لم يكمله بداية بل تركه إلى مرحلة متأخرة. وأمّا تعليل لما أعاد إتمامه لاحقاً، بعد تأليف كتباً ورسائل أخرى، فسببه يعود، بحسب العلوي، إلى أنّه لم يكن قد تهيأ بما يكفي لتجاوز الإشكالات التي كان يطرحها مفهوم العقل كما طرحت في كتاب النفس لأرسطو، ويضاف إلى ذلك أنّ قراءته للمتن الأرسطي، ووقوفه على بعض من مؤلفات أفلاطون وبعض الشراح كالإسكندر الأفروديسي وتامسپيوس وكذا اهتمامه بتأليف الفارابي التي شاع تداولها في الاندلس، بالإضافة إلى مشاكل وهموم واقعه المعاش، كلّ ذلك جعله ينتهي إلى بلورة مرحلة مشروعه الفلسفي الخاص به بحسب ما يتبيّن له هاماً لطرقه، وتحديدًا هنا مشروعه في الإنسان المتوحد النابت من مداخل معرفية وسياسية وأخلاقية. أنظر: جمال الدين العلوي، مؤلفات ابن باجّه؛ المرجع نفسه، ص. ص. 163، 162.

(2) - يعلّق الباحث جوزيب بويج منتادا بهذا الخصوص قائلاً: «تابع دراسة المنطق حسب كتب الفارابي وكرس نفسه أخيراً للفيزياء، فلسفة الطبيعة. على الرغم من أن الترتيب التقليدي للتعليم يضع المنطق قبل الرياضيات، إلا أنّ ابن باجّه تابع مساراً مشابهاً لمسار ابن سينا، الذي تعلم المنطق والرياضيات والفيزياء والميتافيزيقا بهذا الترتيب. وبناء على هذا الترتيب لأعماله، صنف جمال الدين العلوي كتابات ابن باجّه على ثلاث مراحل. تنتمي كتاباته في الموسيقى وعلم الفلك والمنطق إلى المرحلة الأولى؛ وتلك التي كانت حول الفلسفة الطبيعية إلى المرحلة الثانية؛ بينما تنتمي النصوص الأكثر تمثيلاً لفكره (تدبير المتوحد، رسالة اتصال العقل، رسالة الوداع) إلى المرحلة الثالثة والأخيرة من فكره...»، أنظر بهذا الخصوص:

- Montada, Joseph Puig. "Avempace's Isagugi"; op, cit, p52.

(3) - يقول ألوزاد: «إنّ هذه الأعمال قد جمعت في فترات متأخرة جداً وتداول النسخ هذه النصوص، ولا ندرك تماماً الأمانة الأصلية التي كتبت فيها، وهو أمر يجعل من الصعوبة بمكان الحديث عن زمنية دقيقة لهذه النصوص. ثم لا ينبغي أن ننسى أيضاً أنّه قيل لنا في نهاية بعض أقسام مخطوطة أكسفورد إنّ ابن باجّه قد راجع هذه الأعمال وهو يملئها على تلميذه الوزير أبي الحسن ابن الغمام، فعملية المراجعة هذه تجعل أيضاً من الصعب أن نطمئن إلى هذه الزمنية التاريخية. فالمراجعة لا تحول دون إجراء وإضافة تعديلات أصابت العمل كما كان في صياغته الأصلية الأولى»، أنظر: "حوار مع الدكتور محمد ألوزاد"؛ حاوره عزيز بوسنا ومحمد الشلي، مجلّة الجمعية الفلسفية المغربية: مدارات فلسفية، العدد 14، صيف (2006)، ص 22.

مرتبطة بالمشاكل التي يطرحها القول بأنّ محتويات النصوص والرسائل تسمح بنوع من تصنيف
مراحل للمنظومة الفلسفية الباجية (مرحلة التعاليق، ومرحلة الشروح، ثم مرحلة الرسائل)، فحتى
إذا سلمنا، بنوع من التبسيط، وقلنا إنّ ابن باجّه قد عرف مراحل ثلاث (المرحلة الفارابية، المرحلة
الأرسطية، فالمرحلة الباجية)، فإنّه يفترض فيه مبدئياً، بحسب هذه الفرضية، أن يصبح موقع أرسطو
والمامه به محدوداً جداً، ومن ثم يكون اطلاعه على المنطق قد تمّ عبر الفارابي.

لكن الذي نستطيع تسجيله بهذا الصدد هو أنّ ابن باجّه وهو يعلّق على الفارابي يستعين
بأرسطو، لذلك نجده أحياناً يخالف أبا نصر الفارابي وينتصر لأرسطو، وإنّ ما ينطبق على التعاليق
المنطقية لا يمكن إلا أن ينطبق أيضاً على الشروح الفلسفية؛ ممّا يجعل إمكانية الحديث عن مرحلة
معينة وواضحة في المنظومة الفلسفية الباجية متعذّرة أو تكاد.

المؤكّد إذن أنّ الارتباط بين النصوص الفلسفية الباجية أمر قائم وموجود، حيث يصعب نفيه
كما يتعذّر إثبات وجود انفصالات وقطائع بين مضامينها وتصوّراتها.⁽¹⁾ ولعلّ هذا الأمر هو ما نبّه
إليه محمد ألوزاد عندما ركّز على أنّ النظر في مجمل تأليف ابن باجّه يلزمه الأخذ بالاعتبار مسألة
كون هذه الأعمال (التعليق والشروح والرسائل) هي حصيلة عمل واشتغال دائم يعكس تداخل أفكاره
وتشابكها رغم ما يمكن للباحث أن يسجّله من إمكانية انقسامها إلى ثلاثة أقسام رئيسية: قسم أوّل يشمل
المقالات العلمية والطبيّة، ولها صلة بممارسة الطب والهندسة والفلك؛ وقسم ثانٍ يخصّ ويشمل
التعليق المنطقية على كتب الفارابي التي تعكس فترة انشغاله المنطقي؛ ثم قسم ثالث يتعلّق بالشروح
والرسائل الفلسفية المتّصلة بالنظر الطبيعي المدرسي والتأملي الخالص، ويضم هذا القسم نصوصاً
ورسائل فلسفية فذة لا نظير لها في تاريخ الفلسفة الإسلامية.⁽²⁾

ومهما يكن من أمر، فإنّ ابن باجّه الذي بدأ تكوينه النظري والمنهجي بالتعاطي للعلوم
التعاليمية، باعتبارها مدخلاً ضرورياً للفلسفة، قد أعلّى من شأن العلم النظري فجعله أساساً للاشتغال

(1) - يقول ألوزاد: «الموقف دقيق جدّاً يصعب معه أن نقول إنّنا بصدد مراحل نظرية متميزة ومختلفة. الشيء الذي يجعلنا نميل إلى القول بنوع من الارتباط
بين هذه الأقسام المختلفة، وهي أقسام يحدّدها الموضوع، وتحدّدها الأسماء، لكن من الصعب أن تمثّل زمنية معينة، أو تمثّل انفصالات أو قطائع، أو أن
نتحدّث فيها عن أشياء من هذا القبيل. فلعلّ النتيجة فيها تنبع من هذه الروافد كلّها، خصوصاً وأنّ ابن باجّه في رسائله المتأخّرة يعترف بما سبق أن قرّره في
"التعليق"، أو بما قرّره في "الشروح" ويدمجها في "الرسائل". فمن هذه الجهة، من الصعب أن تمثّل مراحل مستقلة. ففي أفضل الحالات، يمكن قبول المرحلة
منهجية دون تصوّر أيّة قطيعة بين المراحل»، أنظر: "حوار مع الدكتور محمد ألوزاد"؛ مرجع سابق، ص 23.

(2) - جمال راشق، ابن باجّه: فيلسوف سرقسطة وفاس؛ مرجع سابق، ص 162.

بالحكمة بالنظر إلى طبيعته اليقينية من جهة، وأيضا لحاجة عصره لهذه العلوم الحكيمة المفيدة في إدراك الحقيقة باليقين العقلي من جهة أخرى. لذا، يمكن القول إنّ اشتغاله بالمنطق والطبيعيّات قد شكّلا لديه طورا حاسما في التعاطي للفلسفة ممّا أسهم في ظهور تأليفه الفلسفية الخاصة، فمثّل بها مرحلة النضج الفلسفي في الأندلس كما يقول ابن طفيل.⁽¹⁾ ولعلّ فيلسوفنا لم يشرع في التأليف الفلسفي والعلمي، إلا بعد أن أحاط النظر بفلسفة أرسطو ومنطق الفارابي، حيث حصلت لديه فكرة منسجمة تربط بين أفكاره النظرية والمنهجية حول العديد من القضايا التي طُرحت عليه فتعرّض لها.⁽²⁾

من جهته، حاول الأستاذ جمال راشق تقديم ترتيب تصنيفي لمؤلفات ابن باجّه آخذا بعين الاعتبار المحاولات السابقة، وبصفة خاصّة محاولتي جمال الدين العلوي ومحمد ألوزاد، إضافة إلى محاولة خواكين لومبا فوينتيس*، والأقوال التي حقّقها بول ليتينك⁽³⁾؛ بحيث جعل من التعليقات المنطقية، بالإضافة إلى بعض الكتابات حول الهيئة والألحان، أوّل ما اشتغل به ابن باجّه، ثمّ تأتي مرحلة التأليف الطّبيّة، وبعدها مرحلة النظر الطبيعي الذي يقع كلّ بعد سنة 503 هجرية.⁽⁴⁾ وأخيرا توجّج ابن باجّه هذا المسار العلمي والفلسفي بتأليف مختلف الرسائل والأقوال الفلسفية الخالصة التي تشكّل مرحلة النضج الفلسفي لديه.⁽⁵⁾

لعل ما تبيّنه هذه المحاولات المتعدّدة لتصنيف تأليف ابن باجّه الفلسفية والعلمية، هو مدى أهمية الوقوف على مختلف مراحل تشكّل فكره الفلسفي والعلمي؛ ذلك أنّه يمكننا أن نفهم من خلال مسار هذه التأليف طريقة اشتغاله النظري والمنهجي، بل قد يمكّننا من تكوين نظرة واضحة عن حركية اشتغاله بالحكمة وعلومها النظرية وعلى رأسها المنطق. ونحن إذ نحاول، هنا، تحديد وضعية

(1) - ابن طفيل، **حي بن يقظان**؛ تقديم وتحقيق عبد الحليم محمود، مصدر سابق، ص. ص. 62، 63.

(2) - يقول الأستاذ الباحث جمال راشق بهذا الخصوص: «إنّ ابن باجّه شرع في الكتابة والتأليف بعد تمثّل مجمل المتن الفلسفي الأرسطي والمثالي، وأصبحت له رؤية واضحة عن الخيط الناظم الذي سيجمع مجمل توافيقه الفلسفية الخاصة، وعن المشروع الذي يريد بناءه...»، ابن باجّه: فيلسوف سرقسطة وفاس؛ مرجع سابق، ص 191.

* خواكين لومبا فوينتيس (Joaquin Lomba Fuentes) من أبرز الدارسين الإسبان لفلسفة ابن باجّه، لديه منشورات وأبحاث وترجمات تخصّ هذا الفيلسوف الأندلسي السرقسطي. ترجم كتاب "تدبير المتوخّد" إلى اللغة الإسبانية (مدريد، 1997)، وله "في الغاية الإنسانية" ضمن أعمال تكريم ماريا خيسوس روبيرا مات، منشور في مجلّة شرق الأندلس (1993 - 1994). كما نشر أيضا عمليتين مخصّصتين للفلسفة في سرقسطة، وهما: الفلسفة الإسلامية بسرقسطة، ط. 2، (1991)؛ ثم الفلسفة اليهودية بسرقسطة (1988)، وغيرها كثير من الدراسات. أنظر بهذا الخصوص: رفائيل رامون غريرو، "الدراسات المنجزة حول الفلسفة العربية بإسبانيا"، ترجمة الحسن أسويق؛ مجلّة دراسات استشرافية، عدد 12، (2017)، ص - ص. 63 - 90.

(3) - Lettinck, Paul. *Aristotele's meterology and its reception in the arab world*; ed Brill, Leiden-Boston-Koln, 1999, p.415.

(4) - Ibid, pp: 415-416.

(5) - جمال راشق، ابن باجّه فيلسوف سرقسطة وفاس؛ مرجع سابق، ص - ص. 191 - 194.

الاشتغال بالمنطقيات في فلسفة ابن باجّة، فإنّنا نسعى من وراء ذلك إلى استيضاح مكانة المنطق في منظومته المشائية، علماً أنّ التقليد الذي سار عليه هذا الأخير لا يخرج في مجمله عمّا سار عليه متى بن يونس والفارابي.⁽¹⁾

وأما الطريقة التي ينفرد بها اشتغال ابن باجّة بالمنطقيات، فهي كونه لم يخصّص لها رسائل تنظيرية خاصّة، وإنّما اكتفى بالتعليق على كتب الفارابي حولها، وجعلها مناسبة لشرح أرسطو.⁽²⁾ كلّ هذا يجعلنا نفترض شكلاً آخر لحضور المنطق في فلسفته، ألا وهو: حضور المنطق باعتباره أداة للفلسفة وممارسة فعل التفلسف. فإذا عدنا إلى مرحلة التعليقات المنطقية التي لا يمكن فصلها عن مرحلة تكوينه المنطقي والتعاليمي، كما يشير إلى ذلك كل من جمال الدين العلوي في دراسته عن مؤلفات ابن باجّة،⁽³⁾ وكذلك الباحث محمد إبراهيم ألوزاد في مقدّمة تحقيقه للتعاليق المنطقية لابن باجّة،⁽⁴⁾ فإنّ ما يمكننا ملاحظته، من خلالها، هو مدى تمكّن وإلمام ابن باجّة بالمنطق الذي اكتمل لديه بتوضيحه لمنحى الفارابي.⁽⁵⁾

غير أنّ تصنيف أعمال ابن باجّة المنطقية في المرحلة الأولى من سيرته، كما فعل هذان الباحثان (العلوي، وألوزاد)، دونما الانتباه إلى أهمية حضور المنطقيات لديه في مختلف أعماله الممتدة إلى آخر حياته، يجعلنا نرجّح - بالمقابل من ذلك - فرضية الباحث جمال راشق⁽⁶⁾ في ترتيب تأليف هذا الفيلسوف، اعتباراً من كونها الفرضية التي تتماشى مع تصوّر التكاملي الذي يربط نصوصه المختلفة بعضها ببعض، وذلك من خلال عملية الكشف عن العلاقات الداخلية بينها. فوفقاً

(1) -Dunlop, Duglas. "Philosophical predecessors and contemporaries of Ibn Bajjah", op, cit, p 103.

(2) - يقول الباحث جمال راشق بهذا الخصوص: «لم أجد أية إحالة في أيّ قول من أقوال ابن باجّة المنطقية تغيد أسبقية هذا التعليق على ذلك أو أسبقية أي تأليف من تأليفه، أو رسالة من رسائله على هذه التعليقات، بل كلّ ما وجدته هو إحالات إما على منطق الفارابي أو منطق أرسطو وأحياناً أخرى على آراء الشراح...»، أنظر: جمال راشق، ابن باجّة فيلسوف سرقسطة وفاس؛ مرجع سابق، ص. ص. 170، 171.

(3) - جمال الدين العلوي، مؤلفات ابن باجّة؛ مرجع سابق، ص 157.

(4) - محمد إبراهيم ألوزاد، تعاليق ابن باجّة المنطقية؛ مرجع سابق، ص. ص. 14، 15.

(5) - محمد ألوزاد، "الديناميكا في شروح السماع الطبيعي لابن باجّة السرقسطي"؛ ضمن أعمال ندوة دولية حول حضارة الأندلس في الزمان والمكان، مرجع سابق، ص 20.

(6) - تنفرد محاولة الباحث جمال راشق في تتبع نصوص فيلسوف سرقسطة وفاس في كونها واعية بأنّ أي محاولة لترتيبها بالرجوع إلى الفهارس القديمة أو الحديثة فقط هو عمل غير مجدي، لأن ابن باجّة نفسه لم يكن مهتماً بعملية التأريخ لنصوصه. ولذلك، فمن الضروري البحث عن طريق آخر لترتيب مؤلفاته بفحص نصوصه من الداخل، وتتبع الإحالات الداخلية فيها التي من شأنها أن تسعف في وضع ترتيب محدّد لتأليفه. ففي كل رسالة من رسائله المختلفة، أو كتاب من كتبه، إلّا ونعثر على إحالة لنص سابق، أو لقول لاحق يشي بوجود علاقات تكاملية بين النصوص. أنظر: جمال راشق، ابن باجّة فيلسوف سرقسطة وفاس؛ مرجع سابق، ص 191.

لهذه الفرضية، اعتبر الباحث جمال راشق كتابات ابن باجّه المنطقية غير منحصرة في زمن معيّن، وإن رتّبت في بداية متنه الفلسفي، وذلك لأنه لا يمكن حصرها في زمنية محدّدة من حياة هذا الفيلسوف كما فعل المرحوم جمال الدين العلوي، وإنّما هي من صميم ممارسته الفلسفية سواء على مستوى التدريس، أم على مستوى التفلسف.⁽¹⁾

من جهة أخرى، تمثّل نصوص ابن باجّه وآرائه، في حدّ ذاتها، الحجّة التي تشهد على تمكّنه من المنطق وسعة اطلاعه على نصوص رواد الحكمة والمنطق القدامى. فالتعاليق على نصوص الفارابي المنطقية، بالإضافة إلى مختلف الأقوال المنطقية الواردة في رسائله وشروحه حول الفلسفة والعلم الطبيعي الأرسطي؛ كلّ ذلك يدلّ على أنّ الفكرة والأداة المنطقيتين تنزلان مرتبة كبيرة في بناء فكره وتثبيت آرائه، العلمية والفلسفية، حول القضايا والمسائل النظرية والسياسية والأخلاقية التي طرقها واهتم بها. ومن الشواهد التاريخية الدالة على إعلائه من شأن المنطق ما ورد في رسالة خاطب بها ابن باجّه ابن السيد البطليوسي اللغوي وأحد وزراء الدولة المرابطية، حيث ذكر هذا الأخير خصاماً وقع بينه وبين ابن باجّه، يقول فيه: «والرجل [يقصد ابن باجّه] ليس يتكلّم في صناعة النحو بما تقتضيه وإنّما يتكلّم برأيه الذي يرتئيه».⁽²⁾

يعلّق ابن السيّد البطليوسي في كتابه **المسائل والأجوبة في النحو** على هذا الخلاف الذي تحوّل إلى خصام شخصي بينهما حين يقول: «إنّ ابن باجّه يريد أن يدخل صناعة المنطق في صناعة النحو. وصناعة النحو تستعمل فيها مجازات ومتسامحات لا يستعملها أهل المنطق [قد تكون] فيها الألفاظ مطابقة للمعنى وقد تكون مخالفة لها إذا فهم السامع المراد».⁽³⁾ وفي هذا الكتاب نفهم أنّ هذه المواجهة بدأت وابن باجّه لم يشتهر بعد بالحكمة، وإنّما هو في ذلك الوقت مجرد رجل من أهل الأدب يُعرف بأبي بكر بن الصائغ، وكان ذلك قبل سقوط سرقسطة في يد النصارى (سنة 512 هـ).

والملاحظ بهذا الخصوص أنّه إذا كان هذا الخلاف في عمومته لا يعدو أن يكون تكراراً محدوداً لما عرفه المشرق منذ زمن الفارابي من مناظرات بين أهل المنطق وأهل النحو، فإنّ دلالاته

(1) - جمال راشق، ابن باجّه فيلسوف سرقسطة وفاس؛ مرجع سابق، ص 191.

(2) - ابن السيّد البطليوسي، رسالة إلى الوزير المرابطي أبي عامر بن الكناس؛ صحيفة المعهد المصري بمطبعة، المجلد الثاني، سنة (1954)، ص. ص. 83،

84.

(3) - Elaamrani, jamal. "les rapports de la logique et de la grammaire d'après le Kitab Al Masa'il d'Albatalyusi" ; in Arabica , leiden , 1979, p 76.

متميزة في موقف ابن باجه. ذلك أنّ الخلاف هنا قد تحوّل إلى قطيعة عميقة مع أهل اللغة، حيث لم يستطع فيلسوفنا إخفاء احتقاره لهم واستهانته بعلومهم البيانية؛ بل ترفع أكثر من ذلك حتى عن الرد على ابن السيد البطليوسي، حيث صور عند الجلساء والأصحاب أنّه (أي البطليوسي) ليس بأهل لأن يردّ عليه.⁽¹⁾ ويكون التعاطي للمنطق قد خلق في نفسية ابن باجه القطيعة بين علوم اللغة والصناعة المنطقية التي تُعنى باستخدام العقل عوضاً عن النقل الذي تترتكّن إليه تلك العلوم اللغوية.⁽²⁾

يستدعي موقف ابن باجه من المنطق ومن أفضليته مقارنة بالعلوم اللغوية، استحضر كيف تصوّر الفارابي اليقين العقلي عامّة، واليقين المنطقي الضروري للعلم خاصّة. فالتعاطي للعلوم النظرية والنظر فيها، خاصّة الطبيعية والإلهية منها، كما دأب التقليد المشائي على ممارستها، كان يقضي بأن يكون النظر البرهاني في قضاياها منهجاً للفحص والتحليل والاستدلال.⁽³⁾ لذا كانت العلوم الفلسفية التي هي صنائع قياسية برهانية تهتم فقط بصنف الأقوال التي تستجيب لمعايير اليقين الضروري للعلم، وهي بالأخصّ: القول الخبري، والقول الشارح.⁽⁴⁾ أمّا ما عداها من أصناف القول الأخرى (القول الشعري والإنشائي، القول الخطابي، إلخ) فهي متروكة للخطابة والشعر لكي تثبّ فيها.⁽⁵⁾

فالقول التام الخبري ينظر فيه بمقتضى قواعد الحمل التي أعطيت في العبارة والتحليلات الأولى، وهي التي أجمل فيها الفارابي القول في كتاب الألفاظ المستعملة في المنطق بالقول: «والكلّي

(1) - يدور النقاش في هذه المناظرة (بين ابن باجه والبطليوسي) حول حدود المزج بين صناعتي النحو والمنطق؛ والحال أنّ لكل منهما أساليبه وأغراضه. فصناعة النحو تستعمل فيها مجازات ومتسامحات لا يستعملها أهل المنطق؛ أي أنّها صناعة انتقاء الألفاظ مطابقة لمعانيها حقيقة، وإسناداً إلى غير معنى مجازاً. بينما يورد أصحاب المنطق ألفاظهم ومقولاتهم ضبطاً لأوجه استعمالها في تراكيب خاصّة، مثل إبدالهم المبتدأ والخبر بالموضوع والمحمول. وهنا تتناسب الصناعتان حيث يتم التبادل اللفظي والترادف في النحو، والانعكاس بين الموضوع والمحمول في القضية المنطقية. أنظر بهذا الخصوص: جبرار جهامي، الإشكالية اللغوية في الفلسفة العربية؛ مرجع سابق، ص 137.

(2) - محمد ألوزاد، "الديناميكا في شروح السماع الطبيعي لابن باجه السرقسطي"؛ مرجع سابق، ص 23.

(3) - المعروف عند الفارابي، مثلاً، أنّ المجال الذي نحتاج فيه إلى استعمال البراهين وما يستتبعها من تحديدات برهانية، هو مجال العلوم النظرية لا مجال العلوم العملي، وفي هذا المضمار يقول أبو نصر: "إنّ الصناعات كلها تشتمل على معلومات ما، فمن المعلومات في الصنائع ما يحدث علمها للإنسان مع مزاوله أعمال تلك الصناعة والاعتقاد للأفعال الكائنة عنها، ومنها ما تحصل معلومة لا عن مزاوله أفعال. فالتّي يحدث علمها مع مزاوله أفعال فهي مثل علم الكتابة والنجارة وأشباهاها، ولنسمّ هذه الصناعات العلمية؛ والصناعات التي تحصل المعرفة بمعلوماتها لا عن مزاوله أعمال فلنسمّ الصناعات النظرية، وهذه الصناعات هي التي يحتاج فيها إلى استعمال البراهين، وهي مثل علوم التعاليم والطبيعيات وأشباها ذلك."، أنظر: المنطق عند الفارابي: كتاب البرهان وكتاب شرائط اليقين؛ تحقيق ماجد فخري، مصدر سابق، ص 59.

(4) - أرسطو، المقالة الثانية من كتاب البرهان؛ ترجمة أبي بشر متى بن يونس، ضمن منطق أرسطو، تحقيق وتقديم عبد الرحمن بدوي، مصدر سابق، ص

448-450.

(5) - أبو نصر الفارابي، كتاب التوطئة؛ ضمن المنطقيات للفارابي، تحقيق محمد تقي دانش برزوه، مصدر سابق، ص - ص. 13 - 11.

إذا حُمِلَ على كُلِّي آخر فإنَّه يُحْمَلُ بإحدى جهتين، إمَّا حملاً مطلقاً وإمَّا حملاً غير مطلق. والحمل المطلق هو الذي إذا قُرُنَ بموضوعه قولنا "كل" صدق الحمل، مثل قولنا كلَّ إنسان حيوان والحمل غير المطلق هو الذي إذا قُرُنَ بموضوعه قولنا "كل" كذب الحمل مثل قولنا كلَّ حيوان إنسان، فإذا قُرُنَ بالموضوع حرف "ما" صدق، وهو قولنا حيوان ما إنسان.⁽¹⁾

لم يخرج ابن باجّة بدوره عن هذا التصرُّو المنطقي للحمل المنطقي باعتباره يعطينا السبيل الأمثل الموصل إلى تحديد الشيء تحديدا تاما يقينيا.⁽²⁾ لذلك نجده يصرّح بهذا الخصوص قائلا: «الأمور الموجودة لشيء ما في الاعتقاد إمَّا صادقة وإمَّا كاذبة، وإمَّا بالذات وإمَّا بالعرض، وإمَّا يقينية وإمَّا مظنونة. وظاهر عند من كان له بصرٌّ بصناعة المنطق أنَّ اليقينية إنَّما تكون صادقة ضرورة [..] وأمَّا وجود المحمولات للصور الروحانية بالذات، فإنَّ شرائط ما بالذات للصور الروحانية بالإطلاق فهي المعقولات، وقد تلخّص ذلك في كتاب البرهان».⁽³⁾

فلئن كان القول يخصّ هنا كيف تحمل المعقولات على الصوّر الروحانية، جريا على منهجيته في تحليل تصوّراته ومفاهيمه وعرضها، فذلك لأنَّ ابن باجّة يتبنّى سبيل البرهان خلال عملية التحديد (نظرية الحدّ)، حيث البرهنة تتمّ بأنّ شيئا ما هو حدّ لأمر ما بالبرهان المطلق، وخصوصا في المحدودات التي تكون لها حدود مختلفة وكثيرة.⁽⁴⁾

يجاري ابن الصائغ أستاذه الفارابي في هذه المسألة، حيث كان يرى المعلّم الثاني بأنّ ما ذكره عن مسألة الحدود أجزاء وتأليف، نظما وترتيباً، تعالفا مع البرهان وتضافاً، إنَّما هو الطريق «الذي نصل به إلى تحديد الشيء على التمام، وإلى كلِّ ما يحتاج إليه في التحديد على الحقيقة».⁽⁵⁾ تمثل هذه الطريقة في التحديد بالبرهان المطلق نفسها ما نصّ عليه ابن باجّة في مطلع شرح السماع الطبيعي،

(1) - أبو نصر الفارابي، الألفاظ المستعملة في المنطق؛ تحقيق محسن مهدي، مصدر سابق، ص 62.

(2) - يقول الفارابي معرّفاً البراهين المنطقية: «هي المقاييس التي تسوق الذهن إلى الانقياد لما هو حقّ ويقين. والمقصود الأعظم من صناعة المنطق هو الوقوف على البراهين.»، أنظر بهذا الخصوص: جعفر آل ياسين: الفارابي في حدوده ورسومه؛ المركز العلمي العراقي - بغداد، ط 1، (بيروت دار ومكتبة البصائر، 2012)، ص 100.

(3) - ابن باجّة، تدبير المتوخّد؛ تحقيق معن زيادة، ط 1، (بيروت: دار الفكر الإسلامي، 1978)، ص. ص. 86، 87.

(4) - يقول ابن باجّة: «والقوة التي يوجد بها البرهان إمَّا أن تكون لها أو تكون أشرفها. وقد يظن بقوة تأليف الحدود أنّها أشرف، إلّا أنّ ذلك بوجه آخر، وقد تبين ذلك في العلم الطبيعي. والبرهان بالعموم على ما لخص في مواضع كثيرة ثلاثة أصناف: برهان الوجود، وبرهان السبب، والبرهان المطلق، وهو الذي يعطي الوجود والسبب، وهذا أشرف أصناف البراهين كلها. والارتياض في كل واحد من هذه إنما يكون بان تفعل أفعالها على ما تلخّص قبل. فالارتياض الذي يجعل القوة البرهانية ملكة، إنّما يكون باستعمال البراهين المطلقة»، أنظر: ابن باجّة، رسائل فلسفية لأبي بكر بن باجّة؛ مصدر سابق، ص. ص. 91، 92.

(5) - أبو نصر الفارابي، كتاب البرهان؛ تحقيق ماجد فحري، مصدر سابق، ص 52.

وذلك عندما تحدّث عمّا يجعل العلم الطبيعي صناعة نظرية وكيف يُطلب العلم بأسبابها وأسباب أسبابها بالإطلاق عن طريق البرهان المطلق.⁽¹⁾

البين ممّا سبق أنّ فيلسوفنا، وهو يأخذ بطريقة الفارابي في تعزيز دور المنطق في النظر الفلسفي والعلمي، إنّما يفعل ذلك واضعاً نصب عينيه المفهوم الأرسطي للمنطق، وبخاصّة في ما يتعلّق بعلاقة البرهان بالتحديد وبناء التصورات، ومن ثمّ ممارسة العلم النظري الطبيعي والتعليمي. لقد احتل المفهوم المنطقي الأرسطي مكانة بارزة في مختلف نصوص هذا الفيلسوف، حتى أنّه لا يتوانى كلّ مرّة عن تأكيد فكرة أو تصوّر بالإحالة على أقوال أرسطو المنطقية سواء في **المقولات**، أو في **القياس**، أو في **أنالوطيقي الأولى**.⁽²⁾ غير أنّ هذه المسألة تُعدّ لديه حجة سلطة، بحيث يلجأ إليها كلّما استدعت الضرورة ذلك، خاصّة أنّه أحرص ما يكون على تأكيد الطابع العقلاني والمنطقي لأقواله وأفكاره. لذلك يقتضي الحديث عن مكانة الأداة المنطقية في تسديد أفكار ابن باجّه، والبحث عن تدعيم مشروعيّتها العقلانية، نظرياً ومنهجياً، الوقوف على محورية **أورغانون أرسطو** (المعلم الأول) في فلسفته النظرية والمدنية، وذلك قبل الحديث عن مكانة الفارابي (المعلم الثاني) في تعليقاته المنطقية وحجّيته في تقريب المنطق الأرسطي للثقافة العربية.⁽³⁾

استعمل ابن باجّه العبارة المنطقية، وتكرّر لديه الحديث عنها في متنه الفلسفي، حيث كان يعتقد في أنّ المعنى «منه ما هو ذات قائمة ومثال مطابق للمحسوس، ومنه ما تلحقه اللواحق الذهنية التي هي الحمل والوضع والتعريف وغيرها».⁽⁴⁾ وبمقتضى هذا التفريق البين بين المعنى الذهني والمحسوس، كان هذا الأخير يروم من وراء حرصه الشديد على إيراد العبارات المنطقية في سياق

(1) - يقول ابن باجّه في ذلك: «والعلم الطبيعي صناعة نظرية [...] موضوعها هو الجسم الطبيعي، وهو الذي ينسب إليه وإلى أنواعه كلّ ما في هذه الصناعة، ويعطي أسبابه ومبادئه، ومعظم ما في فلسفته الطبيعية، فمعلوم بالحس، وإنّما يطلب علم أسبابها وأسباب أسبابها بالإطلاق، فيما كان موجوداً بالإطلاق، كالبياض مثلاً، فأنا نعلم وجوده بالحس، غير أنّنا لا نعلم أسبابه، وذلك أنّنا لا نتصوّره بما قوامه، وأيّها قوامها به، وأنّها ليس قوام كلّ واحد منهما بصاحبه، أو هل كلّها من صنف واحد أو اثنين أو أنّها الثلاثة وقد يطلب أيضاً، وإن علمنا هذا، إذا نحن شاهدنا البياض في موضوع ما كالشعر، لم كان فيه، فهذا الطلب غير الأول، والسبب فقط وقد نتق في أشياء فيه آخر، إذ لا نعلم وجودها في موضوع، فنأتي بقول يلزم عنه وجودها لذلك الموضوع وسبب وجودها فيه، مثل أنّ الشيخ يكثر في بدنه العفن لقلّة الحرارة الطبيعية فيه، فيكون هذا القول برهاناً مطلقاً...» أنظر: **شرح السماع الطبيعي**؛ تحقيق ماجد فخري، مصدر سابق، ص. ص. 15، 16.

(2) - ابن باجّه، **السماع الطبيعي لابن باجّه**؛ تحقيق محمد أبو حفص وجمال راشق، ط 1، (مراكش: المطبعة والوراقة الوطنية، 2019)، ص. ص. ص. ص. 57، 59، 296.

(3) - ديبرواه بلاك، «العلم واليقين في نظرية المعرفة عند الفارابي»؛ ترجمة محمد الناجي، ضمن دراسات في فلسفة أبي نصر الفارابي، مرجع سابق، ص 31.

(4) - ابن باجّه، **تعاليق على كتاب إيساغوجي للفارابي**؛ ضمن تعاليق ابن باجّه على منطق الفارابي، تحقيق ماجد فخري، مصدر سابق، ص 30.

أقواله تأكيد هذه المعاني والدلالات العقلية التي يؤسسها المنطق. تجلّى حضور هذا المنطق بوضوح مثلاً فيما فعله عندما تحدث عن الصور الروحانية والصور الجسمانية، حيث بحث تمايزها وتحديدتها مستعملاً المعيار المنطقي.⁽¹⁾

ولعلّ هذا الحضور البارز للأداة المنطقية هو ما جعل منه ابن باجّه أنموذجه النظري لبحث الأمور الفلسفية التي تطرّق إليها في باقي الصنائع النظرية. من هنا كان اسهامه الأساس أن أحيا التوجّه الفلسفي الذي كان سائداً في مدرسة بغداد التي كانت تناصر الاتجاه الأرسطي في المنطق، وذلك بحسب ما أشار إليه الباحث نيقولاوي ريشر.⁽²⁾

كان الفارابي - ضمن هذا التقليد المنطقي في المشرق - عماد هذه المدرسة بعد الكندي، حيث جعل من المنطق آلة موصولة بالفلسفة ولم يعتبره جزءاً لها كما فعل الرواقيين. ومما يؤكّد أهمية الفارابي هو أنّ ابن باجّه قد اتخذ مرجعاً أساساً له في إحياء المنحى الأرسطي للعلم النظري بالغرب الإسلامي؛ وفي مقابل ذلك همّش دور ابن سينا بهذا الشأن كرد فعل نقدي حاد ضدّ توجّهاته الإشراقية المناهضة جزئياً للأرسطية كما عبّر عن ذلك في كتابه **منطق الشرقيين**، حيث هاجم الشيخ الرئيس مدرسة بغداد رغم ميله إلى استثناء الفارابي فيما يخصّ المنطق.⁽³⁾ فقد أبرز الباحث نيقولاوي ريشر هذا الجانب في مدار حديثه عن علاقة ابن باجّه بمدرسة بغداد، هذا الأخير الذي انتصر لآراء ومواقف الفارابي خاصّة فيما يتعلّق منها بالدراسات المنطقية.⁽⁴⁾

إنّ ما يريد هذا الباحث تأكيده بالإشارة إلى دور ابن باجّه في إعادة إحياء التوجّه النظري لمدرسة بغداد هو إبراز استمرارية تأثير الدراسات المنطقية الأرسطية - التي سبق وأن أسّس لها الفارابي وأستاذه متى بن يونس في بغداد - في الأندلس من خلال تعاليق ابن باجّه المنطقية على الفارابي، وحتى في إطار شروح ابن رشد على الأورغانون.⁽⁵⁾

(1) - ابن باجّه، رسائل ابن باجّه الإلهية؛ تحقيق ماجد فخري، مصدر سابق، ص 51.

(2) - نيقولاوي ريشر، **تطور المنطق العربي**؛ ترجمة وتعليق محمد مهران، مرجع سابق، ص ص: 390 - 391.

(3) - Rescher, Nicholas. *Galen and the syllogism: An Examination of the Thesis that Galen Originated the Fourth Figure of the Syllogism in the Light of New Data from Arabic Sources*; University of Pittsburgh press, 1966, p 7.

(4) - Rescher, Nicholas. *Studies in the history of Arabic logic*; op, cit, pp: 16-17.

(5) - Ibid, pp: 18-19.

ضمن هذا التقليد الفلسفي، قام ابن باجّه - بحسب ريشر - بإعطاء دفعة جديدة للمنحى الأرسطي للعلم النظري بالغرب الإسلامي، وذلك برجوعه إلى أهمّ النصوص الأرسطية التي وضعها وشرحها رواد مدرسة بغداد، وبخاصّة منها تلك التي كتبها الفارابي.⁽¹⁾

الواقع أنّ شروح الفارابي كانت تمثّل أعلى مستوى لإظهار نجاعة الأداة للمنطقية في إطار مدرسة بغداد. وكنتيجة لذلك اعتبر الباحث نيقولاي ريشر هذه المدرسة هي التي تحقّق فيها الفهم الأحسن والأمثل والدقيق للمنطق الأرسطي لا بوصفه نصّاً تقليدياً، ولكن بوصف نظاماً علمياً متكاملًا، أي منهجاً عاماً للبحث والتفكير العلمي والفلسفي.⁽²⁾ لذا كتب ابن باجّه تعاليقه المنطقية على شروح الفارابي لأجزاء من الأورغانون، وهي التعاليق التي بقيت غير معروفة إلى وقت متأخر في الدراسات المنطقية رغم أهمّيتها في فهم فلسفة ابن باجّه وعلاقتها بالفارابي بحسب ما يذكر نيقولاي ريشر.⁽³⁾

تقوم هذه الفرضية التي دافع عنها هذا الباحث على معطى تاريخي (ظاهرة تاريخية) مفاده أنّ انتشار الدراسات المنطقية من بغداد إلى باقي المراكز الثقافية الكبرى في العالم الإسلامي هو ما أفضى بالنهاية إلى أن تستمر بعض التقاليد الفكرية والفلسفية، وعلى رأسها الأبحاث المنطقية، في الأندلس بعد خفوت إشعاع مدرسة بغداد في المشرق العربي.⁽⁴⁾ ضمن هذا الإطار ساق الباحث ريشر حججه في اعتبار ابن باجّه حلقة هامّة ضمن استمرارية هذه المدرسة بالأندلس، ومنها على الخصوص:

- مكانة مدرسة بغداد في تاريخ المنطق العربي: أتاحت مدرسة بغداد للمناطق العرب امتلاك

المتن المنطقي الأرسطي بوصفه مجموع نصوص الأورغانون، وكان للفارابي، ضمن هذا التقليد الفلسفي للدراسات والبحث المنطقي، دورٌ بارزٌ في إظهار أهمّية استعمال الآلة المنطقية في العلوم النظرية الفلسفية.⁽⁵⁾ كان الإنجاز الباهر لمدرسة بغداد في القرن العاشر الميلادي - والذي يعود فيه الفضل إلى أبي بشر متى بن يونس وتلميذه البارعي الفارابي على وجه

(1) - نيقولاي ريشر، تطور المنطق العربي؛ ترجمة وتعليق محمد مهران، مرجع سابق، ص 186.

(2) - المرجع نفسه، ص 169.

(3) - المرجع نفسه، ص 389.

(4) - Rescher, Nicholas. *Studies in the history of Arabic logic*; op, cit, p17.

(5) - Rescher, Nicholas. *Al-Farabi's short commentary on Aristotle's prior analytics*; op, cit, p 18.

الخصوص – يتمثل في إنعاش الدراسات المنطقية بوصفها مجالا للدراسة والبحث الايجابيين أكثر من كونه مجرد فرع من التعليم المساعد لباقي الدراسات الفلسفية.⁽¹⁾

- **صلابة التقليد المنطقي الطبي:** تقوم على هذه الحجة على القول إنّ جلّ المناطق كانوا أطباء؛ بحيث إنّ المنطق، بالإضافة إلى استعمالاته المختلفة، استخدم كجزء من التدريب التمهيدي في الطب للأطباء فكان العديد من الأطباء مناطق، وكان الفارابي استثناءً بحيث لم يكن طبيباً.⁽²⁾ كان المنطق -بالإضافة إلى مصاهرته للطب – قد أكد ارتباطه الكامل بالعلوم النظرية الفلسفية خلال العصور الإسلامية الوسطى.⁽³⁾ والمناطق الأساسية التي انتشرت فيها الدراسات الطبية في النصف الثاني من القرن العاشر في الأندلس هي: سراقسة، وطليطلة، وقرطبة. كان المنطق في هذه المناطق جزءاً من مكملاً لبرنامج التعليم الطبي.⁽⁴⁾ لذا كانت العلاقة بين هذين المجالين على درجة من القوة. وابن باجّه الذي كان ضمن هذه الأوساط، قد تأثر بدوره بهذه التقاليد النظرية، ممّا جعله يتبنى تصوّرات مدرسة بغداد، وبخاصّة منها تلك التي تعود إلى الفارابي.⁽⁵⁾

بحسب هذه الاعتبارات، اعتقد الباحث نيقولاي ريشر أنّ الفيلسوف ابن باجّه قد تمكّن فعلاً من إحياء بعض تقاليد مدرسة بغداد، خاصّة منها التوجهات المنطقية للفارابي.⁽⁶⁾ ولعلّ ابن رشد ذاته كان مديناً لابن باجّه في شيء من هذا الإحياء، خاصّة وأنّه كان حريصاً على العودة إلى أرسطو فيما يتعلّق بالجوانب المنطقية من مناقشاته الفلسفية.⁽⁷⁾ وبهذا الخصوص يمكننا الوقوف على بعض الأقوال التي تعزّز هذه الفرضية التي يقول بها نيقولاي ريشر كما هو مبين في هذا الجدول:

(1) -Rescher, Nicholas. *Studies in the history of Arabic logic*; op, cit, p19.

(2) – يعتبر نيقولاي ريشر أنّ المنطق كان في إطار مدرسة بغداد حكراً في بداية الأمر على فئة «من الباحثين المحترفين في المجال الطبي الفلسفي. (كان جميعهم في الغالب من المسيحيين) تركّزت في بغداد...»، أنظر: نيقولاي ريشر، *تطور المنطق العربي*؛ ترجمة محمد مهرا، مرجع سابق، ص 172.

(3) - Rescher, Nicholas. *Galen and the syllogism: An Examination of the Thesis that Galen Originated the Fourth Figure of the Syllogism in the Light of New Data from Arabic Sources*; op, cit, p 7.

(4) – اعتبر الباحث محمد المصباحي هذه المسألة حاضرة لدى ابن رشد أيضاً، حيث استعمل طبيب قرطبة «المثال الطبي لأغراض دلالية وقولية وعملية شتى لأنّه ينطوي على فكرة التناصب الحملي، أو التناصب البرهاني...»، أنظر: محمد المصباحي، مع ابن رشد؛ ط 1، (الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، 2007)، ص 116.

(5) -Rescher, Nicholas. *Studies in the history of Arabic logic*; op, cit, p 16.

(6) -Ibid, p 17.

(7) -«The logical tradition of the School of Baghdad and especially of al-Farabi took in Spain where it was revived by Ibn Bajjah (1090-1138) and reached its apex in the work of Averroes (1126-1198). To a man, the Spanish Muslim logicians followed the more orthodox Aristotelianism of al-Farabi and opposed Avicenna». In: Rescher, Nicholas. *Galen and the syllogism*; op, cit, p 7.

أقوال ابن باجه تعزّز مكانة الفارابي «فقد وصفها وأطال الوصف فيها من تقدّمني. وأحد من وصفها وكرّر القول فيها أبو نصر، ومكانه من هذا العلم مكانه، لكن لا أجد في جميع كتبه التي وصلت الأندلس هذا النحو الذي وقت عليه...»، أنظر: ابن باجه: رسالة الوداع، ضمن رسائل ابن باجه الإلهية، تحقيق ماجد فخري، مصدر سابق، ص 114. «وقد أبطل ذلك أرسطو، لكن ليس على الوجه الذي يعطيه الأفهام السابق من القول. وهو الذي شأن الناس أن يفهموه من كلام أبي نصر في شرح نيقوماخيا، بل على الجهة التي ستيين من قولي إذا وصلت إليها...»، أنظر: رسالة الوداع، ضمن رسائل ابن باجه الإلهية، تحقيق ماجد فخري، ص 116. «ويشبه أنّه لم يكن بعد أبي نصر الفارابي مثله في الفنون التي تكلم عليها من تلك العلوم، فإنّه إذا قرنت أقاويله فيها بأقاويل ابن سينا والغزالي، وهما اللذان فتح عليهما بعد أبي نصر في المشرق في فهم تلك العلوم ودونها فيها، بان لك الرجحان في أقاويله وفي حسن فهمه لأقاويل أرسطو...»، أنظر: ملحق رسائل ابن باجه الإلهية، تحقيق ماجد فخري، مصدر سابق، ص 177. «وفي أثناء ذلك ما توجّعت منحي أبي نصر في ضروب البرهان التي عدّها، فإنّ ذلك كان بقي عليّ فقط فاستوضّحته منذ قريب، ثم تجرّدت للنظر الطبيعي، وأنا فيه لا أقدم عليه عملاً...»، أنظر: ابن باجه، رسائل فلسفية لأبي بكر بن باجه؛ تقديم وتحقيق جمال الدين العلوي، مصدر سابق، ص 79.	
أقوال ابن رشد تكشف أهمية الفارابي لابن باجه «أمّا ابن باجه فكان تكلم كثيرا فيه وخاصة في الرسالة التي سَمّاها في اتصال العقل بالإنسان [...] وفي ذلك يتفق الفارابي معه في كتاب العقل والمعقولات وماهياتها ومنه استخرج ابن باجه ذلك واستخلص به كون العقل مطبوعا على استخراج صور المعقولات وماهياتها، ودرج في هذا بطريقتين أولها هو في الرسالة أمّا الثاني ففي كتاب النفس وهما متقاربان...»، أنظر: ابن رشد، الشرح الكبير لكتاب النفس لأرسطو؛ مصدر سابق، ص. ص 297، 298. «ولنا نرى الفارابي يظنّ في الآخر بعد أن آمن بأنّ رأي الإسكندر صائب في إجدات العقل الهولاني من أنّه كان ضروريا لديه من جهة ذلك الرأي أن العقل الفاعل ليس إلا السبب الفاعل لنا فقط. وقال هنا بوضوح في نيكوماخيا، وهو ضدّ رأي في الرسالة عن العقل الهولاني الأشياء المفارقة، وهو رأي ابن باجه...»، أنظر: ابن رشد، الشرح الكبير لكتاب النفس لأرسطو؛ مصدر سابق، ص 294. «قول أبي نصر: وأمّا جنس الفصل المقوم فإنّه إن لم يكن جنسا له أو بجنسه فقد يمكن أن يكون محمولا أو لا. وقال أبو بكر الصائغ: هذا الكلام وقع فيه غلط من الناسخ، فإنّه ليس يمكن أن يكون جنس الفصل المقوم جنسا للموضوع بمنعه من أن يكون محمولا أولا...»، نقالات في المنطق والعلم الطبيعي لأبي الوليد بن رشد، تحقيق جمال الدين العلوي، مصدر سابق، ص 215.	

تبرز هذه الأقوال مدى مكانة الفارابي لدى ابن باجه، وبخاصّة فيما يتعلّق بالدراسات المنطقية، حيث كشف هو ذاته في رسالته إلى ابن حسداي عن أنّه استوضّح «منحي أبي نصر في ضروب البرهان التي عدّها»،⁽¹⁾ وذلك قبل أن يصبح هذا المنحى، بالنسبة إليه، مُنطلقه المنهجي في العلم الطبيعي الذي تجرّد للنظر فيه، حتى أنّه لم يقدّم عليه عملاً آخر.⁽²⁾ والواقع أنّ ابن باجه آمن فعلا بأنّ الفارابي في الكثير من المسائل العلمية والمنطقية له «الرجحان في أقاويله وفي حسن فهمه لأقاويل أرسطو».⁽³⁾

هذا الأمر هو ذاته ما كشف عنه ابن رشد الذي أكّد أكثر ما مرّة أخذ ابن باجه بمنحى الفارابي ليس فقط في الأمور المنطقية، بل حتى فيما يتصل بتصوّره للمفارقة كما أشار في القول السابق، حين قال: «أمّا ابن باجه فكان تكلم كثيرا فيه [يقصد الاتصال] وخاصة في الرسالة التي سمّاها في

(1) - ابن باجه، رسائل فلسفية لأبي بكر بن باجه؛ تحقيق جمال الدين العلوي، مصدر سابق، ص 79.

(2) - نفسه.

(3) - ابن باجه، رسائل ابن باجه الإلهية؛ تحقيق ماجد فخري، مصدر سابق، ص 177.

اتّصال العقل بالإنسان [...] وفي ذلك يتّفق الفارابي معه في كتاب العقل والمعقولات وماهياتها ومنه استخراج ابن باجّه ذلك واستخلص به كون العقل مطبوعاً على استخراج صور المعقولات وماهياتها..»⁽¹⁾

يُعد قول ابن رشد هذا دليلاً على تطابق بعض آراء الفارابي وابن باجّه، ولعلّه الدليل الذي يعزّز فرضية نقولاي ريشر في كون توجهات ابن باجّه كانت ميالة للانتصار لمنحى المعلم الثاني في الأندلس بعد التأثير الإيجابي الذي لاقته كتب الفارابي المنطقية لدى كلّ من ابن باجّه وابن ميمون وابن رشد بالغرب الإسلامي.⁽²⁾ لذا فإنّ مساهمة هذا الأخير في الدراسات المنطقية بالأندلس جاءت ضمن هذا التوجّه الذي عمل على إحياء التوجّه الأرسطي الذي سبق وأن تبنته مدرسة بغداد في المشرق العربي. فلئن كان ابن باجّه قد اكتفى بالتعليق على كتب الفارابي المنطقية ضمن تراث هذه المدرسة المنطقية المشرقية، فذلك لكونها أوفى الشروح المنطقية للأورغانون. وهذا ما يثير السؤال: ما منزلة المنطق الأرسطي في فلسفة ابن باجّه؟

2- منزلة المنطق الأرسطي في فلسفة ابن باجّه

يعرّف أرسطو المنطق بكونه "آلة للعلم"، وموضوعه الحقيقي العلم نفسه، وهو صورة العلم. وبناء على هذا التعريف، يجعل أرسطو قواعد المنطق مقدّمة للعلوم، ومن ثم فهي آلة لها، وبذلك فهو الآلة (الأورغانون).⁽³⁾ ولم يكن أرسطو، باعتباره واضع المنطق ومصنّفه، ليدخل المنطق في أقسام العلم النظري وهو الذي يرى بأنّ موضوع المنطق ليس وجودياً وإنّما هو ذهني، من حيث كون

(1) - ابن رشد، الشرح الكبير لكتاب النفس لأرسطو؛ نقله من اللاتينية إلى العربية إبراهيم الغربي، ط I، (قرطاج: المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون - بيت الحكمة، 1997)، ص. ص. 297، 298.

(2) - «The predominant influence upon the logical tradition of Muslim Spain was - from start to finish - Abu Nasr al-Farabi. The direct impact of his extensive writings on the subject was felt by all the logicians of Muslim Spain, and is clearly traceable in both the well-known writers (Ibn Bajjah, Maimonides, Averroes) and in the obscure ones (e.g., the several authors of the short logic-tracts circulated during the rubric quæsitæ ac epistolæ in libros logicæ Aristotelis). Averroes cites al-Farabi's own views on controverted logical matters innumerable times...», In: Rescher, Nicholas. *Galen and the syllogism*; op, cit, p 9.

(3) - تُرجمت كتب الأورغانون إلى العربية على مراحل، وكان للمترجمين العرب الأوائل (إسحاق بن حنين، يحيى بن عدي، عيسى بن زرة، عبد الله بن المقفع، ابن بهريز، الكني، أحمد بن الطيب الرازي..)، كما أورد ذلك عبد الرحمن بدوي في تقديمه للنسخة التي جمعها وحققها بعنوان "منطق أرسطو" وهي النسخة المأخوذة عن مخطوطة باريس رقم 2346، المكوّن من ثلاثة أجزاء، كل جزء يحتوي كتب أرسطو الستة المعروفة في الأورغانون (المقولات، العبارة، التحليلات الأولى، التحليلات الثانية، الجدال، السفطة) مع إضافة كتاب الخطابة والشعر، اللذين أصبحا من أجزاء الأورغانون في التقليد العربي. وقد عرف قطر الأندلس الترجمات العربية لكتب منطق أرسطو عبر الفارابي وابن سينا إضافة إلى فلاسفة آخرين ومناطق الغرب الإسلامي الأوائل. أنظر بهذا الخصوص مقدمة كتاب: **منطق أرسطو**؛ تحقيق وتقديم عبد الرحمن بدوي، مصدر سابق، ص - ص. 7 - 30.

قوانينه في تنظيم الفكر مجرد آليات صورية.⁽¹⁾ ولذلك كان المنطق أول ما يتعلّم قبل الخوض في أيّ علم آخر، لأنّه عادة ما يعلم به ذاك العلم من حيث بناء قضاياها والاستدلال بها وصياغة تصوّراته. أمّا كون المنطق دراسة صورية لقوانين الفكر الأساسية، فإنّ ذلك ما يجعل قوانينه تبقى مجردة من كلّ مضمون، وهذا ما بحثه أرسطو حينما تكلم عن القياس، خاصّة في التحليلات الأولى، والمعروف لديه باسم المنطق الصوري.⁽²⁾

غير أنّ أرسطو، وهو يريد بحث ودراسة عمليات العقل منطبقة على هذا العلم أو ذاك، فقد حاول بشكل عام أن يجعل من المنطق نوعاً من دراسة مناهج البحث، خاصة عندما تحدّث عن القياس مطبقاً على البرهان⁽³⁾ (وهذه المسألة سنؤجلها إلى حين الحديث عن المنطق باعتباره منهجاً للمعرفة العلمية). يعتبر المنطق الأرسطي هذا أكثر أجزاء الفلسفة اليونانية إثارة لاهتمام علماء المسلمين ونظار الثقافة العربية الإسلامية، حيث كان حضوره لافتاً لدى جُلّ المهتمين بالفكر والحكمة، وخاصة منهم الفلاسفة، سواء عند متى بن يونس، أو الفارابي وابن سينا وابن باجّه وابن رشد، أو عند الغزالي وأبي البركات البغدادى ونصير الدين الطوسي،⁽⁴⁾ وآخرين غيرهم. ويكاد أن يكون المنطق جزءاً ضرورياً من العلوم الدينية والكلامية، وليس من العلوم النظرية الفلسفية فقط؛ حيث كان المتكلمون المتأخرون، قد عمّموا موضوع العلم المذكور لمّا رأوا أنّ علمهم الفكري لا يستغني عن القواعد المنطقية، فجعلوا موضوعه المعلوم المتناول للموجود الخارجي، والموجود الذهني الذي هو موضوع علم المنطق.⁽⁵⁾

لقد بيّن أرسطو موضوع المنطق من خلال مناقشته للألفاظ والقضايا والاستنتاج والبرهان والأخطاء التي يقع فيها المرء في الاستنتاج، وما إلى ذلك من الموضوعات ذات العلاقة المباشرة بعلم المنطق.⁽⁶⁾ ونحن نجد الصلة واضحة في كتب أرسطو المنطقية بين المنطق ولغة الحياة اليومية،

(1) -Bambrough, Renford. *The philosophie of Aristotele*; Published by The new American Library, New York and Toronto, 1963, pp: 133-136.

(2) -Aristote, *Premiers analytiques (Organon III)*; traduction et présentation Michel Crubellier, éd. GF Flammarion, Paris, 2014, p.140.

(3) - Ibid, p.249.

(4) - الخواجه نصير الدين الطوسي، أساس الاقتباس في المنطق، الجزء الأول؛ ترجمة إلى العربية من الفارسية منلأ خسرو، حققه وقدم له حسن الشافعي ومحمد السعيد جمال الدين؛ المجلس الأعلى للثقافة، (القاهرة: مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب، بدون تاريخ)، ص - ص. 4 - 6.

(5) - طاش كبرى زاده، مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم؛ المجلد I، ط 1، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1405 هـ / 1985م)، ص - ص.

(6) -Bambrough, Renford. *The philosophie of Aristotele*; op, cit, p 135.

إذ وصل إلينا منطق أرسطو مجموعاً ضمن ما كان يطلق عليه تقليدياً الأورغانون. وهي المجموعة التي احتوت كتاب المقولات وكتاب العبارة، كتاب التحليلات الأولى، أو القياس، ويسمى أنالوطيقا الأولى. ثم كتاب التحليلات الثانية، أو البرهان، ويسمى أنالوطيقا الثانية. بعده كتاب الجدل، أو المواضيع الجدلية، وكتاب الأغاليط الذي يسمى السوفسطيقا. ثم كتاب في الخطابة، وأخيراً كتاب الشعر.⁽¹⁾

غير أنه لو تتبعنا هذه الكتب المنطقية لوجدنا أن صاحبها الفيلسوف أرسطو قد اعتمد في ترتيبها، بحسب طبيعة موضوع المنطق، أفعال العقل، وهي عنده ثلاثة: التصورات، والتصديقات التي هي الأقوال المؤلفة أو تركيب التصورات وتفصيلها، ثم الاستدلال الذي هو استنتاج الأحكام من الأقوال. فقد جاءت كتب أرسطو هذه موزعة بحسب موضوعاتها؛ فمثلاً يدور كتاب المقولات حول الأمور المتصورة تصوراً ساذجاً، ويخوض كتاب العبارة في الأقوال والعبارات المؤلفة، بينما يختص كتاب التحليلات الأولى بالاستدلال بالإجمال، أي من حيث صورته، وقد فرق أرسطو بين ثلاثة أنواع من الاستدلال، وهي: الاستدلال البرهاني والاستدلال الجدلي والاستدلال السفسطائي.⁽²⁾

يدور موضوع كتاب المقولات «Catégories» حول البحث في التصورات الذهنية، وهي الحدود والأوجه التي تقال على الوجود.⁽³⁾ ثم يمكن أن تحمل المقولات على الموضوع في القضية المنطقية، وهي بهذا المعنى عبارة عن أنواع الصفات، أي المحمولات، التي من شأنها أن تحمل على موجود أو شيء معين. وإذا سألنا عن ماهية موجود ما، كماهية الإنسان، كان الجواب يخصّ جوهر هذا الكائن الذي هو الإنسان.⁽⁴⁾

(1) - Aristote, *Premiers analytiques (Organon III)*; op, cit, pp: 204-224.

(2) - Lukasiewicz, Jan. *La syllogistique d'Aristote*; tr Françoise Caujolle-Zaslowsky, Librairie Armand Colin, Paris, 1972, p.65.

(3) - أرسطو، المنطق: الجزء الأول، كتاب المقولات؛ تحقيق عبد الرحمن بدوي، مصدر سابق، ص 65.

(4) - جدير بالذكر أن المنطق الأرسطي قد بني على مقولات اللسان اليوناني وعلى صيغ جملها متجلية في "العبارة"، وهي القضية المركبة من حامل، موضوع ومحمول، ونوع وجنس، ورابطة وجودية جامعة بينهما. ولقد انبثق هذا المنطق بداية عن عقلية يونانية تحليلية تؤمن بمقدرة العقل على استنباط الكليات، واستخدامها كأسس في بناء العلوم، وكأدلة لترسيخ البراهين. وهكذا مثّلت هذه اللغة أداة وآلة طيّعة لتشكيل وصياغة عالم الطبيعة، وكانت المقولات العشرة قوامها حيث تجمع بين الجوهر وصفاته العرضية، وبين العقلي الذهني والحسي العيني، بين أوصاف الموجودات كمّاً وكيفاً، وضعا وزمناً. وكذلك، أسهمت هذه اللغة المنطقية في تحليل درجات المعرفة، التي تقابلها أنواع هذه الموجودات جزئية كانت أو كلية، انطلاقاً من الموجود الحسي - الطبيعي، ومروراً بالمفهوم المنطقي الذي يمهد السبيل للتصورات المنطقية المجردة، ووصولاً إلى الموجود الميتافيزيقي الذي تبنى عليه أصول الفلسفة الأولى (أجناساً وأنواعاً، فصولاً وعلاً). أنظر بهذا الخصوص: جيار جهامي، الإشكالية اللغوية في الفلسفة العربية؛ مرجع سابق، ص 138.

فمقولة الجوهر، وهي الشيء القائم بنفسه الحامل لغيره الذي لا يفتقر وجوده إلى شيء آخر؛ وقد كان أرسطو يقدم الجوهر الجزئي على الجوهر الكلي خلافاً لمعلّمه أفلاطون، لأنّه كان يرى بأنّ الكلي لا يوجد إلا في الذهن فقط، في حين أنّ الجزئي يوجد بالفعل.

بالنسبة إلى أرسطو يمكن للجوهر أن يكون جزئياً، كما يمكن أن يكون شيئاً كلياً يدل على نوع أو جنس، كقولنا إنسان، حيوان، الخ. وإذا تعينت الإجابة بالوزن أو القياس، كان كمّاً، وهي مقولة يمكن من خلالها قياس الشيء أو عدّه، مثال ذلك خمسة أمتار، وإذا تناولت الإجابة ذكر اللون كان الكيف. ومقولة الكيف التي هي الهيئة التي يوجد عليها الشيء والتي تحمل عليه، مثل قولنا "أبيض". أمّا إذا استهدفت الإجابة ذكر الموقع كقولنا "هو في المنزل"، كان الأمر يتعلّق بالمكان، وهذه هي مقولة المكان التي تخصّ ما كان جواباً عن السؤال "أين الشيء؟". وإذا استهدفت السؤال الوقت، مثل تساؤلنا "متى؟"، وقولنا "في الأمس"، كان ذلك يخصّ الزمان، وهي مقولة الزمان. بينما تخصّ مقولة العلاقة الطريقة التي يرتبط بها الموجود مع غيره، مثل "القليل" الذي لا يكون كذلك، أو لا يفهم إلا بإضافته إلى الكثير، تسمّى كذلك مقولة الإضافة. ثم مقولة الوضع، وهي هيئة الشيء أو كيفية وجوده، وكمثال على ذلك قولنا "واقف"، "راكع"، إلخ. ومقولة المِلْكِيّة وهي من الامتلاك، مثل قولنا "منتعل". ثمّ مقولة الفعل وهي طريقة سلوك الأشياء والموجودات، مثل "المشي" و"التكلم". وهناك مقولة الانفعال التي تفيد التغيير الذي يتقبله الموجود بتأثير موجود آخر، كقولنا في ذلك "مقطوع"، "مشدود"، إلخ.⁽¹⁾

أمّا كتاب **العبرة**، فيتناول فيه أرسطو العبارة المنطقية، و"معنى العبارة هو القول التام"، كما يقول الفارابي.⁽²⁾ إذ يدرس طبيعة القضية وتركيبها، فيتحدّث عن أقسامها، بين صادقة وكاذبة، بسيطة ومركّبة، موجبة وسالبة، متناقضة ومتضادة، ثمّ يتناول فيه كذلك مختلف العلاقات بين هذه الأنواع من القضايا. ويبحث كتاب **التحليلات الأولى** في القياس، أجزاءه وتركيبه وأشكاله وضروبه وأنواعه، مثل قياس الدور وقياس الخلف والأقيسة الفاسدة. يعرّف أرسطو في هذا الكتاب القياس بكونه الاستدلال الذي إذا سلمنا فيه بمقدمات معينة لزم عنها بالضرورة شيء آخر غير تلك المقدمات.⁽³⁾

(1) - أرسطو، كتاب **المقولات من المنطق**، الجزء الأول؛ تحقيق عبد الرحمن بدوي، مصدر سابق، ص 98.

(2) - أبو نصر الفارابي، شرح كتاب **العبرة لأرسطوطاليس**؛ تحقيق ولّهام كوتشي اليسوعي وستانلي مارو اليسوعي، مصدر سابق، ص 26.

(3) - Granger, Gilles Gaston. *La théorie aristotélicienne de la science*; 2^e éd, Aubier Montaigne, Paris, 1976, p.109.

كما يتناول أرسطو في **كتاب التحليلات الثانية** نظرية البرهان، ويبرز في هذا الكتاب ما يلزم عند التحليل لطبيعة العلم البرهاني.⁽¹⁾ كذلك قدّم أرسطو في هذا **الأورغانون** مختلف الشروط الواجب توفّرها في المفاهيم الأولية للمنطق، وفي المقدمات والبديهيات والمبرهنات لتقوية اليقين في العلم، مع التأكيد على أنّ العلم يبدأ من أوائل، التي هي مقدمات ضرورية لا تحتاج إلى براهين، في حين يجب البرهنة على جميع القضايا الأخرى بالاستدلال المنطقي.⁽²⁾

يتألف **كتاب الجدل** من ثماني مقالات، وقد حدّد فيه أرسطو معنى الجدل، جاعلا إياه استدلالا، إيجابا أو سلبا، في مسألة واحدة على أن يتجنب الوقوع في التناقض، وتكون الحاجة به للدفاع عن النتيجة. وقد لخص ابن سينا المقالات السبع الأولى من **الجدل** في **كتاب النجاة** في فصل حول بيان وجوه الغلط في الأقوال الشارحة.⁽³⁾ بينما تدور المقالة الثامنة حول تركيب الجدل والقياس الجدلي. ويختص **كتاب الاغاليط**، أو **السفسطة**، بنقد للحجج السفسطائية ويقع في مقالتين هما: بحث وتعرف الغلط، حيث تظهر المغالطات في القياس سواء كان ذلك في مادته أو في صورته؛ ثم البحث في حل هذه الإشكالات. وينفرد **كتاب الخطابة** بتناول الصناعة القياسية التي غرضها الإقناع في جميع الأجناس العشرة (المقولات)، وما يحصل من تلك الأشياء في نفس السامع من القناعة هي الغرض الأقصى بأفعال الخطابة. في حين يهتم **كتاب الشعر** بالقوانين التي تسبر بها الأشعار وأصناف الأقاويل الشعرية المعمولة والتي تعمل في كلّ فنّ من الفنون، ويحصي أيضاً جميع الأمور التي تلتئم بها صناعة الشعر.

أما بخصوص مقولات أرسطو، فقد اختلف الشراح حولها، سواء في عددها، أو في مضامينها وترتيبها، حتى أنّ منهم من جعل منها مجرد كتاب ذي طبيعة نحوية ولغوية، أو مؤلف في الميتافيزيقا، أو فقط دراسة في منطق القضايا.⁽⁴⁾ وقد سعى الباحث إيفان بيلتيي (Yvan Pelletier)⁽⁵⁾ إلى تفنيد بعض هذه المزاعم، مؤكّدا أصالة كتاب المقولات لأرسطو باعتباره متطابقا مع الكثير من تصوّراته في كتبه المنطقية الأخرى. كذلك اختلف فلاسفة الإسلام بدورهم حول حقيقة

(1) -Granger, Gilles Gaston. *La théorie aristotélicienne de la science*; op, cit, p.180.

(2) -Lukasiewicz, Jan. *La syllogistique d'Aristote*; op. cit, p.25.

(3) - ابن سينا، **النجاة في المنطق والإلهيات**؛ نشرة محيي الدين صبري الكردي، ص ص: 87-89.

(4) - ابن باجه، **تعليق على كتاب المقولات لأبي نصر الفارابي**؛ تحقيق محمد ألوزاد وآخرون، ط 1، (فاس: دفاثر مجموعة البحث في الفلسفة الإسلامية 3، مركز الدراسات الرشدية، 2002)، ص. ص. 63-64.

(5) -Pelletier, Yvan. *Les attributions (Catégories)*; éd les Belles lettres- Montréal, Paris, Bellarmin, 1983, 1 Vol. p 81.

كتاب المقولات لأرسطو، فقد تعامل الفارابي في كتاب الحروف مع المقولات تارة باعتبارها مجرد حروف يُسأل بها عن الشيء؛⁽¹⁾ وتارة أخرى نظر إليها، ليس كلغوي ومنطقي فقط، وإنما أيضا كصاحب علم ما بعد الطبيعة الذي يرى في المقولات ليس فقط موضوعا للمنطق، وإنما الموضوعات الأولى لمختلف الصنائع المنطقية والعلوم الفلسفية، وبخاصة لعلم ما بعد الطبيعة.⁽²⁾

جعل ابن سينا مقولات أرسطو تدرج ضمن مبحث الميتافيزيقا، وقد استخلص ذلك من إسهاب أرسطو القول في المقولات في كتابه ما بعد الطبيعة خاصة في مقالة اللام. وأفضى هذا الأمر عند الشيخ الرئيس إلى نوع من إقصاء نص المقولات من البناء المنطقي لأرسطو، بل واعتبر موضوع المقولات المتمثل في دراسة الألفاظ لا يستحق أن يكون موضوعا للبحث المنطقي.⁽³⁾ ولعلّ هذا الموقف من المقولات سلبي للغاية، وينم عن كون ابن سينا لا يهتم كثيرا لأمر كتاب المقولات رغم شرحه ودراسته له.⁽⁴⁾

أما بخصوص ابن باجّه فقد علّق على كتاب المقولات للفارابي الذي هو بدوره شرح لكتاب أرسطو، غير أنّه، وهو يفعل ذلك، يضع في حسبانته شرح أرسطو، ولعلّ نص الفارابي مجرد مناسبة لتفسير القول الأرسطي في المقولات. ويستهل ابن باجّه تعليقه على نص الفارابي بالتفريق بين الجوهر والعرض، وبين العرض والعرضي، مُحيلاً على موقف ابن سينا قبل أن يشرع في شرحه للمقولات.⁽⁵⁾ فإذا كان الفارابي في شرحه لمقولات أرسطو يقصي القسم الأول المتعلق بما بعد المقولات ويبدأ بالكلام عن المقولات الأساس، ثمّ ينتهي بالكلام عن ما بعد المقولات؛⁽⁶⁾ فإنّ ابن باجّه يوجز القول في القسم الأخير المتعلق بما بعد المقولات، مكتفياً بالتطرّق لمسألة الحمل على المجرى الطبيعي وعلى غير المجرى الطبيعي.

(1) - أبو نصر الفارابي، كتاب الحروف؛ تحقيق وتقديم محسن مهدي، مصدر سابق، ص 62.

(2) - المصدر نفسه، ص. ص. 65-66.

(3) - ريتشارد بوديوس، "موقف ابن سينا ودلالة مقولات أرسطو"؛ ترجمة مصباح صالح، المجلة التونسية الفلسفية، العددان 13 / 14، (1933)، ص. ص.

132-133.

(4) - ابن باجّه، تعليق على كتاب المقولات لأبي نصر الفارابي؛ مصدر سابق، ص 66.

(5) - نفسه.

(6) - المصدر نفسه، ص 67.

ولا نصادف هذه المسألة عند أرسطو ولا عند ابن سينا أو لدى ابن رشد، وإنّما نجدها فقط عند الفارابي وابن باجّه، وهذا ما يفسّر تأثر هذا الأخير بالمعلم الثاني في تصوّره للمقولات الأرسطية.⁽¹⁾ فلم يُدخل أرسطو المنطق في تصنيفه للعلوم، وإنّما اعتبره آلة للعلم وأداة للبحث في المعارف النظرية، فهو علم قوانين الفكر. ولقد تعارف شرّاح أرسطو (الاسكندر الأفروديسي وأمونيوس وسمبليكوس وفيليبون) على ذكر تقسيم الفلسفة عند أرسطو إلى علوم نظرية وأخرى عملية. لذا كان من المعروف ضمن هذا التقليد الفلسفي أنّ أرسطو يميز بين ثلاث مجموعات من العلوم: العلوم النظرية، والعلوم العملية، والعلوم الفنية- الإنتاجية. أمّا صنف العلوم النظرية فغايتها المعرفة فقط وطلب الحقيقة لذاتها، بينما غاية العلوم العملية المنفعة، وأمّا العلوم الفنية - الإنتاجية فإنّ موضوعها الإنتاج الفني والتقني.

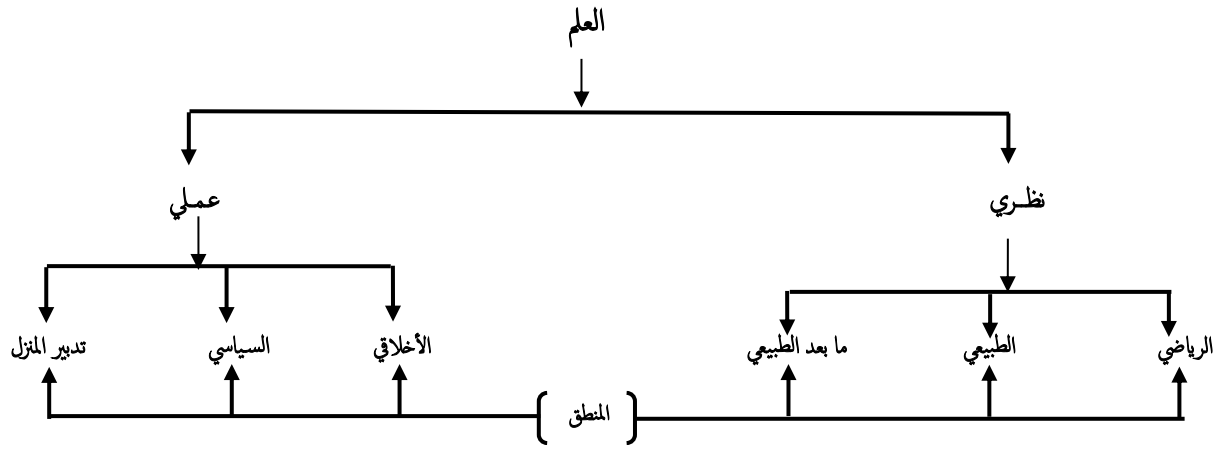
وتنقسم العلوم النظرية بدورها إلى ثلاثة أقسام رئيسية: علم رياضي يبحث الموجود من حيث هو وجود له مقدار معين وعدد مجرد عن المادة (الرياضيات)؛ وعلم طبيعي يبحث الوجود من حيث إنّه وجود متغيّر ومتحرك ومحسوس (الفيزياء)؛ وما بعد الطبيعة يبحث في الوجود من حيث إنه وجود بإطلاق، أي بدون تحديد مادي أو رياضي (الفلسفة الأولى).⁽²⁾ وأمّا العلوم العملية فإنّها تنقسم بدورها إلى: الأخلاق (حكمة خلقية)، والسياسة (حكمة مدنية)، وتدبير المنزل (حكمة منزلية).⁽³⁾ وموضوعات هذه العلوم العملية لا تكون موضوعات للعلوم النظرية لكونها تعتمد ببساطة الإرشاد والخطابة في مسالكها وتحقيق مراميها، ولا تعتمد البرهان اليقيني؛ بينما تبقى الصنائع الحرفية والإنتاجية بمثابة فنون إنتاجية كالزراعة والنجارة، وغيرها. تبقى الصناعة الآلية المنطقية ضمن هذا التصنيف الأرسطي للعلوم مجرد أداة مساعدة لهذه العلوم، بحيث تعمل على عصمة الذهن والفكر فيها من الوقوع في الزلل والأخطاء.

وهكذا أمكننا عرض هذا التقسيم وفقا للخطاطة الآتية:

(1) - ينفرد ابن رشد في شرحه لكتاب المقولات لأرسطو بكونه الفيلسوف الوحيد من بين فلاسفة الإسلام الذين الذي حافظ على البناء العام المشكل لمقولات كتاب المقولات، حيث افرد قولا لجميع فصوله. أنظر بهذا الخصوص: عبد العزيز لعمول: *مبحث المقولات في فلسفة ابن رشد*؛ ط I، (بيروت: دار الفارابي، 2016)، ص 37.

(2) - Aristote. *Métaphysique*; trad Marie-Paule Duminil et Annick Jaulin, éd GF Flammarion, Paris, 2008, p.225.

(3) - أبو نصر الفارابي، *إحصاء العلوم*؛ تحقيق عثمان أمين، مصدر سابق، ص. ص. 58-59.



أما الفارابي في كتابه **الجمع بين رأيي الحكيمين** فقد اعتبر المنطق جزءاً من الفلسفة، حيث يعتبر موضوعات العلوم ومواردها لا تخلو من أن تكون إما إلهية أو طبيعية وإما رياضية وإما سياسية. وفي كتابه **التنبيه على سبيل السعادة** يعتبر المنطق آلة الفلسفة جرياً على تقليد أرسطو.⁽¹⁾ وفيما نعتقد، فقد تأثر ابن باجّه بهذا الرأي من خلال اطلاعه على النصوص المنطقية لأبي نصر، جاعلاً من رأي أرسطو في كون المنطق آلة للعلوم والفلسفة مرجعيته في استخدام المنطق أداة لممارسة التفلسف والعلم النظري. والدليل على أنّ فيلسوفنا لم يكن ليقصر في تعاليقه المنطقية فقط على نصّ الفارابي، هو أنّ الفحص الدقيق لهذه التعاليق يكشف عن كون صاحبها جدّ ملم بالأورغانون الأرسطي كما ترجم في المشرق، بل توجد فيها مقارنات بن موقف الفارابي وموقف أرسطو من بعض المسائل المنطقية، كتعريف "الكلي" ومسألة "عدد المقولات".⁽²⁾

وبالجملة، فإنّ ابن باجّه وهو يعلّق على كتب الفارابي المنطقية، إنّما يفعل ذلك ليشرح منطق المعلم الأول بالاستناد إلى نصوص المعلم الثاني الشارحة لهذا المنطق والمدافعة عنه.⁽³⁾ يمكننا هذا

(1) - يقول الفارابي بهذا الخصوص "لما كانت الفلسفة إنما تحصل بجودة التمييز، وكانت جودة التمييز إنما تحصل بقوة الذهن إنما تحصل متى كانت لنا قوة بها نقف على الحق انه حق يقين، فنعتقده وبها نقف على الباطل أنه باطل يقين فتجنبه ونقف على الباطل الشبيه بالحق فلا نغلط فيه، ونقف على ما هو حق في ذاته وقد أشبهه بالباطل فلا نغلط فيه ولا ننخدع والصناعة التي بها تستفيد هذه القوة تسمى صناعة المنطق." أنظر المصدر: أبو نصر الفارابي، **التنبيه على سبيل السعادة**؛ ضمن الأعمال الكاملة، الجزء الأول؛ تحقيق جعفر آل ياسين، ط I، (بيروت: دار المناهل، 1992)، ص 89.

(2) - ابن باجّه، **التعليق المنطقية**؛ تحقيق محمد ألوزاد، مصدر سابق، ص II.

(3) - يمكن أن نورد على هذه المسألة استشهادات كثيرة ومختلفة في كلّ مناسبات حديثه عن العلوم النظرية والسياسة والأخلاق، وكمثال على ذلك ما نجده في شرح للأثار العلوية لأرسطو عندما يقول: «وأمّا ما هو غير ضروري بالنحو الأول والنحو الثاني، فليس الوجود لهما جنساً ولا هذان نوعان له فذلك لا يوصل اليه بالتقسيم. فإنّ الحدود كما قيل في أنالوطيقي تولّف إمّا بطريق التقسيم أو بطريق التحديد أو بطريق البرهان...»، أنظر بهذا الخصوص:

- Paul, Lettink. *Aristotele's meterology and its reception in the arab world*; op. cit, p.414.

الشرح المزدوج من فهم مسألة حرصه البيّن على القيمة المنهجية والنظرية للأداة المنطقية في تأسيس العلم الطبيعي النظري على أسس عقلية.⁽¹⁾

بهذا الحرص، يكون ابن باجّه قد استعاد للأداة المنطقية، خاصة التوجّه الأرسطي، دورها في تأسيس الحكمة والعلم النظري الموصل إلى نيل السعادة الحقّة. وتتجلى مركزية المنطق الأرسطي بالنسبة لفلسفة ابن باجّه في كون النص الأرسطي هو الموضوع الذي غالبا ما يدور حوله الشرح في التعليقات، وأنّ التعريفات الأرسطية للأدوات المنطقية هي مدار الإحالات في مختلف نصوصه الفلسفية، حيث لا يكف ابن باجّه عن الرجوع إلى أقاويل أرسطو كلّما استشعر ضرورة ذلك، لاسيما في المسائل الخلافية، سواء في الحدود، أم التصديقات، أم الاستدلالات.

يكن التفسير النظري لمحورية المنطق الأرسطي لدى ابن باجّه في كون أرسطو هو من جعل العملية العقلية للفكر والتفكير موضوعا خاصا لدراسة منهجية خاصّة هي المنطق⁽²⁾. ولعلّ هذا التجديد الذي دشّن به أرسطو تاريخ الفلسفة اليونانية هو الشيء الجديد الذي أضافه هذا الفيلسوف المسمّى في التقليد المشائي الإسلامي بالمعلم الأول.⁽³⁾ ففي التراث الإغريقي القديم لم يفكر واحد من الفلاسفة الكبار الآخرين (سقراط، أفلاطون...) في أن يجعل التفكير في ذاته ولذاته موضوعا لعلم آخر مستقل؛ بينما فعل أرسطو ذلك بتميّز حين وضع أشكالا خاصّة للقضايا، ثم بيّن كيف أنّ الأشكال والصور القياسية هي العنصر الأساس الذي ستنبني عليه عملية الاستدلال والبرهنة.⁽⁴⁾ لا بل إنه بيّن، وهذا هو الأهم، كيف تؤلّف تلك القضايا من مقدّمات معلومة، نصل منها إلى نتائج ضرورية متى سلمت هذه المقدّمات من الشكوك المحتملة.⁽⁵⁾

وكذلك فحص أرسطو طبيعة الاستدلال وشروطه على نحو سليم لم يسبقه إليه أحد من ذي قبل، فحاول أن يجد العلاقة بين القياس المنطقي والبرهنة الرياضية، وكانت أمثله في الأقيسة البرهانية مأخوذة من الهندسية، واعتمد النماذج الرياضية في الاستدلال العلمي على ما وضّحه

(1) - زينب عفيفي، ابن باجّه وآراؤه الفلسفية؛ ط 1، (الإسكندرية: دار الوفاء، 2001)، ص 280.

(2) - Mansion, Augustin. "L'origine du syllogisme et la théorie de la science chez Aristote"; in Aristote et les problèmes de méthode, (57-81), Louvain-La-Neuve, éditions de l'institut supérieur de philosophie, 1980, p70.

(3) - Madkour, Ibrahim. *L'Organon d'Aristote dans le monde arabe*; op. cit, p 16-17.

(4) - Lukasiewicz, Jan. *La syllogistique d'Aristote*; op. cit, p.78.

(5) - Granger, Gilles-Gaston. *La théorie aristotélicienne de la science*; op. cit, pp: 312-313.

الباحث جيل غاستون غرانجي.⁽¹⁾ ولعلّ إقبال ابن باجّه على المنطق هو ما منحه هذه القدرة على إتقان ضروب البرهان وسائر أشكال وأنماط الاستدلال التي من شأن استعمالها أن يعطي اليقين في الفلسفة والعلم.⁽²⁾ لذلك كان تحوّلُهُ إلى الفلسفة بعد تعاظيه لعلوم التعاليم قد سبقه التعاظي لعلم المنطق، وبالتحديد العلم بضروب البرهان كما أشار في رسالته إلى ابن حسداي.⁽³⁾

حاول ابن باجّه اقتفاء أثر أرسطو في الفلسفة، مستغلاً أطروحته حول اعتبار المنطق آلة للعلم والفلسفة، فكرّس شغفه بالتناسق المنطقي في دراسة موضوعاته الفلسفية المختلفة. وتتويجا لهذا الشغف بالتنسيق واليقين، جعل الفحص المنطقي يطال المستويات الآتية:

موجودات ومعتقدات	تسمح صناعة المنطق، التي تشمل على مبادئ وقواعد النظر، بمعرفة الموجودات معرفة يقينية، وذلك من حيث هي آلة لإدراك اليقين: تصورا وتصديقا في كلّ صناعة ومعرفة فلسفية. لذلك، فالموجودات والمعتقدات الطبيعية والتعاليمية وغيرها، كلّها معنية بهذا الفحص المنطقي.
الألفاظ المستعملة	لا تكفي معرفة المعاني التي في الألفاظ عبر تواطؤ أفراد الجماعة في شكل معيّن من الاستعمال النحوي والبلاغي، كما عند علماء اللغة وأهل الصنائع البيانية، وإنّما يلزم للذي يريد أن يعرف حقيقتها أن يستوفي علمه بها التصور والتصديق كما توجد مبادئها في الصناعة المنطقية.
العبارات والقضايا	فحص تركيب القضية وتركيبها، فيتحدّث عن أقسامها، بين صادقة وكاذبة، بسيطة ومركّبة، موجبة وسالبة، متناقضة ومتضادة، ثم يتناول فيها كذلك مختلف العلاقات بين هذه الأنواع من القضايا.
الحدود والتصورات	يتمّ البحث فيها حول التصورات الذهنية، وهي الحدود والأوجه التي تقال على الوجود. يتمّ ذلك من خلال العلاقة المحلية التي تحمل بها المقولات على الموضوعات في القضايا المنطقية؛ وهي بهذا المعنى عبارة عن أنواع الصفات، أي المحمولات، التي من شأنها أن تحمل على موجود أو شيء معين.
الأحكام والتصديقات	صناعة المنطق تشغل على ما يحصل به اليقين من أدوات استدلالية وتعريفية، حيث تقوم الجزء الناطق من النفس وتردّه نحو اليقين ونحو النافع من أنحاء التعلم والتعلّم وتبصر بها الأشياء على النحو السليم والصائب. بالاستدلال تصل إلى استنتاج واستكشاف أسباب الأمور والأشياء، عن طريق الربط بين العلل والمعلولات واستكشاف مختلف العلاقات القائمة بينها.

يظهر ممّا سبق أنّ منطق أرسطو حاضر بقوة في متن ابن باجّه نظرا لإقباله الشديد على دراسة فلسفة أرسطو، ومناصرته للعلم النظري باعتباره السبيل الحقيقي لتحقيق الفضيلة ونيل السعادة الحقّة. وقد استطاع ابن باجّه أن يبلور، بهذا الإقبال الملحوظ على حكمة المعلم الأوّل، خطابا فلسفيا جديدا وناضجا في زمانه، متحرّرا من إشكالية التوفيق بين العقل والنقل، ومن هاجس دمج الدين في الفلسفة كما نجد عند الفارابي.⁽⁴⁾

(1) - حمو النقاري، نظرية العلم عند أبي نصر الفارابي؛ ط 1، (القاهرة: دار رؤية للنشر والتوزيع، 2011)، ص 116.

(2) - ابن باجّه، التعليقات المنطقية؛ تحقيق وتقديم محمد إبراهيم ألوزاد، مصدر سابق، ص 10.

(3) - ابن باجّه، ومن كلامه ما بعث به لأبي جعفر يوسف بن حسداي؛ ضمن رسائل فلسفية لأبي بكر بن باجّه، تحقيق جمال الدين العلوي، مصدر سابق، ص. ص. 78، 79.

(4) - سالم يفوت، ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس؛ ط 1، (الدار البيضاء: دار الثقافة للنشر والتوزيع، 2009)، ص 505.

ما يؤكّد هذا الأمر بقوة هو أنّ أبا بكر بن الصائغ، وهو المهتم بدراسة وشرح نصوص أرسطو (السمع الطبيعي، الحسّ والمحسوس، شرح كتاب الحيوان، إلخ)، لم يكن ليعلق على كتب المنطق للفارابي، إلّا من حيث هي شروح وافية على نصوص وأقاويل أرسطو المنطقية. أمّا سبب ذلك فيمكن في كونه لا يهتم بفلسفة الفارابي من حيث هي محاولة توفيقية بين الملة الفاضلة والحكمة الفلسفية، مثلما لا يهتم بتأسيس مدينة فاضلة على شاكلة مدينة الفارابي المثالية، ونفس الشيء ينطبق على أفلاطون الذي يرد ذكره عنده، بين الفينة والأخرى، لا باعتباره سلطة مرجعية وإنّما كمجرد آراء هنا وهناك.⁽¹⁾

ولتسليط الضوء أكثر على علاقة فلسفة ابن باجّة بالمنطق عند الفارابي، نقترح في المبحث الآتي توضيح كيف جعل أبو بكر بن الصائغ كتب الفارابي المنطقية مناسبة لشرح المنطق الأرسطي، ثمّ بعد ذلك نتعرّض لمجمل تأثيره بفلسفة المعلم الثاني، محاولين تعليل الفرضية التي تزعم أنّ اهتمام ابن باجّة بفلسفة أبي نصر الفارابي ليس في عمقه إلا اهتماماً بأرسطو، وما شرحه لبعض كتب الفارابي المنطقية سوى مناسبة لشرح وتقريب أقاويل أرسطو المنطقية والتعليق عليها من خلال نص الفارابي. ولأجل استبيان طبيعة حضور الفارابي لدى فيلسوفنا نطرح السؤال الآتي: ما هي الوضعية التي تحتلها شروح الفارابي المنطقية للأورغانون لدى ابن باجّة؟

3- شرح الأورغانون في سياق التعليق على الفارابي

عرّف أبو بكر بن باجّة معظم أعمال الفارابي واعتدّ بها أكثر من اعتداده بغيره من المناطق والفلاسفة المسلمين الآخرين، كابن سينا والكندي ومتى بن يونس، وغيرهم. وقد سبق للباحث محمد ألوزاد أن تساءل: «لا ندري كيف أتيح لابن باجّة الإلمام بالمنطق الذي اكتمل لديه بتوضيحه لمنحى الفارابي».⁽²⁾ ولعلّ السبب في ذلك راجع إلى مكانة الفارابي ورواج كتبه في الأندلس، حيث رُجّحت

(1) - سالم يفوت، ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس؛ مرجع سابق، ص 506.

(2) - محمد ألوزاد، 'الديناميكا في شروح السمع الطبيعي لابن باجّة السرقسطي: استدراك على مقال سالمون بنيس'؛ نشرت ضمن سلسلة أبحاث وندوات

(1) لجامعة الحسن الثاني، كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالمحمدية (ص - ص. 15 - 22)، ضمن أعمال الندوة الدولية حول حضارة الأندلس في الزمان

والمكان، 16-18 أبريل (1992)، ص 20.

منزلته في المنطق والفلسفة لدى ابن باجّه، وغلب اتجاهه على منحى متى بن يونس في المنطق، ورُجّح مذهبه في الفلسفة على باقي التيارات والمذاهب.⁽¹⁾

فضلا عن ذلك، فإنّ الإحالة إلى المعلم الثاني لدى فيلسوفنا تكاد تشمل كل رسائله ونصوصه الفلسفية وبصورة كثيفة. ويبقى التشابه في بعض الاهتمامات والنواحي بين ابن باجّه والفارابي بارزا، حيث اهتم كلاهما بفلسفة أرسطو ومنطقه، ثم بالموسيقى والفلك والعلم المدني (السياسة الفاضلة)، كما أنّهما لا يميلان كثيرا إلى النصوص الدينية استشهدا واقتباسا. غير أنه، وبالرغم من ذلك، يوجد ما يفرّقهما، خاصّة في ما يتعلّق باستعمال اللغة العربية؛ حيث تعامل معها الفارابي وظيفيا، بينما أقرّ ابن باجّه تقنياتها الشعرية ونظم بها الأشعار. ونفس الشيء ينطبق على المنطق، حيث إنّ اهتمام المعلم الثاني بالمنطقيات قد شمل التنظير والشرح والتفصيل، بالإضافة إلى الاستدلال والمُحاجة؛ أما ابن باجّه فقد انصرف أكثر إلى الجانب الاستعمالي للأداة المنطقية رغم اهتمامه بشروح الفارابي على الأورغانون الأرسطي والتعليق عليها في مرحلته الفكرية الأولى.⁽²⁾

لقد ذهب الفارابي، في ما يتعلّق بوضعية المنطق بين المعارف النظرية الأخرى، إلى أنّ مرتبة صناعته منها «بحسب قياسها إلى سائر الصنائع التي تشتمل عليها صناعة الفلسفة [...] هي مقدّمة جميع سائر الصنائع التي تستعمل الفكر».⁽³⁾ وسبق لهذا المنزع أن حدّد أرسطو عندما بيّن وضعية المنطق بين العلوم النظرية الأخرى، معتبرا إياه آلة للنظر والفحص، يمكن أن يتخذها المتأمل وسيلة في تأمله في أيّ نوع من أنواع الوجود لأجل إدراك ومعرفة حقيقته. كذلك، يتصوّر الفارابي المنطق مدخلا للعلم والفلسفة، بحيث يهيئنا لمعرفة شروط الفكر الصحيح التي نكون باحترامها والتقيّد بها قادرين على ممارسة الفلسفة الحقّة غير المزوّرة أو المنحولة.

والواقع أنّ للفارابي تحديده الخاص للعلم في كتابه **تحصيل السعادة**⁽⁴⁾ يستعيده ابن باجّه ويتبعه فيه، حيث يخلص فيه إلى أنّ دلالة لفظة العلم متّصلة بفعل التصديق في النفس، والذي بحصوله يلتزم

(1) - محمد ألوزاد، 'الديناميكا في شروح السماع الطبيعي لابن باجّه السرقسطي: استدراك على مقال سالمون بنيس'؛ مرجع سابق، ص 21.

(2) - ابن باجّه، **التعليق المنطقية**؛ تحقيق وتقديم محمد ألوزاد، مصدر سابق، ص. ص. 10، II.

(3) - أبو نصر الفارابي، **الألفاظ المستعملة في المنطق**؛ تحقيق محسن مهدي، مصدر سابق، ص 42.

(4) - يقرّر الفارابي أنّه من الضروري الاستعانة بعلم يفيدنا تمييز هذه الطرق. ومن ذلك ضرورة التيقن من الشرائط والأحوال التي تكون عنها المقدّمات الأولى وبأي ترتيب رتب. وإذا كان المطلوب هو تحصيل السعادة، وإنّ السعادة المقصودة كما سيتبيّن هي كمال العلم. لذلك، ينبغي العلم بأنّ الطرق المؤدّية إليها كلّها صناعية، كما هو الحال في المطلوبات العلمية والتعليمية، أي في الصناعة النظرية عموما. وإنّ فحص هذه الشرائط والأحوال بقي الناظر في الحقّ الوقوع

المرء برأي خاص لديه ويعتقده؛ فإذن العلم هو "الاعتقاد جملة". بينما يورد هذا التعريف عند الفارابي، يتحرى أبو بكر بن الصائغ دلالة التصديق بالنسبة إليه فيجعل لفظة العلم تقال على كل ما يُعتقد ببصيرة نفس. وهذه البصيرة هي المتولدة عن العمل الذهني الفكري الذي هو التصديق الفكري، أي تصديق الفكر بما يفكر فيه.⁽¹⁾ فما يؤكده ابن باجّه هو جعل العلم السبيل الوحيد الذي به يستطيع الإنسان تحقيق الاتصال بالعقل الفعّال. وبما أنّ العلم لا يحصل إلّا بالشوق إليه، وبما أنّ الشوق ألمٌ؛ فإنّ تحصيل العلم لا يتأتى بسهولة، وإنّما بعد آلام كثيرة وشكوك يلزم المرء المرور بها باعتبارها عقبات تحول بينه وبين اليقين.

أخذ ابن باجّه بهذا الفهم الذي تقيّد به الفارابي لطلب المعرفة في تعريفه للعلم، حيث جعل العلم لا يُطلب لغاية معيّنة سواه، ولا لنيل لذة مقصودة؛ وإنّما يُتعلّم لغاية العلم ذاتها. فمن يطلب العلم في سبيل اللذة فإنما هو كمن يأكل لذيذا لا يصح به جسمه، ومن ثمّ فكل علم يرمي إلى غاية معيّنة مقصودة لا يؤدي إلى اليقين، بل حتى طالب العلم في سبيل نيل الكرامة يفشل في كثير من الأحيان مما يجعل الكثير من الناس يعرضون عن الحكمة ولا يقبلون على العلوم النظرية، وإنّما على العلوم العملية التي فيها منفعة عملية.⁽²⁾

لقد واجه أبو نصر الفارابي مشكلة التوفيق بين معطيات منطق أرسطو واللسان العربي، فلجأ إلى تقريب صيغ هذا المنطق ليتناسب ومقتضيات التداول اللساني العربي، وذلك باستخراج ما يُناسب معانيه من ألفاظ واشتقاقات اللغة العربية، وكان ذلك هو الدافع القوي لديه للتمييز بين المعاني التي يعطيها الجمهور للألفاظ، وتلك التي درج على استخدامها أهل اللغة والنحو، مع ما بينهما من جوامع وفوارق.⁽³⁾

في الغلط، وذلك بفضل القوة النظرية التي يتحصّلها، من تمّ يتبيّن اليقين من الظنّ. أنظر بهذا الخصوص: الفارابي، تحصيل السعادة؛ تحقيق وتعليق جعفر آل ياسين، ط 1، (بيروت: دار الأندلس، 1983)، ص 23.

(1) - ألوزاد محمد، القول الإنسي لابن باجّه؛ مرجع سابق، ص 52.

(2) - يُمخّوّر الفارابي المعرفة النظرية والعملية معا حول الأخذ بأسباب اليقين، ويصرّح بهذا الشأن قائلا: «ولمّا كان العلم الذي ينبغي أن يعلمه الإنسان ويعمل على موجه هو العلم اليقين دون غيره، لزم أن يتوخّى في كلّ ما يفحص عنه من الأشياء الطبيعية والإرادية العلم اليقين».، أنظر: الفارابي، فلسفة أرسطوطاليس؛ مصدر سابق، ص 70.

(3) - Shukri, Abed. *Aristotelian logic and the arabic language in Al-Farabi*; op, cit, pp 122-126.

تنبّه الفارابي في كتاب الحروف⁽¹⁾ إلى بعض الصعوبات التي تعترض اللغة العربية عندما نريد تفسير منطق المعلم الأول من خلالها، فأشار إلى أنّها تقتصر إلى الرابطة الوجودية مثلاً؛ مؤكداً أنّ «هذه اللفظة يُحتاج إليها ضرورة في العلوم النظرية وفي صناعة المنطق».⁽²⁾ غير أنّ الشراح والمناطق صادفوا صعوبات في نقل بعض القضايا المنطقية دون إدراج الرابطة فيها. وقد اضطروا إلى التمييز بين الثنائية والثلاثية، واستخدموا ألفاظهم الدارجة بينهم لتعويض الرابطة، حيث استعملوا تارة لفظة (هو) وهي من الهوية، ثم تارة وظّفوا لفظة (الموجود)، وأحياناً لفظة (كان) دون جدوى.⁽³⁾

وصف الفارابي هذا التخبّط لدى شراح المنطق اليوناني في الثقافة العربية بقوله: «فلما انتقلت الفلسفة إلى العرب، واحتاجت الفلاسفة الذين يتكلّمون العربية ويجعلون عباراتهم عن المعاني التي في الفلسفة وفي المنطق بلسان العرب، ولم يجدوا في لغة العرب لفظة [..] تقوم مقام (الرابطة) [..] فبعضهم رأى أن يستعمل لفظة "هو" مكان "هست" بالفارسية و"استين" باليونانية. فإنّ هذه اللفظة قد تستعمل كناية في مثل قولهم "هو يفعل" و"هو فعل". وجعلوا المصدر منه الهوية، ورأى آخرون أن يستعملوا مكان تلك اللفظة بدل "هو" لفظة "الوجود"».⁽⁴⁾

لعلّ ما يُظهره هذا التصريح، هو أنّ المجهود التقريبي الممكن القيام به لتقريب معنى الرابطة اليونانية "استين" إلى اللسان العربي، يبقى تكلفاً واصطناعاً في صياغة جملة منطقية باللغة العربية. ولهذا السبب سيوافق ابن رشد الفارابي حينما جعل لفظة "هو" أقرب الألفاظ شبهاً بالرابطة الوجودية اليونانية "استين"، كما في قولنا "زيد هو حيوان"، عوض عبارة "زيد موجود حيوان".⁽⁵⁾

(1) - يصعب تصنيف كتاب الحروف للفارابي، فهو يتحدّث عن المقولات، وعن أصل اللغة، وعن العلاقة بين الدين والفلسفة، وعن الأسئلة التي تطرح في العلم وفي "الصناعات القياسية" الأخرى، ولا يبيّن لنا الفارابي أبداً علاقة هذه النقاشات بعضها ببعض - تناولته مختلف الدارسين انطلاقاً من هذه النقاشات المختلفة. وقد ركّز أغلبهم على نقاشات اللغة والفلسفة والدين الموجودة في الباب الثاني. وركّز دارسون آخرون على وصف المقولات ونطاق المنطق في الباب الأول، رابطين بينها وبين كتابات الفارابي المتعلقة بالأورغانون، وبخاصّة شرحه لكتاب العبارة. ولكن بعضاً من الانشغالات الأساسية لكتاب الحروف حتى وإن أمكن تسميتها بانشغالات منطقية بالمعنى الواسع، تنتمي أساساً إلى علم ما بعد الطبيعة، فهي تتناول على الخصوص مفهوم الوجود الذي يصفه الفارابي في كتاب أغراض علم ما بعد الطبيعة بموضوع الفلسفة الأولى. أنظر المقال "كتاب الحروف للفارابي وتحليله لمعاني الوجود" للأستاذ سطيّفان مين من جامعة هومبولت - برلين. أنظر: رشدي راشد وآخرون، دراسات في فلسفة الفارابي؛ ط 1، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2016)، ص - ص. 89 - 140.

(2) - أبو نصر الفارابي، كتاب الحروف؛ تحقيق محسن مهدي، مصدر سابق، ص 100.

(3) - جبرار جهامي، الإشكالية اللغوية في الفلسفة العربية؛ مرجع سابق، ص 130.

(4) - أبو نصر الفارابي، كتاب الحروف؛ تحقيق محسن مهدي، مصدر سابق، ص - ص. 100 - 112.

(5) - ابن رشد، تلخيص منطق أرسطو: كتاب العبارة؛ تحقيق وتقديم جبرار جهامي، ط 1، (بيروت: دار الفكر اللبناني، 1992)، ص 88.

غير أنه، ونظرا لدقة ملاحظاته، وسعة معرفته بالمنطق الأرسطي وبالشروط التبليغية للغة العربية، فقد سجّل الفارابي أنّ سلبية ترجمة لفظة "استتين" اليونانية بلفظة "موجود" العربية أنّ هذه الأخيرة مشتقة نحويا، ولذلك ينشأ عنها ظاهر كون الشيء موجوداً من خلال وجود ما (أي وجد من خلال وجود ما أو موجود من خلال وجود ما)، تماماً كما الأشياء بيضٌ من خلال بياض ما. وتفاديا لهذا الغموض اعتبر الفارابي ما قام به بعض المترجمين من تفضيل ترجمة "استتين" بلفظة "هو"، يلزم الأخذ به من جهة استعمالها كضمير فصل كما في قولنا (سقراط هو الحكيم)، وليس في استعمالها الأساس الذي يعني "هو" فتصبح مثل اسم الإشارة "هذا".⁽¹⁾

يعترف الفارابي أنّ سبب رفض العديد من الكتاب استعمال لفظة "هو" و"هوية" يكمن في كون لفظة "هوية" ليست عربية جيّدة.⁽²⁾ يضاف إلى ذلك أنّ صيغة "الهوية" هذه ليست لها كلمات قريبة منها تدلّ على الزمان، وكذلك لا يمكن أن تستعمل في السياقات غير المنقسمة الماهية (س موجودة).⁽³⁾ كذلك، كشف الفارابي عن آفاق فلسفية ومنطقية واعدة في الفلسفة العربية عندما أرسى فيها قواعد دلالية منطقية وفلسفية واضحة وقوية.⁽⁴⁾ حصل ذلك خلال تحديده لأصول الاصطلاح المنطقي والفلسفي وتأمينه انتقال اللغة المنطقية من اليونانية إلى العربية، مُجْتَرِحاً بذلك لغة التعبير الفلسفي باللسان العربي عبر مؤلفته بين علم النحو العربي والمنطق الأرسطي.⁽⁵⁾ لذلك فإنّ الفضل في تأسيس المنطق في الحضارة العربية الإسلامية يعود للفارابي، فلَقَّبَ بـ"المعلم الثاني" نسبة للمعلم الأول أرسطو بسبب كلّ هذا الاهتمام بالمنطقيات وبشرح الأورغانون الأرسطي.⁽⁶⁾

(1) - أبو نصر الفارابي، كتاب الحروف؛ تحقيق محسن مهدي، مصدر سابق، ص 84.

(2) - يقول الفارابي بهذا الخصوص: «وأما أنا فإنّي أرى أنّ الإنسان له أن يستعمل أيهما يشاء. ولكن إن يستعمل لفظة "هو" فينبغي أن يستعملها على أنّها اسم لا أداة - والهوية، المصدر المعمول الآخر، جار وإن لم يستعمل - تركّب مبنية في جميع الأمكنة على طرف واحد، على مثال ما توجد عليه كثير من الأسماء العربية التي تركّب مبنية على طرف واحد آخر. وأما المصدر الكائن منها وهو «الهوية» فينبغي أن يستعمل اسما كاملا ويستعمل الطرف الأول والأطراف الأخيرة كلّها. وإذا استعملت لفظة الموجود استعملت على أنّها مثال أول وإن كان شكلها شكل مشتق، ولا يفهم منها ما تخيّل نظائرها من المشتقات ولا من التي تفهمها هذه اللفظة إذا استعملت في الأمكنة التي يستعملها فيها جمهور العرب وعلى وضعها الأول، لا موضوعا ولا معنى في موضوع ولا أنّه كائن عن الإنسان إلى آخر، بل على العموم وكيف اتفق، بل تستعمل منقولة عن تلك المعاني مجرّدة عن التي توهمها هناك وتستعمل على مثال ما نستعمل قولنا "شيء".»؛ المصدر نفسه، ص. ص. II4، II5.

(3) - رشدي راشد وآخرون، دراسات في فلسفة أبي نصر الفارابي؛ مرجع سابق، ص II2.

(4) - Shukri, Abed. *Aristotelian logic and the arabic language in Al-Farabi*; op, cit, p 167.

(5) - جبرار جهامي، الإشكالية اللغوية في الفلسفة العربية؛ مرجع سابق، ص III.

(6) - يعرف الفارابي المنطق، قائلا: "صناعة بها يوقف على الاعتقاد الحقّ؛ أي ما هو، وعلى الاعتقاد الباطل؛ أي ما هو، وعلى الأمور التي بها يصير الإنسان إلى الحقّ والأمور التي بها يزول الإنسان عن الحق. ومتى وقع له اعتقاد في شيء عرض له فيه شك هل هو صواب أو ليس بصواب، أمكنه امتحانه

والواقع أنَّ الفلسفة العربية، بهذا المعنى، قد أصبحت مدينة لأبي نصر الفارابي في مجال المنطق أكثر مما هي مدينة لغيره، حيث كان يرى فيه الأداة التي لا مناص للإنسان منها حتى يُدرك الحقَّ وَيَبْلُغَ اليقينَ، لأنَّ صناعته هذه هي التي تعطي القوانين التي من شأنها أن تُقوِّمَ العقل وتسدّد كلّ واحد منّا نحو طريق الصواب.⁽¹⁾ لذا كان شرحه لكتب المنطق الأرسطي المترجمة عن الأورغانون حاسما في ازدهار الدراسات والأبحاث الفلسفية حول علوم الآلة. لقد مثل الفارابي بهذا الاجتهاد مرحلة تثبيت المصطلحات والمفاهيم المنطقية، هو وابن سينا بعده، مركزا على فحص الألفاظ المستعملة في المنطق وتقريب معانيها للتداول العربي، مصنفا إياها وفقا لتصورات فلسفية أرسطية.⁽²⁾

انتقلت كتب الفلسفة المترجمة عن اليونان مع كتب وشروحات الفارابي وابن سينا إلى الأندلس، وقد تلقّاها علماء وفلاسفة الغرب الإسلامي بنوع من الاحتفاء والتحليل والشرح والنقد. وتعد مسألة احتفاء ابن باجّه بمنطق الفارابي ظاهرة ملفتة قد لا يفسّر لها عامل انتشار كتب المعلم الثاني المنطقية في الأندلس آنذاك؛ فرغم أنَّ بعض النظّار في الأندلس لم يكونوا يعرفون غير هذه التآليف الفارابية في الفلسفة، إلّا أنَّ مثلا اليهودي المعروف بـ "يهودا هاليفي" المعاصر لابن باجّه كان يعرف ابن سينا معرفة جيّدة. فلذلك قد تكون لدى ابن باجّه أسبابا أخرى جعلته ينصرف إلى التعليق على كتب الفارابي المنطقية والاهتمام بها وغيض الطرف عن كتب ابن سينا.⁽³⁾

والبيّن أنَّ تأثر ابن باجّه بشروح الفارابي للأورغانون وقع بغرض إعادة الاعتبار لنموذجية المنطق في الفلسفة عامّة، ولدوره في ممارسة العلوم النظرية بالأخص (الطبيعية والرياضية) بعيدا عن الطرق الصوفية الذوقية التي بدأ الترويج لها في الأندلس بوصول كتب الغزالي إلى الغرب الإسلامي. وإذن فاهتمام ابن الصائغ بمنطق المعلم الثاني كان نتيجة اعتباره لشروحه نوعا من حجة

حتى يصير إلى اليقين فيه أنّه صواب أو ليس بصواب. صناعة بها ينال الجزء الناطق كماله." أنظر: أبو نصر الفارابي، التنبيه على سبيل السعادة؛ تحقيق جعفر آل ياسين، مصدر سابق، ص - ص. 21-23.

(1) - أبو نصر الفارابي، كتاب إحصاء العلوم؛ تحقيق عثمان أمين، ط I، (القاهرة: دار الفكر العربي، 1949)، ص II.

(2) - يقول القفطي عن الفارابي مبرزا دوره في تقريب ألفاظ المنطق اليوناني: «... شرح الكتب المنطقية وأظهر غامضها وكشف سرها وقرب متناولها وجمع ما يحتاج منها في كتب صحيحة العبارة، لطيفة الإشارة.»؛ أنظر بهذا الخصوص: جمال الدين القفطي، إخبار العلماء بأخبار الحكماء؛ تعليق وتوضيح إبراهيم شمس الدين، ط I، (بيروت: دار الكتب العلمية، 2005)، ص 182.

(3) - Urvoy, Dominique. *Histoire de la pensée islamique*; éd Seuil, Paris, 2006, p.407.

السلطة التي تسند مشروعه الفلسفي المتمثل باعتماد العلم البرهاني باعتباره السبيل الحقيقي لاستكمال الإنسان لفضائله النظرية والفكرية والخلقية والتمرن على الصناعة العملية.⁽¹⁾

ولأن ابن باجّه كان يسعى إلى تفسير كيفية الاتصال بالعقل الفعّال وحل إشكالية النفس الموروثة عن التقليد الأرسطي المشائي، فقد سلّم بأهمية العقل لدى الإنسان وجعل المعرفة الصحيحة تكتسب عن طريق فعاليات هذا العقل الذي به وحده يمكن تحقيق السعادة. فالمنطق أداة منهجية لا غنى عنها لكلّ من يريد أن يضع البراهين والأدلة الحجاجية القمينة بالدفاع عن مشروعية الحكمة النظرية في مجتمعه.⁽²⁾

حقّق ابن باجّه إلماما واضحا بمنطق أرسطو واطلاعا واسعا بشروح الفارابي المنطقية على الأورغانون. وقد كانت أقاويل هذين المعلّمين مناسبة له للارتياض بالمنطق واستعمالها في كلّ ما من شأنه أن يساعده على النهوض بالقول الفلسفي الخاص به، سواء في الطبيعيات، أو في العلم المدني والأخلاق، أو في الأمور الميتافيزيقية، وبخاصة منها نظريته في اتصال العقل وتفسير كيفية حصول المعارف والصور الروحانية المختلفة لدى الإنسان. فإذا كان ابن الصائغ ينطلق من كتب الفارابي المنطقية، شارحا لها ومعلّقا عليها في ضوء أورغانون أرسطو الذي يعود إليه في كلّ مرّة، إلّا أنّنا نجد أنفسنا ضمن نصوصه ورسائله الفلسفية والعلمية، وحتى في بعض شروحه المنطقية والفلسفية، أمام اتجاه نظري ومنهجي مبتكر وينمّ عن قدرة تنظيرية وتأملية خاصّة وفريدة لديه. لذلك، ووفقا لهذا التوجّه النظري الخاص به، نستطيع القول إنّ حجّة الفارابي لديه لم تكن وثوقية، بل كان انتقاديا فيما يتصل بأفكاره وتصوّراته الخاصّة.

استطاع ابن الصائغ الإلمام والإحاطة بالدراسات الفلسفية التي وقعت بين يديه، إضافة إلى تعاليقه المنطقية، وفحصه النقدي لبعض النصوص الفلسفية الأرسطية وغير الأرسطية التي وصلت

(1) - جعل الفارابي «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 العملية [...] فأما الفضائل الثلاثة فهي العلم الذي ينبغي على طالبه الجد في تحصيله...»، أنظر: أبو نصر الفارابي، كتاب تحصيل السعادة؛ تحقيق وتعليق جعفر آل ياسين، مصدر سابق، ص 51.

(2) - يورد ابن باجّه قولا عن الفارابي ويعلّق عليه، مفاده أنّه: «لما كانت المعارف في كلّ صناعة تصوّرا لمعاني الصناعة وتصديقا لما يتصوّر منها. احتاج كلّ متعلّم صناعة - بقول - أن يقصد في حين تلك الصناعة أن يتصوّر معانيها. وأن يصدق بما تصوّره منها. ولا يمكن حصول صناعة إلّا بهذين. أعطى أبو نصر في حصول أنحاء التصوّر في صناعة المنطق: الأمور الاضطرارية على العموم. أرشد بها إلى التصوّر. وإلى التصديق. وهي الفصول الخمسة. ومن لم تكن له هذه الفصول التي أعطاه. إمّا بالفطرة القوية وإمّا بالإرشاد، لم يمكنه تعلّم صناعة المنطق. بل أقول ولا غيرها من الصناعات التي يتعلّم بقول بوجه...»، أنظر: ابن باجّه، التعاليق المنطقية؛ تحقيق محمد إبراهيم ألوزاد، مصدر سابق، ص 85.

الأندلس. في هذا الإطار، تستوقفنا نصوص **التعاليق المنطقية** على كتب المعلم الثاني أبو نصر الفارابي المختلفة، والتي وصلتنا عن مخطوطات قديمة (الإسكوريال، أكسفورد)، وهي تعاليق تشكل **المقولات والارتياض على كتاب المقولات، وإيساغوجي والفصول الخمسة**، ثم **كتاب العبارة والقياس والتحليل والبرهان**. ويتوجب على الباحث ألا يعتقد متسرّعا بكون هذه التعاليق مجرد ملاحظات بسيطة حول مسائل منطقية بسيطة، لأنّ المتعمّق فيها سيتبيّن له أنّها شروح لا تخلو من فحص نقدي واستدراك على الفارابي بالعودة إلى أقاويل أرسطو نفسه.⁽¹⁾

يمكننا اعتبار هذه التعاليق مرحلة النقاش والحوار والتفاعل مع نصوص أرسطو والفارابي وابن سينا والغزالي التي وصلت الأندلس، وهي تشكّل، على كلّ حال، مرحلة سيكون لها ما بعدها، خاصة إذا ما فكرنا في انعكاساتها على الفلسفة والفلاسفة الذين سيأتون بعد ابن باجّه، وخاصة منهم ابن طفيل وابن رشد.

وإذا ما عدنا إلى الروح النقدية التي وسمت تلك التعاليق، نجده في تعليقه على الفصول، مثلا، يبيّن فيه أنّ الفارابي يستحدث أشياء جديدة يخالف فيها أرسطو، ثمّ يذكر أنّ تعريفه للكليّ يخالف تعريف أرسطو له، بحيث إنّ المعلم الأول يعتبره ما شأنه أن يُحمل على أكثر من واحد، بينما يعرفه أبو نصر بكونه ما شأنه أن يتشابه به اثنان فأكثر.⁽²⁾ يتجلى هذا الأمر أكثر في إشارة ابن باجّه، في موضع آخر، إلى أنّ «أرسطو لمّا تكلم في هذه الصناعة من حيث هي عملية لم يرتّب هذه الفصول ولا وضعها. ولمّا تكلم أبو نصر من حيث هي نظرية عمل هذه الفصول ورتّبها أولا». ⁽³⁾

لعلّ هذا القول ينطوي على ما سبق للباحث ديمتري غوتاس تأكيده عندما اعتبر أنّ ابن باجّه في تعاليقه المنطقية على مجموعة من نصوص الفارابي - بدءًا بالفصول (الأجزاء التمهيدية)، وانتهاءً بالتحليلات الثانية (البرهان)، ومستثنيا السفسطة التي اعتبرها «الصناعة التي تنتج الشيين المتناقضين على السواء»⁽⁴⁾ - قد اعتمد نهجا يقوم على الاختصار والمقارنات، مستفيدا من بعض

(1) - يقول الباحث جمال راشق بهذا الصدد: «ما ينبغي تسجيله هو أن ابن باجّه لا يعلّق على منطق الفارابي فقط، وإنّما هو مناسبة لتقديم درس في المنطق يعطيه لتلاميذه، ومنطق الفارابي ما هو إلا مناسبة، لأنّه يعلّق على منطق الفارابي وأرسطو ويتطرّق كذلك لشرح أرسطو اليونان والبيزنطيون، فيحيل إلى نصوص أرسطو والفارابي»، أنظر: جمال راشق، ابن باجّه فيلسوف سرقسطة وفاس؛ مرجع سابق، ص 171.

(2) - ابن باجّه، **التعاليق المنطقية**؛ تحقيق الوزاد، مصدر سابق، ص 48.

(3) - المصدر نفسه، ص 42.

(4) - ابن باجّه، **كلام لأبي بكر في فنون شتى**؛ ضمن المنطقيات للفارابي، تحقيق وتقديم محمد تقي دانش بزّوه، مصدر سابق، ص 405.

الأفكار المنطقية التي راجت بالأندلس في عصره، وربما منها تلك التي تعود إلى ابن الصلت في تطوير نظرية البرهان.⁽¹⁾ وكذلك اعتبر الفارابي فكرة الشخص من الكليات في كتاب المدخل، ولعلّه في هذا الأمر يخالف أرسطو، كما أنّ هذا لا يوجد أيضاً عند فرفوريس الصوري، وإنّما أخذها أبو نصر عن الرواقيين، وهي الفكرة نفسها التي وجدت طريقها إلى رسائل إخوان الصفا.⁽²⁾ والأمر عينه ينسحب على فكرة الرسم التي لم يُشر إليها المعلم الأول، وإنّما هي من إضافات جالينوس، وقد أخذ بها الفارابي واستعملها، فعرّف الرسم بكونه كلّ ما تركّب من جنس وخاصّة، كقولنا "الإنسان حيوان ضحّاك".⁽³⁾

ولعلّ ما تكشفه هذه الاقتباسات هو تداخل الأقاويل المنطقية للفارابي مع أقاويل الشراح والفلاسفة اليونان،⁽⁴⁾ ممّا يكشف عن سعة اطلاعه وقدرته على التركيب والتوفيق بين آراء فلاسفة ونحاة اليونان وما يتلاءم وشرحه لأرسطو لتقريب منطقته إلى الثقافة العربية.⁽⁵⁾ وابن باجّه نفسه الذي حاول الارتباط بأرسطية الفارابي، قد يكون بدوره مطلعاً على بعض نصوص إخوان الصفاء المتداولة في سراقسة،⁽⁶⁾ ممّا يفسّر لديه تلك القدرة على ميز أقوال أرسطو عن غيره من الشراح والأقوال الأخرى. ولأجل ذلك ربّما جعل تعليم المنطق وتعلّمه رهيناً بقراءة الأورغانون، معتمداً في ذلك شروح الفارابي خاصّة دون غيرها اعتقاداً منه بكونها الشروح المناسبة لتعميق الفهم بأرسطو.⁽⁷⁾ غير أنّه لم يكن دائماً يوافق ما يذهب إليه الفارابي في شرحه على أرسطو، بل عادة ما يشير إلى

(1) -Gutas, Dimitri. "Aspects of Literary Form and Genre in Arabic Logical Works"; in Burnett Charles, Gloss and Commentaries on Aristotelian logical texts. The Syriac, Arabic and Medieval Traditions; Warburg Institute Surveys and Texts, vol. 23, (29-79), London, 1993, pp: 54-55.

(2) - إخوان الصفا، رسائل إخوان الصفا الجزء الأوّل؛ ط 1، (بيروت، 1957)، ص 395.

(3) - أبو نصر الفارابي، كتاب الألفاظ المستعملة في المنطق؛ تحقيق محسن مهدي، مصدر سابق، ص. ص. 79، 80.

(4) - من الأشياء الدالة على أهمية ما قام به الفارابي من تقريب ألفاظ المنطق واصطلاحاته إلى اللغة العربية، أنّه رغم لجوئه إلى نحاة اللغة اليونانية لاستخدام اصطلاحاتهم، إلا أنّه ينبّه إلى اندراج عمله ومجهوداته في إطار مغاير لإطار النحاة اليونان، حيث لا يأخذ بغير الوجوه المنطقية لتلك الحروف ولا يراعي سوى وظائفها المنطقية كما هي عند أهل صناعة المنطق. ويعتقد العمراني جمال الدين بأنّ المصدر الذي قد يكون الفارابي يشير إليه بهذا الخصوص هو نحو دونيس دوتراسي (La grammaire de Denys de Thrace). أنظر بهذا الخصوص:

-Elamrani, Jamal Adin, *Logique aristotélicienne et grammaire arabe*; op, cit, p.126.

(5) - يقول الفارابي في هذه المسألة: "ونحن متى قصدنا تعريف دلالات هذه الألفاظ فإنّما نقصد للمعاني التي تدل عليها هذه الألفاظ عند أهل صناعة المنطق فقط، من قبل أنّه لا حاجة بنا إلى شيء من معاني هذه الألفاظ سوى ما يستعمله منها أصحاب هذه الصناعة، إذ كان إنّما نظرنا حيننا هذا فيما تشمل عليه هذه الصناعة وحدها". أنظر بهذا الخصوص: أبو نصر الفارابي، الألفاظ المستعملة في المنطق؛ تحقيق محسن مهدي، مصدر سابق، ص 43.

(6) -Baffioni, Carmela. *Brethren of Purity: On the natural sciences*; New York, Oxford University Press; London, Institute of Ismaili Studies, 2013, pp: 441-491.

(7) - Gutas, Dimitri. "Aspects of Literary Form and Genre in Arabic Logical Works"; op, cit, p: 54-55.

اختلافاته معه بخصوص بعض التحديدات أو التصورات والتعريفات التي يرى أنها ليست من أقاويل وتوجهات المعلم الأول أو خارجة عن مذهبه.

غير أنّ ابن رشد قد انتقد ابن باجّه في مثل هذه القضايا، عندما تدخل معدّلاً قول الفارابي، حيث خطّاه في فهم نصّ من نصوص كتاب البرهان لأبي نصر الفارابي، عندما أورد عليه استدراكاً يعدّل فيه ما نسب خطأً للفارابي من أنّ جنس الفصل المقوم إنّ لم يكن جنساً له أو لجنسه فقد يمكن أن يكون محمولاً أولاً.⁽¹⁾ وقد علّق ابن باجّه على المنحى بالقول: «هذا الكلام وقع فيه غلط من الناسخ، فإنه ليس يمكن أن يكون جنس الفصل المقوم جنساً للموضوع بمانعه من أن يكون محمولاً أولاً. وقد استكره اللفظ بَعْضُهُمْ، ولكن أخرجه الاستكراه عن الجائز في العربية. والذي يشبه أن يقرأ عليه هكذا: وأما جنس الفصل المقوم فإنه إنّ لم يكن فصلاً لجنسه أو جنساً لجنسه فقد يمكن أن يكون محمولاً أولاً».⁽²⁾

كما علّق ابن رشد بدوره على ابن باجّه في هذا الكلام، بقوله: «ومثل هذا الإصلاح ألفيته في كتاب مقابل بكتاب أبي عبد الله ملك بن وهيب ومعه، وهو فيما زعموا، كتاب صاحب المعروف بالفراء. ولست أدري كيف ذهب على جميعهم هذا والكلام صحيح بنفسه من غير حاجة إلى زيادة فيه أو نقص. وذلك أن الجنس والفصل ومجموعهما وهو الحدّ إنّما يقال أولاً وبالحقيقة على الأنواع، وذلك أنّ الفصل بالحقيقة، كما قيل في رسمه، هو الكلي المفرد الذي يتميز به كلّ واحد من الأنواع القسمية في جوهره عن النوع المشارك له في جنسه والجنس هو الذي يعرف من كل واحد من الأنواع القسمية جوهره الذي يشترك فيه مع غيره».⁽³⁾

يشي هذا التصريح بالرغبة القوية في تدقيق القول المنطقي الشارح لمنطق أرسطو، وفي سبيل ذلك لم يتوان ابن رشد في فحص وانتقاد التراث المنطقي بعد أرسطو، كما أشار إلى ذلك محقّق مقالات في منطق والعلم الطبيعي المرحوم جمال الدين العلوي عندما تحدّث عن هذه الروح النقدية لأبي الوليد، واصفاً مراجعته للتراث المنطقي اللاحق على أرسطو، «وكأنّ تاريخ المنطق إنّما هو

(1) - ابن رشد، رسائل فلسفية: مقالات في المنطق والعلم الطبيعي؛ تحقيق جمال الدين العلوي، ط1، (الدار البيضاء: نشر دار النشر المغربية، 1983)، ص

112.

(2) - ابن باجّه، كتاب البرهان؛ تحقيق محمد نوصيري، مصدر سابق، ص. ص. 112، 113.

(3) - ابن رشد، رسائل فلسفية: مقالات في المنطق والعلم الطبيعي؛ تحقيق جمال الدين العلوي، مصدر سابق، ص. ص. 215، 216.

تزييف لمذهب الحكيم. وهكذا نجد أن الأسماء التي يحاورها النص الرشدي هي: أوديموس وتافرسطس والاسكندر وثامسطيوس وأبو نصر وابن سينا.

المثير للانتباه أيضاً هو أن ابن رشد لا يحفل بأقاويل المنطقة الإسلاميين الآخرين وكأنهم لا يمثلون عنده أية «سلطة منطقية». نعم، إنه يذكر أبا بكر بن الصائغ (ابن باجّه) مرة واحدة، ولكن هذا الاستثناء كان لغرض واحد هو تخطئة ابن باجّه في فهم نص من نصوص كتاب البرهان لأبي نصر⁽¹⁾.

ولعلّ ممّا يكشف عنه هذا التصريح - الذي يبيّن مدى انصراف ابن رشد إلى الاهتمام بالفارابي وابن سينا فيما يخص المنطق بدلاً من ابن باجّه - هو أنّ اشتغال ابن الصائغ بالمنطقيات ليس فيه تركيز على مختلف الجوانب الآلية، والصورية، والتنظيرية للمنطق، كما فعل أبو نصر أو أبو علي مثلاً، وإنّما ينحصر اهتمامه في التعليق على بعض كتب الفارابي إلى شرح بعض جوانب الأورغانون أرسطي، لكي ينصرف، فيما بعد، إلى ما هو أهمّ بالنسبة لمنظومته النظرية التي تتخذ من المنطق أداة للتفلسف من خلال بناء الاستدلالات وصياغة التصورات والمفاهيم الخاصة به في الكل من العلم الطبيعي والمدني السياسي وفي الأخلاق. لذلك، سيكون علينا في ما بعد إبراز مظاهر وأبعاد وقيمة هذا الاستخدام المنهجي للأداة المنطقية في منظومة ابن باجّه الفلسفية.

نخلص من هذا إلى وجود حضور بارز للأداة المنطقية في فلسفة ابن باجّه، سواء في متنه الفكري، أو في نزعه المشائية العقلية التي كان يريد لها أن تنهض بمهمة إعادة الاعتبار لفلسفة المعلم الأول. غير أنّه، ومن أجل هذا المشروع، لم يجد فيلسوفنا ما يمنعه من أن يتخذ شروح المعلم الثاني المنطقية على أورغانون أرسطو مناسبة فلسفية لإعادة شرح هذا الأورغانون في سياق ثقافي أندلسي بدا يغلب عليه عدم اليقين في علوم العقل والفلسفة. وكان هذا المنظور للمنطق لديه محكوماً بقصد نظري يسعى إلى إعادة تأهيل الفلسفة ذاتها من خلال مشروعية القول البرهاني الجدير بالثقة في العلم النظري والصناعة الفلسفية.

لم ينفصل ابن باجّه في هذه المسألة عن التقليد المشائي للفلسفة العربية في المشرق، بل سايره فحاول تجديده بإعادة النظر في مقوماته الفلسفية الأرسطية. أمّا بالنسبة للموضوع الذي تفحصه

(1) - ابن رشد، رسائل فلسفية: مقالات في المنطق والعلم الطبيعي؛ تحقيق جمال الدين العلوي، مصدر سابق، ص 35.

العلوم النظرية، فالواقع أنّ لكل علم نظري موضوعا خاصا يدرسه، كالموضوع الطبيعي بالنسبة للعلم الطبيعي، والعدد بالنسبة لعلوم الحساب، والخط والسطح والمجسمات بالنسبة لعلوم الهندسة، والموضوع الإرادي بالنسبة للعلم المدني، ثمّ الأسباب النهائية بالنسبة للعلم الإلهي، إلخ. وقد حرص ابن باجّه على أن يكون النظر والفحص في هذه العلوم النظرية مستوفيا لمطلبين منطقيين: يقينية المعرفة وكلية الموضوع. والجدول الآتي يبيّن أهمّ التآليف الباجيّة في العلوم النظرية التي تحضر فيها الأداة المنطقية:

تكشف أقوال النظر التعاليمي عن حضور الأداة المنطقية من خلال استدلالات واستشكالات منطقية، استخدمها ابن باجّه في سياقات مختلفة لبناء تصوره أو للاستدلال على أرائه في المسائل المتعلقة بالرياضيات والهندسة وصناعة الهيئة، والموسيقى، إلخ. ولعلّ من أهمّ نصوص النظر التعاليمي التي وردت فيها هذه الأقوال: - من كلامه ما بعث به إلى أبي جعفر بن حسداي؛ - من كلامه على إبانة فضل عيد الرحمن بن السيد المهندس؛ - كلام في الألحان؛ - في صناعة النجوم؛ بالإضافة إلى تعاليق منطقية على أبي نصوص أبي نصر الفارابي.	العلم التعاليمي
يظهر شرح كتاب السماع الطبيعي لابن باجّه مركزية الأداة المنطقية في العديد من مفاصله والكثير من صفحاته، حيث لا يترك هذا الأخير الفرصة تمرّ، كلّما استشعر دور هذه الأداة في البناء والتصور والاستشكال والتعريف والمحاكاة، دون أن يشير إلى طبيعة الأداة المنطقية التي يستعملها في قوله وشرحه لمسائل هذا العلم الطبيعي الذي يولي العناية الفائقة. الأمر وارد كذلك في كتاب النفس والآثار العلوية، بالإضافة إلى الرسائل الفلسفية الأخرى التي تهتم بالطبيعيات، مثل كتاب الحيوان، رسالة في الحركة، في ماهية الشوق الطبيعي، كلامه في النيولوف، إلخ.	العلم الطبيعي
كذلك، تبين بعض رسائله في الأخلاق والعلوم المدني استعمال الأداة المنطقية على جهات النظر المختلفة (الاستشكال والاستدلال وصياغة المفاهيم). يعتبر كتاب تدبير المتوحد نموذجا لعرض مختلف أشكال وأنواع الأدوات المنطقية؛ يضاف إليه رسالة في الغاية الإنسانية، ورسائل أخرى.	العلم المدني
لم يفرد ابن باجّه تواليف مستقلة للإلهيات، إلّا أنّ رسالة الاتصال تعتبر نموذجا للقول الميتافيزيقي بالإضافة إلى بعض الرسائل الأخرى المنسوبة إليه. والظاهر من مطالعة النصوص الأخرى والمختلفة، أنّها لا تخلو من حضور الأداة المنطقية فيها، خاصّة في ما يتصل بالاستدلال والتصور والتعريفات.	الأقوال المتأخّرة

فإذا كان كل علم نظري يتميز في بنيته المعرفية بمبادئه وموضوعاته ومسائله ومطالبه الخاصة، فإنّ ذلك لا يعني إطلاقا أن هناك حدودا تفصل بينها بشكل قطعي، بل هناك نوع من التداخل والتقاطع بينها أحيانا، حيث تشارك العلوم بعضها بعضا سواء على صعيد المبادئ والمقدمات الأولى، أو في بعض الموضوعات التي تفحصها تلك العلوم.⁽¹⁾

(1) - يعتبر ابن باجّه صناعة المنطق، بما تعطيه من قوانين ذهنية، إنّما بها يتم التوصل حقّا إلى إدراك العلم اليقيني في الموجودات والصناعات التي تشتمل عليها الفلسفة؛ ولذلك سمّي المنطق لديه "الصناعة اليقينية". يقول بهذا الخصوص: «كل صناعة نظرية لها، على ما عُدّ في موضع آخر، من المبادئ ثلاثة أصناف تتقدم سائر أجزائها في الرتبة، وهي الموضوعات التي إليها تنسب تلك الصناعة، كالعدد في الأرثيماطيقي والأطوال والسطوح والمصمّات في الهندسة،

لقد كان ابن باجّه كان حريصا على توظيف الأداة المنطقية في اشتغاله الفلسفي وتنظيره للعلم، استدلالا وبرهنة وصياغة للتصورات. لذا نجده يستخدم طريقة القسمة المنطقية مثلا عند حديثه عن النفس (العقل)، ويمعن في استخدام هذه اللفظة بتنوعها الدلالي الكثير، مستفيدا من اختلافها الدلالي من حقل معرفية إلى آخر، وكذا اختلاف قيمته من فئة من الناس إلى أخرى (الجمهور، اللغويون والنحاة، الأطباء، الفلاسفة)، حيث يستعمل لدى الجمهور للدلالة على الروح، ولدى الفلاسفة للإشارة إلى الحرارة الطبيعية التي تولف أول عناصر النفس، في حين يتحدث الأطباء في العادة عن ثلاثة أنواع من الأرواح: الطبيعية والعاقلة والمحركة. فالروح المحركة للبدن هي ما يسميه الفلاسفة النفس. لذلك فالعقل والنفس مترادفان هنا، غير أنّ النفس ينظر إليها من هذه الزاوية من حيث هي مبدأ حركة وفق التصور الأرسطي.⁽¹⁾

ومما نستنتجه من هذا الأمر أنّ إسهام ابن باجّه الرئيس في حضور المنطق لديه يكمن في أنّه أنعش من جديد علاقة الفلسفة بالمنطق، حيث أحيا التقليد المشائي الأرسطي في الأندلس معتمدا بالأساس على نصوص الفارابي؛⁽²⁾ أي تلك التي كادت أن تتوارى خلف النصوص السنيوية والغزالية التي شاعت بعد ذلك رغم نقدها الشديد للفلسفة والفلاسفة.⁽³⁾

وبإصراره على العودة إلى أرسطو مرّة أخرى، فإنّه يكاد ينذر أن نجد نصّا من نصوص ابن الصائغ أو رسالة من رسائله المختلفة تخلو من الأداة المنطقية، حيث تعجّ نصوصه بالعبارات والمصطلحات والأدوات المنطقية. وبالنظر إلى هذه الخاصية المميزة لنصوصه، ارتأينا أن نسلط الضوء على طبيعة حضور المنطق في الصنائع النظرية. فكيف حضر المنطق في الصناعات النظرية الأخرى التي تشملها الفلسفة؟

والمقدمات في الأول المناسبة لتلك الصناعة، كقولنا أن خطين مستقيمين لا يحيطان بسطح والمقادير المساوية لمقدار واحد فهي متساوية، وأمثال هذه الحدود، مثل قولنا الدائرة سطح بصفة كذا والزاوية القائمة هي التي عن جنبي العمود، وما شبه ذلك.» أنظر: ابن باجّه، شرح السماع الطبيعي؛ تحقيق ماجد فخري، مصدر سابق، ص 15.

⁽¹⁾ -Druart, Thérèse-Anne. "La fin humaine selon Ibn Bajjah (Avempace)"; in Bulletin de Philosophie Médiévale, 23, 1981, pp: 59-64.

⁽²⁾ - يقول الباحث المحقّق لتعاليق ابن باجّه المنطقية محمد ألوزاد بهذا الخصوص: «ولسنا ندري هل الصدفة وحدها هي التي جعلته ينتقي كتب الفارابي فهذا الانقضاء وضع ابن باجّه فعلا في الطريق نحو المشائية والانقضاء بمسارها المشرقي. فعبر كتاب البرهان عرفت الفلسفة والمشائية بالتحديد مسارها من الإسكندرية إلى بغداد. وعبر نفس الكتاب اكتمل هذا المسار نحو الأندلس وفي سرقسطة بالذات.»، أنظر: ابن باجّه، التعاليق المنطقية؛ تحقيق محمد ألوزاد، مصدر سابق، ص. ص. 10-11.

⁽³⁾ -Dunlop, Duglas. "Remarks on the life and works of Ibn Bajjah (Avempace)"; proceedings of the 22nd International congress of Orientalists (Istanbul, 1951) vol, 2, ed 2, Velidi Togan 1, Leiden, 1957, pp: 188-196.

4- حضور المنطق في الصنائع النظرية لدى ابن باجّه

لما كان ابن باجّه متعدّد الاهتمامات النظرية، حيث جمع بين الفلسفة وممارسة الطب والفلك والموسيقى والهيئة والمنطق والفيزياء والهندسة وعلوم التعاليم، فقد كان من اللازم بحث حضور المنطق في الفنون والعلوم والصناعات الأخرى التي تشهد النصوص والوثائق التاريخية المختلفة بتعاطي هذا الفيلسوف لها. (1) لذا تأتي له الاشتغال بالعلوم النظرية في فضاء ثقافي غني ومتنوع الروافد الفكرية والدينية بسراقطة، (2) بحيث تدرّج في هذا الفضاء بحثا واشتغالا بالصناعات العلمية المختلفة: الموسيقى، الهيئة، المنطق، العلم الطبيعي، وصناعة الطب والهندسة والشعر، الخ. وبصرف النظر عن إمكان أو عدم إمكان الترتيب الكرونولوجي للاشتغال بمختلف هذه الصناعات، فإنّ الأهم، بالنسبة لنا هو إبراز تقاطع المنطق مع العلوم النظرية التي سيبرز فيها بسراقطة. (3) فصناعة المنطق التي تشتمل على مبادئ وقواعد النظر في ذهن الإنسان تسمح بمعرفة الموجودات معرفة يقينية، وذلك من حيث هي آلة الإدراك اليقين تصورا وتصديقا في كلّ صناعة ومعرفة فلسفية. (4)

لقد انفرد ابن باجّه بميزات خاصّة تميّز ربطه للمنطق بمختلف علوم الفلسفة الأخرى، وذلك بالنظر إلى تصوّره الخاص للفلسفة ولعلومها النظرية. فالمنظومة الفلسفية الباجية تنطوي في عمقها

(1) - في هذا الإطار نجد في رسالته إلى يوسف بن حسداي ما يشهد على اشتغاله بصناعات علمية ونظرية مختلفة، بحيث يورد فيها حديثا يتضمن نقدا صريحا لابن الهيثم في صناعة الهيئة، يقول فيه: «فإنّك إن أثرت الوقوف على ما حكيتّه فأقرأ مقالته المعروفة بالشكوك على بطليموس في الفصل الذي يذكر فيه فساد الطريق التي سلكها بطليموس في استخراج ما بين المركزين في كوكب الزهرة وعطارد يتبيّن لك ما ذكرته. وإذا تأملت تلك المقالة وضح لك من أمر ابن الهيثم أنّه لم يقرأ الصناعة إلا من أسهل الطرق، فما عساه لم يلح له لوقته إما ثبت الحكم على إبطاله وإما تركه مغفلا، وأنّه لم يكن من أهل هذه الصناعة القائمين بها، وأنّه أبعد عنها من الزرقالة بكثير. وهذه صناعة شغلت بها نفسي منذ تركت صناعة الموسيقى، والآن أكملت النظر فيها، إذ كان تبقى عليّ فيها، إذ كان تبقى فيها النظر في مجرى العرض وهو من أصعب ما في هذه الصناعة، وقد أكملته. والمقالة التي قال الزرقالة فيها ما ذكرته هي مقالته في إبطال الطريق التي سلكها بطليموس في استخراج البعد الأبعد لعطارد. وأمّا صناعة الموسيقى فإنّي زاولتها حتى بلغت فيها مبلغا رضيته لنفسني، ثم بعد ذلك صناعة الهيئة، فإنّي أكملت النظر فيها الذي يقتضيه ما وجدته من مبادئها. وفي أثناء ذلك تحققت أن كل من يُذكر في هذه الصناعة بالكمال لم يحط فيها إلا بالتألفه اليسير، واتفق ذلك سفر إلى إشبيلية، وذلك بعد إكمال نظري فيها، فإن كل من يدعى هذه الصناعة ففي إشبيلية مستقرة وإليها مصدره، وفي أثناء ذلك ما توضحت منحى أبي نصر [الفارابي] في ضروب البرهان التي عدّها، فإنّ ذلك كان بقي عليّ فقط فاستوضحته منذ قريب. ثم تجرّدت للنظر الطبيعي وأنا فيه لا أقدم عليه عملا». أنظر بهذا الخصوص: ابن باجّه، رسائل فلسفية لأبي بكر بن باجّه؛ تحقيق جمال الدين العلوي، مصدر سابق، ص. 78، 79.

(2) - يقول عنه صاعد الأندلسي: «وكان عندنا بالأندلس منهم جماعة ممن عني بصناعة الطب حسداي بن اسحاق خادم الحكم بن عبد الرحمن الناصر لدين الله، كان معتنيا بصناعة الطب مقدما في علم شريعة اليهود وهو أول من فتح لأهل الأندلس منهم باب علمهم من الفقه والتاريخ وغير ذلك وكانوا قبله يضررون في الفقه دينهم وسني تاريخهم ومواقيت أعيادهم إلى يهود بغداد فيستجلبون من عندهم حساب عدة من السنين يعرفون به مجاهل تاريخهم ومبادئ سننهم...»، أنظر: صاعد الأندلسي، طبقات الأمم؛ مصدر سابق، ص. 203، 204.

(3) - Djabbar, Ahmed. *Une histoire de la science arabe*; éd du Seuil, Paris, mai 2001, p.142.

(4) - يقول ابن باجّه بصدد هذه المسألة: «صناعة المنطق [...] آلة في إدراك الصواب والحق في الموجودات. فلما كانت كذلك جعلها قوم آلة للفلسفة...»، أنظر: ابن باجّه، تعاليق على كتاب إيساغوجي للفارابي؛ ضمن تعاليق ابن باجّه على منطق الفارابي، تحقيق ماجد فخري، مصدر سابق، ص 28.

على وحدة نظرية ومنهجية معيّنة، بحيث تنتظم فيها أجزاء متنه الفلسفي والعلمي والفني، بمختلف الحقول المكوّنة له: الطبي والرياضي والموسيقي والفلكي والمنطقي والطبيعي والمدني.⁽¹⁾

ولاستيضاح هذه الفرضية، سوف نتحدّث عن بعض التقاطعات النظرية والمنهجية الموجودة في هذا المتن، معتبرين الصناعة المنطقية بؤرتها المنهجية التي تمد الصنائع الأخرى بالمنهج اللازم لها للتسديد والتقويم وتحصيل اليقين فيها. ولأجل هذا الأمر، نحتاج إلى إبراز مكانة الصناعة المنطقية من هذه الصنائع العلمية النظرية. فكيف حضرت المنطقيات في هذه الصناعات النظرية التي اشتغل بها ابن باجّه؟

إذا كان ابن باجّه يقيم بعض التناسب بين المنطق والنحو من الناحية الشكلية في إطار علاقة النحو بالشعر، فإنّ الأمر ذاته ينطبق كذلك على علاقة المنطق بالرياضيات، حيث ساد تقليد عربي إسلامي في هذا المجال عرف في تاريخ العلم الرياضي بـ"التحليل الديوفانتيني" المنطقي.⁽²⁾ غير أنّنا نجده أيضا يصرّح بأنّ «صناعة المنطق ليست بريضة، بل هي صناعة تشتمل على أنواع الفكر وكيف تكون، وتلخّص كلّ واحد من أصنافها. ونسبتها إلى العلوم الرياضية نسبة النحو إلى قصائد الشعر وأجزائها والخطب وأجزائها».⁽³⁾ والذي يكشف عنه قوله هنا هو اعتبار الرياضيات علما مباينا للمنطق، وذلك حتى وإن كان يستمد منه مبادئ التفكير وكيف تكون. لذلك فإنّ المنطق على هذا الأساس يكون مختلفا ومتناسبا مع علوم الرياضة في ذات الوقت؛ ولعلّ هذا ما يجعلنا نُقبل على استيضاح مكانته من الرياضيات. فما هي منزلة الصناعة المنطقية من الصناعة الرياضية إذن لدى فيلسوفنا؟

يعرّف ابن باجّه التعاليم بكونها «هي الأشياء التي تصوّراتها الأوّل مطابقة لوجوداتها. نتصوّر موضوع الهيئة بالاقتصاص، وليس الحال كذلك في الموسيقى».⁽⁴⁾ وكما هو بيّن في هذا القول فإنّ الأشياء التعاليمية لا بد من تحقيق تصوّراتها عبر الصناعة المنطقية؛ وقد قدم لنا عنه ابن باجّه بعضا من المعلومات حول كيفية بحثه في الهندسة، حيث درس القطوع المخروطية التي سبق وأن درسها

(1) - ابن باجّه، تعاليق على كتاب إيساغوجي للفارابي؛ ضمن تعاليق ابن باجّه على منطق الفارابي، تحقيق ماجد فخري، مصدر سابق، ص. 27، 28.

(2) - Roshdi, Rashed. *Science in Islam and Classical Modernity*; ed Al-Furqan Publications, No. 71, London, 2002, p.18.

(3) - ابن باجّه، رسالة إلى الوزير أبي الحسن بن الإمام؛ ضمن رسائل فلسفية لأبي بكر بن باجّه، تحقيق جمال الدين العلوي، مصدر سابق، ص 88.

(4) - ابن باجّه، كلام لأبي بكر في فنون شتى؛ ضمن المنطقيات للفارابي، تحقيق وتقديم محمد تقي دانش بزوّه، مصدر سابق، ص 386.

أبولونيوس في المقالة الأولى من كتاب المخروطات.⁽¹⁾ ثم درس المنحنيات المستوية التي هي أعلى في درجتها من الأولى، ولا تنتمي إلى القطوع المخروطية، ودرس بعض المسائل التقليدية في الهندسة، كتثليث الزاوية وتحديد المتناسبات المتوسطة.⁽²⁾

برز اهتمام ابن باجّه بالرياضة والهندسة عبر إسهامه النظري التعاليمي الذي تشهد عليه أقواله، ورسائله العلمية والفلسفية. والفرضية التي نثيرها هنا تفترض أنّ النظر التعاليمي الرياضي، خاصة في الهندسة، كان بحثه فيه معزّزا ومواكبا باشتغال فيلسوفنا بضروب البرهان المنطقي التي استفادها من كتب الفارابي المنطقية وأورغانون أرسطوطاليس. فابن باجّه طبق الأداة المنطقية في الهندسة الرياضية، جاعلا من القياس المنطقي أداة تحليلية للاستنباط والبرهنة. فالرياضيات تصيرها القوة البرهانية ملكة أصناف كثيرة من الصنائع التعليمية، وهذه المسألة مقرّرة لديه بنص صريح يقول فيه: «وأما القوة على الفكرة البرهانية، فإنّ الرياضة التي تصيرها ملكة أصناف كثيرة، وهذه تسمى عند القدماء التعاليم والعلوم الرياضية. فأما صناعة المنطق فليست بالرياضة، بل هي صناعة تشتمل على أنواع الفكر وكيف تكون، ولذلك تلخص كل واحد من أصنافها. ونسبتها إلى العلوم الرياضية نسبة النحو من قصائد الشعر».⁽³⁾

يظهر هذا القول حضور الأداة المنطقية وسيلةً منهجية فعالة في تحليل واستنباط البراهين الهندسية لدى فيلسوفنا. وهذه المسألة لم تكن سوى إحدى ثمرات الجمع بين الاشتغال بالمنطق والتربيض به في الهندسة؛ ممّا يؤكّد جدوى أطروحة جمال الدين العلوي في القول إنّ جميع النصوص التي تتحدث عن موضوعات في صناعة الهندسة والموسيقى والهيئة والمنطق، إنما كانت

(1) - ابن باجّه، ومن كلامه على إبانة فضل عبد الرحمن بن سيد المهندس؛ ضمن رسائل فلسفية لأبي بكر بن باجّه، تحقيق جمال الدين العلوي، مصدر سابق، ص 85.

(2) - يتحدث ابن باجّه عن هذه المسألة، فيقول: «ومما اختص بالنظر فيه ابن سيد دون من تقدم من المهندسين ما أصفه: وهو أنه يعمد إلى قطعين من أي أصناف القطوع الثلاثة كانا، ويضعهما متقاطعين، ثم يفرض نقطتين في غير سطح القطعين في ناحية واحدة منه، ثم يقيم عليها مخروطين فيصير المخروطان متقاطعين ولهما فصل مشترك، ثم يقيم سطحا يلقي سطح القطعين على زوايا قائمة، ثم يعلم على الفصل نقطة، ويخرج منها خطاً على وضع يوجبه التحليل يلقي السطح القائم، ثم يدير ذلك الخط على وضعه على الفصل المشترك، ويرسم طرفه في السطح خطأ منحنيًا قوته قوة ذينك القطعين، ثم يضع أيضا هذا القطع مع آخر من الثلاثة أو آخر في رتبته ويصنع كذلك فيكون الخط المنحني يقوى قوة القطعين، فيمر الأمر إلى غير نهاية في الطول والعرض. وبهذه الطريق استخرج كم خط نشأ بين خطين يتولى على نسبة واحدة، وبهذه السبيل قسم الزاوية بأي نسبة عديدة شاء. ويشبه توليد هذه القطوع التوليد الذي ذكره أوقليدس للخطوط في آخر المقالة العاشرة من كتابه...»، المصدر نفسه، ص 86.

(3) - ابن باجّه، رسالة إلى الوزير أبي الحسن بن الإمام؛ ضمن رسائل فلسفية لأبي بكر بن باجّه، تحقيق جمال الدين العلوي، مصدر سابق، ص 90.

في المرحلة الرياضية – المنطقية مع بعض الاستثناءات طبعاً.⁽¹⁾ فالصنائع القياسية التي من شأنها أن تُستعمل بعد التئامها وكمالها، ولا تكون الغاية منها عملاً من الأعمال، هي خمسة: الفلسفة وصنائعها. والمقصود هنا بالصنائع الفلسفية هي: علوم التعاليم والمنطق والعلم الطبيعي والإرادي والإلهي.⁽²⁾

وأما الفلسفة، فيقول ابن باجّه فيها: «هي الصناعة التي تشتمل على الموجودات من حيث هي تعلم علماً يقيناً، وبذلك تكون أقسامها بحسب أقسام هذه الموجودات. فمنها العلم الإلهي والطبيعي، وهما صناعتان نظريتان يحصل بهما العلم اليقيني في الأجسام الطبيعية وفي الأعراض الذاتية. ومنها العلم الإرادي الذي يشتمل على الموجودات الكائنة بإرادة الإنسان واختياره، وهي الفضائل والرذائل».⁽³⁾

تتقاطع المنطقيات مع الرياضيات خاصّة في كيفية استعمال القياس البرهاني الذي يمثل عماد القول الفلسفي والعلمي المنتج للمعرفة اليقينية. ولذلك لم يقبل ابن باجّه أن تكون بعض الصنائع القياسية منتجة لليقين، وهي الجدل والسفسطة والخطابة والشعر. خلافاً لتلك الصنائع القياسية الظنونية، يعتقد بصناعة الفلسفة التي تعتمد البرهان في علومها النظرية التي من بينها علوم التعاليم.⁽⁴⁾

وبما أنّ الصناعة المنطقية هي التي تشتمل على جميع اللواحق العارضة في ذهن الإنسان للموجودات عند نظره في موجود موجود منها، فإنّه بهذه اللواحق ومعرفتها تكون آلة في إدراك الصواب والحق في الموجودات. فصناعة المنطق هي التي تعطي القوانين الضرورية للتوصل إلى إدراك العلم اليقيني في هذه الموجودات والصنائع التي تشتمل عليها الفلسفة كلّها، وهي التي تسمى عنده "بالبرهان".⁽⁵⁾ لذا، يعتبر القياس العقلي، كما هو مؤسّس له في الصناعة المنطقية، نموذجاً للبرهنة، وهي التي تعطي الرياضيات ما يقوي اليقين فيها، خاصّة في القياسات الهندسية. لذلك،

(1) - جمال الدين العلوي، مؤلفات ابن باجّه؛ مرجع سابق، ص 17.

(2) - ابن باجّه، تعاليق على كتاب إيساغوجي والفصول الخمسة؛ ضمن تعاليق ابن باجّه على منطق الفارابي، مصدر سابق، ص - ص 26 - 28.

(3) - المصدر نفسه، ص 27.

(4) - لم يقبل ابن باجّه أن تكون بعض الصنائع القياسية منتجة لليقين، مثل: الجدل والسفسطة والخطابة والشعر. خلافاً لتلك الصنائع القياسية الظنونية، يعتقد بصناعة الفلسفة التي تعتمد البرهان في علومها النظرية: المنطق والتعاليم والعلم الطبيعي والإلهي. لذلك صارت الفلسفة لديه "اسماً يشتمل على العلم الإلهي والطبيعي والإرادي والتعاليم"، بينما المنطق يبقى تلك "الصناعة التي تعطي قوانين التوصل إلى إدراك العلم اليقيني في هذه الموجودات".؛ المصدر نفسه، ص 28.

(5) - المصدر نفسه، ص 29.

تكون البرهنة الهندسية محكومة بقواعد القياس البرهاني المنطقي، خاصة كما هو مؤسس له في التحليلات الأولى من الأورغانون.⁽¹⁾

يشير ابن باجّه إلى هذا الأمر في كتابه **ارتياض في كتاب التحليل**، وهو قول منطقي يتضمّن نص تعاليقه على كتاب التحليل للفارابي يقع في مبحث القياس الذي يعتبر الصورة المثلى لبناء الدليل. تحدّث فيه عمّا يجب أن يرتاض في كلّ واحد من المواضيع، حيث يلزم استيفاء أقسام كلّ واحد منها، فتؤخذ أقسام ما تظهر فيه المقدمة الكبرى، وأقسام ما تظهر فيه الصغرى، وأقسام ما يكون فيه المحمول يعم بالمحمول والموضوع، وأقسام ما يعم بالمحمول وحده، وأمثلة في كلّ واحد من هذه الأربع في الإثبات والإبطال.⁽²⁾

تقع خلف هذا الفهم للصنائع النظرية خلفية منهجية تؤمن بأهمية المنطق في العلوم النظرية، وهي الخلفية التي تركّز على استعمال البرهان باعتباره القياس الذي يمثل عماد القول الفلسفي العلمي المنتج للمعرفة اليقينية. فخلافا للصنائع القياسية الظنونية (الجدل والسفسطة والخطابة والشعر)، تبقى الصنائع البرهانية وحدها الجديرة بالثقة معرفيا، لما فيها من التزام بمبادئ الاستنباط اليقيني. والفلسفة التي تقوم على نموذجية البرهان، يعتد فيها فقط بالعلوم النظرية التي تنضبط لهذه الخصوصية البرهانية، وهي: العلم الطبيعي والتعاليم والعلم والإلهي والإرادي. وقد صارت الفلسفة لديه اسما يشتمل على العلم الإلهي والطبيعي والإرادي والتعاليمي، والمنطق الذي هو صناعة ضرورية لباقي الصنائع الأخرى، من حيث كونه يعطي قوانين التوصل إلى إدراك العلم اليقيني في هذه الموجودات.⁽³⁾

إنّ حضور الأداة المنطقية بحسب هذا المعنى قد أصبح ضروريا للعلوم النظرية، ذلك أنّ الصناعة المنطقية اليقينية هي التي تمد العلم النظري بمبادئ منطقية للاستنباط القياسي الصحيح. ولعل ابن باجّه هنا كان متأثرا بما سبق للفارابي أن ذهب إليه من أنّ معنى العلم ودلالته تتّصل بفعل التصديق في النفس، ويقصد من ذلك التصديق الذي يُحدّث لدى الإنسان الفكر الناجم عن الاعتقاد،

⁽¹⁾ -Lukasiewicz, Jan. *La syllogistique d'Aristote*; op, cit., p.57.

⁽²⁾ - ابن باجّه، **إرتياض في كتاب التحليل**؛ تحقيق أحمد العلمي حمدان وآخرون، مصدر سابق، ص 33.

⁽³⁾ - ابن باجّه، **تعاليق على إيساغوجي والفصول الخمسة**؛ ضمن تعاليق ابن باجّه على منطق الفارابي، مصدر سابق، ص 18.

وهو ما يعني بالنسبة لمنظوره للعلم النظري الالتزام برأي⁽¹⁾. يتقيد هذا المعنى العام للعلم لدى ابن باجّه بشرائط منطقية، وذلك لأنّ التصديق الفكري هو بالأساس تصديق العقل بما يفكر فيه، ومنه تحقيق اليقين في المعرفة والعلم⁽²⁾.

جعل ابن باجّه طريقة التصديق بالعقل والرؤية ببصيرة نفس والاستنباط والاستدلال والتربيض المنطقي أفعالا عقلية جديرة بالممارسة والنهج في العلوم النظرية. ونظرا لهذه المكانة التي تحتلها الأداة المنطقية في البحث والاكتشاف، فقد عوّل عليها بشكل حاسم لتسديد آرائه نحو اليقين النظري الذي تعوّل عليه الفلسفة لتأسيس مبادئها المعرفية.

مثّل هذا النهج سبيل ابن باجّه الأمثل للوصول إلى معرفة يقينية بحدود الأشياء والموجودات الطبيعية، وذلك بتصورها والتصديق بها حسب ما تفيد طبيعة البرهان المؤسس للعلم النظري. فلفظة "علم" المضافة إلى عبارة "طبيعة" في العلم الطبيعي، مثلا، لم تكن مجرد إضافة إلحاق، وإنما هي المعنى الدال على ما يقضي بافترض حضور العقل والمنطق في مقارنة موضوعات الفلسفة الطبيعية (الجوهر ولواحقه، المادة والصورة، العلل الأربعة، الحركة والسكون، الخ).

فلما كان العلم في لدى ابن باجّه ليس مجرد عبارة تطلق مجازا على الصنائع الفلسفية، بل حال من أحوال النظر العقلي الذاتي الذي ينجم عن تحصيل رتبة معينة في التصديق تُقبل فيها قضايا أولية أو تتحلّل إليها، فقد كان من اللازم تأسيسه على مبادئ المنطق. لذلك فالنظر العلمي يتخذ بهذا المعنى لديه دلالة اليقين النظري الذي يستمد صلابته المنهجية من حصول التصوّر السليم والواضح والصحيح في النفس⁽³⁾. يَعْقُب هذا اليقين الإذعان الخالص للضرورة المنطقية التي يستوجبها يقينه ذاك، لتكون الضرورة الصورية فيه مقرونة بهذا اليقين⁽⁴⁾. ويضاف إلى ذلك، أنّه عادة ما يكون هذا اليقين إذعانا لحكم لا تؤخذ نسبته إلى ما هو خارج النفس، وإنما للتصوّر الداخلي النظري الموجود

(1) - أبو نصر الفارابي، تحصيل السعادة؛ تحقيق جعفر آل ياسين، مصدر سابق، ص 58.

(2) - محمد ألوزاد، القول الإنسي لابن باجّه؛ مرجع سابق، ص 53.

(3) - ابن باجّه، كتاب البرهان؛ تحقيق محمد نوصري، مصدر سابق، ص 178.

(4) - يفصل ابن باجّه تفرقه بين اليقين الذاتي والعرضي في كتابه التعليق على البرهان للفارابي كما يأتي؛ يقول: «والفرق بين اليقين بالذات واليقين بالعرض أنّ اليقين الذاتي هو اليقين بالمقدمات الأولى المعقولة، أو ما يحصل عن المقدمات بالقياس الصحيح، ولا ينقاد الذهن إلى شيء سوى ذلك، بل إنّما ينقاد إلى ما نجده بالفطرة إن كان هو هكذا، ولا يشكّ فيه أن ما يلزم عن قياس يؤلف عن مثل هذه المقدمات. والذي بالعرض هو أن يعتقد في أمر ما الاعتقاد اليقيني، ويتفق أن يكون ذلك الأمر صادقا في نفسه، ولكن الذهن منقاد في ذلك إلى شهادات، إمّا لشهادة الجميع أو الأكثر، أو إلى شهادة محصورة..»، المصدر نفسه، ص 135.

داخلها لأنّ الحكم المنطقي الذي يعقبه الإذعان هو الذي يتمتع باليقين بالذات (أو الذاتي)، أي اليقين بالمقدّمات الأوّل المعقولة أو ما يحصل عن المقدّمات بالقياس الصحيح. في مقابل ذلك، هناك اليقين بالعرض (أو العرضي) كما يسمّيه ابن باجّه، وهو الذي يتفق فيه الاعتقاد اليقيني أن يكون صادقا في نفسه، لكن الذهن فيه ينقاد إلى شهادات.⁽¹⁾

يكشف هذا الوعي أهمية اليقين المنطقي لدى فيلسوفنا، وكذلك عن مركزية التشوّق العقلي النظري الذي يمثّل مبدأً للتصوّر لدى الإنسان، في مقابل التشوّق الحسي والخيالي الموجود لدى الحيوان.⁽²⁾ من هذا المنطلق تعدّ الأداة المنطقية بالنسبة لهذا التصوّر أداة إجرائية يتم بها للمتفلسف طرقٌ مختلف أساليب الفكر التي عدّها ابن الصائغ، وجعلها تريبضا ليس للعدد والهندسة والفلك والموسيقى فقط، وإنّما لتصوّر الحركة الطبيعية والبرهنة عليها من خلال دراسة حركة الأجسام. ولقد ركّز ابن باجّه في قوله الطبيعي على أن يكون الفكر تشوّقا نظريا منضبطا لليقين الذي ينتج منه البرهان، حيث تتصوّر الفكرة اليقينية في العلم الطبيعي بممارسة الاستدلال البرهاني المنطقي.⁽³⁾

ونظرا لهذه الاعتبارات الابيستمولوجية، وجدنا فيلسوفنا يخصّ الأشياء الطبيعية بدراسة نظرية ذات خلفيات منطقية صريحة، هي بمثابة معارف وأفكار وتصوّرات نظرية منضبطة إلى مختلف العمليات الاستدلالية، لتصبح المعرفة الفيزيائية بموجب ذلك يقينية وصادقة.⁽⁴⁾ ولم يكن هذا الاعتقاد في أهميّة الأداة المنطقية لتوليد المعارف الصادقة سوى ترجمة إجرائية لإيمان ابن باجّه القوي بكونية المنطق الأرسطي خاصّة.⁽⁵⁾

الفكر بالنسبة إلى فيلسوفنا، وعلى خلاف ما يتصوّره اللغويون النحاة والبلاغيون، ليس سوى نتاج الفاعلية النظرية التجريدية التي يمارسها العقل النظري. تأسيسا على هذه القناعة الفلسفية، قسّم

(1) - ابن باجّه، تدبير المتوخّد؛ ضمن رسائل ابن باجّه الالهية، تحقيق ماجد فخري، مصدر سابق، ص 51.

(2) - محمد ألوزاد، القول الإنسي لابن باجّه؛ مرجع سابق، ص 55.

(3) - Granger, Gilles-Gaston. *La théorie aristotélicienne de la science*; op. cit, p.126.

(4) - يدرج ابن باجّه العلم الطبيعي ضمن الصنائع القياسية التي يحصل بها اليقين في دراسة الأجسام الطبيعية، ويقول: «الصنائع القياسية [...] منها العلم الطبيعي، وهو صناعة نظرية يحصل بها العلم اليقين في الأجسام الطبيعية وفي الأعراض الذاتية. وهو يشتمل على الموجودات التي وجودها بإرادة الإنسان أصلا، وهي الأجسام المركبة من الصوّر والمواد والأعراض اللاحقة لها من جهة الصوّر والمواد»، ابن باجّه، تعليقات على كتاب إيساغوجي للفارابي؛ ضمن تعليقات ابن باجّه على منطق الفارابي، تحقيق ماجد فخري، مصدر سابق، ص 27.

(5) - جوهر الخلاف بين ابن الصائغ وابن السيد البطليوسي هو اعتداد ابو بكر بن الصائغ بصناعة المنطق التي يريد إدخالها في صناعة النحو، على حدّ تعبير البطليوسي، «فالرجل [يقصد ابن باجّه] ليس يتكلّم في صناعة النحو بما تقتضيه وإنّما يتكلّم برأيه الذي يرتثيه».؛ أنظر بهذا الخصوص: ابن السيّد البطليوسي، رسالة إلى الوزير المرابطي أبي عامر بن الكناسي؛ صحيفة المعهد المصري بمطرد، المجلد الثاني، (1954)، ص. ص. 83، 84.

أبو بكر بن الصائغ الفكر إلى قسمين: الظن الصادق، واليقين الذي ينتج منه البرهان. وقد اعتبر التفكير أو الفكرة اليقينية ملكة تكتسب بالممارسة النظرية، أي عن طريق ممارسة أفعال العقل الاستدلالية الفكرية، لكن ليس بالرياضيات حصراً، وإنما بالتعويل على المنطق الذي يشمل جميع أساليب الفكر التي حددها أرسطو في الصنائع القياسية.

يأتي حرص فيلسوفنا على حصول اليقين في العلم النظري من اعتقاده بكونية القوانين المنطقية وشموليتها لباقي العلوم النظرية المختلفة. ويعود هذا الاعتقاد في أهمية استعمال المنطق في تحصيل اليقين في العلوم النظرية إلى تصوّر المعلم الأول، أرسطو، الذي كان قد جعل المنطق آلة ضرورية للفلسفة والعلم. فالناظر في العلم الطبيعي مثلاً يلزمه توظيف هذه الآلة باعتبارها أداة للنظر والفحص في الوجود الطبيعي، وذلك لإدراكه واكتشاف حقيقة موجوداته الطبيعية. فلذلك كان المنطق بالنسبة للعلم النظري أداة لازمة للكشف عن اليقين في نتائجه وتحصيل الصواب في مقدماته.⁽¹⁾

إنّ البحث الفلسفي في العلم الطبيعي كمثال على ذلك يلزم أن يتقدّمه البحث المنطقي كمدخل ضروري إليه، بحيث يهيئنا الاشتغال المنطقي بهذا الخصوص لمعرفة وإدراك شروط تحقّق اليقين في العلم النظري عن طريق اتباع واحترام شروط الفكر الصحيح. ووفقاً لهذا المنظور، أصبح ربط التفكير المنطقي بعلم النظري هو ذاته الفكر الذي يبحث عن تعليل تضمين اللغة وصفاً للواقع، حيث تكون مطابقة ما في الأعيان لما في الأذهان واللسان تعييناً للحقائق الصدقية والتصورية كما يستلزمها تعقيل الموجودات وفقاً لشرائط الصناعة المنطقية التي تعطي أسباب المطلوبات. فالإنسان «في الأمور المعقولة أشد شوقاً لمعرفة أسبابها لأنّه نظر أعلى وأرفع وأنفع، فإنّه يطلب الأسباب يصل الإنسان إلى إيمان الله عزّ وجلّ...».⁽²⁾

تبنى ابن باجّه تصوّر الفارابي لوضعية المنطق بالنسبة للمعارف والصنائع النظرية الأخرى، حيث اعتبر المعلم الثاني أنّ «مرتبة هذه الصناعة بحسب قياسها إلى سائر الصنائع التي تشتمل عليها

(1) - يقول ابن باجّه بهذا الخصوص: «الأمور الموجودة لشيء ما في الاعتقاد إما صادقة وإما كاذبة، وإما بالذات وإما بالعرض، وإما يقينية وإما مظنونة. وظاهر عند من كان له بصر بصناعة المنطق أنّ اليقينية إنّما تكون صادقة ضرورة، وأمّا المظنونة فد تكون كاذبة وتكون صادقة. ونحن فيما نحن بسبيله نجعل ما بالعرض في المظنونة الصادقة.»، أنظر: ابن باجّه، تدبير المتوحد؛ تحقيق ماجد فخري، مصدر سابق، ص 57.

(2) - ابن باجّه، رسائل فلسفية بين ابن باجّه وابن الإمام؛ دراسة وتحقيق جمال راشق، ط 1، (مراكش: فضاء آدم، 2017)، ص 126.

صناعة الفلسفة [..] فهي مقدّمة جميع سائر الصنائع التي تستعمل الفكر»⁽¹⁾. ولعل هذا ما عبّر عنه ابن باجّه في رسالته لابن حسداي، حين بسط فيها كيفية اشتغاله بالعلوم النظرية، حيث بيّن له فيها أنّه بدأ بنظم الشعر والموسيقى، ثمّ انتقل بعد ذلك انتقالا طبيعيا ليشغل بعلم الفلك، وذلك عندما كان بإشبيلية⁽²⁾. ولقد رأى فيلسوفنا في نفسه، في خضمّ هذه الرسالة، ضرورة تعميق بعض مسائل الفارابي في المنطق، خاصّة نظرية البرهان التي تكتسي أهميّة بالغة لتأسيس اليقين في العلم الطبيعي الذي انغمس فيه بعد دراسته لكتاب الطبيعة لأرسطو، والذي رأى فيه مصدر المبادئ النظرية الأساسية لفهم ظاهرة الحركة بالخصوص⁽³⁾.

كشفت هذه الرسالة عن الأسلوب الذي استقى به ابن باجّه معلوماته في العلوم النظرية، حيث بدأ بأحكام تخصّ علم الفلك بصدد ابن الهيثم وابن الزرقالة، فعاب على الأول استناده في شكوكه على بطليموس إلى معرفة سيّئة بالفلك البطليمي، بينما أخذ على الثاني عدم دقته وأخطائه في ملاحظاته الفلكية فركّز على تبايناته مع بطليموس⁽⁴⁾.

يشهد على هذا البعد النقدي لدى صاحبنا ما أشار إليه ابن أبي أصيبعة حول صناعة الطب، عندما بيّن أنّه (أي ابن باجّه) كان يقرأ كتب القدامى بروح نقدية، ملاحظا الأخطاء ونقاط الضعف والقوّة فيها بنفس القدر. بينما لا يتصوّر ابن باجّه حصول اليقين بوصفه مجرد راحة نفس وطمأنينة قلب كما يزعم المتصوّفة، وعلى رأسهم الغزالي، وإنّما يعتبر العلم الحقّ اشتغالا نظريا عقلانيا خالصا يحتاج إلى الارتياض والاستدلال والبرهنة. بذلك فإنّ المعرفة اليقينية لا نصل إليها بالذوق والمكاشفات، كما لا يمكن تحقيق اليقين العلمي بهذا النهج، وإنّما باستعمال النظر العقلي والعلم النظري ذي المقدّمات اليقينية والنتائج الصائبة. وأمّا الذين يكتفون بحفظ الألفاظ والتقبّل المحض للآراء من خلال التعويل الكلي على الذاكرة والحفظ، فليس عندهم علم شيء مما يدرسون، بل هم حفظة يقنعون من العلم بألفاظه فقط⁽⁵⁾.

(1) - أبو نصر الفارابي، الألفاظ المستعملة في المنطق؛ تحقيق محسن مهدي، مصدر سابق، ص 108.

(2) - ابن باجّه، ومن كلامه ما بعث به لأبي جعفر يوسف بن حسداي؛ ضمن رسائل فلسفية لأبي بكر بن باجّه، تقديم وتحقيق جمال الدين العلوي، مصدر سابق، ص 78.

(3) - المصدر نفسه، ص 79.

(4) - المصدر نفسه، ص 78.

(5) - ابن باجّه، تعليق على كتاب إيساغوجي للفارابي؛ تحقيق ماجد فخري، مصدر سابق، ص 52.

فخلافاً لمنوال الحفظ والتعويل على الذاكرة فقط، دفع ابن باجّه بنموذج البرهنة إلى أقصى حدّ، خاصّة وأنّه يركّز على العلم النظري لطرق مجموعة من المسائل الفلسفية التي تقع في صلب النقاش النظري لعصره. فلذلك عوّل فيلسوفنا أيّما تعويل على تحصيل اليقين بشرائط البرهان المنطقي الذي يميّن الناظر في العلم النظري من تحصيل رتبة معيّنة من التصديق فيه، بحيث تجعله يتلمّس طريق الحقيقة في البحث عبر قوة البداهة والتمييز والبصيرة النافذة. وعلى هذا الأساس، يتوجّب على كلّ متعلّم، أو كلّ مقبل على دراسة العلوم النظرية، أن تكون له هذه القوّة على تمييز دلالات الحدود والتصورات ليتمكّن من خلال ذلك من تصوّر معاني هذه الصناعات في نفسه.⁽¹⁾ فالعلم هو كلّ ما يعتقد ببصيرة النفس المتولّدة عن الاستدلال العقلي والتصديق الفكري، وتحصيل اليقين فيه لا يكتمل إلّا بكمال النفس بجودة التمييز والتوفّر على النور الفطري الذي هو بصيرة ذاتية وفطرة فائقة.⁽²⁾

صناعة المنطق، إذن، هي التي تشتمل على ما يحصل به اليقين من أدوات استدلالية وتعريفية تصوّرية، حيث تقوّم الجزء الناطق من النفس وتردّه نحو اليقين ونحو النافع من أنحاء التعليم والتعلّم وتبصر بها الأشياء على النحو السليم والصائب.⁽³⁾ فإذا كان موضوع المنطق، بالنسبة لابن باجّه، هو الاستدلال من حيث المعلومات التصورية والتصديقية، فعلى المنطقي أن يبحث عنها دائماً من حيث كونها توصل إلى مجهول تصوري أو تصديقي. وفضلاً عن ذلك، فإنّ الاستدلال بها يوصل إلى استنتاج واستكشاف أسباب الأمور والأشياء عن طريق الربط بين العلل والمعلولات واستكشاف مختلف العلاقات القائمة بينها.

(1) - ابن باجّه، اتصال العقل بالإنسان؛ ضمن رسائل ابن باجّه الإلهية، تحقيق ماجد فخري، مصدر سابق، ص 167.

(2) - تقع وراء هذا الرأي واحدة من المعتقدات المعرفية الفلسفية التقليدية المنحدرة إلى سقراط وأفلاطون وتطوّرها أرسطو بعدهما، وهي الفكرة القائلة بأنّ تصوّر "علم خاطئ" غير ممكنة عقلياً مادامت فكرة العلم ذاتها تفترض الصواب في الرأي والدقة في المنهج. فالعلم دائماً صائب وحقيقي، أي يدلّ على الحقيقة ويعبر عنها، بمحض التعريف؛ ومن ثمّ فإنّ فكرة العلم الخاطئ هي فكرة متناقضة ذاتياً. ولذلك، كانت مفاهيم الصحة والدقة واليقين والحقيقة في محاورات أفلاطون غالباً ما تنسحب على الآراء التي يكون مصدرها المعرفة ذاتها التي تتم عن طريق منهج الجدال. هذه الفكرة هي التي طوّرها أرسطو في نظريته للعلم فأشسها من خلال وضع قوانين منطقية للقياس بحيث تستجيب لشروط الاستدلال والتصور الصارمين. ونفس الأمر يستعيده ابن باجّه في افتراضاته المنهجية والنظرية حول العلم النظري الذي يتأسس على اليقين العقلي البرهاني. أنظر بهذا الخصوص: عزّت قرني، تطوّر مفهوم اليقين في فلسفة أفلاطون؛ الحولية 22، الرسالة 175، (الكويت: حوليات كلية الآداب والعلوم الاجتماعية بجامعة الكويت، 2001)، ص. ص. 19، 20.

(3) - أبو نصر الفارابي، فلسفة أرسطوطاليس، أجزاء فلسفته ومراتب أجزائها والمواضع والموضع الذي منه ابتداء واليه انتهى؛ تحقيق محسن مهدي، ط 1،

(بيروت: دار مجلة شعر، 1971)، ص 70.

بالنسبة لهذا المنظور، يمثل العلم بالكلّي المعرفة النموذجية لأنّ الفلسفة هي التي تدرس الموجودات دراسة نظرية لتعلّوها وتعلّمها علماً كلياً. لذلك اشترط ابن باجّه في دراسة هذه الموجودات استيفاء مطلبين: يقين المعرفة وكلّية الحكم، وهذه المتطلبات لا تنطبق إلا على الأقسام الخمسة للفلسفة: الميتافيزيقيا والفيزياء والفلسفة العملية والرياضيات والمنطق.⁽¹⁾ تستهدف الميتافيزيقا الموجودات التي هي أسباب نهائية، بينما يستهدف العلم الطبيعي الأجسام الطبيعية التي لا يعتمد وجودها على إرادة الإنسان على الإطلاق، في حين تتولّى الفلسفة العملية (العلم المدني) التي يسميها "العلم الإرادي" بحث الموجودات التي تنتجها هذه الإرادة والاختيار، أمّا الرياضيات فتتعامل مع الكائنات المجردة من أمورها، وتنقسم إلى الحساب والهندسة والبصريات وعلم الفلك والموسيقى والميكانيكا أو علم الأوزان و علم الحيل.⁽²⁾

ونظراً لأنّ السمة المميزة للفلسفة هي استخدام القياس المنطقي (البرهان) باعتباره المنهج الذي يُنتج اليقين، فإنّ القياسات الخطابية التي وإن كانت تستعمل نوعاً من القياس غير البرهاني، إلّا أنّها ليست من الفلسفة كما يتصوّرها ابن باجّه.⁽³⁾ لذلك لم يكن يهتم لهذه القياسات الخطابية كثيراً مادام مشروعه الفلسفي ينصبّ أكثر على العلم النظري دون سواه. ولقد أدرك بحسّ المنطقي النقدي اختلاف كيفية اعتبار هذه الجوانب المنطقية، فالفنون غير الفلسفية من الصناعة المنطقية، كصناعة الجدل التي تعتمد فقط في موجوداتها الإثبات والإبطال بالطرق المشهورة،⁽⁴⁾ فإنّ مبلغها «إعطاء

(1) - يقول ابن باجّه عن ذلك: «والفلسفة وهي الصناعة المشتعلة على الموجودات من حيث تعلم علماً يقينياً، وأقسامها بحسب أقسام الموجودات. فمنها العلم الإلهي ومنها العلم الطبيعي [...] ومنها العلم الإرادي [...] ومنها التعاليم [...] ومنها صناعة المنطق...»، أنظر: ابن باجّه، *تعاليق على كتاب إيساغوجي للفارابي*؛ ضمن تعاليق ابن باجّه على منطق الفارابي، تحقيق ماجد فخري، ص. 27، 28.

(2) - يقول ابن باجّه بهذا الخصوص: «ومنها التعاليم وتشتمل على الموجودات المنتزعة من المواد لا من العد والتقدير، وهي سبعة أصناف: الأوّل علم العدد، وينظر في لواحق العدد وخواصّه. والثاني علم الهندسة، وينظر في الخطّ والسطح والجسم على الإطلاق. والثالث علم المناظر، وينظر في الخطّ والسطح والجسم من حيث هي منظورة. والرابع علم النجوم، وينظر في كمّية حركات الأجسام السماوية وهيئاتها ومقادير أعظامها وأبعادها. والخامس علم الموسيقى، والألحان ونسبها وانتلافها وتنافرها وإحصاء جميع لواحقها من جهة تقديرها. والسادس علم الأثقال وينظر في تقديرها أو التقدير بها ورفعها ونقلها من موضع إلى موضع. والسابع علم الحيل، وينظر في وجه إيجاد كثير ممّا يبرهن في هذه التعاليم بالقول ويبغي الحيلة في دفع عوائق ربّما منعت من وجودها وضده. فمنها حيل عدديّة، كالجبر والمقابلة، وحيل هندسة وحيل أثقالية...»، المصدر نفسه، ص: 27-28.

(3) - يقول ابن باجّه بهذا الخصوص: «وهذه الأربع [يقصد الجدل والفسطة والشعر والخطابة] سوى الفلسفة، فإنّها تستعمل القياس في المخاطبة فقط، أمّا الفلسفة فإنّها تستعمل القياس في المخاطبة به وفي الاستنباط...»، المصدر نفسه، ص 29.

(4) - يقول ابن باجّه بهذا الخصوص: «ساق أرسطو المواضع في الجدل، وإن كان فيها ما يعطي برهاناً، لأنّها كلّها مشهورة. أعني بما يعطي برهاناً وجدلاً، فأخذها هو في الجدل من حيث هي مشهورة لكنّه صنع تخيلاً في القياس أخذ غير هذا، وهو في الجدل من حيث هي مشهورة لكنّه صنع تخيلاً في القياس أخذ غير هذا، وهو أن يجد المطلوب وينظر محمولات الموضوع وما يحمل عليه الموضوع، وهذا لم يصنعه أبو نصر، بل ساق أكثر ذلك الذي ساقه هو في الجدل عوضاً في ما ظهر من هذا الذي صنعه هو في القياس. وفي هذا الموضوع بحث...»، أنظر: ابن باجّه، *كلام لأبي بكر في فنون شتى*؛ ضمن المنطقيات للفارابي، تحقيق وتقديم محمد تقي دانش بزوّه، مصدر سابق، ص 398.

الظنّ القويّ في ما تعطيه منها».⁽¹⁾ وكذلك الأمر بالنسبة للسفسطة «التي تنتج الشئيين المتناقضين على السواء»،⁽²⁾ ولا تعطي غير التخليط في الحقّ والصدّ عنه، في حين تكتفي الخطابة فيما تعطيه بالطرق المقبولات وبما في بادئ الرأي، بينما ظلّ الشعر «مهنة تستعمل لتعليم الجمهور ما يمكنهم أن يتصوّروه من الأشياء المتصوّرة في العلوم. ومبلغها تشبيه الشيء بمثاله».⁽³⁾

يرى ابن باجّه من العلاقة المنهجية بين الصنائع القياسية والفلسفة أنّ الصلاحية الفلسفية لكلّ من الجدل والسفسطة والخطابة والشعر أقلّ مقارنة بالصناعة القياسية البرهانية التي تعطي اليقين دوماً؛ فهي حتى وإن كانت قياسية إلا أنّها «تستعمل القياس في المخاطبة فقط، أمّا الفلسفة فإنّها تستعمل القياس في المخاطبة به وفي الاستنباط».⁽⁴⁾ يبقى هذا التقسيم الذي يعرضه ابن باجّه في تعليقه على الفصول للفارابي أكثر ابتكاراً ممّا قد يبدو للوهلة الأولى، إذ يشير إلى أنّ الفلسفة والمنطق (كنظرية في القياس الاستنباطي الذي هو البرهان) في مستوى نظرية العلم متداخلان أيضاً. هنا لا يخرج أبو بكر بن باجّه عن تصوّر أرسطو للعلم وخاصة في قراءة الفارابي وتأويله لليقين النظري الضروري للعلم ليكون جديراً بالثقة في مختلف فروع المعرفة الفلسفية (الفلسفة الأولى، والطبيعيّات والرياضيّات والمنطقيّات).

نصادف في تعليق ابن باجّه على كتاب البرهان للفارابي نوعاً من الاحتفاء والقبول بهذا المنطق، انطلاقاً من حرص المعلم الثاني على جعل المعرفة العلمية تنبني على تعرفّ الحدود، و جعل التصرّو لا التصديق المطلق هو المطلب الأسمى لكلّ علم.⁽⁵⁾ فتصوّر الأشياء والموضوعات المعرفية في كليّاتها هو ما يمكننا من بناء الحدود والتعريفات الصحيحة بتصرّوها على حقيقتها، وترتيب مختلف التصرّوات المحصلة بها بحيث يأتي منها الواحد تلو الآخر بتوسط وسائط حدية ومفهومية. كلّ ذلك جعل الهمّ المعرفي النموذجي ينصرف إلى الذهن ومفاهيمه وتصرّواته، وبهذا

(1) - ابن باجّه، كلام لأبي بكر في فنون شتّى؛ ضمن المنطقيّات للفارابي، تحقيق وتقديم محمد تقي دانش بَزَوَه، مصدر سابق، ص. ص. 27، 28.

(2) - المصدر نفسه، ص 405.

(3) - ابن باجّه، تعاليق على كتاب إيساغوجي للفارابي؛ ضمن تعاليق ابن باجّه على منطق الفارابي، تحقيق ماجد فخري، مصدر سابق، ص 28.

(4) - المصدر نفسه، ص 29.

(5) - أبو نصر الفارابي، شرح كتاب العبارة لأرسطوطاليس؛ تحقيق ولهام كوتشي اليسوعي وستانلي مارو اليسوعي، مصدر سابق، ص 39.

التصوّر المنهجي أدرك ابن باجّه ضرورة إتباع نموذج البرهان بمختلف أصنافه (برهان السبب، برهان الوجود..).⁽¹⁾

ما يؤكّده اتباع نموذج البرهان وصلاحيته المنطقية بهذا الخصوص هو هذه الحيوية المنهجية في الأخذ بالأسباب التعريفية المنطقية (نظرية الحدّ، والتعريف بالحصول على ماهية الأشياء) كمنهج ملائم للمعرفة العلمية اليقينية.⁽²⁾ لذلك كان على ابن باجّه، وهو الذي تأثر بنظرية البرهان الأرسطية عبر قراءة الفارابي لها، أن يأخذ في اعتباراته النظرية والمنهجية توسيع دائرة نموذج اليقين المنطقي وتعميمها ليس على العلوم النظرية فحسب، وإنّما على أيضا على الأخلاق والسياسة والعلوم العملية الأخرى. وبالفعل، تأتى له ذلك في تحليله الفضائل الفكرية والأخلاقية تحليلا يستجيب لشروط النظر المنضبط لشرائط اليقين المنطقي. ويعتبر كتاب تدبير المتوحد نموذجا نظريا لعرض هذه الأمور المدنية بشكل منطقي واضح، وذلك نزوعا منه لتخليص للأخلاق والسياسة من اعتبارات لاهوتية وصوفية كما أشار إلى ذلك الباحث ريمي براغ.⁽³⁾

يمكننا أن نعتبر هذا التوظيف المنهجي للأداة المنطقية في تأسيس القول الفلسفي في العلم المدني مناسبة لتطبيق ابن باجّه تصوّره الأداتي للمنطق كآلة للتفكير في الشأن السياسي الأخلاقي. فالسعي إلى تأسيس الفضيلة الفكرية والأخلاقية في حياة الإنسان يمثل ذريعة وحجّة لاستعمال البرهنة والقياس العقلي بُغية قيادة الفكر نحو بناء تصوّر عقلائي يتناسب ومتطلبات الحكمة النظرية في مختلف فروعها (علم النفس، الطبيعيات، العلم المدني، الإلهيات). تقوم حجّة ابن باجّه في أهمية الأداة المنطقية لتأسيس الفضيلة في العلم المدني على اعتقاده بأنّ الفيلسوف المتوحد صاحب رأي صادق في مدينة ضالة، وهو الذي يبحث عن سعادته الذاتية في هذه المدينة الفاسدة التي لا تعرف

(1) - ابن باجّه، كتاب البرهان؛ تحقيق محمد نوصيري، مصدر سابق، ص ص: 164-173.

(2) - يقول ابن باجّه بهذا الخصوص: «وكثير من الناس لا يرى أنّ في الواحد كثرة، ولا يمكن أن ينطق بواحد واحد من تلك الكثرة. والتصور المفضل الذي يعطيه الحدّ، فإنّ الذهن يرى تلك الكثرة من جهة ما هي كثرة يتقوم بها الشيء في الذهن على ترتيب ويرى كلّ واحد منها على انفراده، ويرى ذلك الواحد كيف يركّب منها في الذهن، وإن كانت تلك الأشياء أمورا يتقوم بها الشيء في الذهن على ترتيب ويرى كلّ واحد منها على انفراده، ويرى ذلك الواحد كيف يركّب منها الذهن، وإن كانت تلك الأشياء أمورا يتقوم بها في الذهن وتقومه وتعرّفه من غير أن يقوم وجوده خارج الذهن...»؛ المصدر نفسه، ص 120.

(3) - Rémi, Brague. *Au moyen du Moyen Age: Philosophies médiévales en chrétienté, judaïsme et islam* ; éd La Transparence, collection Champs essais, Paris, 2006, pp: 317-318.

الصواب ولا الآراء الصادقة المُفضية إلى السعادة الحقّة⁽¹⁾. فنظرية الفيلسوف النابت "المتوحد" تتمحور حول مركزية الصواب في الظن والصدق في الآراء التي تكون معدومة في ظلّ المدن غير الفاضلة⁽²⁾. لذلك ترتدّ عليّة وأهمية نموذجية الصدق في الرأي إلى كون المتوحد النابت هو من يُظهر في المدينة الجاهلة الصواب المفقود والرأي الصادق النموذجي الذي من شأنه نقل اجتماع هذه المدينة الفاسدة إلى أنّ تصير فاضلة كاملة⁽³⁾.

هكذا إذن كشف ابن الصائغ عن نزعه المشائية المؤمنة بكون صناعة المنطق هي التي تعطي المبادئ الثابتة والقوانين الكونية التي تفيد الإنسان في فحص مختلف فروع المعرفة النظرية الفلسفية. يوجد في هذه القناعة ما يبرّر الاستناد إلى تعزيز الآراء النظرية بما يتأتى من الصناعة المنطقية بوصفها سندا منهجيا يتيح التمييز بين الصواب والخطأ، الصدق والكذب في العلم النظري. لذا فقد انتبه ابن باجّه إلى أنّ الإنسان، من حيث هو كائن عاقل، إنّما يضمن عن طريق العلم النظري الدوام الأطول والأفضل الذي يليق به⁽⁴⁾. وفي معرض كلامه عن الصور الروحانية العامة والخاصة، وما يفرّقها عن الصور الجسمانية التي تنطبق في المستوى الاجتماعي على ذوي الميول الجسمانية، توقّف عند الصور الروحانية العامة التي تميّز الإنسان الذي يعقلها فقط. لذا، فهي عبارة عن جملة المعقولات الروحانية المطلقة التي ندركها بواسطة الفعالية الفكرية النظرية الموجودة في عقلنا الإنساني. واعتبر ابن باجّه هذه الصور العامة، من الناحية المنطقية البرهانية، بمثابة كليات عامة، أو بعبارة أكمل الروحانيات على الإطلاق، وهي التي يكون الإنسان فاضلا عند تحقيقها وإدراكها⁽⁵⁾.

ونظرا لطابعها المنطقي النظري، فإنّها تدرك فقط بالعقل؛ لذلك فإدراكها هو ما يجعل الإنسان حاصلاً على كمالاته الفكرية الخاصّة، والحكمة بهذا المعنى هي أكمل أحوال الروحانية الإنسانية.

(1) - تشهد على هذه الفكرة أقوال ابن باجّه المختلفة، والتي من بينها تصريحه الآتي: "ويبين أنّ المدينة الفاضلة الكاملة قد أعطي فيها كلّ إنسان أفضل ما هو معدّ نحوه وأنّ آراءها كلّها صادقة وأنّه لا رأي كاذب فيها، وأنّ أعمالها هي الفاضلة بالإطلاق وحده، وأنّ كلّ عمل غيره فإن كان فاضلا فبالإضافة إلى فساد موجود". انظر بهذا الخصوص: ابن باجّه، تدبير المتوحد؛ ضمن رسائل ابن باجّه الإلهية، تحقيق ماجد فخري، مصدر سابق، ص 41.

(2) - Genequand, Charles. *Ibn Bagga (Avempace): La conduite de l'isolé et deux autres épîtres*; op, cit, pp: 40-41.

(3) - نجد ما يفيد هذه الفكرة في تصريح ابن باجّه الآتي: «فأمّا من وقع على رأي صادق لم يكن في تلك المدينة أو كان فيها نقيضه هو المعتقد، فإنهم سمّون النوابت. وكلّما كانت معتقداتهم أكثر وأعظم موقعا، كان هذا الاسم أوقع عليهم. وهذا الاسم يقال عليهم خصوصا. وقد يقال بعموم على من هو يرى غير رأي أهل المدينة كيف كلن صادقا أو كاذبا. ونقل إليهم هذا الاسم من العشب النابت من تلقاء نفسه بين الزرع..»، انظر: ابن باجّه، تدبير المتوحد؛ المصدر نفسه، ص 42.

(4) - المصدر نفسه، ص 98.

(5) - المصدر نفسه، ص 75.

فالأفعال الفكرية والعلوم هي الكمالات الحقيقية الخاصة بالإنسان من حيث هو كائن يفكر بعقله، فلا يشترك فيها غير الإنسان، وهي التي تعطيه الوجود الدائم، أو تصله به.⁽¹⁾ ثم جعل ابن باجّه، بهذا التصرّو المنطقي للمعرفة، السبيل إلى إدراك الصور الروحانية العامة عقلياً خالصاً، بحيث يقوم على فكرة الاتصال بالعقل الفعال اتصالاً ينشأ من خلاله الفعل البشري مشاركة هذا العقل في العلم الكلي والمعرفة التامة الأزلية التي بها تنال السعادة.⁽²⁾

تقع في صلب هذا التصرّو فكرة أنّ المنطق من حيث هو الأداة التي توصل إلى اليقين، يعد المنهج الذي يضمن الصواب وعدم ارتكاب الأخطاء عند الاشتغال العلمي النظري.⁽³⁾ فالنظر العقلي السليم، منطقياً، يوصل إلى إدراك المعرفة الحقّة والصحيحة بالكلي كما تصوّره أرسطو. ومن هذا المنطلق دافع ابن باجّه عن فكرته الأساسية المتمثلة في كون الإنسان يستطيع أن ينال السعادة بالمعرفة النظرية التي تقوم على اليقين البرهاني.⁽⁴⁾ وعلى هذا الأساس، اعتبر ابن باجّه النظر العقلي المدعم بالمنطق هو مفتاح الوصول إلى مرتبة السعادة العظمى. فكّلما نهج الإنسان طريق النظر الفلسفي الذي لا تشوبه لذة حسية ولا تشوّهات وانحرافات في الآراء والظنون حول الموجودات، كلّما استطاع بلوغ السعادة على نهج الحكماء (أفلاطون والفارابي).⁽⁵⁾

لقد حقّق اهتمام ابن باجّه بالأداة المنطقية نوعاً من الانتصار للمعقول أمام انتكاسة الفلسفة في المشرق، محقّقاً بذلك أحد آمال مشروع ابن حزم المتمثّل في إعادة المشروع المنطقي من داخل

(1) -Rachak, Jamal. "La volonté chez Ibn Bagga, de la physique à l'éthique" ; in Philosophie et Science dans l'Occident Musulman; coordination: Touria Bourkane, Université Cadi Ayyad, éd Papèterie El watanya, Marrakech, 2012, pp 7-27.

(2) - ابن باجّه، تدبير المتوحد؛ ضمن رسائل ابن باجّه الإلهية، تحقيق ماجد فخري، مصدر سابق، ص 62.

(3) - في إشارة منه إلى كون الصناعة المنطقية شاملة لباقي العلوم النظرية التي تشتمل عليها الفلسفة، يقول ابن باجّه: «وصناعة المنطق تشتمل على جميع اللواحق العارضة في ذهن الإنسان عند نظره في موجود موجود منها. وبهذه اللواحق ومعرفتها تكون آلة في إدراك الأصوات والحق في الموجودات. فلما كانت كذلك جعلها قوم آلة للفلسفة لا جزءاً لها. ومن حيث تلك اللواحق موجودات، وعلمها علم نوع من الموجودات، جعلها قوم جزءاً من الفلسفة. والأمران موجودان فيها. فلذلك صارت الفلسفة اسماً يشتمل على العلم الإلهي، والطبيعي، والإرادي، والتعاليمي، وصناعة المنطق التي تعطي قوانين للتواصل إدراك العلم اليقيني في هذه الموجودات.»؛ أنظر بهذا الخصوص: ابن باجّه، التعاليم المنطقية؛ تحقيق محمد إبراهيم ألوزاد، مصدر سابق، ص 28.

(4) - لا يتوان ابن باجّه عن تكرار تصريحاته وأقواله التي تفيد بكون المنطق هو ما يمكننا الاطمئنان إليه في الفصل بين الصادق والكاذب من الأقوال والآراء في كلّ ميادين المعرفة النظرية، بما فيها الطبيعية والسياسية والإلهية؛ لذا، نجده يقول في رسالة في المتحرّك ما يلي: "قد تبيّن في السماع الطبيعي بالأقوال التي تعطي اليقين أنّ كل حركة تكون عن أكثر من محرّك ولحد، وهي التي لا يتحرّك فيها المتحرّك بنفسه بل بغيره [...] وهذه القضية الكلية الصادقة يعترف بها الجمهور عند أخذها من موادها..."؛ أنظر: ابن باجّه، رسالة لأبي بكر محمد بن يحيى في المتحرّك؛ تحقيق عبد الرحمن بدوي، ضمن مجلة معهد الدراسات الإسلامية في مدريد، المجلّد الخامس عشر، مدريد، (1970)، ص 25.

(5) -Strauss, Leo. *Le Platon de Fârâbî*; op. cit., p.21.

البنية الفكرية للثقافة العربية الإسلامية. كما استطاع بذلك بلورة خطاب فلسفي ناضج، متحرّر من هاجس إشكالية التوفيق بين الدين والفلسفة، تاركاً بذلك التدبير الإلهي للعالم جانباً، مركزاً نظره فقط على التدبير الإنساني المعتمد على العلم النظري المتوسل باليقين البرهاني.⁽¹⁾ ولعلّ هذا الأمر هو ما يفسّر حرصه الكبير على إضفاء صبغة المعقولية النظرية البرهانية على مجمل تصورات الفلسفة والعلمية، وتركه للأساليب البلاغية والسوفسطائية جانباً.

إذن فالمؤكد ممّا سبق أنّ الفلسفة ليست وحدها ما يحتاج إلى استعمال الأداة المنطقية، وإنّما أيضاً تحتاجه كلّ العلوم النظرية التي تحتويها هذه الفلسفة، بحيث تحتاجه علوم التعاليم، والعلم الطبيعي، والمدني، وغيرها. لذا فإنّه لا يكاد ينفصل قول من أقوال ابن باجّة الفلسفية إلّا وحضر فيه شكل من استعمال الأداة المنطقية، حتى أنّه لا يتوانى عن ذكرها كلّ مرّة في صيغة تتردّد لديه كثيراً، وهي: «وهذا بين لمن زاول صناعة المنطق». وهذه عيّات من الأقوال الواردة فيها هذه العبارة:

أقوال وردت فيها عبارات تؤكد أهمية صناعة المنطق	سياق القول	الصفحات
ولنلك لا يتشوق أحد فيطلب لم كان الأف أفطس أو أشم، وهذا كله بين لمن زاول صناعة المنطق ...	القوة الناطقة / تحقيق محمد الوزاد وآخرون،	ص 227
فهو بين عند من حاول صناعة المنطق أن قولنا ما له هذا الأثر هو عقل، كقولنا الضحاك هو إنسان...	رسالة الوداع / ضمن رسائل ابن باجّة الإلهية، تح ماجد فخري.	ص 138
وظاهر عند من كان له بصر بصناعة المنطق أنّ اليقينية إمّا تكون صادقة ضرورة...	تدبير المتوحد / ضمن رسائل ابن باجّة الإلهية، تح ماجد فخري.	ص 51
وقد لا يكون ذلك بل بالعكس وكيف اتفق، وذلك بين لمن زاول صناعة المنطق ...	كتاب الحيوان / تح جواد العارقي	ص 66
فبينّا على أنّه ذكر وأنثى، لأمكن أن يبطوي فيه كذب وأيضاً فكان ذلك غير يقين فلم يكن القول برهانا. وهذا بين لمن كان له بصر بصناعة المنطق...	كتاب الحيوان / تح جواد العارقي	ص 166
وأيضاً فبطريق المنطق فإنّه لا يبنّي ما ليس شأنه أن يبنّي، ولا يتسخن ما ليس شأنه أن يتسخن..	الساع الطبيعي لابن باجّة / تح محمد أبو حفص وجمال راشق	ص 138
وتبينّ بعد ذلك القسم الموجود على طريق الاستقامة، ويلزم من ذلك إبطال كل ما ليس بالقسم، فسواء عدّد جميع ذلك أو لم يعدّد. وذلك ظاهر لمن زاول صناعة المنطق أيسر مزاولة..	الساع الطبيعي لابن باجّة / تح محمد أبو حفص وجمال راشق	ص 388

تُظهر هذه الأقوال، وغيرها كثير لدى ابن باجّة، تَعَالُقَ التَّفَلُّسُفِ بِالتَّمَنُّطُقِ، حيث ساد لديه نزوع نظري نحو جعل أقواله تقوم في بنيتها النظرية على إقرار أهميّة الصناعة المنطقية، ومن ثمّ انعكس التَّمَنُّطُقُ في القول الفلسفي. فلا وسيلة للوصول إلى اليقين في الفلسفة والعلم إلّا باستعمال الأداة المنطقية، لأنّه إذا كان فصل المنطق عن الفلسفة مقبولا من الناحية الدينية كما رغب في ذلك

(1) - سالم نفوت، ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس؛ مرجع سابق، ص 505.

الغزالي، فإنّه في مجال الفكر النظري المحض لا يمكن ذلك، لأنّ الأداة المنطقية هي الوسيلة الأساس للوصول إلى اليقين الضروري الذي يقوم على البرهان، وذلك كما بيّن الباحث محمد قشيش في بحثه عن نظرية العلم عند أبي نصر الفارابي.⁽¹⁾

ونستطيع القول إنّ اهتمام ابن باجّه بالعلوم النظرية صناعة المنطق تحتل الريادة المنهجية والنظرية في منظومته الفلسفية. وكان هذا الأمر من أهمّ النتائج النظرية والفكرية التي نجمت عن ترجمة كتب فلاسفة اليونان إلى العربية، والتي كان على رأسها أجزاء الأورغانون الأرسطي الثمانية مضافا إليها المدخل والفصول. وقد أسهم الفلاسفة (الفارابي، ابن سينا)، وكذا بعض نظار الفقه والأصول (ابن حزم)،⁽²⁾ في تقريب المنطق إلى اللغة والثقافة العربيتين، ممّا أسهم في تهيين الظروف لاستعماله أداةً منهجية ليس في الفلسفة وحسب، بل وفي مختلف العلوم والصناعات الأخرى. فصناعة المنطق تتقاطع مع باقي العلوم النظرية التي توجد ضمن دائرة العلوم الفلسفية من جهة، وكيف جعل منها الصناعة اليقينية الضرورية التي تعطي سبل البحث والاشتغال للصناعات النظرية الفلسفية من جهة أخرى.

فسواء تعلّق الأمر بالشروح والتعليق، أو بالرسائل وباقي النصوص الفلسفية الأخرى، من الآثار الباجيّة؛ تظلّ السمة البارزة لنصوص ابن باجّه مصبوغة بلمسة منطقية واضحة، وبخاصّة منها نموذجية البرهان الذي طَبَعَ أقاويله العلمية والفلسفية بطابع اليقين الضروري.

(1) - يقول هذا الباحث: «فالعالم بما هو يقين ضروري برهاني هو التجلي لليقيني وضروري في آن واحد باعتباره أوّل الأداة الفعلية للمعرفة العلمية. وباعتباره ثانياً يتأسّس على مبادئ يقينية يقينا ضرورياً ينتج عنها بالضرورة نتائج يقينية. بذلك يشبه البرهان مرآة تعكس اليقيني والضروري لا مجال فيه للصدفة أو الاحتمال أو الممكن...»، أنظر: محمد قشيش، نظرية العلم عند أبي نصر الفارابي؛ ط I، (الرباط - دار الأمان: منشورات ضفاف، 2015)، ص 25.

(2) - أحمد برشيل، "المنطق الأرسطي وصلته بالمجال التداولي اليوناني"، مجلة العلوم الإنسانية ضفاف، العدد 4، سنة 2020، ص - ص. 117-132.

خلاصة القسم الأول:

هكذا نخلص من القسم الأول إلى أنّ للفيلسوف ابن باجّه مكانة خاصّة في تاريخ الدراسات المنطقية العربية، والممتدة من البدايات الأولى لعملية ترجمة وشرح نصوص الأورغانون الأرسطي التي تمّت في إطار مدرسة بغداد، مروراً بمختلف مراحل تطوّر المنطق في الثقافة العربية الإسلامية، وصولاً إلى عصر ابن باجّه بأندلس الغرب الإسلامي. ولقد أشرنا في الفصل الأول من هذا القسم إلى أنّ حضور المنطق اليوناني في الفلسفة المشائية العربية بالمشرق كان له التأثير المباشر في دفع الفلاسفة - وعلى رأسهم ابن باجّه - إلى إيلاء الصناعة المنطقية الأهميّة الكبرى لما لها من دور منهجي ونظري في الفلسفة.

ضمن هذا الإطار، عمدنا إلى إظهار مكانة ابن باجّه في هذا التقليد الفلسفي المشائي العربي، فتوصلنا من ذلك إلى أنّ هذا الفيلسوف قد تمكّن فعلاً من إعادة الاعتبار للمنطق الأرسطي في مجمل متنه الفلسفي، مستثمراً إياه في العلوم النظرية المختلفة: التعاليمية، والطبيعية، والمدنية، وغيرها. ثمّ بيّنا في سياق هذا الحديث مكانة صناعة المنطق من باقي الصناعات النظرية الأخرى لدى ابن باجّه، وتبيّن لنا من خلال ذلك أنّ الأداة المنطقية كانت بمثابة الآلة الضرورية للخوض في تلك الصناعات النظرية الفلسفية. وبذلك فقد اتخذها هذا الفيلسوف أداة فعالة لبسط مجمل آرائه الفلسفية، مُستعملاً إياها على النحو الذي يتماشى وتصوّره للعلم والفلسفة، مُفضّلاً القوة القياسية البرهانية على نظيرتها اللغوية والبيانية (النحو، والبلاغة).

انتصر ابن باجّه لنهج الفارابي في هذه المسألة خاصّة عند مقارنته للمنطق بالنحو، ونتيجة لذلك استطاع أن يحيي بعضاً من توجّهات مدرسة بغداد المنطقية التي سبق لها أن ناقشت صلة النحو بالمنطق في إطار المناظرة الشهيرة بين متى بن يونس والسيرافي. أكّد ابن باجّه بهذا الخصوص - مثله في ذلك مثل الفارابي - ارتباط المنطق الكامل بالعلوم النظرية الفلسفية، وبذلك فقد حضرت الأداة المنطقية لديه بما يتماشى والتوجّه الأرسطي لاستعمال المنطق كآلة للعلوم النظرية والفلسفة. وتأسيساً على ذلك نطرح هذا السؤال الذي نقترح مقاربته في القسم الثاني: كيف حضر المنطق بوصفه أداةً في الفلسفة ضمن مُنجز ابن باجّه الفلسفي والعلمي الطبيعي خاصّة؟

استعمال المنطق في العلم والفلسفة

لدى ابن باجه

تہید:

رأينا في القسم السابق أهمية المنطق ومكانته في الفلسفة المشائية العربية عامة ولدى ابن باجّه خاصّة، فاتضح لنا من ذلك أنّ أبا بكر بن الصائغ لم يخرج عن هذا التقليد المشائي العربي من حيث الأهميّة التي جعلها للأداة المنطقية في الفلسفة. وكشفنا كيف ارتبط اشتغال فيلسوفنا بالعلوم النظرية باستعمال الأداة المنطقية، فاعتبرنا قلّة التآليف المنطقية الخالصة لابن باجّه، مقارنة بالسابقين (الفارابي وابن سينا) واللاحقين (ابن رشد) عليه، لا يستنقص من قيمة حضور الأداة المنطقية في مجمل تآليفه: من الشروحات والتعليق إلى الرسائل الفلسفية المتأخّرة. كما بيّنا أنّ هذا الأخير قد كرّس جهده النظري فعلا لإعادة الاعتبار للحكمة العقلية بترسيخ دور الأداة المنطقية في التأسيس للعلوم النظرية التي اشتغل بها. وانتهينا بنتيجة أكّدت فيها أهميّة المنطق باعتباره أداة منهجية للبحث والخوض في العلوم النظرية، وبخاصّة منها العلم الطبيعي.⁽¹⁾

تعميقاً للنقاش في هذه القضايا، نقترح تسليط الضوء على كيفية استعمال المنطق في العلم والفلسفة في هذا القسم الثاني. وتجدر الإشارة إلى أنّ تناول هذه المسألة قد يفرض علينا استقصاء بعض أقوال هذا الأخير، وبخاصّة منها تلك التي ترد فيها العبارة المنطقية، وغرضنا من ذلك إبراز

(1) - لعلّ ممّا يكشف هذا الانصراف القويّ للعلم النظري الطبيعي لدى ابن باجّة ما سبق وأن أشار إليه ابن رشد بعده، حين قال: «وجلي من هذا أنّ فهم المعقول من جهة ذلك الرجل هو جزء من العلوم النظرية، أي العلم الطبيعي، وهذا ظهر أيضاً في ذلك التخصّص منه. ولو كان هكذا فتحت كلّ البشر ما يعرض لنا من جهل هذا العلم إمّا سوف يكون لأنّنا لا نعرف بعد القضايا التي تؤدّي بنا إلى هذا العلم (كما يقال عن كثير من الصناعات التي يبدو أنّها ممكنة ولكنّها ذات أسباب مجهولة مثلاً الكيمياء) أو أنّ هذا الفهم له يُكتسب بالممارسة والاستخدام في الأشياء الطبيعية، ولكن لا نملك بعد من الممارسة والاستخدام في الأشياء الطبيعية، ولكن لا نملك بعد من الممارسة والاستخدام الكَمّ الذي نستطيع أن نكتسب به هذا الفهم، أو سوف يكون ذلك بسبب نقص لطبيعتنا بالطبع. فإن عرض هذا إذن بسبب نقص في الطبيعة فنَقالْ عندئذ نحن وكلّ من طُبعوا على اكتساب هذا العلم بشراً بلبس، وإن عرض هذا بسبب جهل القضايا المؤدّية إلى هذا العلم يكون عندئذ العلم النظري لا مكتملاً بعد. وربما يقول ابن باجّة إنّ هذا لا مُحتملٌ بل لا مُحالٌ. وإن عرض هذا بسبب العادة سوف يكون القول قريباً من القول القائل إنّ السبب في هذا هو جهل القضايا المؤدّية إلى هذا العلم...». أنظر: ابن رشد، الشرح الكبير لكتاب النفس لأرسطو؛ نقله من اللاتينية إلى العربية إبراهيم الغري، مصدر سابق، ص. 300، 301.

مظاهر وتجليات هذا الاستعمال الأداتي للمنطق في العلم والفلسفة. فللخوض في هذه المسألة يلزمنا الجواب عن السؤال: ما هي تجليات استعمال ابن باجّة للأداة المنطقية؟

جوابا عن هذا السؤال، تعيّن علينا خلال هذا القسم بحث أشكال استعمال الأداة المنطقية عبر ثلاثة محاور رئيسية: الأول لرصد استعمال المنطق في العلم، والثاني لإبراز استعمال نظرية الحدّ في الفلسفة، والثالث لبحث استعمال الأداة المنطقية للنقد والردّ على المخالفين، وكذا للتعلّم والتعليم.

استعمال المنطق في العلم الطبيعي

لدى ابن باجة

اعتبر ابن باجة العلم الطبيعي - الذي موضوعه الجسم الطبيعي - بأنه العلم النظري الذي يحتاج الناظر فيه إلى معرفة نسب إجراء الحدّ رغم أنّ معظم موضوعه معروف بالحواس. لكن، تأسيس معرفة حقيقية بموضوع هذا العلم، هو ما يحتمّ جعل الفيزياء النظرية تقوم على أساس المبادئ العقلية التي تضبط الطرق المنطقية المعروفة عند أرسطو والفارابي. لذلك، فالعلم الطبيعي، كعلم توضيحي، يتولّى بحث الأسباب الحقيقية للموجودات الطبيعية انطلاقاً من تلك المبادئ النظرية؛ وهنا ينبغي التنبيه إلى أهمية المناقشة الطويلة حول جوهر وموقع العلم الطبيعي بالنسبة لباقي فروع علمه كما جاء في مقدمة ابن باجة لكتاب الحيوان.⁽¹⁾

لقد أظهر ابن باجة حرصاً شديداً على إقران شروحه ومناقشاته لقضايا العلم الطبيعي بالأداة المنطقية، مُمهّداً خوضه في هذا العلم بتقرير الأدوات المنطقية المناسبة للحديث عن الموضوع الطبيعي. ودليلنا على ذلك ما صادفناه لديه مثلاً في المقالة الأولى من شرح السماع الطبيعي، حيث يعتمد إلى إيراد المصطلح المنطقي في شروحه الطبيعية.⁽²⁾ ولعلّ في ذلك ما يؤكّد قولنا إنّ استعمال المنطق كان بغرض التقويم المنهجي الأدوات لأرائه وتصوّراته العلمية والطبيعية بالخصوص. ولإبراز أهميّة هذا الاستعمال الالهي للمنطق في العلم الطبيعي، نقترح مقارنة بعض المواضع من المقالة الأولى في الطبيعة لأرسطو بشروح ابن باجة لها في شرح السماع الطبيعي في الجدول الآتي:

أقوال أرسطو في المقالة الأولى من السماع	أقوال ابن باجة في شرح المقالة الأولى من السماع
«ومن شأن الطريق أن يكون من الأمور التي هي أعرف وأبين عندنا، إلى الأمور التي هي أبين وأعرف عند الطبيعة. فإنّ الأمور المعروفة عندنا ليست هي الأمور المعروفة على الإطلاق. ولذلك قد يجب أن نسلّك هذا المسلك فننظر من الأمور التي هي أخفى عند الطبيعة وأبين عندنا إلى الأمور التي هي أبين وأعرف عند الطبيعة. والأمور التي هي أولاً عندنا واضحة بيّنة هي الأمور المختلطة خاصّة، ثمّ بأخرى تصير لنا - من قبل هذه الأسطقتات والمبادئ - بيّنة..»، أنظر: أرسطوطاليس، الطبيعة، نقل إسماعيل بن حنين، تحقيق عبد الرحمن بدوي، ص 3	«ومعظم ما في فلسفة الطبيعة، فمعلوم بالحس، وإنما يطلب علم أسبابها/بالإطلاق، فيما كان موجوداً بالإطلاق، كالبيض مثلاً، فإننا نعلم وجوده بالحس، غير أننا لا نعلم أسبابه، وذلك أنا لا نتصوره بما يدلّ عليه حده. ونعلم أيضاً وجود محولات كثيرة له..»، أنظر: السماع الطبيعي لابن باجة، تحقيق محمد أبو حفص وجمال راشق، ص 108.

(1) - ابن باجة، كتاب الحيوان؛ تحقيق جواد العمارتي، مصدر سابق، ص 45.

(2) - ابن باجة، السماع الطبيعي لابن باجة؛ تحقيق محمد أبو حفص وجمال راشق، مصدر سابق، ص - ص. 105 - 120.

«وهكذا يجري الأمر في ذلك: فإننا نجد الأشياء أيضا التي ليست مفردة من الموجودات بل مركبة – على هذا القياس يجري أمرها، لكن من قبل أن الأحوال المتقابلة لم تقع لها تسمية صار ذلك لا يُشعر به وإن كان لازما. وذلك أنه قد يجب ضرورة أن يكون كل مؤلف فإنما يكون مؤلفا عن غير مؤلف، ويكون غير المؤلف عما هو مؤلف وأن يفسد المؤلف إلى ما لا تأليف له؛ وليس إلى أي شيء اتفق تما لا تأليف له، بل إلى ما هو مقابل لذلك التأليف...»، أرسطوطاليس، الطبيعة، نقل إسحاق بن حنين، تحقيق عبد الرحمن بدوي، ص 46	«وقد تطلب أيضا، وإن علمنا هذا، إذا نحن شاهدنا البياض في موضوع ما كالشعر، لم كان فيه. فهذا الطلب غير ذلك الأول، والسبب المعطى فيه غير تلك الأسباب المعطاة في الطلب الأول، والبرهان المعطى في هذا هو برهان السبب فقط...»، أنظر: السماع الطبيعي لابن باجه، تحقيق محمد أبو حفص وجال راشق، ص 106
«فبقول إنا قد لخصنا بهذا القول الذي فرغنا منه الآن: مبادئ، وما هي، ومكم هي...»، أرسطوطاليس، الطبيعة، نقل إسحاق بن حنين، تحقيق عبد الرحمن بدوي، ص 76.	«فهذا الكتاب غرضه تقرير هذه المبادئ وأعني بقولي تقريرا هو أن يلخصها بما يخصها، فما كان منها ظاهر الوجود اكتفى بذلك، فصار القول الشارح للإسم حدا، وما كان خفي الوجود فخص عنه...»، أنظر: السماع الطبيعي لابن باجه، تحقيق محمد أبو حفص وجال راشق، ص، ص. 109، 110.
«فأول من درسوا العلم قد ضلوا سبيل البحث عن الحق وعن طبيعة الأشياء لعدم خبرتهم. فاندفعوا في طريق آخر [...] ولمّا قنّشوا ما يلزم هذا الوضع ويتصل به [...] اعتقدوا هذا الرأي من قبل ما ذكرناه...»، أرسطوطاليس، الطبيعة، نقل إسحاق بن حنين، تحقيق عبد الرحمن بدوي، ص، ص. 66، 67.	«كان الأقدمون من تفلسف في الطبيعة قد اختلفت بهم مسالكهم، حتى قالوا بآراء مخالفة لما يشاهد، وذلك لقلة خبرهم بالطرق المنطقية...»، أنظر: السماع الطبيعي لابن باجه، تحقيق محمد أبو حفص وجال راشق، ص 112.
«وقد يجب ضرورة أن يكون المبدأ إما واحدا، وإما أكثر من واحد. وإن كان واحدا فإنما أن يكون غير متحرك على مثال ما قال برميندس وماليس، وإما أن يكون متحركا على ما قال الطبيعيون...»، أرسطوطاليس، الطبيعة، نقل إسحاق بن حنين، تحقيق عبد الرحمن بدوي، ص 5	«ولما كان غرض أرسطو إعطاء هذا السبب، ووجد فيه أقاويل مشككة، بعضها سوفسطائية، وهي أقاويل برميندس وماليس، وبعضها جدلية وإقناعية، وهي أقاويل سائر الطبيعيين، وكان أيضا أهل زمانه قد اشتهرت عندهم تلك الآراء...»، أنظر: السماع الطبيعي لابن باجه، تحقيق محمد أبو حفص وجال راشق، ص 112
«لما كان قد اتفق أن كلامهم [آراء الأقدمين] في الطبيعة – وإن لم تكن شكوكهم شكوكا طبيعية، فما بأس أن نشرع قليلا في الكلام فيها: فإنّ النظر في ذلك من حقّ الفلسفة»، أرسطوطاليس، الطبيعة، نقل إسحاق بن حنين، تحقيق عبد الرحمن بدوي، ص 9	«ولما كانت تلك الآراء قد سقطت في زماننا هذا، حتى لا تذكر إلا من حجة أنها في كتابه، وكان ما يوجد منها اليوم وهي آراء المتكلمين من أهل هذا الزمان، فليس يعتد بها، لأن هؤلاء القوم لم يقصدوا النظر في الطباع حتى أن منهم من يطل وجودها، بل إنما عرض لهم في مناقضة خصومهم أن تكلموا في شيء يسير منها، كقول من يقول بالجزء الذي لا يتجزأ، غير أن نظرم في ذلك لا لأجل أن يعطوا أسباب هذه الأمور الطبيعية، بل من أجل ما عثروا عليه في مناقضة بعضهم بعضا، رأينا أن نطرح هذا الجزء من النظر ونقصد قصد البرهان...»، أنظر: السماع الطبيعي لابن باجه، تحقيق محمد أبو حفص وجال راشق، ص 113.
«وأيضا فإن كان الواحد نفسه قد يقال على وجوه كثيرة كما يقال الموجود – فقد يجب أن ننظر على أي وجه يقولون إن الكل واحد...»، أرسطوطاليس، الطبيعة، نقل إسحاق بن حنين، تحقيق عبد الرحمن بدوي، ص 12	«فأما أنه واحد لا يتكرر، ففي لخصنا عن العالم وأجزائه، سنبين بما يخصه، وقد يمكن أن نبينه على طريق المطلق، وذلك أن ما هو بهذه السبيل، إن كان أكثر من واحد، فإن كانت لا تشترك في شيء، فالمادة تقال عليها باشتراك...»، أنظر: السماع الطبيعي لابن باجه، تحقيق محمد أبو حفص وجال راشق، ص 119
«فأما نحن فليكن وضعنا أنّ الأمور الطبيعية، كلها أو بعضها، متحركة. وذلك بين من قبل الاستقراء. ومع ذلك فإنه ليس ينبغي أن تُنقض كلها، بل إنّا ينبغي أن نقصد بالنقض منها لما كان بيانه مبنيا على المبادئ...»، أرسطوطاليس، الطبيعة، نقل إسحاق بن حنين، تحقيق عبد الرحمن بدوي، ص 8	«رأينا أن نطرح هذا الجزء من النظر ونقصد قصد البرهان. ولم يخف على أرسطو أن ذلك غير ضروري في هذه الحكمة الطبيعية، بل صنع تلك المقالة لمن كان بالحال التي كان عليها أهل زمانه...»، أنظر: السماع الطبيعي لابن باجه، تحقيق محمد أبو حفص وجال راشق، ص 113

ومثلما هو مبين في هذه الأقوال، يتضح لنا الآن جليا أنّ ابن باجه يتعمّد إدراج الأداة المنطقية

في شرحه للسماع الطبيعي بشكل صريح، خلافا لأرسطو الذي يكتفي بنقد آراء الطبيعيين القدامى⁽¹⁾

في هذه المقالة دونما التصريح بالأداة المنطقية، جاعلا «نقض قولهم من نفس ما به يرومون بيانه»

على حدّ قوله في كتاب السماع الطبيعي.⁽²⁾ فباستثناء عبارتي القياس والقسمة الواردتين في المقالة

الأولى من الطبيعة لأرسطو، أمعن ابن باجه من جانبه في إيراد العديد من العبارات المنطقية للتأكيد

(1) – يقول الباحث التهامي ضرصارى عن أرسطو في هذه المسألة: «كان شغوفاً منذ أن تذوق لذة العودة إلى المخطوطات على يد أفلاطون، بما خلفه من خطط فلسفية، سكنت مشروعه؛ بل ووجهته نحو حقول، لم يتمكن أستاذه من استغلالها بشكل مستفيض. قارئ كتاب الطبيعة يدرك حقيقة النشاط الأرسطي بصدد أهمية وقوف الفيلسوف عند تمحيص شروط التقويم المخصص لما قاله فلاسفة الجيل الأول. يحمل الكتاب في خلفيته المنهجية، تجربة فريدة في بناء هياكل التحليل...»؛ أنظر: التهامي ضرصارى، نظرية اللسان في فلسفة الإغريق؛ مرجع سابق، ص 17.

(2) – أرسطوطاليس، الطبيعة: الجزء الأول؛ ترجمة إسحاق بن حنين؛ تحقيق وتقديم عبد الرحمن بدوي. ط 1، (مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1404

على أنّ الخوض في قضايا العلم الطبيعي لا يمكن أن يستقيم إلاّ بتوظيف الأداة المنطقية. وفي هذا الجدول جرد بأهم العبارات المنطقية الواردة في المقالة الأولى لدى كليهما:

العبارات المنطقية في المقالة (1) من السماع الطبيعي لدى أرسطو	العبارات المنطقية في المقالة (1) من شرح السماع لدى ابن باجّه
القياس: ص 8، ص 11، ص 17، ص 18، ص 40، ص 48، ص 55.	محمول / موضوع: ص 106، ص
	البرهان: ص 106،
القسم: ص 16، ص 28، ص 30، ص 42، ص 46،	الجنس / النوع: ص 108،
	الطرق المنطقية: ص 112،
	أقاول سفسطائية / جدلية / إقناعية: ص 112،
	قصد البرهان: ص 113،
	الإمكان / الممكن / الضرورة: ص 115، ص 116، ص 117، ص 118،
	باري ارمينياس (العبارة): ص 115،
	على طريق المنطق 119،

إنّ، تبين المقارنة بين هذه العبارات المنطقية الواردة في بداية السماع الطبيعي (المقالة الأولى) حضوراً واضحاً للعبارات المنطقية لدى ابن باجّه مقارنة بأرسطو. فابن الصائغ الذي يعتمد إلى إقحام العبارة المنطقية في سياق أقوال شرح السماع الطبيعي، إنّما فعل ذلك لرسوخ قناعاته بدور الأداة المنطقية في تأسيس القول الطبيعي، فلذلك صبغ شروحه الطبيعية باستعمال هذه الأداة انطلاقاً من هذه القناعة.⁽¹⁾ ولعلّ السؤال المطروح هنا هو: كيف سوّغ ابن باجّه صلاحية استخدام الأداة المنطقية في العلم الطبيعي؟

1- استعمال الطرق المنطقية

في محاولته لشرح وتقريب بعض أجزاء الأورغانون بالتعليق على كتب الفارابي المنطقية، أدرك ابن باجّه الأهمية المعرفية للمنطق، فكان يرى أنّ سلك الطرق المنطقية المقرّرة في الأورغانون لا يفضي إلى حصول الاختلاف والتضارب في المعرفة والعلوم.⁽²⁾ ولقد استشعر في إطار هذا الشرح والتعليق الحاجة إلى ما يمكن أن يكون، ليس فقط مدخلاً للأورغانون، وإنما أساس

(1) - يقول ابن باجّه بهذا الخصوص: قد يوجد في العلم الطبيعي ما لا يعطي صناعة المنطق قانوناً فيه، وذلك لقصور لحق الصناعة في نفسها، لا لقصور الواضع [لكي] بما يحصل من فوقها في النفس يعود فيفعل كفعل القانون، والقانون الذي تعطيه صناعة المنطق يحتاج إلى موضوعين أو أكثر، فأحدهما ينسب إليه/ ليس به، والثاني يفعل منها وبهذا الفعل يكون (له) كما من شرط الصناعة أن يكون، فإذا وُجد قانونٌ لا يكون له إلا الموضوع الذي قلنا أنه يحتاج إلى الاستناد إليه، ليفهم القانون به أو موضوعات متساوية في الظهور، رجعت كلها بمنزلة موضوع واحد، لأنه يحتاج أن يكون الموضوع الذي ينفعهم به القانون أوضح، والذي يعمل فيه القانون أخفى، ولهذا ظن من ظن في هذا الشأن في وقتنا هذا أن قوانين المنطق لا تنطبق على العلم الطبيعي، ونسب القصور في ذلك إلى المواضع، فجهل...، أنظر: ابن باجّه، السماع الطبيعي لابن باجّه، تحقيق محمد أبو حفص وجمال راشق، مصدر سابق، ص. ص. 538، 539.

(2) - يقول ابن باجّه: «كان الأقدمون ممن تفلسف في الطبيعة قد اختلفت بهم مسالكهم، حتى قالوا بآراء مخالفة لما يشاهد، وذلك لقلة خبرهم بالطرق المنطقية...»، أنظر: ابن باجّه، شرح السماع الطبيعي؛ تحقيق ماجد فخري، مصدر سابق، ص 17.

العلم كلّهُ، وقد يتصوره في "نظرية منطقية للأشخاص والفئات ونظرية للتعريف والوصف".⁽¹⁾ هنا تبرز أهمية التّصوّر والتصديق في تأسيس العلم النظري، حيث يحتاج الذهن في معرفة صفات الموجودات ومعانيها إلى جودة التمييز التي تتأتى من حُسن تصور المعاني العقلية الكلية والتصديق بها وفقاً لمبادئ القياس اليقيني. وتعني المعاني العقلية الكلية هنا إدراك ماهيات الأشياء التي يُبحث عنها قصد معرفتها بالطرق المنطقية المعروفة.⁽²⁾ فما هي هذه الطرق المنطقية؟ وكيف وظّفها ابن باجّة في العلوم النظرية والفلسفة؟

يعرض ابن باجّة في كتاب النفس لمسألة تعريفها، مستعملاً بعض الطرق المنطقية: كالتعريف، والحدّ، والقسمة، والتركيب، والبرهان. في هذا الإطار، يعطينا هذا الكتاب فكرة واضحة عن أهمية استعمال طريقة التعريف، وذلك ما نجده عندما يبحث في الطرق المنطقية عن أيّ منها يلائم تعريف النفس، حيث خاض في طرق عدّة يمكن أن تصلح لحدّ النفس. وقبل الوصول إلى طريقة التركيب التي وجدها الأنسب لمثل هذا الموضوع، جرّب ابن باجّة بعض تلك الطرق، مبتدئاً بالحدّ كيف يفيد علم ما الشيء من حيث «ينسب إليه من النسب أولاً وآخرًا، ما هي. والأخرى، علم لواحقه الذاتية الخاصة بها، علم لواحقه الذاتية العامّة؛ وأمّا علم ما يلحقه فيقال له علم على سبيل الاستعارة».⁽³⁾ ثمّ بعد ذلك، انتقل إلى طريق البرهان، ومنه إلى طريقة التقسيم والتركيب، فكان يلجّ على «أنّ الطريقة، إنّما يستعمل فيها، لسبق العلم بوجوده. والنفس من الأمور الظاهرة الوجود وطلب تبين وجودها، شبيه بطلب وجود الطبيعة».⁽⁴⁾

(1) - Forcada, Miquel. "Tbn Bajja on Tasawwur and Tasdiq: science and psychology", op, cit, p 104.

(2) - يورد ابن باجّة أهمّ هذه الطرق في معرض حديثه عن الموصفات المنطقية لتعريف الحدود الطبيعية في نص "المقالة الأولى من شرح الآثار العلوية"، حيث يقول: «إنّ الحدود كما قيل في أئالوطيقى تؤلّف إمّا بطريق التقسيم أو بطريق التحديد أو بطريق البرهان. وهذه الطريق غير طريق كسقاطيس فإنّ هذه الطريق هي أن تبين وجود محمول لموضوع بتوسط شيء آخر. وتكون النسب من أجزاء القياس إحدى النسب المحدودة ثمّ تنتظر في جملة المجتمع فإنّ ساوت موجوداً ما أو ساوت الموضوع ألف منها الحدّ. فأما طريق التقسيم في هذه فغير ممكن فإنّ طريق التقسيم إنّما يمكن أن يسلك فيما له جنس. والموجود يقال على هذه باشتراك بل والجسم يقال عليها باشتراك لأنّ صورة الجسم الخامس ومادته مباينة لصور الأسطقات ومادتها. فلذلك لا يوصل القسمة إلى الحدود الأخيرة إذ ليس هناك طبيعة واحدة تجعل جنسا. والجسم يقال أيضا على الأسطقات وعلى الحيوان بتقديم وتأخير. وطريق التركيب فليس يحصى بهذا الأنواع ويوقف عليها ويعلم بها كم هي حتى يقدّر أن نقول إن كذا شأنه أن يوجد وكذا ممتنع أن يوجد. فذلك طريق البرهان وبالجملة فالطريق التي توصل إلى الأنواع الأخيرة. ويحصيها هي طريق القسمة بالفصول أو بالخواص وذلك لا يمكن أن يكون فيما ليس له جنس يعمّها.»، أنظر بهذا الخصوص نص: "المقالة الأولى من الآثار شرح أبي بكر محمد ابن يحيى رحمه الله"، وهو النص الذي حقّقه بول ليتينك ضمن:

- Paul Lettinck, *Aristotele's meteorology and its reception in the arab world*, op, cit, p 414.

(3) - ابن باجّة، كتاب النفس؛ تحقيق جمال راشق، مصدر سابق، ص 94.

(4) - المصدر نفسه، ص 100.

يلاحظ على ابن باجّه أنّه تعرّض للتعريف من زاوية منطقية صريحة، في حين نجد أرسطو يبحث تعريفها بمنهجية استقصائية لآراء القدامى والمعاصرين له حتى ينتهي بتخطينها، بعد تبين قصورها المنهجي في التعريف. ربّما يرغب أرسطو بهذه المنهجية تجاوز الآراء ما قبل السقراطية حول الموضوع السيכולوجي، وهو في ذلك حريص على جردها، كما عارض ثنائية أستاذه أفلاطون: الجسد ≠ النفس.⁽¹⁾ الواقع أنّه اعترف لبعض هؤلاء الذين سبقوا سقراط بالفضل في تحديد العلل المادية للنفس، لكنّه انتقدهم لعجزهم عن إدراك العلّة الصورية التي يودّ القول بها في هذا التعريف.⁽²⁾ وكذلك، أشاد بأستاذه أفلاطون لإدراكه العلّة الصورية للنفس، لكنّه رفض إهماله للعلّة المادية في ادّعائه بإمكانية وجود نفس دون الجسد.⁽³⁾

لقد رفض أرسطو فصل النفس عن البدن، واعتبرها وثيقة الصلة في كلّ أحوالها بالجسد وبأحواله الحسية والعاطفية، فعرّفها بأنّها «كمال أوّل لجسم طبيعي ذي حياة بالقوّة». ⁽⁴⁾ النفس إذن بهذا المعنى هي كمال جسم ذي طبيعة خاصّة، لذلك لا يمكن أن توجد بغير جسم، وهي ليست بجسم، بل شيئا متعلّقا بالجسم. لهذا كانت النفس في جسم من طبيعة معيّنة؛ إنّها ضرب من الكمال، أي استكمال أوّل لجسم طبيعي مزوّد بأعضاء حيوية.⁽⁵⁾

والملاحظ أنّ أرسطو لا يصرّح باستعمال الأداة المنطقية في بحثه عن تعريف النفس، كما يفعل ذلك ابن باجّه، بل يجعلها ضمنية مضمرة. لذا، ليس من المفاجئ أن نجد أرسطو يعرّف النفس مستعملا الحدّ عبر طريقة التركيب، حيث يقول: «لئن كنّا نبدأ ممّا هو ملتبس بذاته، وهو أوضح لدينا، فسوف نصل من ذلك إلى ما هو معروف وأبين حسب فكرنا، لذلك ينبغي لنا أن نسلّك هذا الطريق كي نحاول الفحص من جديد عن النفس. والقول الدال على الحدّ ينبغي أن لا يصف ما هو قائم فقط، مثلما هو الحال في أغلب التحديدات، بل يلزم أيضا أن يشمل العلّة، فيسلّط عليها الضوء. والواقع أنّ الحدود يعبر عنها عادة في صورة نتائج بسيطة». ⁽⁶⁾ هذا القول لدى أرسطو يبيّن أنّ

(1) -Aristote, *De L'âme* ; trad Richard Bodéüs, éd GF Flammarion, Paris, 2018, pp 103-104.

(2) -Ibid, pp 151-152.

(3) -Ibid, pp 116-117.

(4) -Ibid, p 153.

(5) -Ibid, p 154.

(6) -Ibid, pp 157-158.

مسألة تعريف النفس لا ينبغي أن تخرج عما ترسمه نظرية الحدّ، لكنّه لا يضطرّ إلى إيراد تفصيلات منطقية للمسألة كما سنرى لدى ابن باجّه⁽¹⁾.

انفرد ابن الصائغ في بحث تعريف النفس بالتركيز على الأداة المنطقية المناسبة لهذا الغرض، مشيراً كلّ مرّة إلى أهمية هذا المسلك. فقد شرع منذ البداية في تقديم ما يجب أن يطلب في تعريف النفس، متسائلاً «هل نبدأ من النظر في الأجسام التي هي فيها، أو من اللواحق التي تنسب إلى الجسد التي هي فيه، كالصحة والمرض، أو من الأفعال التي تنسب إليها كالغضب والرضى. فإنّه إن لم يكن مفارقاً أصلاً، فكّل الأفعال المنسوبة إليها، مشتركة لها وللجسد، إلّا أنّ بعضها من أجلها وبها، وبعضها لها من أجل الجسد وبه»⁽²⁾. لم يشأ بعد هذا الاستفهام إيراد مواقف الأقدمين كما فعل أرسطو في المقالة الأولى من كتاب النفس، بل عزّز توجّهه المنطقي باحتراز شديد حين البحث عن أيّة طريقة منطقية أنسب لتعريف النفس⁽³⁾.

اعتبر ابن باجّه هذا النوع من العلم بالشياء يتم عبر أنواع من النسب، أو بعلم ما هو الشيء بالبحث في ماهيته وكنهه، حيث يكون العلم في لواحق الشيء الذاتية أولاً، والخاصّة به ثانياً، ثمّ علم لواحقه العامّة ثالثاً. والواقع أنّه بهذا التفصيل إنّما أراد إبراز الأساسي من الثانوي في بحث الموضوع السيכולوجي باستعمال أيّ الطرق المنطقية ممكنة، والتي على رأسها طريقة الحدّ. ومعنى ذلك أنّ «العلم بالشياء هو أن يكون عند العالم به محموله هو معقوله»⁽⁴⁾. وضمن هذا الإطار إذن عزّف ابن باجّه الحدّ بكونه «القول المعرّف بماهية الشيء على الكمال»⁽⁵⁾، فقصّد بذلك

(1) - Wirmer, David. *Vom Denken der Natur zur Natur des Denkens: Ibn Baggas Theorie der Potenz als Grundlegung der Psychologie*; de Gruyter, Berlin, 2014, pp: 223-237.

(2) - ابن باجّه، كتاب النفس؛ تحقيق جمال راشق، مصدر سابق، ص. 97، 98.

(3) - يظهر ذلك في قوله: «ولمّا كان الحدّ، على ما تبين في أنالوطيقا الثانية، لا يمكن أن يألف من جنس الشيء، كان أجزاؤه، مدلولاً عليها بالأسماء المشتقة. إذ، لا يمكن أن يحمل أمر، على وجود شيء ما مدلولاً عليه بالمثال الأول، غير الجنس؛ فكان هذا الحدّ، ينبئ عن وجود أمر في الموضوع لم يصحّ به، فكان منبئاً بنقصه. فلذلك، يجب أن نفحص أولاً، عن الجنس الذي يجب أن يحمل عليها، وتوصّف به؛ ليوحد به السبيل إلى التحديد. فإنّ الجنس، والفصل، كلّ واحد منهما، هو الحدّ بالقوّة، غير أنّ كلّ واحد منهما، بوجه غير الوجه الذي به الآخر، لأنّ الجنس، هو الفصل بالقوّة على أنّه يتصوّر به. فهو بالقوّة، بنحو شبيه بالقوّة التي تقال على المادّة، فهو بالقوّة شيء خارج به [...] ولمّا كانت، الطرق المملوكة في استخراج الحدّ، على ما تبين في أنالوطيقا الثانية، ثلاثة. طريق التقسيم، وطريق التركيب، والطريق المستعمل فيها البرهان، فأيّ الطرق، يجب أن نسلّك في وجود حدّ النفس؛ وطريق التقسيم لا يمكن فيها، إذ الجنس الذي رتبّ فيه، ليس بمعروف، فإنّه لو كان ظاهراً بنفسه، لما وقع التنازع فيها، هل هي جسم أم لا. أمّا الطريق المستعمل فيها البرهان، فذلك أيضاً غير ممكن فيها...»، المصدر نفسه، ص 99.

(4) - ابن باجّه، اتصال العقل بالإنسان؛ ضمن رسائل ابن باجّه الإلهية، تحقيق ماجد فخري، مصدر سابق، ص 168.

(5) - ابن باجّه، تعاليق على كتاب ايساغوجي؛ ضمن تعاليق ابن باجّه على منطق الفارابي، مصدر سابق، ص 39.

اللفظ الدال على ماهية الشيء، وهو «أبداً إنّما هو بحسب اللفظ المساوي للمعنى»⁽¹⁾ غير أنّ هذا الحدّ ينقسم إلى تام وناقص: التام يتركب من جنس وفصل قريبين، كتعريف الإنسان بالحيوان الناطق، ويشترط في الحدّ التام أن يكون جامعاً مانعاً يجمع الحدود ويمنع غيره من الدخول فيه، وعكسه الحدّ الناقص الذي يكون بالفصل القريب وحده أو به وبالجسم البعيد، كتعريف الإنسان بـ"الجسم الناطق"⁽²⁾.

أمّا الفرق بين الحدّ والتعريف، فهو أنّه في الحدّ يتم تعريف الشيء بذاته كتعريف الإنسان بأنّه حيوان ناطق، لكنّ طريق التعريف لا يُقصد به إلّا تحصيل صورة الشيء في الذهن أو توضيحها، لذلك فكل حدّ هو تعريف، لكن ليس كلّ تعريف حدّاً تامّاً وإنّما قد يكون ناقصاً.⁽³⁾ فالحدود كما يقول ابن باجّه: «تكون بحسب الماهية، وقد تكون تفسيراً، وقد تكون بحسب الوجود [...] وقد يكون الذي يدخل في حدّ الشيء غير متحمل على الشيء ولا الشيء يُحمل عليه كالطب والإبراء...»⁽⁴⁾.

يُفضي الخوض في مسألة التعريف إلى طرق منطقية أخرى تُستعمل إمّا لتصوّر المعاني أو للاستنباط والتصديق، ومنها طريقة الرسم، وطريقة القسمة، وطريقة التركيب، وطريقة الدليل.⁽⁵⁾ غير أنّ إبراز تمايز هذه الطرق المنطقية، يُعدّ بالنسبة لتعريف النفس أمراً حاسماً لابن باجّه المنتقد لأولئك الذين لا يدركون أهمية الطرق المنطقية في تأسيس تصوّرات الصحيحة.⁽⁶⁾ وبالنظر إلى هذا الاعتبار المنهجي، حاول ابن باجّه فحص هذه الطرق التي قد تُفيد بناء تعريف حقيقي، بحيث يستوفي المعايير المنطقية لتحديد النفس البشرية.⁽⁷⁾

(1) - ابن باجّه، **تعاليق على كتاب إيساغوجي**؛ ضمن تعاليق ابن باجّه على منطق الفارابي، مصدر سابق، ص 53.

(2) - ابن باجّه، **كتاب النفس**؛ تحقيق جمال راشق، مصدر سابق، ص 94.

(3) - يقول ابن باجّه: «والحدّ أبداً إنّما هو بحسب اللفظ المساوي للمعنى. والمعنى الذي نأخذ محمولاً أو موضوعاً إنّما نأخذه أبداً بحسب اللفظ المساوي له لا بحسب لفظ أعمّ منه أو أخصّ منه. فإنّه متى أخذ المعنى أو الحدّ بحسب لفظ أعمّ أو أخصّ من المعنى، وقع الغلط في فهم ذلك المعنى متى عبّر عنه ووقع الحدّ على غير ما وقع عليه الاسم الخاصّ بذلك المعنى»، أنظر: ابن باجّه، **تعاليق على كتاب إيساغوجي**؛ مصدر سابق ص 53.

(4) - ابن باجّه، **كلام لأبي بكر في فنون شتى**؛ ضمن المنطقيات للفارابي، تحقيق محمد تقي دانش بزّوه، مصدر سابق، ص 390.

(5) - يقول ابن باجّه: «ولمّا كانت الطرق المسلوكة في استخراج الحدّ، على ما تبيّن في أنالوطيقا الثانية، ثلاثة: طريق التقسيم، وطريق التركيب، والطريق المستعمل فيها البرهان، فأَيّ الطرق يجب أن نسلّك في وجود حدّ النفس...»؛ أنظر: ابن باجّه، **كتاب النفس**؛ تحقيق جمال راشق، مصدر سابق، ص 99.

(6) - ابن باجّه، **شرح السماع الطبيعي**؛ تحقيق ماجد فخري، مصدر سابق، ص 18.

(7) - ابن باجّه، **كتاب النفس**؛ تحقيق جمال راشق، مصدر سابق، ص 98.

في سبيل ذلك أبرز ابن باجّه أهمية استحصال الحدّ التعريفي للنفس، مدركاً أنّه إما أن تأتي الحدود نتيجة برهان، أو نتيجة مبدأ برهان، أو أن تكون برهاناً متغيراً بالوضع، في حين تفيد الحدود بالأدلة الحدّ بالعرض فقط لا بالذات.⁽¹⁾ وفي الأخير حسم الأمر بالتأكيد على أنّ حدود النفس ليست معطاة، وإنّما هي كلّها حدود مستنبطة بالمنطق. ومع ذلك يعلن أنّه لا طريق التقسيم ولا الطريق المستعمل فيه البرهان ينفعان في حدّ النفس،⁽²⁾ لأنّ طريق التقسيم غير متأتّ في النفس مادام جنسها غير معروف، وكذلك الأمر بالنسبة لطريق البرهان الذي لا يفيد في حدّ النفس، لأنّه لا يفضي إلى الوقوف على كلّ المعاني التي يقال لها نفس. هكذا يبقى طريق التركيب إذن هو الأفيدي في حدّ النفس، لأنّه الطريق الذي يستعمل فيها لسبق العلم بوجوده. فالنفس إذن هي من الأمور الظاهرة الوجود، وطلب تبیین وجودها هو شبيه بطلب وجود الطبيعة.⁽³⁾ كما أنّ النظر فيها إنّما يكون في أنفُس كل حيوان، بينما النبات فيه موضع فحص.⁽⁴⁾

استعمل ابن باجّه في تحديده للنفس إذن طريقة التركيب، كما استعمل طريقة التقسيم في بحث تعريف حدّ الطبيعة في كتاب **شرح السماع الطبيعي**.⁽⁵⁾ فضلاً عن ذلك جعل القسمة المنطقية سبيلاً له في تحديد ودراسة كميّات الحركة، وجوانب أخرى متعلّقة بكميّات الأجسام الطبيعية التي فحصها في مقالات **شرح السماع الطبيعي**. وبتابع هذه الطريقة المنطقية في بحث هذه الموضوعات الطبيعية (الحركة، تعريف النفس، إلخ)، يكون المنطق شكّل لديه استعمالاً منهجياً لتحديد وفحص موضوعات العلم الطبيعي بغاية الوصول إلى اليقين فيه. ووفقاً لهذا المنحى لزم التمييز بين مجموعة من المفاهيم المنطقية لديه: اللفظ والمعنى، الاسم والحدّ، التصرّو المجمل والتصرّو المفصّل، إلخ؛ وذلك بغرض التحقق والفهم الصحيح للشيء والموضوع المدروس. وممّا يُظهر حرص ابن باجّه على ذكر هذه الطرق في العلم الطبيعي ما أورده من أقوال منطقية في كتاب **النفس**، والتي من شأنها تقديم التسويغ المنهجي لتصرّوه لعلم النفس. وهي على الشكل الآتي:⁽⁶⁾

(1) - ابن باجّه، **تعاليق على كتاب البرهان للفارابي**؛ ضمن المنطق عند الفارابي، تحقيق ماجد فخري، مصدر سابق، ص 128.

(2) - المصدر نفسه، ص 99.

(3) - المصدر نفسه، ص 100.

(4) - نفسه.

(5) - يقول ابن باجّه: «الأشياء الطبيعية وجودها أولاً بالطبيعة، فيجب أولاً أن نعرف ما الطبيعة، فلما حدّاها أرسطو، وجدها مبدأ حركة وسكون في الشيء...».

أنظر: ابن باجّه، **شرح السماع الطبيعي**؛ تحقيق ماجد فخري، مصدر سابق ص 24.

(6) - ابن باجّه، **القول في القوة الناطقة** تحقيق محمد ألوزاد وآخرون، مصدر سابق، ص 234.

الأقوال من كتاب النفس	الأداة المنطقية	أغراض استعمالها
- ولما كانت الطرق المسلوكة في استخراج الحدّ على ما تبين في أناطوطيقا الثانية، ثلاثة: طريق التقسيم، وطريق التركيب، والطريق المستعمل فيها البرهان... (ص99)	الحدّ، التقسيم، التركيب، البرهان	الطرق المنطقية المسلوكة حين التعريف باستخراج الحدّ
- فأتى الطرق يجب أن نسلك في وجود حدّ النفس.. (ص99)	الحدّ	بحث طرق تعريف النفس
- ولذلك لا يمكن أن تستعمل فيها الطريقة البرهانية (ص103)	البرهان	في تعريف النفس لا يمكن استعمال الطريقة البرهانية
- وطريق التقسيم لا يمكن فيه إذ الجنس الذي رتب فيها غير معروف.. (ص99)	التقسيم، الجنس	لا يمكن تعريف النفس باستعمال طريقة التقسيم
- وأما الطريق المستعمل فيها البرهان فذلك أيضا غير ممكن فيها.. (ص99)	البرهان	لا يمكن تعريف النفس باستعمال طريقة البرهان
- فلم يبق إلا طريق التركيب.. (ص100)	التركيب	يمكن تعريف النفس باستعمال طريقة التركيب
- وظاهر أنّ طريق التركيب إنما يستعمل فيها، لسبق العلم بوجوده... (ص100)	التركيب	طريقة التركيب هي الطريقة الملائمة في تعريف النفس

تُظهر هذه الأقوال المنطقية المتضمنة في كتاب النفس سيادة المقاربة المنطقية للموضوع الطبيعي. ويتعلّق الأمر بطغيان بينّ للأسباب التعريفية كما توضّح ذلك طرق التعريف الممكنة للنفس مثلا، بحيث اهتدى ابن باجّه إلى طريقة التركيب في حدّ النفس. والملاحظ أيضا أنّ التصريح بالأداة المنطقية كان كثيفا في بداية النفس، وذلك قبل أن يشرع في الخوض في قوى النفس (القوة الغاذية، القوة الحساسة، البصر، السمع، الشم، الطعم، اللمس، الحس المشترك، التخيل)، حيث خفت ذلك لصالح الاكتفاء بالمقولات التي استعملها في عرض كفايات وخصائص تلك الملكات. لكن عند وصوله إلى القول في القوّة الناطقة عادت حدّة استعمال الأداة المنطقية من جديد، وبخاصّة ما يتعلّق منها بتركيب وتأليف القضايا وطرق الحمل المنطقية.

فالبينّ إذن أنّ ابن باجّه في بحثه عن تعريف النفس، وباقي الموضوعات الطبيعية، قد استعمل الطرق المنطقية لأجل أن يُعيد للمعقول النظري مكانته في بيئة ثقافية محتاجة إلى الاشتغال باستعمال الصناعة المنطقية، كي تفكّر بشكل عقلاني يتوافق وما جاء في الفلسفة النظرية والعملية معا. ففي هذه الحالة، تُلزم المعرفة بأصول ومبادئ القياس العقلي الذي سيكون منهج النظر في العلوم النظرية الفلسفية. فما هي وضعية القياس العقلي بهذا الخصوص لدى ابن باجّه إذن؟ وكيف استعمله في تدليل آرائه المختلفة؟

2- استعمال القوة القياسية

يتضمن شرح ابن باجّه للتحليلات الأولى وجهة نظره حول غرض أرسطو من تقديم القياس المنطقي. اعتبر ابن باجّه أنّ قصد المعلّم الأوّل في هذا الكتاب التحدّث عن القوّة القياسية باعتبارها الفاعلية المنطقية المفيدة في العلم النظري، لذلك تمّ تناوله لهذه المسألة عبر الحديث في القياس الذي

لم يكن مفصّلاً عن سياق تنظيره للصناعة المنطقية.⁽¹⁾ وقد استهل ابن باجّه كلامه في القياس بكونه «قول توضع فيه أشياء أكثر من واحد، إذا ألفت، لزم عنها بذاتها، لا بالعرض، شيء آخر اضطراراً». ثم يشرح ذلك في سياق تعليقه على أقوال الفارابي حول هذا القياس، بكون «القول في أوّل حدّه، عني به المعنى المركّز في النفس، لأنّه يعم البرهان وسائر الصناعات، لأنّه لا يمكن أن يكون النطق الخارج إلّا تابعا لما في النفس..».⁽²⁾

فسر ابن باجّه في سياق هذا الشرح ما يفهمه من "القوة القياسية" بالقول إنّ قصد أرسطو كان يبتغي أن «نرى عند إنشاء القياس أشياء تلزمه غير النتيجة. لذلك نجد أرسطو في هذا الكتاب يقول تارة: "إنّه ولا قياس واحد ينتج أكثر من مطلوب واحد"، ويقول في موضع آخر: "إنّه يلزم عن قياس واحد نتائج كثيرة". فإنّه إنّما يعني هذا..».⁽³⁾ يفهم ابن باجّه هذا القول على أنّه من فعل القوة القياسية المنطقية، لأنّه عندما يناقش أرسطو القضيتين: "كل إنسان حيوان" و"كلّ حيوان حسّاس" ويقصد تأليف القياس منهما، فإنّه «يرى بفعل القوة القياسية أنّه يلزم عن كلّ إنسان، أنّ حيواناً ما إنسان. وكذلك في المقدّمة الأخرى وفي النتيجة. فإنّ، قد لزم عن هذا القياس أشياء كثيرة، لكنّه لم يلزم عنه، بما هو مؤلف هذا التّأليف، إلّا شيء واحد».⁽⁴⁾

في هذه الحالة، يربط ابن باجّه الانقلاب بإدخال الشكل الرابع من القياس المنطقي، حيث يكون الحدّ الأوسط هو المحمول في القضية التي تحتوي على محمول الاستنتاج وموضوع المقدّمة الأولى. ويشير ابن باجّه في تعليقه على هذا الأمر إلى أنّ قصد أرسطو هو الكلام في القياس من حيث هو صناعة، فلذلك «ذكر الشكل الذي يقع الذهن عليه بالطبع، وهي الأشكال الثلاثة. وأمّا الشكل الرابع الذي يكون فيه الحدّ الأوسط محمولاً على الأعظم، والأصغر محمولاً على الأوسط، خلاف ما هو في الشكل الأوّل، فإنّه لا يمكن أن تقع عليه فكرة بغير تصوّر ولا استكراه بل بصناعة وإعمال».⁽⁵⁾

(1) - يقول ابن باجّه: «وأرسطو غرضه في كتاب أنالوطيقى أن يتكلّم في القوة القياسية، لأنّه رأى أنّه إذا تكلم في فعل القوة القياسية، فلا بدّ أن يتكلّم في القياس، كما أنّه من تكلم في القوة الطبية، فلا بدّ أن يتكلّم في الطبّ الذي هو صناعة. ولو كان قصداً أن يتكلّم في القياس الذي هو صناعة فقط، كما قصده الفارابي في هذا الكتاب الذي لم يقصد به أن يكون كتاب علم، لكان قد ترك الكلام في أشياء كثيرة، هي من فعل القوة، لا من فعل الصناعة، فإنّا قد نرى عند إنشاء القياس أشياء تلزمه غير النتيجة..»؛ أنظر: ابن باجّه، كلام في القياس؛ تحقيق أحمد العلمي حمدان وآخرون، مصدر سابق، ص. 30، 31.

(2) - المصدر نفسه، ص 22.

(3) - المصدر نفسه، ص 31.

(4) - المصدر نفسه، ص 184.

(5) - المصدر نفسه، ص. 184 - 185.

لا يرفض ابن باجّه الشكل الرابع من القياس، بل يحاول الحفاظ عليه باستخدام القوّة المنطقية بالمعنى الذي يستخدم به "القوة القياسية". إنّه يبتكر إطاراً أوسع للقياس حيث يضع فيه "الأقسام الخمسة"، بينما يجعل عكس أطرافه من صميم الصناعة المنطقية القياسية.⁽¹⁾ ونظراً لأنّ السمة المميزة للفلسفة هي استخدام القياس المنطقي (البرهان)، لأنه القياس الوحيد الذي ينتج المعرفة اليقينية، فإنّ ابن باجّه قد جعله يحتل الأولوية في الاستخدام المنهجي في الفلسفة معتمداً في ذلك طريقة أرسطو في التحليلات الثانية التي تفيد تأسيس العلم بالبرهان.⁽²⁾ فضلاً عن ذلك، جعل ابن باجّه هذا القياس هو الفلسفة الحقّة، وليس الجدل والسفسطة والخطابة والشعر، التي تستعمل أنواعاً أخرى من القياس المنطقي، لكن للإقناع فقط، وليس لاستنتاج اليقين، في حين أنّ الفلسفة الحقّة تعتمد القياس البرهاني الذي يجعل الإنسان يقنع غيره، ويستنتج اليقين لنفسه.⁽³⁾

إلى هذا الإطار الأوسع ينتمي استخدام ابن باجّه للقياس المنطقي في رسائله وشروحه الفلسفية، فهو عندما يناقش الإنسان مُجزأً نوعاً من الحركة العقلية، فإنّه يقصد أنّ الغرض من هذه الحركة القياسية - التي يسمح بها الانتقال من المقدمات إلى النتائج - هو اليقين البرهاني الذي يكون بقياس.⁽⁴⁾ لذا فالأصناف الأربعة المعروفة للقياس تُعلم، بحسب ابن باجّه، بأنفسها دون أن يُتطرّق في معرفتها معلوم آخر سواها، أمّا ما عداها، فإنّما يعلم بفكر؛ وهذه «الأربعة إذن هي مبادئ النظر، وما يعلم بنظر المعقولات الأول».⁽⁵⁾

في الواقع، أفضى التركيز لدى ابن باجّه على الصناعة القياسية إلى جعل البرهان المنطقي مركزياً في نظريته للعلم. لذا، كان القياس الأداة المنطقية «التي تعطي قوانين التوصل إلى إدراك

(1) - Montada, Josép Puig. *Ibn Bâjja [Avempace]*, in Stanford Encyclopedia of Philosophy, First published Fri Sep 28, 2007; substantive revision Wed Jan 17, 2018, Site web: <https://plato.stanford.edu/entries/ibn-bajja/>; vu le 30/04/2020; 17h09m.

(2) - Aristote, *Seconds analytiques : Organon IV* ; trad Pierre Pellegrin, éd GF Flammarion, Paris, 2005, pp: 67-69.

(3) - ابن باجّه، *تعاليق على كتابي إيساغوجي للفارابي*؛ تحقيق ماجد فخري، مصدر سابق، ص 28.

(4) - يقول ابن باجّه: «وكذلك يجب أن ننظر لماذا كانت القوّة الناطقة لا يكمل فيها التصديق اليقيني الأول إلّا بالتصفّح، إمّا من حيث يشعر أو لا يشعر، وتوجد بذلك المقدمات الأول. فكيف يوجد له أن يحكم من أشياء قليلة العدّة على ما لا نهاية له. وأيضاً، فإنّ اليقين البرهاني، وبالجمله التصديق غير الأول، وإنّما يكون بقياس»، أنظر: ابن باجّه، *القول في القوة الناطقة*؛ تحقيق محمد ألوزاد وآخرون، مصدر سابق، ص 232.

(5) - ابن باجّه، *تعاليق على كتاب إيساغوجي*؛ ضمن تعاليق ابن باجّه على منطق الفارابي، تحقيق ماجد فخري، مصدر سابق، ص 35.

العلم اليقيني في هذه الموجودات والصنائع التي تشتمل عليها الفلسفة تسمى بالبرهان».(1) فكيف حضر القياس البرهاني في العلم النظري لدى ابن باجّه؟

جعل ابن باجّه الصناعة القياسية الطريقة المثلى للنظر في الأمور والموضوعات المعرفية للعلوم النظرية، فسلّك في طلب علمها البرهان الذي يطلب به معرفة المحمول والموضوع في القضية المنطقية. ثمّ بيّن كيف يتم ذلك بالفحص المنطقي، حيث إذا قلنا مثلاً بطريقة برهان الوجود: "الإنسان حسّاس والحسّاس حيوان"، فلن ينتج عن هذا القول "الإنسان حيوان"، لأنّ محمول "الحيوان" -وهو الطرف الأعظم- ماهية الموضوع "الإنسان" أو بعض ماهيته؛ بينما "الحسّاس" متقدّم له بالإطلاق ومتأخّر عنه بالإضافة إلى الإنسان. فـ "الحيوان" هو سبب وجود "الحسّاس" للإنسان، لكن "الحسّاس" هو الذي أفادنا العلم بوجود "الحيوان للإنسان"، ولذلك ليس وجود "الحيوان للإنسان" غير "وجود الإنسان".(2)

إنّ "الإنسان" هنا، كما يبيّن ابن باجّه، هو المعلوم بهذا البرهان، وهو الشيء/الموضوع الذي نبحث تعريفه بطرح السؤال: "هل الحيوان موجود بالإنسان أم لا؟" ولعل هذه الصيغة هي التي يعرض بها البحث في برهان السبب وبرهان الوجود. وقد تقرّر ذلك في الصناعة المنطقية باعتماد القياس المنطقي الذي يعطي النتيجة مستنبطة من مقدّمات صحيحة، وهي في هذه الحال على الشكل الآتي: لمّا كان الإنسان حيواناً، والحيوان حسّاساً، فإنّ الإنسان حسّاس. وإذن فـ "الحسّاس" داخل في ماهية الإنسان، و"الحيوان" يفيدنا العلم بوجوده له، وهو سبب وجوده له، وليس وجوده للموضوع غير وجود الموضوع.(3) من هنا أصبح "الإنسان" سبب وجود الموضوع، وأنّ المعلوم في هذا ليس غير الموضوع في القضية، على اعتبار أنّ القضية الحملية "عبارة عمّا كان حكم النسبة الخبرية ثابتة لجزئها، وهي غير ثابتة لواحد من الجزئين؛ كقولنا الإنسان حيوان، والإنسان ليس بفرس".(4)

فبرهان الوجود والسبب إذن بهما يحصل العلم بموضوعات المعرفة الطبيعية وغيرها، وهذا يتطلب تحقيقه علم المحمول في القضية المنطقية. ويقدم ابن باجّه على هذه المسألة مثال التاجر

(1) - ابن باجّه، تعاليق على كتاب ايساغوجي؛ ضمن تعاليق ابن باجّه على منطق الفارابي، تحقيق ماجد فخري، مصدر سابق، ص 28.

(2) - ابن باجّه، تعاليق على البرهان؛ تحقيق ماجد فخري، مصدر سابق، ص 118.

(3) - نفسه.

(4) - سيف الدين الأمدي، المبيّن في شرح معاني وألفاظ الحكماء والمتكلّمين؛ تحقيق حسن محمود الشافعي. ط 2، (القاهرة: مكتبة وهبة، 1993)، ص. ص.

لتوضيح المسألة؛ فكلّ تاجر هو طالب للربح، وكلّ طالب للربح هو مُماكس، فإذا التاجر مماكس. فطلب الربح هو سبب وجود المماكس في التاجر، وليس وجود المماكس شيئاً آخر غير وجوده في التاجر. وهكذا يكون الذي علمنا بهذا هو تحديد ماهية المماكس ووجوده، وهو الشيء الموضوع. لذلك يقول ابن باجّه: «فكيف كانت البراهين، فقد ظهر أنّ المعلوم بها إنّما هو واحد وشيء، وهو الموجود، فإنّ غايتنا بهذه البراهين، وبالجملّة بكلّ طلب، إنّما هو علم الموجود، وأن يكون ما يحصل في أذهاننا مطابقاً لما عليه الأمر من خارج في وجوده».(1)

يروم طريق هذا الفحص المنطقي إذن إنتاج اليقين في العلم النظري انطلاقاً من ترتيب المواضع التي «هي مقدّمات كلية تستعمل جزئياتها مقدّمات كبرى في قياس قياس وفي صناعة صناعة».(2) وفضلاً عن ذلك، اعتقد ابن باجّه أنّ ما ينتج بطريق التحديد من هذه المواضع، التي هي بمثابة مقدّمات نظرية للعلم، يتّـم بأن يؤخذ «الحدّ حدّاً أوسط، أو أجزاء الحدّ، أو أجزاء أجزاء الحدّ».(3) أمّا في حالة التحديد بالرّسم، فإنّ حدّ الموضوع يحصل «إمّا بأن يؤخذ وتظهر المقدّمة الكبرى وتستخرج الصغرى باللزوم، ثم يؤلف القياس بوجودهما على نحو ما تقدّم. وإمّا بأن يؤخذ حدّ المحمول في الموضوع، فتظهر الصغرى وتستخرج الكبرى باللزوم ويؤلف القياس بوجودهما على نحو ما تقدّم، ثم يؤلف منها المواضع التي تعم بالمحمول والموضوع، والمواضع التي تعم بالمحمول فقط، في الإيجاب والسلب، على نحو ما تقدّم. كما يجب أن يؤخذ في أجزاء التحديد الأسباب الأربعة على الأنحاء التي ذكرها [يقصد الفارابي] في كتاب البرهان».(4)

يبين ابن باجّه هنا كيف يتم الطريق القياسي حسب ما بسطه الفارابي في كتاب البرهان، وهو المشار إليه في تعليقه على أصناف القياس التي بها يتم ترتيب المقدمات لإنتاج اليقين في العلم، وهي:

- صنف يأتلف من مقدّمات كلية يقينية تفيد بذاتها لا بالعرض معرفة تحقّق الحمل، وهذا النوع يدخل في صنف اليقين بوجود الشيء، أو "برهان الوجود" وهو علم أنّ الشيء، ومعناه هل يوجد محمول ما لموضوع ما؛

(1) - ابن باجّه، تعليقات على البرهان؛ تحقيق ماجد فخري، مصدر سابق، ص 119.

(2) - ابن باجّه، ارتياض في كتاب التحليل؛ تحقيق أحمد العلمي حمدان وآخرون، مصدر سابق، مصدر سابق، ص 21.

(3) - المصدر نفسه، ص 50.

(4) - المصدر نفسه، ص 51.

- وصنف يحصل به اليقين بسبب وجود الشيء، ويسمى "برهان السبب"، وهو علم لم الشيء، ومعناه: ما العلة في وجود المحمول للموضوع؟؛

- وهناك صنف ثالث تعتبر مقدماته يقينية، وتفيد بذاتها لا بالعرض معرفة تعليل الحمل القضوي، حيث يتم الجمع بين الصنف الأول والثاني،⁽¹⁾ وهذا هو الذي يسمى بالبرهان المطلق، وهو أشرف أصناف البراهين كلها.⁽²⁾

والغاية التي توخاها الفارابي وابن باجة من تمييزهما بين هذه الأصناف هي إرادة تقرير حكم عام مفاده أن العلم اليقيني هو العلم البرهاني، وأن البرهان على الإطلاق هو القياس اليقيني الذي متخرج به إلى علم الوجود والسبب معا. هذه الأصناف الثلاثة من العلوم اليقينية التي تطلب بها معرفة الأشياء والموجودات، هي على الترتيب: معرفة وجود الشيء، ومعرفة اليقين بسبب وجوده، ثم اليقين بهما معا. والعلم النظري الذي يتحقق به النظر الفلسفي هو الذي يستجيب موضوعه لهذه الطرق المنطقية اليقينية «التي تؤدي إلى المعارف التامة»؛⁽³⁾ وهو الذي يستوفي الشروط المنطقية الثلاثة الأساسية للبحث في العلم الطبيعي:

- وجود موضوع يشكل المادة المعرفية التي يختص ببحثها هذا العلم أو ذاك من العلوم النظرية (الموجود الطبيعي بالنسبة للعلم الطبيعي، والموجود الرياضي بالنسبة للعلم الرياضي، والموجود المدني بالنسبة للعلم المدني، إلخ)؛

- وجود مقدمات أولى ينطلق منها البحث المنهجي ويؤسس عليها استدلالاته ونتائجها؛

- وجود تعريفات وحدود يحدّد بها كلّ علم نظري مفاهيمه ومبادئه النظرية.⁽⁴⁾

تكون هذه الشروط إطارا منطقيا لتأسيس مبادئ العلم الطبيعي، فهي تعطي ما هو أعمّ وأشمل من حيث التصورات والمفاهيم العامة التي تتأسس عليها المعرفة الطبيعية وتنطلق منها المفاهيم

(1) - يقول ابن باجة عن هذا الأمر: «طلب الأسباب على ثلاث جهات: أحدها ما سبب هذا الشيء الموجود؛ والثاني ما سبب وجود هذا في هنا في هنا من ناحية المحمول وذلك في الأعراض. والثالث ما سببه فيه من جهة الموضوع، وهنا لم يكف التشوق...»، أنظر: ابن باجة، كلام لأبي بكر في فنون شتى؛ ضمن المنطقيات للفارابي، تحقيق وتقديم محمد تقي دانش برّوه، مصدر سابق، ص 393.

(2) - يقول ابن باجة بهذا الخصوص: «والبرهان بالعموم على ما لخص في مواضع كثيرة ثلاثة أصناف: برهان الوجود، وبرهان السبب، والبرهان المطلق وهو الذي يعطي الوجود والسبب، وهذا أشرف أصناف البراهين كلها...»، أنظر: ابن باجة، وكتب رضي الله عنه إلى الوزير أبي الحسن بن الإمام، ضمن رسائل فلسفية لأبي بكر بن باجة، تحقيق جمال الدين العلوي، مصدر سابق، ص 91.

(3) - ابن باجة، ارتياض في كتاب التحليل؛ تحقيق أحمد العلمي حمدان وآخرون، مصدر سابق، ص 108.

(4) - المصدر نفسه، ص 120.

الفرعية الخاصة للعلم الطبيعي: فتصور الحركة مثلاً باعتبارها مفهوماً عاماً سابقاً على تصورنا لأي نوع من أنواع الحركات المتعددة والمختلفة، وكذلك تصورنا للخط كمفهوم عام سابق أيضاً على تصورنا لأي نوع من أنواع الخطوط ذات الأشكال المتعددة والمختلفة. كما أنّ قيام علم نظري آخر، مثل علم العدد أو الهندسة في الرياضيات، على مجموعة من المبادئ والمقدمات والحدود هو ما يمنح لهذا العلم طبيعته المعرفية النظرية والمنهجية. ينطبق هذا الأمر على العلم الطبيعي بفروعه المختلفة: علم النفس، والنبات، والحيوان، والسماء والعالم، والآثار العلوية، إلخ.⁽¹⁾

أمّا وضعية الصناعة القياسية بالنسبة لهذه العلوم الطبيعية، فتظهر كأنّها آلة تزوّد هذه العلوم بقوانين التفكير الصحيحة لترتيب مقدماتها وتصور مفاهيمها على النحو الأكمل. غير أنّه لما كان المنطق متداخلاً مع البنية المعرفية لهذه العلوم، حتى أصبح ضرورياً لها كي يستقيم منهجها على النحو الذي يستجيب لليقين الضروري للعلم الطبيعي، لاحظ ابن باجّه أنّ استخدام الصناعة القياسية في العلوم الفلسفية جعل البعض يرونه مجرد أداة، في حين يمكن دمجه في الفلسفة ليصبح جزءاً منها وأداة لها في نفس الآن.

تماشياً مع هذا التصوّر الإبستمولوجي للعلم، من حيث هو صناعة بنائية بموضوع محدّد ومنهج معلوم، تصوّر ابن باجّه المنطق صناعة نظرية قياسية تشتمل على جميع اللواحق العارضة للموجودات في ذهن الإنسان حين النظر فيها.⁽²⁾

ومهما يكن من أمر، يبقى البحث الفلسفي في العلم الطبيعي لدى ابن باجّه تتداخل في تشكيل خصوصيته محدّدات منهجية ومنطقية صريحة، أهمّها:

- الأشياء التي تؤخذ بعين الاعتبار عند إرادة تحديد هذا الموضوع؛
- وما يتفرّع إليه جنس الموضوع من أنواع تشكّل مختلف تجلياته ومظاهره؛

(1) - يقول ابن باجّه في نص شرح الآثار العلوية: «ويطلب مع ذلك الصورة أولاً ما هي فإنّ بوجودنا إياها نقرر على وجود سائر الأسباب. وأوّل ذلك أن نطلب جنس الشيء مثال ذلك المجرة فإنّ أوّل ما طلبنا فيها تحت أي جنس تدخل وبأيّها توصف فعلى هذا النظام ينبغي لنا أن نسلّك فيما نروم علم أسبابه. فننظر في النوع المطلوب علمه فإن كان جنسه بينا شرعنا في طلب ما يخصّه وهو فصله أو يجري مجراه. وإن لم يكن طلبنا أولاً جنسه فإنّ بوقوفنا على جنسه نعلم ما هو أوّل مطلوب وهذا الشوق أوّل يشوق نطقه. وبعده يشاء سائر المشوقات التي عدت في كتاب أنالوطيقى وهي التي يستعمل في التساؤلات...»، أنظر بهذا الخصوص نص «المقالة الأولى من الآثار شرح أبي بكر محمد ابن يحيى رحمه الله» لابن باجّه الذي حقّقه الباحث بول ليتينك ضمن:

-Lettinck, Paul. *Aristotele's meterology and its reception in the arab world*; op, cit, p440.

(2) - ابن باجّه، تعاليق على كتاب إيساغوجي؛ ضمن تعاليق ابن باجّه على منطق الفارابي، تحقيق ماجد فخري، مصدر سابق، ص 33.

- ثمّ الأعراض الذاتية التي يمكن نسبتها لهذا الموضوع؛
- يضاف إلى ذلك دراسة المسائل التي يتم التوصل إليها انطلاقاً من المبادئ الأولى واستثمارها في البحث.⁽¹⁾

فلما كانت هذه المسائل تعمّ المقدمات الحملية والوضعية،⁽²⁾ فإنّها هي التي «تؤخذ مع المقدمات بمثابة النتائج»؛ بل قد تكون في بعض الحالات مترابطة ومتداخلة مع المبادئ الأولى وذلك عندما تكون كلّها تصورات تدلّ عليها الألفاظ المفردة بالقوة أو بالوجود، أو عندما تكون التصديقات تدلّ عليها أقاويل جازمة ضرورية.⁽³⁾ فمتى أردنا تصور شيء ما على أكمل وجه ممكن، يكون لزاماً علينا الأخذ في الاعتبار الخصائص التي تعرّف جوهره بشكل أفضل، ثمّ نميّزها عن تلك التي تفسّر فقط السمات العرضية غير الجوهرية فيه.⁽⁴⁾

يحصل بهذه الطريقة إذن التصور التام للشيء الطبيعي، وذلك بحدّ جوهره وتمييزه عن أعراضه وكيفية. وتماشياً مع هذا المنهج، سيكون لزاماً على الفحص العلمي النظر في الأمور الطبيعية اتباع البرهنة المنطقية لاستبيان اليقين المترتب عن أحكام الذهن. وهذا ما يلزم عنه الانضباط لقواعد القياس وتام الاستدلال في جودة ترتيب المقدمات المصدّق بها، كما يلزمها أن تكون سليمة التصور من حيث طريقة عرضها قولاً على ما يعتقد ببصيرة نفس.⁽⁵⁾

إنّ هذا ما تكشف عنه طريقة البرهان العقلي الذي يتجاوز معرفياً (في بعده الإستيمولوجي) ومنهجياً (في مسالكه وطرائقه المقرّر بالقوة القياسية) مستوى المعرفة العادية والحسية التي لا تفيد في إدراك الموضوعات الطبيعية.⁽⁶⁾ فالقياس ينقل البحث في الموضوعات من مستوى الحس إلى مستوى العقل، أي من الوصف إلى البرهان، ومن الملاحظة التجريبية العينية إلى التأمل الفلسفي

(1) - ابن باجه، *تعاليق على كتاب إيساغوجي*؛ ضمن تعاليق ابن باجه على منطق الفارابي، تحقيق ماجد فخري، مصدر سابق، ص 155.

(2) - وهي أساساً «كلّ قضية حملية أو وضعية يسأل عنها، لا من حيث هي مجهولة عند السائل، بل من حيث تطلب براهينها»، أنظر: ابن باجه، *تعاليق على البرهان*؛ تحقيق ماجد فخري، مصدر سابق، ص 134.

(3) - نفسه.

(4) - Lettinck, Paul. *Aristotele's meterology and its reception in the arab world*; op, cit, p 440.

(5) - يقول ابن باجه بهذا الخصوص: «ولفظ العلم يقال باشتراك على التصديق والتصور، فاستعمله هنا على التصديق ولم يعرض للتصور في هذا الفصل بته، لأنه إنما قصد أن يتكلم في المقدمات المصدق بها أنفسها، وأنه إليها ينحل ما أفاد التصديق في كل مصدق به. والمتصورات، من حيث هي متصورات، فليس لها مقدمات ولا هي مصدق بها، إلا أن تكون مثلاً أن الشيء هو أو شبهه. ثم لفظ العلم يقال أيضاً على الاعتقاد جملة، كما يعتدّ بخبر ما دون التصديق على الإطلاق. وعلى هذا المعنى استعملها في أول هذا الفصل. وتقال على ما يعتدّ ببصيرة نفس...»، أنظر: ابن باجه، *تعاليق على كتاب إيساغوجي*؛ ضمن تعاليق ابن باجه على منطق الفارابي، تحقيق ماجد فخري، مصدر سابق، ص 34.

(6) - Aristote. *Premiers analytiques (Organon III)*; traduction et présentation Michel Crubellier, op, cit, p.140.

النظري. لذلك تمنح القوة القياسية البحث المعرفي الصبغة الفلسفية للعلوم النظرية السابقة، متجاوزا المستوى الوصفي إلى المستوى النظري الذي يعتمد البرهان العقلي المنطقي.⁽¹⁾

القوة القياسية بهذا المعنى هي إعمال للنظر حسب مقتضيات البرهان، بحيث تتخذ علاقة المنطق بالعلم في ضوءها صورة استحصال المفاهيم من المعاني بقوة الفهم بعد إنتاجها في الذهن، عكس الطرق غير المنطقية التي تعتمد قوة الحفظ والتخيل. فبالقوة القياسية لا نحفظ الحدود والمعاني عن ظهر قلب، وإنما نحصل القدرة على تمييز دلالاتها من أجل تحصيل تصور صحيح للمعاني في الذهن. بمقتضى هذه القوة يكون على الناظر في العلم الطبيعي عند محاولته دراسة الموضوعات الطبيعية التحلي بجودة التمييز كي يدرك المفاهيم الطبيعية والتصديق بها، وذلك وفقا لمبادئ القياس اليقيني الذي ندرك به المعاني الكلية. فالقوة القياسية بما هي عملية تجريد ذهني، تلعب هنا دورا معرفيا محوريا من حيث كونها تدرك المعاني المجردة من الهولي وتركب بعضها في بعض، فتحكم ببعضها على البعض الآخر. هكذا، تفيد القوة القياسية صناعة العلم الطبيعي من حيث ما تعطيه من مبادئ الفحص المنطقي للبحث في قضاياها المختلفة، وذلك حتى تكون سليمة منطقيا وصالحة نظريا. وبهذا المعنى، تكون القوة القياسية قدرة منهجية على ممارسة البرهنة الضرورية الفحص العقلاني لموجودات وقضايا العلم الطبيعي.⁽²⁾

3- استعمال البرهنة في دراسة الحركة

رأينا في سياق تنظير ابن باجه للعلم للنظري حرصه على إتباع الطرق المنطقية، جاعلا من القياس البرهاني نموذجا لهذه الطرق، معتدا بالقوة القياسية. ولعل ما يؤكد هذا المنحى أن الكلام عن القياس ومقدماته واستنتاجه لديه لا ينفك عن الحديث عن اليقين التام، كما جاء في تعليقه على كتاب البرهان للفارابي، حيث يصرح: «ومن المقدمات المعقولة الأول ما تجهل حتى تتصفح، فإذا تُصفح بعض جزئيتها، وقع اليقين بها، حسبما ذكرنا. وكيفية ما يجهل لأنه لا يفهم معنى اللفظ الدال عليها. فإذا فهم معنى اللفظ الدال عليها، وقع اليقين التام، مثل قولنا: كل مكان من الأرض له أفق. وإذا فهم

(1) - يحتل البرهان صدارة المنهج في هذه العلوم النظرية التي كان الفارابي يعتبرها صنائع نظرية؛ وهي بالنسبة إليه بمثابة نسق استنباطي له أصوله وأوليائه من جهة، وله نظرياته ومبرهناته من جهة أخرى، كما لها وجوها أخرى في النظر والبرهنة يتم بفضلها الانتقال من مقدماتها وأوليائها إلى مبرهنات ونظريات أعلى وأيقن تسمح بجعلها يقينية وتامة. أنظر: الفارابي، كتاب البرهان؛ تحقيق ماجد فخري، ضمن المنطق عند الفارابي، الجزء الرابع، مصدر سابق، ص. 60، 59.

(2) - Lukasiewicz, Jan. *La syllogistique d'Aristote*; op, cit, p.92.

معنى ما يدلّ عليه لفظ أفق، وقع اليقين بأنّ كلّ مكان من الأرض له أفق. ومنها ما يجهل من المقدمات المقبولة الأوّل، من أجل قياسات مشهورة تضادّها، مثل ما كان في القديم أن التكوّن غير موجود والحركة غير موجودة، والفطرة تعطي أنّها موجودة. فمتى وجدت آراء يعتقدها فيها هذا لأجل قياسات فاسدة، وتكون الفطرة والأفعال توجب مقابل تلك الآراء، فلا يلتفت إلى تلك الآراء ولا إلى القياسات الفاسدة، فإنّ المعقولات الأوّل إنّما يثبتها ما نجد أنفسنا فطرت على اليقين بها، والتصديق بأنّه لا يكون غيرها»⁽¹⁾.

يشي هذا القول بتلازم اليقين التام بالقياس البرهاني، ممّا يشترط ضرورة ترابط العلوم النظرية بتحقيق المستويات الضرورية للمعرفة الصحيحة في الفلسفة، والتي هي: مستوى التصوّر الصحيح، مستوى التصديق التام، ثمّ مستوى اليقين الضروري الذي يوفّيه هذا القياس البرهاني. فالبرهان دون غيره من القياسات الأخرى الخطابية والجدلية هو القياس الإنساني على الإطلاق، يقول ابن باجّة: «الجدل يقال إنّّه إنساني بما يخدم البرهان، والبرهان إنساني على الإطلاق. وذلك أن الذي هو للإنسان بالطبع ما هو صادق في نفسه لا طلب ما هو كاذب. فإنّه أبداً إنّما يتشوّق إلى مصادفة الحقّ فيما هو موجود لا مصادفة الكذب في ما ليس بموجود. وخدمة الجدل للبرهان إنّما هو بإعداد بعض مقدّماته»⁽²⁾.

يأخذ البرهان في سياق هذا القول دلالة المنهج الذي يساعد في تناول موضوعات العلم والفلسفة معاً، وذلك باستخدام القياس المنطقي أداةً لتقويم الأفكار والتصورات، بحثاً، واكتشافاً، وتدليلاً. ومن جهة أخرى، شكّل نص رسالة ابن باجّة إلى صديقه ابن حسداي قولاً حاسماً في إبراز اهتمامه بالعلم الطبيعي، حيث كشف في سياق هذه الرسالة عن ضرورة تعميق بعض مسائل الفارابي في المنطق⁽³⁾، وبخاصّة نظرية البرهان التي تكتسي أهميّة بالغة لتأسيس اليقين في العلم الطبيعي الذي رأى فيه مصدر المبادئ النظرية الأساسية لفهم الجسم الطبيعي⁽⁴⁾.

(1) - ابن باجّة، تعاليق على البرهان؛ تحقيق ماجد فخري، مصدر سابق، ص 156.

(2) - ابن باجّة، كلام لأبي بكر في فنون شتى؛ ضمن المنطقيات للفارابي، تحقيق وتقديم محمد تقي دانش بژوه، مصدر سابق، ص ص: 404-405.

(3) - ابن باجّة، رسائل فلسفية لأبي بكر بن باجّة؛ تحقيق جمال الدين العلوي، مصدر سابق، ص 78.

(4) - يقول ابن باجّة بهذا الخصوص: «والعلم الطبيعي صناعة نظرية، فيجب أن يكون لها ذلك، فموضوعها هو الجسم الطبيعي، وهو الذي ينسب إليه وإلى أنواعه كلّ ما في هذه الصناعة، ويعطي أسبابه ومبادئه...»؛ أنظر: ابن باجّة، شرح السماع الطبيعي؛ تحقيق ماجد فخري، مصدر سابق، ص 15.

أوضح أبو بكر بن الصائغ في مقدمة كتاب الحيوان أنّ العلم الطبيعي-أو الفيزياء إن شئنا القول بلغة العصر- يتطلب إتقان علوم أخرى يأتي على رأسها المنطق.⁽¹⁾ إنه ليس علمًا مثل الهندسة الذي تكون أغراضه متقدّمة، سواء في المعرفة أو في الواقع، بل إن أغراض العلم الطبيعي متأخرة في المعرفة نظرا لطبيعة موضوعه، وبعضها لا يرتبط بالحواس دائما. لذا، فكما يمكن تنظيم قواعد الهندسة، أو البصريّات والميكانيكا، عن طريق القياس المنطقي، فكذلك الأمر بالنسبة لكلّ فروع العلم الطبيعي. وكما لاحظ ذلك الباحث مغيل فوركادا، فإنّه وفقا لهذه العلاقة مع المنطق، تنقسم العلوم إلى تلك التي بنيت على القياس المنطقي، وإلى تلك التي تنظم دون هذا القياس.⁽²⁾

فالعلم الطبيعي، الذي يوظف كلّ قدراته التي تم تطويرها باستعمال الطرق المنطقية المعروفة كي يقلّ فيه الخلاف، تجمعها علاقة وطيدة بالموضوع المنطقي بحسب ما يقدّمه ابن باجه. يتمظهر ذلك عبر الربط المنهجي الذي يقيمه بين علم النفس (وهو علم طبيعي) وتجريد الصور وإدراك المعاني المجردة من الهيولى؛ وهي المسألة التي تتم عبر فعل تركيب بعض هذه المعاني مع بعض من جهة، وفعل حكم بعضها على البعض الآخر من جهة ثانية.⁽³⁾

بالنسبة إلى هذا المنظور، فإنّ تصوّر شيءٍ ما، أو موجود معين، هو تجريد معنى كلّ له (مفهوم) يحدّده انطلاقا من مجموع خصائصه التعريفية، بينما التصديق بهذا الشيء يُقصد به الجانب الماصدقي الذي يشمل مجموعة الأفراد التي يصدق عليها المعنى الكلي المتصور. فاليقين في العلم، من حيث يتم بتصور صحيح وتصديق حكم تام، يتكامل فيه الفعلان: فعل التفسير من حيث التصور وفعل التفسير من حيث التصديق. ونظرا لهذا التكامل، جعل ابن باجه التصديق بالنسبة للتصور لا يتم إلا إذا كانت المعاني المفردة الموجودة في النفس متصورة بالذهن بشكل صحيح، وذلك ليتم تركيب المعنى المعقول منها ليدل على المعنى الكلّي.

التصور هنا بمثابة الهيولى للتصديق من حيث كون أفعال التصرّو تتقدّم أفعال التصديق بالطبع. يقول ابن باجه: «فبالضرورة يوجد في الإنسان فعّالان: أحدهما، وجود المعاني المفردة،

(1) - يقول ابن باجه في هذا الأمر: «وبالجملة فإنّه يتبيّن أنّ هذا العلم [العلم الطبيعي] يجب أن يكون معدودا في الغايات لا في التوطّئات. فكيف يجب أن يكون أمر مبادئه ومسائله؟ وفي هذا فحص كثير وعويص شديد. إلّا أنّه يتبيّن بآخره أنّ هذا العلم يجب ضرورة أن يستخدم جميع القوى المستفادة قبل بأنحاء التعاليم وبالمنطق، وإنّما يستخدمها فيما يجانسها...»، أنظر: ابن باجه، كتاب الحيوان؛ تحقيق جواد العمارتي، مصدر سابق، ص 69.

(2) - Forcada, Miquel. "Ibn Bajja on Tasawwur and Tasdiq: science and psychology"; op, cit, p 112.

(3) - ابن باجه، القول في القوة الناطقة؛ تحقيق محمد ألوزاد وآخرون، مصدر سابق، مصدر سابق، ص. ص. 222 - 223.

والثاني، تأليف هذين المعنيين. فالقوة التي بها يكون التأليف هي القوة المفكرة، وفعلها أنواع تأليف المعاني المفردة، وقد أحصيت في كتب المنطق. والثاني، القوة التي بها تحصل المعاني المفردة. وهذه أحصيت في كتب المنطق. والثاني، القوة، التي بها تحصل المعاني المفردة. وهذه كالهيلولي لتلك، فإنه ما لم توجد المعاني المفردة، لم يمكن أن يكون تركيب. فهذه متقدمة لتلك بالطبع»⁽¹⁾.

تعطى الأولوية المعرفية بحسب هذا المنظور للقوة النظرية التي تساعد على تحصيل المعاني التي سيتم التركيب بينها وتأليفها لتصبح، في مرحلة متقدمة من إنتاج العلم، معاني كلية تتقدم على تلك الفردية بالطبع.⁽²⁾ ليس تخفى مدى أهمية كل من التصور والتصديق في إنتاج القضايا السليمة منطقيا والمفيدة والتي ستشكل صورا للأفكار كما تقررت أسسها لدى أرسطو.⁽³⁾ فالعلم بالمعلومات ضمن هذا السياق لا يخرج عن نطاق ما يسمح به المنطق الذي يعطي مبادئ كيف تعرف الموضوعات وتكتسب المعقولات مجردة من موادها عبر فعل القوة الناطقة.⁽⁴⁾ ولهذا تقال لفظة العلم لدى ابن باجه "باشتراك على النسبة [والنسبة هي التصور والتصديق]، وعلى موضوع النسبة، وهو المعقول الذي يسمى أيضا علما."⁽⁵⁾ يتيح فعل التصديق للذهن التيقن من كون الأشياء التي خارج النفس متطابقة لما يتصوره الفكر، أي الاعتقاد في أن أمرا ما خارج ذهننا نتصوره على أنه مطابق لما تصورناه عليه في فكرنا.⁽⁶⁾ فالتصديق بهذا المعنى مطابقة ما في الأعيان لما في الأذهان، وهو

(1) - ابن باجه، القول في القوة الناطقة؛ تحقيق محمد ألوزاد وآخرون، مصدر سابق، مصدر سابق، ص 223.

(2) - يقول ابن باجه: «مما يجب أن نلخصه قبل، ونتأمله، هو أننا بالقوة الناطقة نتيقن ونظن. واليقين أبدا، لم لم تحد الظنون الصادقة عن اليقين، والعقل إنما يحصل بالفعل إذا كان اليقين. فأمّا إذا لم يكن يقينا، فليس ذلك عقلا بالفعل. وأيضا، فإننا بالقوة الناطقة نفكر ونروي. فما هذا الشيء الذي تلزمه بالذات هذه الأشياء كلها»، المصدر نفسه، ص 229.

(3) - يورد بهذا الخصوص لوكاوسفيتش قولاً للأب كوبلسون (Copleston) يقول فيه: «إننا عادة ما نطلق على منطق أرسطو توصيف "المنطق الصوري"، وذلك لأنه يمثل تحليلا لصور التفكير، وهذا هو التوصيف الذي يناسبه فعلا»، أنظر بهذا الخصوص:

- Lukasiewicz, Jan. *La syllogistique d'Aristote* ; op. cit, pp. 31, 32.

(4) - يقول ابن باجه عن ذلك: «وهذه المعلومات الحاصلة بالقوة الناطقة بالفعل متى أخذت بالإضافة إلى الأشياء المأخوذة عنها سميت علما، لأنها علم بها وهي التي عرفتها. ومتى أخذت من حيث أدركتها قوة توصف بها وتحمل على موضوعاتها المأخوذة عنها سميت معقولات، ومتى أخذت من حيث أدركتها القوة الناطقة، وكملت بها، وخرجت بها من القوة إلى الفعل سميت عقلا.»، أنظر: جمال راشق، بين الحكيم والوزير: رسائل فلسفية بين ابن باجه وابن الإمام؛ دراسة وتحقيق، دار النشر فضاء آدم، مراكش، سنة 2017، ص 119.

(5) - ابن باجه، تعاليق على كتاب المقولات؛ ضمن تعاليق ابن باجه على منطق الفارابي، تحقيق ماجد فخري، مصدر سابق، ص 92.

(6) - يقول ابن باجه: «والاعتقاد حال للذهن من حيث هو ذلك المتصور. لأن المتصور كما قلنا إنما هو يجري مجرى الهيلولي، فإن كان إنما صيره في الذهن حال خارج عن المتصور، وكان ذلك سبب وجوده في الذهن. فذلك معارف ذاته. فقد يمكن أن يوجد من حيث ليس هو متصل بذلك السبب. وإذا أوردنا من تلك الجهة، لم يوجد له ذلك بالإضافة، فلم يكن بقيت، وعاد الذهن إلى حاله الأول. ولذلك كان من خاصة اليقين ألا يزول بعناد أصلا...»، أنظر: ابن باجه، كلام أبي بكر في فنون شتى؛ ضمن المنطقيات للفارابي، تحقيق وتقديم محمد تقي دانش برّوه، ص 411.

يعتبر مثل الجنس العالي الذي لا يخفى على فكرنا صدقه وبقينه، في حين يستهدف هذا الفعل تحصيل اليقين في العلم النظري، يبقى العمل به مفيدا في العلم الطبيعي.⁽¹⁾

وهكذا، فلأجل معرفة الأشياء الطبيعية معرفة صحيحة يكون من الضروري لدى ابن باجّه تصوّر ها بشكل صحيح على أنّها موجودات وموضوعات في متناول فكرنا، بحيث لا يخطئ حدودها وتعريفاتها ما دمنا نتبع شروط التصوّر المنطقي السليم كما رُسمت في صناعة المنطق.⁽²⁾ غير أنّه إن كانت وظيفة التصديق المنطقي تركيب المعاني في كل قضية من القضايا الطبيعية المختلفة، فإنّه يلزم من ذلك الانتباه إلى أنّ في القضايا الطبيعية ما يكون مركّباً مؤتلفاً من شخصين، وهي قليلة الاستخدام، مثل قولنا: "زيد هذا المتكلّم"، ومنها ما يكون مؤتلفاً من شخص كلي، مثل قولنا: "زيد إنسان"، كما يوجد فيها ما يأتلف من كُليّين، وهي التي تعمّ جميع الصنائع النظرية وتسمّى علوماً على الإطلاق وعلى التقديم، وهي مثل قولنا "كلّ إنسان فانٍ"، "كلّ نبات حي"، "كلّ حيوان حساس".⁽³⁾ أمّا عندما تستوفي هذه القضايا الكليّة شروط البناء المنطقي الصارم، فإنّها عندئذ تصبح مفيدة للعلم الطبيعي، بحيث يكون النظر فيه وفقاً لشرائط القياس البرهاني الموصول إلى نيل الصواب في قضاياها. غير أنّ هذا القصد الإبستمولوجي لا يتأتّى في أدبيات البحث والاشتغال الفلسفي لدى فيلسوفنا، إلّا بالتوسّل بقواعد الاستدلال العقلي الصحيح، وبخاصة القياس المنطقي الذي لا تبنى فيه النتائج على التخمين والظنّ، وإنّما على الصرامة في اللزوم.⁽⁴⁾

فتعيين إنتاج اليقين في فعل النظر العقلي (تعيين اليقين النظري في العلم النظري) وتعيين العلم اليقيني في العلم البرهاني، وهذا الأخير في تحقّق الحمل المنطقي وتعليقه معاً، كلّ هذا يجعل

(1) - ابن باجّه، **التعليق المنطقية**؛ تحقيق محمد إبراهيم ألوزاد، مصدر سابق، ص 127.

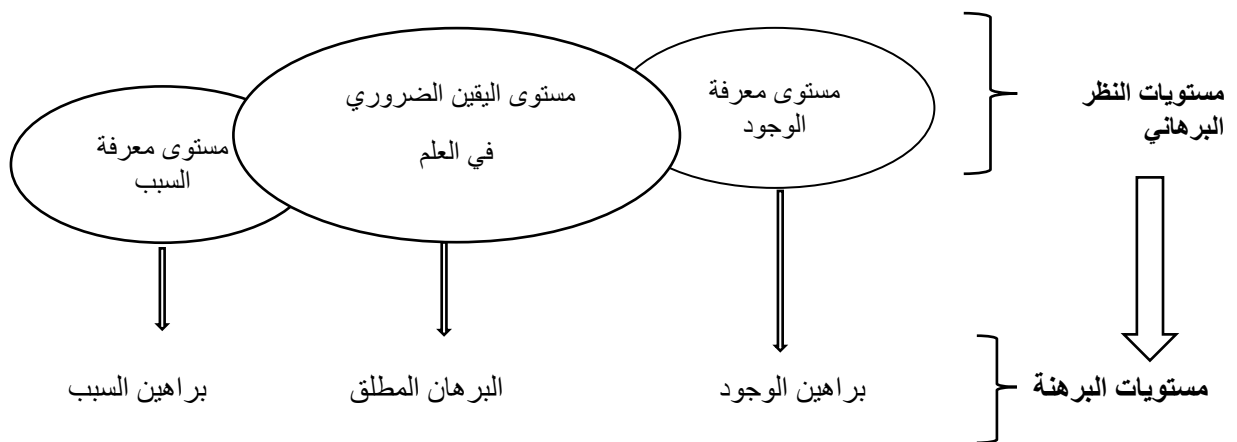
(2) - ينطبق هذا الأمر على تعريف الفارابي للعلم اليقيني، عندما يقول: «العلم بالحقيقة ما كان صادقاً ويقينياً في الزمان كلّ لا في بعض دون بعض، وما كان موجوداً في وقت وأمكن أن يصير غير موجود فيما بعد. فإنّنا إذا عرفنا موجوداً الآن، فإنّه إذا مضى عليه زمان ما أمكن أن يكون قد بطل فلا ندري هل هو موجود أم لا، فيعود يقينياً شكاً وكاذباً، وما أمكن أن يكذب فليس بعلم ولا يقين...». أنظر: الفارابي، **فصول منتزعة**؛ تحقيق فوزي متري نجار، طبعة 2، دار المشرق، بيروت، لبنان، 1993، ص 52.

(3) - ابن باجّه، **كتاب النفس**؛ تحقيق جمال راشق، مصدر سابق، ص 149.

(4) - يقول ابن باجّه: «اللزوم من جملة أجزاء حدّ القياس هو السبب الأوّل لغيرها، والمعلوم بنفسه. وذلك أن اللزوم لا يخلو أن يكون عن لفظ مفردا وقول خبري. إنّ اللفظ من حيث هو مفرد لا يلزم عنه وجود شيء، وأمّا إذا قرئاً بالبياض ما يدلّ على وجوده، أمكن حينئذ أن يلزم عنه شيء. فنقول البياض موجوداً، فاللون موجود. وما كان هذا اللزوم القياسي إنّما يطلب فيه أنّه يكون الزامه ما يلزم ضرورياً وذاتياً، وجب أن يكون بحال ما أو نسبة ما يوجب له ذلك. وتلك النسبة توجب أن يتكثّر القول الحاصل أولاً بتأمّل معنى اللزوم. فقد لزم إذا أن يكون القول القياسي أكثر من واحد عن هذا التأمل البرهاني...». أنظر: ابن باجّه، **كلام لأبي بكر في فنون شتى**؛ ضمن المنطقيات للفارابي، تحقيق وتقديم محمد تقي دانش برّوه، ص. ص. 400، 401.

من المعرفة النظرية علما بالطرق الممكنة لتحقيق التعالق بين المحمول والموضوع والعلة - أو السبب - في حمل الموضوع على المحمول.⁽¹⁾

لعلّ هذه الخاصية التي يسمح بها القياس البرهاني، الذي يستوجبه العلم الطبيعي، هي ما جعل ابن باجّه يعتبر المعرفة العلمية الحقّة، معرفة نظرية قائمة على تحقيق معرفة الوجود (التي هي الحمل المنطقي الصحيح)، ومعرفة السبب (التي هي العلة في هذا الحمل المنطقي) في آن واحد كما يقع في "البرهان على الإطلاق"،⁽²⁾ بحيث المعرفة اليقينية فيها مؤسّسة وفقا لمستويات النظر الآتية:



يقضي تعالق هذه المستويات من النظر بضرورة اعتماد البرهان المطلق في العلم الطبيعي، وذلك لأنّ هذا النوع من البرهان هو الأداة المنطقية الأكثر ملاءمة لبحث الموضوع الطبيعي،⁽³⁾ نظرا للوجوه التي يتحقّق بها التّعالق بين الموضوع والمحمول من جهة، وكيفية الحمل وعلة وسبب

(1) - يقول ابن باجّه عن هذا الأمر: «فبيّن أنّ العلم بالبرهان إذا كان بهذه الصفة يفيد أسباب الشيء، وظاهر أنّ نسبتها إليه هي الذاتية، غير أنّه يفيدها وهي غير محمولة عليه، لأنّه ربما أفادنا الأجزاء وهي بحال لا يمكن أن يحمل عليه. مثل أن يكون جزء البرهان جزءا غير تام. فلذلك ينبغي أن يصير تلك الأجزاء بحال يحمل عليه وتركيبها تركيب تقييد، فيصير ذلك البرهان الذي كان حدا بالقوة حدا بالفعل...»، أنظر: ابن باجّه، كلام لأبي بكر في فنون شتى، ضمن المنطقيات للفارابي، تحقيق وتقديم محمد تقي دانش بزّوه، ص 412.

(2) - يقول ابن باجّه عنه: «وأما البرهان على الإطلاق، فحكمه في مبدأ حكم حركته حكم برهان الوجود، لكن الفرق بينهما أنّ برهان الوجود إذا أفادنا حدّه الأوسط وجود الأعظم للأصغر طرحناه فلم نحفل به بعد وهي التشوّق إلى علم سبب وجوده. وأما الحدّ الأوسط في البرهان على الإطلاق، فإنّه إذا أفادنا من جهة الترتيب القياسي وجود الأعظم للأصغر، ووقع لنا مع ذلك بطريق آخر أنّ هذا الحدّ الأوسط الذي أفادنا الوجود هو سبب الوجود، نقله الذهن لوقته من الرتبة التي فيها حدّ أوسط إلى أن يكون مرادفا للنتيجة ومعها، كما هو في الوجود، إذ الغاية بهذا الطلب كلّها مطابقة ما في الوجود، فلم يبق حينئذ للنفس تشوّق...»، أنظر: ابن باجّه، تعلّيق على البرهان؛ تحقيق ماجد فخري، مصدر سابق، ص 121.

(3) - ابن باجّه، كتاب النفس؛ تحقيق جمال راشق، مصدر سابق، ص 82.

حمل الموضوع لمحموله من جهة أخرى. لهذا نجد هذا الأمر حاضرا لدى ابن باجّه في طريقة تعريف الموضوع الطبيعي (الجسم الطبيعي)، وكذلك في البرهنة على بعض القضايا المرتبطة بدراسة هذا الموضوع، مستعملا نموذج القياس البرهاني لتأسيس يقين العلم بهذا الموضوع الطبيعي، كما في حديثه عن الحركة.⁽¹⁾

وحرصا منه على تحصيل "الحدود الثّامة" بالموضوعات الطبيعية، استثمر ابن باجّه نظرية التعريف مستخدما طريقة الحدّ المفيدة في تصور الحدود والمعاني بما يقتضيه الفحص المنطقي؛ والحدّ المؤلّف عند ابن باجّه يعدّ «أكمل الحدود لأنّه ليس يبقى بعده تشوّق أصلا». ⁽²⁾ قدّم كعادته أمثلة مختلفة على هذه المسألة في كتابه **شرح السماع الطبيعي**،⁽³⁾ وحرص في المقالات الأولى والثانية والثالثة والرابعة على ضرورة أن تنضبط المعرفة بالموضوعات الطبيعية للطرق المنطقية حتى يتم خلالها انتزاع تصوّرها وتعريفها بما يقتضيه الفحص المنطقي. يقول ابن باجّه عن ذلك: «العلم الطبيعي صناعة نظرية [...] موضوعها هو الجسم الطبيعي [...] ومعظم ما في فلسفته الطبيعية، فمعلوم بالحس، وإنّما يطلب علّم أسبابها وأسباب أسبابها بالإطلاق، فيما كان موجودا بالإطلاق، كالبياض مثلا، فإنّا نعلم وجوده بالحس، غير أنّا لا نعلم أسبابه، وذلك أنّا لا نتصوّره بما يدل عليه حدّه». ⁽⁴⁾

يشي هذا التصريح بأنّ المعرفة الصحيحة بالموضوع الطبيعي يلزمها أن تنتهي بانتزاع تصوّره عبر آلية التعريف بالحدّ. غير أنّ هذه الطريقة المنطقية في التحديد لا تعدم طرقا أخرى للتعريف: كالرسم والقسمة: إلّا أنّ تعريف الأشياء الطبيعية بحدّها يوصل إلى إدراك طبيعتها (ماهيتها) وكيّفياتها (أعراضها)، وهذا هو السبيل الأمثل للفحص والنظر في الأمور الطبيعية (الطبيعة، الجسم الطبيعي، الأسطقس، العظم، الحيوان، النبات، الحركة، المحرّك، إلخ) لدى ابن باجّه، كما لدى أستاذه الفارابي.⁽⁵⁾ فإدراك هذه الموضوعات «يطلب علم أسبابها وأسباب أسبابها بالإطلاق»، قاصدا بذلك

(1) - يقول ابن باجّه عن دراسة أرسطو للحركة: «فنعم ما وفّى أرسطو حدّ الحركة حين قال: "إنّها كمال ما بالقوة، من جهة ما هو بالقوة كذلك". فهذا حدّها المطابق لها، على ما تحدّد به أمثال هذه الأمور. وأيضا، فبطريق المنطق، فإنّه لا يبنّي ما ليس من شأنه أن يبنّي، ولا يتسخّن ما ليس من شأنه يتسخّن، وعندما يكون شأنه أن يكون، فليس هو على الكمال ذلك الشيء...»؛ أنظر: **شرح السماع الطبيعي**؛ تحقيق ماجد فخري، مصدر سابق، ص 79.

(2) - ابن باجّه، **كلام لأبي بكر في فنون شتى**؛ ضمن المنطقيات للفارابي، تحقيق وتقديم محمد تقي دانش برّوه، ص 412.

(3) - ابن باجّه، **شرح السماع الطبيعي**؛ تحقيق ماجد فخري، مصدر سابق، ص - ص. 45 - 49.

(4) - المصدر نفسه، ص 15.

(5) - محمد قشيش، **نظرية العلم عند أبي نصر الفارابي**؛ مرجع سابق، ص - ص. 59 - 71.

معرفة وجوده وسبب وجوده معا. وهذا هو البرهان المطلق⁽¹⁾ الذي يستعمل لدى ابن باجّه لإفادة اليقين التام، لأنّه رتبة في الاستدلال يعلم فيها تحقّق الحمل وتعليله معا، بحيث المحمول (ك) تكون موجودة لموضوع (س) بسبب (ع)، وصورتها:

- ((ك) موجودة لـ (س) ← ((ع)؛

يعني هذا النموذج أنّ العلم يكون علما بنتيجة حملية سببية، وهي نتيجة يكون فيها "الطرف الأكبر"، وهو محمولها، سببا "للطرف الأصغر"، وهو موضوعها، فضلا عن كونه محمولا عليه. لذا يمكن لهذا "السبب"، تبعا لذلك، أن يلعب دور طرف أوسط جديد تنتج به وبتوسطه وبسببه نتيجة حملية سببية جديدة يكون طرفها الأكبر سببا للطرف الأصغر؛ ومنه، تبعا لذلك، أن يلعب دور طرف أوسط آخر جديد تنتج به نتيجة حملية سببية أخرى جديدة. وهكذا دواليك.

وفقا لهذا التأويل، جعل ابن باجّه البرهنة طريقة منهجية في بحثه للأمور الطبيعية، حيث اعتبر العلم الطبيعي (العلم الطباعي) هو العلم الذي «يجب ضرورة أن يستخدم جميع القوى المستفادة قبل بأنحاء التعاليم وبالمنطق [...] فلذلك يجب أن يكون لهذا العلم الطباعي أصناف المبادئ وأصناف المسائل». (2) لذلك انعكست هذه البرهنة لديه في دراسته لموضوع الحركة، جاعلا من البرهان أدواته المنهجية المفضّلة لبحث موضوعات العلم الطبيعي مادام اليقين البرهاني يحصل بالقياس المنطقي بأشكاله المختلفة.

تجسّد هذا الاهتمام باليقين المنطقي في رسالته لأبي بكر محمد بن يحيى في المتحرّك، حيث يصرّح: «قد تبين في "السمع الطبيعي" بالأقاويل التي تعطي اليقين أنّ كلّ حركة تكون عن أكثر من محرّك واحد، وهي التي لا يتحرّك فيها المتحرّك بنفسه بل بغيره، فإنّها منسوبة إلى المحرّك الأول خاصّة دون سائر المحرّكين [...] فإنّه قد تبين الثامنة من "السمع" أنّ المحرّك الأول على

(1) - يورد ابن باجّه استعمال هذا الصنف البرهاني في شرح الآثار العلوية حيث يقول: «فلا تمكن في هذا العلم فإنّه لا يسأل عن سبب ما لم يعلم وجوده ولو أمكن ذلك لكان القول المعطى فيه برهانا تاما يغيّر فيصير الحدّ الذي هو برهان متغيّر في الوضع. فإنّما يمكن في معظمه إعطاء أسباب ما شوهد وأسباب أعراضه المشاهدة فيه. وقد يمكن في قليل منه أن يعطي وجود أعراض غير مشاهدة فيه. وقد يمكن في قليل منه أن يعطي وجود أعراض غير مشاهدة وأسبابها. وقد يمكن أن يشاهد في نوع ما عرض ولا يعلم سببه في ذلك النوع ومن الجهة التي هو له فلنخلص بالقول الجهة ثمّ نبين وجود العرض لذلك الموضوع من تلك الجهة ونوجد حدا أوسط فيها الأمر الذي وجد لذلك الموضوع من تلك الجهة للمحمول فيكون هذا برهانا مطلقا يعطي الوجود والسبب معا.»، أنظر بهذا الخصوص نص: «المقالة الأولى من الآثار العلوية بشرح أبي بكر محمد بن يحيى رحمه الله» لابن باجّه الذي حقّقه الباحث بول ليتينك ضمن:

- Lettinck, Paul. *Aristotele's meterology and its reception in the arab world*, op, cit, pp: 420-422.

(2) - ابن باجّه، كتاب الحيوان؛ تحقيق جواد العمارتي، مصدر سابق، ص 69.

التحقيق هو محرّك الحركة السرمدية، لكنّه بالإضافة إلى حركة حركة من الكائنة الفاسدة بالعرض لا بالذات [...] وظاهر أيضا ممّا تبين هناك وتبين في "كتاب الحيوان" و"كتاب النفس" وما كتبناه نحن في "رسالة الوداع" وفي أقاويل لنا غيرها أنّ المحرّك الأوّل في الحيوان هو النفس. وهذا أيضا أمر إذا تأمله الناظر أدنى تأمل صحّ له وتبينه». (1)

ولإبراز كيفية استعماله للقياس المنطقي في استدلالاته على الحركة والمحرك الأوّل، نقترح استعراض برهانه في إثبات المحرّك الأوّل، وهو قياس منطقي مركّب كما سيظهر في تحليل الدعوى الآتية:

○ إنّ كلّ متحرّك محرّك

يورد ابن باجّه لإثبات هذه الدعوى مجموعة من المقدّمات التي قام بفحصها في المقالة السابعة والثامنة من كتابه شرح السماع الطبيعي، ونذكر منها بالخصوص:

○ إنّ كلّ متحرّك بالذات فهو منقسم إلى أجزاء؛
○ إنّ كلّ متحرّك بالذات يسكن ضرورة عندما يسكن أيّ جزء منه؛
○ إنّ كلّ متحرّك بالذات عندما يسكن بسكون جزء منه، تكون حركته عن غيره ضرورة والمحرّك فيه غير المتحرّك؛

بعد ذلك، يفحص ابن باجّه كلّ واحدة من هذه المقدّمات، ليخلص إلى جملة من المسائل الأخرى المترتبة عنها، وهي كالآتي:

- يترتب عن المقدمة الأولى أنّ ما لا ينقسم لا يتحرّك؛
- يترتب عن المقدمة الثانية أنّ الجسم الطبيعي مكوّن من أمرين، محرّك ومتحرّك؛
- يترتب عن المقدمة الثالثة إنّ المتحرّك الأوّل عندما يسكن بسكون جزء من أجزائه، فإنّه يلزم منه أن نعلم أنّ الجسم المتحرّك الذي سكن بسكون جزء منه، لم يكن متحرّكا حركة ذاتية، وإنما حركته عن غيره؛ إذ الجسم الذي يتحرّك بحركة ذاتية لا يسكن بسكون جزء من أجزائه

(1) - ابن باجّه، رسالة لأبي بكر محمد بن يحيى في المتحرّك؛ ضمن رسائل فلسفية لأبي بكر بن باجّه، تحقيق جمال الدين العلوي، مصدر سابق، ص.

لأنّ مبدأ حركته مازال فيه. وهذا النوع من المتحرّك مكوّن من جزئين مختلفين، جزء محرّك وجزء متحرّك.

توصل ابن باجّه بهذا الاستدلال، بالنهاية، إلى نتيجة برهنته على المحرّك الذي لا يتحرّك، وهي: إنّ «كلّ متحرّك فله محرّك» قضية تامّة وصحيحة، بحيث لا يمكن تكذيبها منطقياً.⁽¹⁾

وبما أنّ سلسلة المترتّبات لا يمكنها أن تمتد إلى ما لانهاية، فقد استعمل ابن باجّه نتيجة البرهان السابق («كلّ متحرّك له محرّك») مقدّمة للتدليل على أنّ «كلّ متحرّك سينتهي ضرورة إلى محرّك لا يتحرّك».⁽²⁾ لذلك يحصل أن يكون لكلّ متحرّك مُحرك، وهذا المحرّك سيكون متحرّكاً بدوره، ولأنّه كذلك فله بدوره محرّكه؛ وهكذا الأمر إلى أن نصل إلى المحرّك الأول الذي لا محرّك له، حيث تنتهي سلسلة المحرّكات ولا تبقى المسألة مفتوحة إلى ما لا نهاية.⁽³⁾ وهذه المسألة مُشار إليها لدى ابن باجّه في رسالته في المتحرّك، حيث يقول: «تبيّن في "السمع الطبيعي" بالأقوال التي تعطي اليقين أنّ كلّ حركة تكون عن أكثر من محرّك واحد، وهي التي لا يتحرّك فيها المتحرّك بنفسه بل بغيره، فإنّها منسوبة إلى المحرّك الأوّل خاصّة دون سائر المحرّكين، وذلك أيضاً بيّن قريب بنفسه».⁽⁴⁾

شملت مناقشة ابن باجّه لهذه البرهنة المقالات السادسة،⁽⁵⁾ والسابعة،⁽⁶⁾ ثم الثامنة⁽⁷⁾ من كتاب شرح السمع الطبيعي، حيث علّق في سياق مناقشته للحركة والمحرّك الأول على أقوال أرسطو في المسألة، مبيناً عناصر برهنته تلك، وملاحظاته عليها.⁽⁸⁾ وباستعمال القياس البرهاني في العلم الطبيعي، يكون قد استفاد من الأداة المنطقية أيّما استفادة في تأسيس أقواله في العلم الطبيعي باعتباره علماً نظرياً نموذجياً للبحث والفلسفة. وفي خضمّ هذا الاستعمال الأداتي للمنطق، حدّد ابن باجّه

(1) - معن زيادة، الحركة من الطبيعة إلى ما بعد الطبيعة؛ مرجع سابق، ص. ص. 264، 265.

(2) - يقول ابن باجّه: «كلّ متحرّك فسينتهي ضرورة إلى محرّك لا يتحرّك تلك الحركة بعينها، فإن تحرّك فيغيرها، فيكون محرّكاً لا يحرك بأن يتحرّك، بل يتحرّك بالعرض. فلذلك ينتهي إلى محرّك لا يتحرّك بالذات. وتحرّك المحرّك بالذات هو أن لا يحرك، إلّا وهو يتحرّك؛ فإنّ أرسطو لم يبيّن أنّ كلّ متحرّك، فله محرّك، وهو يقصد هذا الوضع بذاته بما يقصده ها هنا، بل إنّما قصد به ليضعه حدّ مقدّمة، فقدّمه في تبين هذه الثانية، وهي أنّ كلّ متحرّك فمحرّكه الأوّل لا يتحرّك بالذات.»؛ ابن باجّه، شرح السمع الطبيعي؛ تحقيق ماجد فخري، مصدر سابق، ص 137.

(3) - المصدر نفسه، ص. ص. 136، 137.

(4) - ابن باجّه، رسالة في المتحرّك؛ ضمن رسائل فلسفية لأبي بكر بن باجّه، تحقيق جمال الدين العلوي، مصدر سابق، ص 135.

(5) - ابن باجّه، شرح السمع الطبيعي؛ تحقيق ماجد فخري، مصدر سابق، ص. ص. 88، 89.

(6) - المصدر نفسه، ص. ص. 96، 104.

(7) - المصدر نفسه، ص - ص. 131 - 137.

(8) - المصدر نفسه، ص 136.

موضوع العلم الطبيعي وبيّن مقدماته ومبادئه وحدوده، مقارنة بينه وبين علم العدد والهندسة، مستخلصاً أنّ هذا العلم من حيث هو صناعة نظرية يجب أن يكون له موضوعه الخاص الذي هو الجسم الطبيعي ومسائله ومبادئه الخاصة، وهي كلّها أمور عندما تحصل مجتمعة تشكّل الإطار الذي يُنجز فيه فعل النظر برهنة وتّحديداً.⁽¹⁾ ولأجل ما قلناه سابقاً من استعمال المنطق في العلم النظري، يمكننا إجمال القول بهذا الخصوص، واعتبار دراسة موضوعات العلم الطبيعي (خاصة ظاهرة الحركة) قد تمّ فعلاً بتوظيف أداة البرهنة المنطقية في العديد من الأقوال الطبيعية لدى هذا الفيلسوف. والجدول الآتي يعطي صورة تقريبية بشأن أقواله في السماع الطبيعي:

أداة البرهنة المنطقية	أقوال من شرح السماع الطبيعي	الصفحات
البرهان	برهان السبب، برهاناً مطلقاً، قصد البرهان، وكيف ظلّ عليه أنّه أخذ برهاناً، وبرهان ذلك: ليكن الأول "أ" والثاني "ب"، فعدم "أ" مقترن بـ"ب" ضرورة.. فيكون برهاناً مطلقاً.. برهان ذلك وهذا برهان مطلق يعطي السبب والوجود معاً، وهو مؤتلف.. برهانه أنّها إن كانت متصلة سرمداً، فذلك يبيّن كلّ ما يتغيّر فقد تغيّر، برهان ذلك: ليكن وهو موضع برهاني مطلق ..وأق عليه برهان يلزم عنه الحكم جزئياً، فيكون ذلك غلطاً أو مغالطة.. أمّا المعنى الثالث، فليس يبيّن وجوده إلّا ببرهان.. وأما هل البرهان الموضوع ها هنا منطقي أو برهان وجود، فنحن ننظر فيه.. ثمّ كلّ البرهان على وجود المحرك الأول، بأنّ لخصّ الجهة التي يلزم بها يبرهنه برهان صحيح.. فمن البرهان المكتوب في شرح كتابه.. يكاد أن يكون معظم البراهين التي في كتاب أرشميدس ينتج هذا النحو.. وهذا برهان ليس متكرراً، بل برهان يلزم عنه نوع من وجود الحركة.. فذلك ممّا يحتاج إلى برهان.. وقد لخصّ أبو نصر في كتابه البرهان القول في تلقي نوعي هذه المغالطة كما يوجبه التعلم البرهاني.. فيحتاج إلى برهان.. والتماس البرهان على ذلك..	ص 15 ص 16 ص 18 ص 49 ص 55 ص 79 ص 79 ص 82 ص 83 / 82 ص 86 ص 88 ص 92 ص 96 ص 96 ص 101 ص 102 ص 103 ص 109 ص 124 ص 128 ص 130 ص 131 ص 132 ص 137

(1) - يقول ابن باجّة عن هذه الأمور التي تخصّ العلم الطبيعي: «كلّ صناعة نظرية فلها، على ما عدّد في مواضع آخر، من المبادئ الثلاثة أصناف تتقدّم سائر أجزائها في الرتبة، وهي الموضوعات التي إليها تنسب تلك الصناعة، كالعدد في الأرثماتيقي والاطوال والسطوح والمضمنات في الهندسة، والمقدمات الأولى المناسبة لتلك الصناعة، كقولنا أنّ خطّين مستقيمين لا يحيطان بسطح والمقادير المساوية لمقدار واحد فهي متساوية، وأمثال هذه الحدود، مثل قولنا الدائرة سطح بصفة كذا والزوايا القائمة هي التي عن جنبي العمود، وما أشبه ذلك. والعلم الطبيعي صناعة نظرية، فيجب أن يكون لها ذلك، فموضوعها هو الجسم الطبيعي، وهو الذي ينسب إليه وإلى أنواعه كلّ ما في هذه الصناعة، ويعطي أسبابه ومبادئه...»، أنظر: ابن باجّة، شرح السماع الطبيعي؛ تحقيق ماجد فخري، مصدر سابق، ص 15.

لم نشأ إيراد كلّ العبارات المنطقية المستخدمة في سياق هذا الكتاب، ذلك أنّ الغاية هنا إنما هي التركيز فقط على الأكثر حضوراً منها، وإلاّ فإنّ هذا يحتاج إلى دراسة مستقلة بذاتها. غير أنّ الملاحظ ههنا هو حضور عبارات البرهان بالإضافة لمختلف الأسباب التعريفية التي تفسّر اهتمام ابن باجّه وولعه بتحديد الكيفيات (كيفيات الموضوعات الطبيعية)، وميله إلى استعمال البرهنة والتفكير في الموضوع الطبيعي تفكيراً برهانياً كما هو الحال عند أرسطو.⁽¹⁾

يقول ابن باجّه بهذا الخصوص: «ولمّا كان النظر الطبيعي إنّما يتم بأن نعلم في نوع الطلب الأول ما هو هذا الجسم الطبيعي على الإطلاق، كطلبنا ما هو قوس قزح، وما المطر وغير ذلك، ففي بعض هذه نعلم من ذلك النوع ما به قوامه، كعلمنا أنّ المطر ما ينزل من السحاب، فإنّا نتشوّق أن نعلم كيف حدث وما الذي أحدث، وفي قوس قزح نطلب ماهيته وما به قوامه. فإنّا نطلب أولاً ما هو، هل هو جسم متلون أو يخيّل للبصر. فإذا صحّ عندنا جنسه، تشوّقنا عند ذلك إلى علم ما الشيء الذي أحدثه، وفيما ذا قوامه، ولم حدث. إذن إنّما يتم لنا العلم الطبيعي بمعرفة هذه كلّها.»⁽²⁾

الظاهر من هذا القول أنّ البحث النظري في الطبيعيات قد جعل فيلسوفنا ابن باجّه يسلك نهج الأسباب التعريفية المختلفة: المقولات، والفصول الخمس، والتعريف بالحدّ، والاستدلال بالبرهان، إلخ. لذلك لم يجد غضاضة في التصريح بهذا السبيل المنطقي الأرسطي المنحى، وهذا ما نجده لديه أيضاً عندما يقول في مستهلّ كتاب الحيوان: «فيجب أن يكون الناظر معهم في مثل هذه الحال، ثم يكون في هذه الحكمة بالحال الثانية، ولأئنا سلكنّا في هذا النظر من غير الجهة التي سلكها أرسطو، لذلك يكون المتقدّم في الرتبة في أقاويله غير متقدّم في الرتبة في أقاويلنا».⁽³⁾ وكذلك أشار ابن باجّه، بعد تعقيبه على تضارب آراء الأقدمين والمتكلمين معاً، إلى أنّ هؤلاء كلّهم غلطوا من حيث جهلهم بالطرق المنطقية، وهذا ما يترتّب عنه نهج طريقة البرهان المنطقي في دراسة الموضوع الطبيعي.

(1) - يقول ابن باجّه في شرح الآثار العلوية وهو يعرض كيفيات بعض الظواهر الجويّة التي يدرسها هذا العلم: «والقدماء فقد جرت عاداتهم أن يسمّوا هذا العلم بعلم الآثار العلوية لأنّ غرضهم كان الفحص عن الأمور المشاهدة في المكان العالي لأنّهم تصوّروا المبادئ فعلموا بحسبها ونظروا هذا النظر لأنّ ذلك لم يكن على عهدهم محصّلاً. ففي هذا الكتاب [يقصد كتاب الآثار العلوية] إذن تعريف أحوال الأبخرة التي يخصّها والتي يعمّها والتي ينسب إليها...»، أنظر بهذا الخصوص المقالة الأولى من "الآثار العلوية شرح أبي بكر محمد ابن يحيى رحمه الله" لابن باجّه الذي حقّقه الباحث بول ليتينك ضمن:

- Lettinck, Paul. *Aristotele's meteorology and its reception in the arab world*; op, cit, p 408-409.

(2) - ابن باجّه، شرح السماع الطبيعي؛ تحقيق ماجد فخري، مصدر سابق، ص 16.

(3) - ابن باجّه، كتاب الحيوان؛ تحقيق جواد العمارتي، مصدر سابق، ص 72.

إنّ ما يفسّر سيادة هذا النمط من التفكير المنطقي في الموضوع الطبيعي هو اعتبار الطرق المنطقية المقرّرة في الأورغانون الأرسطي منهجا لبحث المسائل الشائكة للعلم الطبيعي، فلذلك ساد البرهان نموذجها في هذا البحث لأنّه يهتم بمواد القضايا أكثر من صورها المنطقية.⁽¹⁾ بهذا المعنى لم يخرج ابن باجّه عن الغايات المضمونية التي فسّر بها مختلف الجوانب المطروقة في العلم في العلم الطبيعي النظري.⁽²⁾ فلذلك تحوّل المنطق عنده إلى أداة للفحص والاكتشاف، وهذا ما يتضح في تأكيده على أهمية تحصيل تصوّرات وصياغة المفاهيم اعتمادا على مبحثي التصوّرات والتصديقات، كما نرى ذلك في الفصل الثاني من هذا القسم. فكيف اعتمد ابن باجّه الأداة المنطقية في سبيل تحصيل تصوّرات ومفاهيم العلم النظري والفلسفة؟

(1) - يقول حمو النقاري في ذلك: «إنّ ربط المنطق بالعلم، العلم الذي تهتم فيه المضامين والمحتويات لا الصور والبنيات فقط، يقتضي استعمال الأضرِب البرهانية لا الأضرِب القياسية، والاعتداد بالأضرِب البرهانية، كما نجدُها عند الفارابي، اعتداد بنوع من المضامين والمحتويات المتمثل في كون صفة الموصوف حدًا له أو جزءًا من حدّه.»، أنظر: حمو النقاري، نظرية العلم عند أبي نصر الفارابي؛ مرجع سابق، ص 102.

(2) - يصرّح ابن باجّه بما معناه أنّه ليس مضطّرّا إلى مجادلة آراء الذين تعوزهم الطرق المنطقية في كيفية بحث الموضوعات الطبيعية كما فعل أرسطو في المقالة الثانية من السماع الطبيعي، بل سيمرّ في طريقه للموضوع الطبيعي إلى طريق البرهان مباشرة، يقول: «ولمّا كان غرض أرسطو إعطاء هذا السبب [يقصد سبب الموضوع الطبيعي]، ووجد فيه أقاويل مشكّكة، بعضها سوفسطائية، وهي أقوال برمانيدس وماليسس، وبعضها جدلية وإقناعية، وهي أقاويل سائر الطبيعيين، وكان أيضا أهل زمانه قد اشتهرت عندهم تلك الآراء، وكان غرضه الأدنى تعليم من في زمانه ثمّ من يأتي بعدهم، ولذلك اضطرّه الأمر إلى نقض كلّ قول وجده. ولمّا كانت تلك الآراء قد سقطت في زماننا، حتى لا تذكر إلّا من جهة أنّها في كتابه، وكان ما يوجد منها اليوم من آراء المتكلّمين من أهل هذا الزمان، فليس يعتد بها، لأنّ هؤلاء القوم لم يقصدوا النظر في الطباع حتى أنّ منهم من يبطل وجودها، بل إنّما عرض لهم في معارضة خصومهم أن تكلموا في شيء يسير منها، كقول من يقول بالجزء الذي لا يتجزّأ، غير أنّ نظرهم في ذلك لا لأجل أن يعطوا أسباب هذه الأمور الطبيعية، بل من أجل ما عثروا عليه في مناقضة بعضهم بعضا، رأينا أن نطرح هذا الجزء من النظر ونقصد قصد البرهان. ولم يخف على أرسطو أنّ ذلك غير ضروري في هذه الحكمة الطبيعية، بل صنع تلك المقالة لمن كان بالحال التي كان عليها أهل زمانه، وعارفا أنّه إن أتى أهل زمان معارف أهله كمعارف أهل زماننا هذا، اطرح ذلك ولم يلتفت إليه، اللهم إلّا على جهة الرياضة، كما قال هو إن في هذا النظر فلسفة ما. فلنقل نحن في ذلك [ثم شرع في دراسة كفايات الأجسام الطبيعية والحركة، إلخ]؛ أنظر: ابن باجّه، شرح السماع الطبيعي؛ تحقيق ماجد فخري، مصدر سابق، ص. ص. 17 - 18.

استعمال نظرية الحد في الفلسفة

لدى ابن باجة

لم يقتصر ابن باجة على توظيف الأداة المنطقية في العلم فقط، وإنما عمّمها لتشمل الفلسفة بشكل عام، فكان استعمالها في بناء مفاهيمه وتصوراته منهجا عاما لاشتغاله الفلسفي، وذلك لتقرير ما يخصّه من أفكار وآراء فلسفية، أرادها أن تكون مبنية على اليقين المنطقي. ففي دراسة له حول التصور والتصديق ودورهما في العلم عند ابن باجة كشف الباحث مغيل فوركادا أنّ ابن باجة في مبحثي التصوّرات والتصديقات كان يعمل على شرح وتوضيح ما سبق أن ذهب إليه الفارابي حول أهمية التصوّر باستعمال نظرية الحد⁽¹⁾ ولقد عزّز ابن الصائغ في تعليقه على "البرهان" للفارابي بالفعل نظرية التعريف التي تتعامل بشكل خاص مع الحدّ والقياس المنطقيين، وذلك بما يؤسّس لنموذجية البرهان في البحث والاستدلال؛ فالذي يتقن الاستدلال والحكم، تحصل له معرفة جيّدة بطرق الحمل المنطقية التي تتأتى تصوّرا وتصديقا كما تقرّر في الصناعة المنطقية⁽²⁾.

ولأنّ الفلسفة هي التي تدرس الموجودات دراسة نظرية لتعلّوها وتعلّمها علما كليّا، فقد اشترط ابن باجة في دراسة هذه الموجودات استيفاء مطلبين: يقين المعرفة وكليّة الحكم، وهذه المتطلبات لا تنطبق إلا على الأقسام الخمسة للفلسفة: الميتافيزيقيا والفيزياء والفلسفة العملية والرياضيات والمنطق⁽³⁾. تستهدف الميتافيزيقا الموجودات التي هي أسباب نهائية، بينما يستهدف العلم الطبيعي

(1) -Forcada, Miquel. "Ibn Bajja on Tasawwur and Tasdiq: science and psychology"; op, cit, pp: 103-110.

(2) - يورد ابن باجة قولاً دالاً يبرز هذه المسألة، حيث يقول: «وإنما يوجد العلم بالمحمول الذاتي الكلّي بوجود العقل. فإننا لا نجد منه إلا أشخاصا يسيرة، وربما لم نحسّ بشخص ذلك الكلّي أصلا، وذلك عندما نستنبط أمرا لم نشاهده ولا سمعنا به أصلا. وبه نقدر أن نحكم فنصيب على كلّ ما كان وما يكون، حتى كأننا شاهدناه. وكلّ ذلك بيّن عند من زاول أمثال هذه الأمور. فإذا عقلنا ما هذه القوّة التي نحكم بها على أشياء غير متناهية لما نشاهد منها إلا أشخاصا أو أشخاصا قليلة أو لم نشاهد منها شخصا أصلا. فبيّن أنّ ذلك ليس يكون بالوهم، ولا بالتخيّل، فإنّ أكثر ذلك كاذب. وإنما نعقلها بأن نتصوّر ما هي. فإننا إلى الآن نتصوّرها بهذا الأثر الذي لها من هذه المعقولات. وإنما صارت معقولات بها. فهو بيّن عند من زاول صناعة المنطق.»؛ ابن باجة، رسالة الوداع؛ ضمن رسائل ابن باجة الإلهية، تحقيق ماجد فخري، مصدر سابق، ص 138.

(3) - يقول ابن باجة عن ذلك: «والفلسفة وهي الصناعة المشتملة على الموجودات من حيث تعلم علما يقينيا، وأقسامها بحسب أقسام الموجودات. فمنها العلم الإلهي ومنها العلم الطبيعي [...] ومنها العلم الإرادي [...] ومنها التعاليم [...] ومنها صناعة المنطق...»، أنظر: ابن باجة، تعاليق على كتاب إيساغوجي للفارابي؛ ضمن تعاليق ابن باجة على منطق الفارابي، تحقيق ماجد فخري، ص. ص. 27، 28.

الأجسام الطبيعية التي لا يعتمد وجودها على إرادة الإنسان على الإطلاق، في حين تتولّى الفلسفة العملية (العلم المدني) التي يسميها "العلم الإرادي" بحث الموجودات التي تنتجها هذه الإرادة والاختيار، أمّا الرياضيات فتتعامل مع الكائنات المجردة من أمورها، وتنقسم إلى الحساب والهندسة والبصريات و علم الفلك والموسيقى والميكانيكا أو علم الأوزان و علم الحيل.⁽¹⁾

ونظرًا لأنّ السمة المميزة للفلسفة هي استخدام القياس المنطقي (البرهان) باعتباره المنهج الذي يُنتج اليقين، فإنّ القياسات الخطابية التي وإن كانت تستعمل نوعاً من القياس غير البرهاني، إلّا أنّها ليست من الفلسفة كما يتصوّر ها ابن باجّه.⁽²⁾ لذلك لم يكن مفيداً الاهتمام بهذه القياسات الخطابية كثيراً، مادام مشروعه الفلسفي ينصبّ أكثر على العلم النظري دون سواه. ولقد أدرك ابن باجّه بحسّه المنطقي النقدي هذا اختلاف كيفية اعتبار هذه الجوانب المنطقية، فالفنون غير الفلسفية من الصناعة المنطقية، كصناعة الجدل التي تعتمد فقط في موجوداتها الإثبات والإبطال بالطرق المشهورة،⁽³⁾ ومبْلُغُها «إعطاء الظنّ القويّ في ما تعطيه منها».⁽⁴⁾ وكذلك الأمر بالنسبة للسفسطة «التي تنتج الشينين المتناقضين على السواء»،⁽⁵⁾ ولا تعطي غير التغليب في الحقّ والصدّ عنه، في حين تكتفي الخطابة فيما تعطيه بالطرق المقبولات وبما في بادئ الرأي، بينما ظلّ الشعر «مهنة تستعمل لتعليم الجمهور ما يمكنهم أن يتصوّروه من الأشياء المتصوّرة في العلوم. ومبلغها تشبيه الشيء بمثاله».⁽⁶⁾

(1) - يقول ابن باجّه بهذا الخصوص: «ومنها التعاليم وتشتمل على الموجودات المنتزعة من المواد لا من العد والتقدير، وهي سبعة أصناف: الأوّل علم العدد، وينظر في لواحق العدد وخواصّه. والثاني علم الهندسة، وينظر في الخطّ والسطح والجسم على الإطلاق. والثالث علم المناظر، وينظر في الخطّ والسطح والجسم من حيث هي منظورة. والرابع علم النجوم، وينظر في كمّية حركات الأجسام السماوية وهيئاتها ومقادير أعظامها وأبعادها. والخامس علم الموسيقى، والألحان ونسبها واتلافها وتنافرها وإحصاء جميع لواحقها من جهة تقديرها. والسادس علم الأتقال وينظر في تقديرها أو التقدير بها ورفعها ونقلها من موضع إلى موضع. والسابع علم الحيل، وينظر في وجه إيجاد كثير ممّا يبرهن في هذه التعاليم بالقول ويبغي الحيلة في دفع عوائق ربّما منعت من وجودها وضدّه. فمنها حيل عديدة، كالجبر والمقابلة، وحيل هندسة وحيل أثقالية»، أنظر: ابن باجّه، **تعاليق على كتاب إيساغوجي للفارابي**؛ تحقيق ماجد فخري، مصدر سابق، ص: 27-28.

(2) - يقول ابن باجّه بهذا الخصوص: «وهذه الأربع [يقصد الجدل والسفسطة والشعر والخطابة] سوى الفلسفة، فإنّها تستعمل القياس في المخاطبة فقط، أمّا الفلسفة فإنّها تستعمل القياس في المخاطبة به وفي الاستنباط...»، المصدر نفسه، ص 29.

(3) - يقول ابن باجّه بهذا الخصوص: «ساق أرسطو المواضع في الجدل، وإن كان فيها ما يعطي برهاناً، لأنّها كلّها مشهورة. أعني بما يعطي برهاناً وجدلاً، فأخذها هو في الجدل من حيث هي مشهورة لكنّه صنع تخيلاً في القياس أخذ غير هذا، وهو في الجدل من حيث هي مشهورة لكنّه صنع تخيلاً في القياس أخذ غير هذا، وهو أن يجد المطلوب وينظر محمولات الموضوع وما يحمل عليه الموضوع، وهذا لم يصنعه أبو نصر، بل ساق أكثر ذلك الذي ساقه هو في الجدل عوضاً في ما ظهر من هذا الذي صنعه هو في القياس. وفي هذا الموضوع بحث»، أنظر: ابن باجّه، **كلام لأبي بكر في فنون شتى**؛ ضمن المنطقيات للفارابي، تحقيق وتقديم محمد تقي دانش برّوه، مصدر سابق، ص 398.

(4) - ابن باجّه، **تعاليق على كتاب إيساغوجي للفارابي**؛ ضمن تعاليق ابن باجّه على منطق الفارابي، تحقيق ماجد فخري مصدر سابق، ص. 27، 28.

(5) - المصدر نفسه، ص 405.

(6) - المصدر نفسه، ص 28.

يرى ابن باجّه في هذه العلاقة بين الصنائع القياسية والفلسفة أنّ الصلاحية الفلسفية لكلّ من الجدل والفسفسطة والخطابة والشعر أقلّ مقارنة بالصناعة القياسية البرهانية التي تعطي اليقين دوماً؛ فهي حتى وإن كانت قياسية إلا أنّها «تستعمل القياس في المخاطبة فقط، أمّا الفلسفة فإنّها تستعمل القياس في المخاطبة به وفي الاستنباط».⁽¹⁾ ويبقى هذا التقسيم الذي يعرضه ابن باجّه في تعليقه على الفصول للفارابي أكثر ابتكاراً ممّا قد يبدو للوهلة الأولى، إذ يشير إلى أنّ الفلسفة والمنطق (كنظرية في القياس الاستنباطي الذي هو البرهان) في مستوى نظرية العلم متداخلان أيضاً. أمّا الصنائع القياسية التي تستعمل فيها القضايا المحمول والموضوع ككليين، فإنّها تبقى قياسية في المخاطبة فقط لا في الاستنباط، بينما الخطابة والشعر وإن كان محمول القضايا في بعضها كلياً، إلا أنّ موضوع قضاياها يبقى شخصياً.⁽²⁾

ناقش مسألة "اليقين" في سياق تعليقه على كتاب البرهان للفارابي، معتقداً، مثله في ذلك مثل المعلم الثاني، بأنّه يتعلّق بالتصديق التام الذي «يقع في الصادق فقط، ولا يمكن فيه أن يكون فيما هو كاذب أصلاً».⁽³⁾ يأخذ معنى التصديق هنا دلالة الحكم في القضية، وهي الدلالة التي تقضي بأن تتحقّق المطابقة بين الفكر والواقع الذي يحيل عليه الذهن، حيث تتحقّق هذه المطابقة بين الوجود الذهني لمضمون الحكم والوجود العيني الخارجي لهذا المضمون. ولمّا كانت العلوم النظرية في طبيعتها وقوفاً على حدود المفاهيم التي تطلبها، وكلّ ما يدخل في تكوين هذه الحدود، وعلى ما تتعلّق معه هذه الحدود؛ فإنّها بذلك ليست مجرد تعرّف على الوقائع، بل هي أيضاً وقوف على الحدود والتعاريف والرسوم باعتبارها تصوّرات يقوم العلم على امتلاكها وتحصيلها بالأدلة المنطقية الصحيحة. لذا فقد استفاد ابن باجّه في تأكيد دور هذه الحدود في بنائه النظري الفلسفي.⁽⁴⁾

يعالج الحدّ الأمور اللغوية والطبيعية والوجودية الماهوية، ويستند على الماهية، وتسلسل الأنواع والأجناس، ويقوم بتقسيم الكليات الخمس، ويستند إلى مبحث المقولات؛ وبهذا تتلاقح الحدود

(1) - ابن باجّه، تعليقات على كتاب إيساغوجي للفارابي؛ ضمن تعليقات ابن باجّه على منطق الفارابي، تحقيق ماجد فخري مصدر سابق، ص 29.

(2) - المصدر نفسه، ص 31.

(3) - ابن باجّه، تعليقات على كتاب البرهان؛ تحقيق ماجد فخري، مصدر سابق، ص 109.

(4) - المصدر نفسه، ص 129.

بمفاهيم المعاني الماهوية والأدوار اللفظية، وتصبح الأجناس والأنواع والفصول مقولات وجودية وعِللاً طبيعية مُترتبة ومتسلسلة منطقياً. بيد أن الأشياء التي يمكن تحديدها غير محدودة، إذ إنَّ أيَّ شيء موجود وأيَّ معنى معقول في الذهن يمكن تحرير حدّه، أو رسمه، أو شرح لفظه. فلئن كان أمر الحدّ هو كيفية الدلالة على حقيقة المحدود لتعرف حقائقه على الصحة، فقد شكّل مبحثاً منطقياً بالأساس، غير أنّه له أبعاد فلسفية صريحة.

على هذا الأساس سيكون من المهم لنا إبراز كيفية حضور نظرية الحدّ في فلسفة ابن باجّه، وذلك من خلال كيفية نيل التصرّوات، وأيضاً عبر كيفية حضور الفصول والمقولات في تنظيره الفلسفي. فلنبيّن أولاً دور وأهمية مبحث التصرّوات في صياغة مفاهيم فيلسوفنا أبا بكر بن باجّه، سواء منها المتعلّقة بالجوانب الفلسفية النظرية، أو تلك الخاصّة بالجوانب الأخلاقية والمدنية. فكيف استثمر هذا الأخير مبحث التصرّوات؟

1- نيل التصرّوات عبر استعمال نظرية الحدّ

لم يخصّص ابن باجّه كلاماً مستقلاً لكيفية تحصيل التصرّوات بالحدّ، بل تحدّث عنها في سياق تعليقه المختلفة على كتب الفارابي المنطقية، خاصّة منها «تعاليق على كتاب ايساغوجي»، و«تعاليق على الفصول الخمسة»، ثم «تعاليق على كتاب البرهان»، وكذلك في بعض أقواله الفلسفية الأخرى. (1) في هذا الإطار، اعتبر «الطرق التي تؤدّي إلى المعارف التامة غير التي تؤدّي إلى التي هي أنقص»، (2) إذ الطرق المشتركة لا تفيد علماً، لأنّها ليست ممّا يعلم بمقدّمات يقينية. (3)

أمّا المعرفة من حيث هي معنى حاصل في النفس، فقد حدّدها ابن باجّه في تعليقه على كتاب البرهان بكونها تُقال في كلّ ما حصل فيه تصوّر وتصديق. وهذا التعريف، كما هو ظاهر، يتّسم

(1) - يقول ابن باجّه عن هذه النسبة بين الحدّ والبرهان: «ظهر بما قلناه أنّ نسبة البرهان إلى الحدّ وما مقدار عناية فيه. وأجزاء الحدود المؤلفة بالطريق الصناعي وغير المؤلفة نسب أجزائها بعضها إلى بعض واحد بالنوع. فإن كان هناك جزء هو نتيجة برهان، كان هناك جزء يجري مجراه. فيكون الحدّ، وإن كان هناك حدّ أنّ أحدهما متقدّم للآخر، والمتقدّم هو مبدأ برهان والمتأخّر نتيجة برهان ما هو كذلك، فيكون إمّا حدّاً هو نتيجة برهان أو حدّ هو مبدأ برهان. وكذلك تكون مؤلفة من أجزاء نسبها هذه النسب بعينها، فيكون الحدّ مؤلفاً من مبدأ وما يجري مجراه أو نتيجة برهان أو ما يجري مجراه. فهذه النسب هي لأجزاء الحدّ من حيث المحدود طبيعة ذاتية. وإمّا النسب التي لها تكون أجزاء الحدّ فصولاً وأجناساً، فإنّما هي لها من حيث الموضوع للجزء مضافاً إلى مقابله ومن حيث هي شيء آخر غيره...»؛ أنظر: ابن باجّه، كلام لأبي بكر في فنون شتى؛ ضمن المنطقيات للفارابي، تحقيق وتقديم محمد تقي دانش برّوه، مصدر سابق، ص 413.

(2) - ابن باجّه، التعليق على كتاب البرهان؛ ضمن المنطق عند الفارابي، مصدر سابق، ص. ص. 108، 109.

(3) - المصدر نفسه، ص 108

بنوع من العمومية التي تستوجب التدقيق كما فعل ابن باجّه لما بيّن أنّ المعرفة متميزة عن العلم، رغم ما يوجد من ترادف بينهما في استخدام الناس لها. يقول عن ذلك: «لفظة العلم هي أدلّ على الحاصل في النفس كما هو خارج النفس، والمعرفة فهي تقال على كلّ ما حصل فيه تصوّر وتصديق بأيّ نحو كان».(1)

التفريق بين المعرفة والعلم ليس مجرد تمييز اصطلاحي، ولكنّه بالمقابل نهج نظري منهجي، الغاية منه تأسيس قول فلسفي محكم نظريا ومبني منهجيا على أسس منطقية قوية. هذا الأمر يكشفه حرص ابن باجّه في كتابه **تعاليق على البرهان** على مسألة التحديد المفهومي للحدود والأسماء، منتقدا استعمال البعض لها بنوع من التبسيط والترادف غير الدقيق، وكلّ ذلك لأجل تجاوز مثل هذا النمط التبسيطي المخلّ إلى مستوى التناول المنطقي الدقيق. وقد أفضت هذه التدقيقات لديه إلى إبراز تلك الفروق الدلالية القائمة بين العبارات والألفاظ التي تقال باشتراك الاسم، وبخاصّة منها ألفاظ: علم، معرفة، حكم، اعتقاد، صدق، يقين، إلخ، وذلك في معرض شرحه لأقوال الفارابي حول التصديق في كتاب البرهان.(2)

ضمن هذا الإطار العام، يصرّح ابن باجّه في سياق تعليقه على حديث الفارابي حول المعرفة، قائلا: «وهو لما قصد [أي الفارابي] أن يعطي أقسام المعرفة من حيث هي معرفة، لا من حيث هي معروف، قسمها إلى التصرّ والتصديق، وبدأ بالتصرّ في القول، لأنّه هو الموجود أولا في الذهن، لأنّ المطلوب الأول لنا بالطبع ما هو هذا الشيء، وهذا ليس شيئا غير طلب التصرّ. والتصرّ بالجملة هو حصول جملة الأمر الذي من خارج في النفس، من حيث يوجد مدلولا عليه باسمه، دون أن يحكم عليه بشيء البتة..».(3)

يستعرض هذا التصريح تعريف الفيلسوف الفارابي العام للمعرفة من حيث كونها تدخل فيما يقال باشتراك الاسم، أي أنّ ضمنها ما يعرف على أنّه تصوّر أو تصديق؛ وعلى ذلك قسّم الفارابي

(1) - ابن باجّه، **التعليق على كتاب البرهان**؛ ضمن المنطق عند الفارابي، مصدر سابق، ص 106.

(2) - يقول ابن باجّه: «التصديق ثلاثة أصناف: يقين وظنّ مقارب لليقين وسكون النفس على أصنافه. وكلّ صنف من أصناف المقاييس التي تفيد نحواً من التصديق، فإنّه يفيد أحد هذه الأجناس الثلاثة. والذي يفيد أحدها، فليس يمكن أن يفيد الباقيين، ولا واحدا منها، ويتلو هذا اختصار له. وصرف أبو نصر في إعطاء التصديق إلى قوله: "وهو المرتّب بعد الحكم أنّه لا يمكن غيره وذلك إلى غير نهاية"؛ المصدر نفسه، ص 110.

(3) - المصدر نفسه، ص 107.

المنطق إلى قسمين رئيسيين: تصورات وتصديقات. تتعلّق التصورات بتحديد طبيعة أشياء، أو معانٍ وأفكار متعينة، بحيث يُعبّر عنها بألفاظ لغوية، حيث ينظر المنطقة إلى هذه الألفاظ باعتبار ما يتعلق بها من معانٍ، مختلفين بذلك عن النحاة. فالتصورات متعلقة بالحدود قصد تحديد طبيعة أيّ شيء متعين ومجهول، بحيث يتصور الذهن معناه من خلال الصفات التي توجد لهذا الشيء.⁽¹⁾

يشير ابن باجّة أيضا إلى أنّ اكتساب التّصوّر يسبق اكتساب التصديق، لأنّ وجود المعاني والأفكار في الذهن يتقدّم التصديق بها، وذلك لكون السؤال "ما الشيء؟" الذي يفيد تصوّره، يعني أنّ معناه موجود في الذهن، فالمطلوب لنا أوّلا إدراك "ما هو الشيء"، وهذا ليس شيئا غير طلب التّصوّر.⁽²⁾ والتّصوّر يفيد الجواب عن السؤال "ما الشيء؟"، وهو جواب عن مطلب "ما هو؟" و"أيّ شيء هو؟"، أي طلب ماهيته مجردة من الحكم، وبذلك يكون هذا المطلب هو الطريق إلى إدراك جوهر الشيء، لا الحكم عليه.⁽³⁾

يصرّح ابن باجّة بهذا الخصوص، قائلا: «فالذي في جوهر الشيء وطباعه أن يوجد في أمر ما هي الأعراض الذاتية، وهي التي تكون موضوعاتها أو أجناس موضوعاتها أجزاء حدودها التي تقوّمها موضوعاتها، وبها يكون وجودها، مثل "الضحّاك" في الإنسان. والذي في جوهر الأمر وطباعه أن يوجد له الشيء، فإنّ جوهر ذلك الأمر هي الأشياء الموجودة له أو به وأسباب وجوده، وهي حدوده أو أجزاء حدوده التي بها وجوده وقوامه. والأمور التي في جوهر كلّ واحد منهما أن يوجد للآخر هي الأمور التي يوجد كلّ واحد منهما في حدّ الآخر، وهي التي كلّ واحد منهما يرسم وجود الآخر، وهما المضافان من حيث لحقتهما بالإضافة بالفعل».⁽⁴⁾

(1) - يقول ابن باجّة: «الشارع في تعلّم الصناعة محتاج إلى تصوّر المعاني، وكلّ تصوّر إنّما يكون بصفات توجد للشيء. وما يوجد للشيء، إمّا يوجد له بالذات، وهو الذي يقصد في التّصوّر، وإمّا أن يوجد له بالعرض، وهو الذي لا يقصد بل يطرح. وكان كلّ من لم يميّز بين ما بالذات الحقيقي وبين ما به بالعرض، كان أبدا في أغاليط. فإنّ كثيرا ما يكون اللازم عمّا بالذات مقابلا لما يلزم عمّا بالعرض، مثل من يتصوّر الكسوف أنّه حال للقمر مفزعة للناس، فإنّ اللازم عن هذا التّصوّر مخالف لما يلزم عن تصوّر "ما هو الكسوف؟". ومثل من يتصوّر أنّ سبب الحمى التي يتقدّمها برد سبب بارد، فيعالجها بعلاج الأسباب الباردة. وهذا في الطبّ كثير، مثل تسخين الماء البارد بالعرض، يعتقد أنّ فيه تسخيناً، وهذا خلاف ما تعطيه ذات الماء. وكلّ هذا مضطر إليه في التّصوّر، فأعطى أبو نصر ما يميّز به ما بالذات وما بالعرض على العموم، فأعطى في تمييز ما بالذات أن قال: "فالذي أن يكون في جوهر الشيء وطباعه أن يوجد في أمر ما على إحدى النسب التي توجد له، أو أن يكون ذلك في جوهر الشيء الذي فيه وجد الشيء، أو أن يكون ذلك في جوهرهما معا"، ابن باجّة، **تعاليق على الفصول الخمسة للفارابي**؛ ضمن تعاليق ابن باجّة على منطق الفارابي، تحقيق ماجد فخري، مصدر سابق، ص. 65، 66.

(2) - ابن باجّة، **تعاليق على البرهان**؛ ضمن المنطق عند الفارابي، تحقيق ماجد فخري، مصدر سابق، ص 107.

(3) - نفسه.

(4) - ابن باجّة، **تعاليق على الفصول الخمسة للفارابي**؛ ضمن تعاليق ابن باجّة على منطق الفارابي، تحقيق ماجد فخري، مصدر سابق، ص 66.

لعلّ ما يبرزه هذا التصريح، هو أنّ تصور شيء ما على أكمل وجه ممكن، إنما يجب أن يأخذ بعين الاعتبار العناصر التي تشرح جوهره على أفضل وجه، وتمييزها عن تلك التي تشرح فقط السمات العرضية أو الأقل أهمية؛ إذ الأخيرة هي اللاحقة كسبب، وهي أقلّ كمالات من خصائص هذا الشيء. إلّا أنّه إذا كان التصور بمعناه الواسع يدلّ على معاني الألفاظ والأشياء، فإنّه بالمعنى الصحيح، إنّما يدلّ على المفاهيم بالخصوص.⁽¹⁾ فالدلالة باللفظ قد يعني أنّ الشيء يُشار إليه بهذا اللفظ، وقد تتطابق ميزته مع مجموعة من الألفاظ الأخرى المختلفة.⁽²⁾ لذلك فالصفات الشخصية التي تحمل باشتراك اللفظ على أشياء كثيرة هي أصناف المعاني الكلية المفردة، حيث يعطي بعضها تصوّراً أكمل، وبعضها يعطي التصوّر الناقص.⁽³⁾ يتطابق التعريف والرسم في الدلالة على الاسم، فباستثناء حقيقة أنّ الاسم دلالة على الشيء بشكل عام، فإنّه قد يكون علامة ورسمًا وترادفاً كذلك، كما يمكن أن «يدل على معاني المقولات، من حيث لم يقترن بها زمان محصّل. والكلمة على العموم تدلّ معاني المقولات من حيث هي في زمان محصّل..».⁽⁴⁾

لهذا السبب نصّ ابن باجّه على شيء ما حتى لا يصف الشيء أو يعرف عليه بأحد الأسماء التي يمكن أن يطبق عليها، إذ الشيء قد يؤخذ وفقاً لاسم آخر، وكلاهما مختلف، مع العلم أنّ معنى الاسم يتقدّم معنى الكلمة ومعنى الأداة. يقول ابن باجّه: «فمعنى الاسم يتقدّم معنى الكلمة لأنّه لا يؤخذ معنى الكلمة إلّا في معنى ما من معاني الاسم. ومعنى الاسم يتقدّم معنى الأداة لأنّ معنى الأداة لا يؤخذ إلّا في معنى الاسم أو في معنى الكلمة المركّب من معنى الاسم. فمن الواجب أن نأخذ معنى الألفاظ المستعملة في الصنائع على ما أعطاه أبو نصر في الفصل الخامس على العموم، ولا نتسامح بأنّ نقنع من تصوّر المعنى بأن يكون عندنا اسمه الدال عليه فقط، دون ما يدل عليه حدّه. فهذا أنقص ما يتصوّر به المعنى، وهذا كثير، ولا سيّما فيمن يحفظ الألفاظ من الكتب أو بالتلقين، وليس من أهل لسان تلك الألفاظ، مثل ما يفعله من لا يعلم اللسان العربيّ ويقرأ علومه.».⁽⁵⁾

(1) - ابن باجّه، تعاليق على الفصول الخمسة للفارابي؛ ضمن تعاليق ابن باجّه على منطق الفارابي، تحقيق ماجد فخري، مصدر سابق، ص 37.

(2) - المصدر نفسه، ص 41.

(3) - المصدر نفسه، ص 55.

(4) - ابن باجّه، تعاليق ابن باجّه على كتاب العبارة للفارابي؛ تحقيق أحمد العلمي حمدان وآخرون، مصدر سابق، ص 26.

(5) - ابن باجّه، تعاليق على الفصول الخمسة للفارابي؛ ضمن تعاليق ابن باجّه على منطق الفارابي، تحقيق ماجد فخري، مصدر سابق، ص 72.

حرص ابن باجّه على تدقيق هذه المعاني التزاماً منه بتوحيّ الدقّة في الدلالة بالألفاظ على الأشياء. في هذا الإطار، قدّم مثالا على أهميّة الوقوف على ميز دلالات الألفاظ بلفظة «نقطة» ولفظة «حدّ الخط»، فكلتا اللفظتين تُستخدمان للدلالة على مقاييس هندسية معيّنة، وذلك كما لو كانتا شيئاً واحداً أو نفس المعنى، لكن عند التدقيق نجد أنّ الشيء الذي نطلق عليه لفظة "نقطة" هو شيء لا يحتوي على أجزاء، لذلك يتم وصفه دون الإشارة إلى أي علاقة، بينما "حدّ الخط" هو له معنى متعلق بخطّ ما.⁽¹⁾

كما يستعمل كذلك عبارة "بالأشياء التي يوجد بها المعنى"، ويقصد بهذه الأشياء الأسباب التي هي علّة وجود المعنى لتلك الألفاظ والتي يمكننا تصوّرها. وبالمثل، يريد أن يشير إلى الوصف بعبارة "بالأشياء التي لا يوجد بها المعنى"، لأنّ الحوادث ليست سبب وجود التصوّر، بل العكس التصوّر هو الذي يؤسس معنى الحوادث والأشياء، لأنّ التصوّرات هي معان موجودة في النفس (النطق الداخل) وليست كالألفاظ (النطق الخارج) التي تكون بها الفكرة فقط. فلذلك يقول ابن باجّه: «لا يمكن أن يكون النطق الخارج إلّا تابعا لما في النفس، والذي في النفس قد يكون جدليا. وإنّما يكون كذلك من حيث هو مخاطب به، فحينئذ يحتاج إلى النطق الخارج، وكذلك غيرها. لكن، قد يؤخذ النطق الداخل من حيث هو مخاطب به، فحينئذ يؤخذ معه النطق الخارج، وكذلك غيرها. وإن كان الداخل لا بد فيه أبداً من الألفاظ، لأنّه لا فكرة إلّا بالألفاظ. لكن تلك التي في النفس تصوّرات لهذه، حتى إنّها بمنزلة الأنواع، وهذه الأشخاص.»⁽²⁾

في الواقع لا يهدف ابن باجّه إلى مجرّد توضيح وتبسيط ما يقوله المعلّم الثاني الفارابي في هذه المسألة، وهذا واضح بما فيه الكفاية في تعليقاته على كتاب البرهان، وإنّما يهدف أيضا إلى استكمالها بإحالات مرجعية منطقية أخرى، سواء للفارابي أو لغيره كأرسطو وجالينوس، وذلك كما ورد في تعليقه على كتاب العبارة للفارابي.⁽³⁾ بالنسبة إليه، يستلزم التصوّر قدرتنا العقلية على التعبير

(1) - ابن باجّه، تعليقات على البرهان؛ ضمن المنطق عند الفارابي، تحقيق ماجد فخري، مصدر سابق، ص 145.

(2) - ابن باجّه، كلام في القياس؛ تحقيق أحمد العلمي حمدان وآخرون، مصدر سابق، ص 22.

(3) - يمكن العودة في هذا الشأن إلى ما قاله ابن باجّه حول غلط جالينوس في فهم الممكن من الضروري لدى أرسطو: «والذي غلط جالينوس من كليات الضروري، وذلك أنّها كلّها سواء في ضرورة تلامزها في الذهن. فإنّ كلّ الشمس في لزوم محموله لموضوعه، كلزوم الحيوان للإنسان؛ وكذلك الزرق للعين، والجلوس للإنسان. فتلخص له وجودها في الذهن، وظهر له أنّها سواء، فظنّ أنّ وجودها خارج الذهن كذلك، فغلط أشدّ الغلط [...] وكان أبا نصر إنّما ذكر ما هو أشهر. فقد تبين فضيلة ما يقال في الموجودات أنّه ضروري. وأمّا كلياتها، فإنّها في دوامها واحدة. فإنّ كلّ الإنسان دايماً، وكذلك كلّ الجلوس وسائرهما.

عن تراكيب من النوع "الإنسان حيوان عاقل"، حيث تقيّد صفة "عاقل" بالجواهر، وهي علاوة على ذلك شرط للتعبير عن المعنى الأساسي في لفظة "إنسان".⁽¹⁾ ومن ناحية أخرى، يعتبر التصديق عبارة إيضاحية إخبارية، تؤكد أنّ "الإنسان" في الواقع "حيوان عاقل".

توسع ابن باجه أيضا في كلامه عن القوام⁽²⁾ من أجل بيان ما يجب أن يجمع التصور المطلق بالعناصر الأساسية التي تشكل المعنى في حدود وعبارات الأشياء.⁽³⁾ وفي سياق هذا التوسّع، جعل التعريف يساوي الشيء المعرّف بحدّه، كما الحال عند قولنا «الإنسان حيوان عاقل»، أو «كل حيوان عاقل هو إنسان»؛ وبالمثل، جعل الوصف يساوي الموصوف فيما يتعلق بالشيء الموصوف. إنّ تحديد المعنى باسم، هو تعريف يساوي دلالة الاسم، فكلاهما يدل على صفة الشيء المحدّد؛ إلا أنّ الاسم يدل على معنى الشيء وتصوّره مجملا لا بتفصيل، بينما يشير التعريف إلى معناه وخصائصه مفسّرة بوضوح وتفصيل مع الأشياء التي يتكون منها.⁽⁴⁾

في هذا الخضم، وضّح ابن باجه الفرق بين التصور المجمل (العام) والتصوّر المفصّل. وقد قدّم مثال ما يعنيه ذلك بمفهوم "حبة الفلفل"، إذ يمكن تعريفها بأنها حبة شكلها كروي، لونها أسود، وسطحها متين.⁽⁵⁾ في التصور العام للمفاهيم، يدرك العقل وحدة المعنى، لكنه لا يفهم "التعددية التفصيلية" (كثرة مفصلة) للمفهوم أو حقيقة أن هذه التعددية في الخصائص تستلزم تعددية أخرى. في المقابل، إنّ التصوّر المفصّل الذي قدّمه التعريف يتكون من تصور متعمد للشيء الفريد من نوعه

والامتناع، إنّما يعرض وجوده بالإضافة [...] ثمّ إنّ أبا نصر لم يعرض لإثبات الممكن، كما يظنّ كثير ممن يقرأ كلامه، لأنّ هذا ليس من صناعة المنطق، وأيضا فإنّ هذا من المعلومات الأوّل. لكن عرض لجالينوس في هذا ما عرض لبرمانيدس في الموجود، فإنّه ارتاب بالحسن من أجل لازم القول...»، أنظر: ابن باجه، *تعاليق على كتاب العبارة للفارابي*؛ تحقيق أحمد العلمي حمدان وآخرون، مصدر سابق، ص. ص. 89، 88.

(1) - ابن باجه، *تعاليق على البرهان*؛ ضمن المنطق عند الفارابي، تحقيق ماجد فخري، مصدر سابق، ص 144.

(2) - ابن باجه، *ومن كلامه في البحث عن النفس النزوعية ولم تنزع وبماذا تنزع*؛ ضمن رسائل فلسفية لأبي بكر بن باجه، تحقيق جمال الدين العلوي، مصدر سابق، ص 112.

(3) - يقول ابن باجه: «ويُنبّه في كلّ أمر طبيعي أن له إلى أذهاننا نسبتين: أحدهما كالمادة، وهو أن يكون متصوّرا مطلقا. والثانية شيء يوجد في التصوّر، ولا يمكن أن يوجد خلوا منه، وهو التصديق أنّ ذلك المعنى مستند إلى مشار إليه، وأنّ ما له ماهية خارج الذهن بها وجوده بما له في الذهن حتى يكون قوامه وإنّما هو بالذهن فقط، وأنّ ذلك التأليف الذي له إنّما استفاده من الذهن، والذهن سبب وجود ذلك التأليف فيكون سبب وجوده لا في ذاته، بل خارج ذاته وقد استقصى ذلك في مواضع آخر...»؛ أنظر: ابن باجه، *في ماهية الشوق الطبيعي*، ضمن رسائل فلسفية لأبي بكر بن باجه، تحقيق جمال الدين العلوي، مصدر سابق، ص 100.

(4) - ابن باجه، *تعاليق على البرهان*؛ ضمن المنطق عند الفارابي، تحقيق ماجد فخري، مصدر سابق، ص 146.

(5) - المصدر نفسه، ص 143.

مع الوحدة التي تميزه عن أشياء أخرى مماثلة، ولكن في نفس الوقت فهم أن الشيء يتكون من مجموعة من الخصائص التي يمكن إدراكها بشكل فردي.⁽¹⁾

أما التصورات الناقصة، فهي تلك التي تنتج عن التعبيرات البسيطة التي تدل على شيء، أو ما يشبهها، في حين، يتكوّن التصور من تحقيق الشيء الشامل في الجنس الموصوف في بعض الوصف، وذلك بنفس الطريقة التي يتكون بها فعل التخيل من فهم الشيء المعين الموصوف ببعض الوصف. قد يكون هذا الوصف إما تعبيراً بسيطاً يدل على الشيء، أو ما يلي شرط أن تكون مفرداً، أو اقتراحاً يشير إلى جميع أجزائه، أو جزء من الشيء. والقضية المركبة هي التي تحتوي على تكوين شرطي، والقضية التي لا تحتوي في تنظيمها على بعض الأجزاء التي تمثل حكماً وأجزاء أخرى هي التي يتم الحكم عليها. ويسمّي الفارابي الحدّ البسيط الذي يوصف به الشيء بالتعريف بشكل عام، غير أنّه قد تكون كل واحدة من هذه التصورات أكثر عمومية، أو أكثر تحديداً، أو مكافئة فيما يتعلق بتصوّر المفاهيم، وهي مع ذلك تقدم جميعها معرفة معيّنة عن الأشياء.⁽²⁾

إنّ أكثر ما تعطيه العبارات البسيطة هو عدم الكمال، ولذلك سيكون كلّ متعلم لعلم معيّن، لا يفهم المفاهيم التي تدل عليها هذه التعبيرات، محتاجاً إلى أن يمتلك التصور الضروري الذي يجعله يفهم بأنّ هذا التعبير أو ذاك يدلّ على هذا المعنى أو ذاك.⁽³⁾ ينجم عن هذه الحالة عدم وضع تصور عن طريق تعبير مكافئ للمعنى الذي يشير إليه التعبير المكافئ، لكن سيتم تصور هذا المفهوم عن طريق تعبير أكثر عمومية أو أكثر تحديداً. على سبيل المثال: حالة من يعرف عبارة "إنسان" بكونه يُشار إليه بلفظة "حيوان"، أما حدّ "حيوان" فهو يعرف فقط بأنه يُشار إليه بمفهوم "إنسان".

استعمل ابن باجه التصور بمعناه الواسع، لأنّ التصور بالمعنى الخاص لا يعبر عن العبارات كما الحال هنا، بل عن المفاهيم الخاصة. وعلى الرغم من أنّ ابن الصائغ لا يبتعد كثيراً عن المفاهيم الأساسية التي يستعملها الفارابي، إلا أنّه يحدد موقف هذا الأخير بشكل أكبر، كما يوسّع استعماله

(1) - ابن باجه، تعليقات على البرهان؛ ضمن المنطق عند الفارابي، تحقيق ماجد فخري، مصدر سابق، ص III.

(2) - ابن باجه، كلام في القياس؛ تحقيق أحمد العلمي حمدان وآخرون، مصدر سابق، ص 24.

(3) - يقول ابن باجه: «كلّ متعلم صناعة بقول، فإنّه بالاضطرار يحتاج أن يكون له قوّة على ميز دلالات الألفاظ ليتصوّر في نفسه معاني تلك الصناعة عن الألفاظ الدالة عليها. فإن قصد كلّ متعلّم صناعة أن يتصوّر معاني تلك الصناعة وتحصل في نفسه، وإلا لم يتعلّمها ولو حفظ جميع الألفاظ المستعملة وعلمها من أولها إلى آخرها..»؛ أنظر: ابن باجه، تعليقات على الفصول الخمسة؛ ضمن تعليقات ابن باجه على منطق الفارابي، تحقيق ماجد فخري، مصدر سابق،

الخاص عبر تضمين الفروق النفسية الدقيقة التي تساهم في تحديد فئات التصور بدقة أكبر، لاسيما في حالة وضع التصور لمفهوم ما مع أسبابه؛ ومن ناحية أخرى، لشرح خصائص هذه الفئات وعلاقاتها المتبادلة بشكل أفضل.

وتأسيسا على هذا التمييز، قسّم التصورات إلى تامة وناقصة، ثم إلى مجملة ومفصلة من ناحية أخرى؛ حيث التقسيم الأول كيفي بقدر ما يتوافق مع المعنى الذي يتم إدراكه، بينما الثاني كمي، لأنه يعتمد على عدد من الخصائص التي يتم من خلالها استيعاب المعنى. يكشف هذا التصنيف اللثام عن المقاربة المنطقية لنظرية العلم لدى ابن باجّة، حيث التركيز على تجريد المعاني المتضمنة في الأشياء من موادها، إنّما يتم لأجل صياغتها في حدود تعريفية لتحصيل تصورات صحيحة بها.

إنّ هذا التجريد هو المعنى الذي ينقله التعريف التام، وهو بذلك الطريق إلى نيل التصورات الحقيقية التي تؤسّس للنظر الفلسفي. ولا تتّم هذه المسألة إلاّ بإجادة استثمار معطيات علم النفس،⁽¹⁾ وبصفة خاصّة طريقة تأليف وتصوّر المعاني في النفس والتصديق بها، وفي هذه الحالة استثمار ابن باجّة أقواله الفلسفية والعلمية لتعزيز وجهة النظر هاته.⁽²⁾ لذا يمكننا الوقوف على مجموعة من الأقوال الفلسفية التي تشي بدور وأهمية الأداة المنطقية في صياغة التصورات وبناء الحدود، كما سيتبيّن في هذا الجدول:

الغرض منها	استعمال الحدود والتصورات في سياق الأقوال الفلسفية
أهمية استخدام الحدود التعريفية في العلم الطبيعي	حدّ الأضداد الفاعلة والمنفّعة التي هي أقدم حدودها (فإن أرسطو حدّها) في الثانية من كتاب الكون والفساد بحدود متأخّرة، وهذا عظيم الغناء في هذا العلم [العلم الطبيعي]. [ومن كلامه ما بعث به لأبي جعفر يوسف بن حسداي، ضمن رسائل فلسفية لابي بكر بن باجّة، تحّ جلال الدين العلوي، ص 81]

(1) - يقول ابن باجّة: «فالقول [يقصد القياس]، في أوّل حدّه، عنى به [يقصد الفارابي] المعنى المركّز في النفس، لأنّه يعم البرهان وسائر الصناعات، لأنّه لا يمكن أن يكون النطق الخارج إلّا تابعا لما في النفس، والذي في النفس قد يكون جدليا. وإنّما يكون كذلك من حيث هو مخاطب به، فحينئذ يحتاج إلى النطق الخارج، وكذلك غيرها. لكن، قد يؤخذ النطق الداخل من حيث هو مخاطب به، فحينئذ يؤخذ معه النطق الخارج، وكذلك غيرها. وإن كان الداخل لا بد فيه أبدا من الألفاظ، لأنّه لا فكرة إلّا بالألفاظ. لكن تلك التي في النفس تصورات لهذه، حتى إنّها بمنزلة الأنواع، وهذه الأشخاص.»؛ أنظر: ابن باجّة، كلام في القياس؛ تحقيق أحمد العلمي حمدان وآخرون، مصدر سابق، ص 22.

(2) - يقول ابن باجّة: «والنطق يخرج من القوّة إلى الفعل بأن يحصل في نفس الإنسان معلومات. وحصول المعلومات يكون بدرجات أولها علم هذا المشار إليه. وهذا يكون أوّلا بحصول حال هذا المشار إليه في القوّة المتخيّلة حصولا مجملا دون أن يجوز التخيل فيه، ويبرز صفة من صفاته، لا أنّه الأبيض ولا أنّه الطويل ولا النحيف، بل يميّزه مجملا، ولا يلتفت إلى صفة من صفاته، وهذا لضعف العلم بالشّيء يشبه تخيل الحيوان الذي له تخيل. ثمّ إذا تمكّن حال هذا المشار إليه في القوّة المتخيّلة، ارتقى الإنسان إلى هذا المشار إليه بصفات مفصّلة يعرفه بها بالإضافة إلى مشار إليه واحد بعينه في العدد يميّزه منها، فيميّز زيدا بأنّه الطويل الأبيض النحيف، ويأخذ هذه الصفات في التخيل كأنّها شيء واحد بعينه في العدد، مضاف إلى مشار واحد بعينه في العدد، إذ هي مضافة إلى واحد بعينه ... وبعد حصول المتخيّلات في القوّة المتخيّلة على هذا النحو تكون القوّة الناطقة تنتظر ببصيرتها فترى المعاني الكلّيّة التي تحمل على ما في القوّة المتخيّلة، وبها تخيل وتمييز ما هو كلّ واحد منها.»؛ أنظر: ابن باجّة، ارتياض في تصوّر القوّة المتخيّلة والناطقّة؛ ضمن رسائل فلسفية لأبي بكر ابن باجّة: نصوص فلسفية غير منشورة، تحقيق جمال الدين العلوي، مصدر سابق، ص. ص. 162، 163.

وتعد ذلك تصوّر القطوع [قطع الخطوط الهندسية] بأقدم صفاتها بالإضافة إليها، وتترتب سائر الخواص على رتبها فلا يتقدّم بعضها على بعض في المعرفة.. [ومن كلامه على إبانة فضل عبد الرحمن بن سيّد المهندس، ضمن رسائل فلسفية لابي بكر بن باجه، تح جلال الدين العلوي، ص 85]	توظيف تصوّر العلم الهندسي
ولما كانت التصوّرات، كما قلناه في أقاويلنا في صناعة النجوم، منها أول وهي المناسبة للمقدّمات التي ليس من شأنها أن يوقعها قياس، وكانت هذه إمّا أن تكون متقدّمة أو متأخّرة، والمتقدّمة هي التي بها يكون الاتّياض... [وكتب رضي الله عنه إلى الوزير أبي الحسن بن الامام، ضمن رسائل فلسفية لابي بكر بن باجه، تح جلال الدين العلوي، ص 92]	استعمال التصورات في علم الفلك
وربما سلكوا غير هذا المسلك ففصلوا الحدّ، وحملوا بعض أجزائه على بعض، ثمّ بينوا وجود المحمول للموضوع برهان، فإذا تبين ذلك القول ألفوا الحدّ، مثل ما يفعل أوقليدس في الخطوط الصم في المقالة العاشرة من كتابه، وكما فعل ذلك أبولونيوس في القطوع الثلاثة في أول كتابه في المخروطات... [وكتب رضي الله عنه إلى الوزير أبي الحسن بن الامام، ضمن رسائل فلسفية لابي بكر بن باجه، تح جلال الدين العلوي، ص 94]	استعمال التعريف والحدّ يفيد في الهندسة
والاعتقاد بحال الذهن من حيث ذلك تصوّر موضوع، لأنّ تصوّر كما قلنا إمّا هو يجري مجرى الهيولى، فإن كان إمّا صبره في الذهن حال خارج عن التصوّر، كان ذلك سبب وجوده في الذهن فلذلك مفارق لذاته، فقد يمكن أن يوجد من حيث هو ليس متصلا بذلك السبب. [ومن كلامه رضي الله عنه في ماهية الشوق الطبيعي، ضمن رسائل فلسفية لابي بكر بن باجه، تح جلال الدين العلوي، ص 100]	التصوّرات بحال الذهن مفاهيم نظرية للعلوم
ويبين أنّ أجزاء أمثال هذه البراهين، ينبغي أن تكون أجزاء الحدود. وظاهر أنّ في أجزاء الحدود ما يليق أن يكون نتيجة برهان، ومنها ما يليق أن يكون مبدأ برهان. وأيضا فإنّ أجزاء الحدود يجب أن تكون أسبابا وذاتية. [ومن كلامه رضي الله عنه في ماهية الشوق الطبيعي، ضمن رسائل فلسفية لابي بكر بن باجه، تح جلال الدين العلوي، ص 101]	استعمال حدود البراهين كأسباب تعريفية للتصوّرات
فبين أنّ العلم بالبرهان إذا كان بهذه الصفة لم يفد أسباب الشيء، وظاهر أنّ نسبتها إليه هي الذاتية، غير أنّه يفيد ما وهي غير محمولة عليه، لأنّه إمّا أفادنا الأجزاء بحال لا يمكن أن تحمل عليه. [ومن كلامه رضي الله عنه في ماهية الشوق الطبيعي، ضمن رسائل فلسفية لابي بكر بن باجه، تح جلال الدين العلوي، ص 101]	كيف يفيد العلم بالبرهان أسباب الشيء التعريفية
والمقدّمات الخاصة بهذا النظر الذي تتخذ منه الدلائل عليه قليلة، ولكن ليس يجب علينا لذلك ترك الفحص. وفي أمثال هذه يقول أرسطو: أنا وإن علمنا أنّنا لا نبلغ من العلم بهذا الأمر كبه، فليبلغ منه قدر الكاد، وهذا إمّا هو في تصوّر لا في التصديق. [ومن كلامه فيما يتعلّق بالتزوية، تح جلال الدين العلوي، ص 133]	استعمال تصوّر في علم النفس
وأنّ ما به قوام الشيء، وبالجملة فأسباب الشيء قد تدرك بالحس وقد تدرك بالقول، وكذلك إمّا بالتقسيم أو بالتركيب أو بالبرهان أو بالدليل. فتكون الحدود مؤلفة من هذه. [كتاب الحيوان، تح جواد العارقي، مصدر سابق، ص 76-77]	استعمال التصورات التي تحصل بها الحدود في العلوم
وعلم ما الشيء، إمّا غير تام، وهو أن لا يعلم بأجزاء حدّه التامة، وهذا أصناف، وتلخيص أصنافه في غير هذا الموضوع. وإمّا تام، وذلك أن يعلم بما يدلّ عليه حدّه. [كتاب النفس، تح جمال راشق، مصدر سابق، ص 94]	الحدّ التام يستعمل لتحصيل العلم بما الشيء
وقد تبين في غير هذا المؤلف، أنّ الأشياء المقومة للشيء، هي أسبابه. فالحدود المتأخّرة، هي ما لم يتألف من أسباب، بل ألفت من الأعراض؛ وهذه، قد تكون بعيدة وقرية، وتكون ذاتية وغير ذاتية. والحدّ الذي يقال بتقديم، هو ما ألفت من الأسباب، وهذا أيضا، أجناس كثيرة، منها ما يؤلف من الأسباب البعيدة، ومنها ما يؤلف من القرية.. [كتاب النفس، تح جمال راشق، مصدر سابق، ص 95]	استعمال الأسباب التعريفية التي هي الأشياء المقومة لماهياتها
فإن أمكن في تصوّر منها، أن يفصل ويطلب البرهان عليه، أن يكون، إمّا وجدنا، حدّا من حدود ما تقال عليه النفس؛ ولم نجد المعاني التي تقال عليها. فإنّ النفس، إن قيلت باشتراك، فإنّها تقال بالنوع المشكّك منه. فلم يبق إلا طريق التركيب. [كتاب النفس، تح جمال راشق، مصدر سابق، ص 100]	تحصيل حدّ النفس يتم باستعمال الطرق المنطقية المعروفة
الشارع في تعلّم الصناعة محتاج إلى تصوّر المعاني، وكلّ تصوّر إمّا يكون بصفات توجد للشيء. [تعاليق على الفصول للفارابي، تح ماجد فخري، ص 65]	أهمية استعمال مبحث التصوّرات في تعلّم الصناعة النظرية
ومثل من يتصوّر أنّ سبب الحمّى التي يتقدّمها برد سبب بارد، فيعالجها بعلاج الأسباب الباردة. وهذا في الطب كثير، مثل تسخين الماء البارد بالعرض، يعتقد أنّ فيه تسخيناً، وهذا خلاف ما تعطيه ذات الماء.. [تعاليق على الفصول للفارابي، تح ماجد فخري، ص 65-66]	أهمية استخدام التصورات في الطب
وتلزم ذات المتصوّر، لا من جهة ما تصوّرت به من خاصته أمور، فيظنّ أنّ تلك الامور لازمة عن ذلك تصوّر من جهة ما تصوّرت به. وهذا يوجد كثيرا في الطبيعيات وفي سائر العلوم في الأشياء التي يصعب أو لا تصوّرها بالأشياء المقومة لها. [تعاليق على الفصول للفارابي، تح ماجد فخري، ص 68]	استعمال التصوّرات يتم في الطبيعيات منا في سائر العلوم
ولا تتسامح بأن تقع من تصوّر المعنى بأن يكون عندنا اسمه الدال عليه فقط، دون ما يدلّ عليه حدّه. فهذا أنقص ما يتصوّر به المعنى... [تعاليق على الفصول للفارابي، تح ماجد فخري، ص 72]	استعمال الحدّ في التصوّرات وعدم الاكتفاء بدلالات الأسماء
ولمّا اتفق أن كان وجود اليقين في الذهن، وكان ما يوجد في الذهن فوجوده بالتصوّر.. [تعاليق ابن باجه على كتاب البرهان للفارابي، تح ماجد فخري، ص 116]	تحصيل التصوّر يفضي إلى إيجاد اليقين في الذهن

طلب تحصيل الأسباب التعريفية في العلم الطبيعي يتم بالحدّ والتصور المنطقي	ومعظم ما في فلسفة الطبيعة فعلوم بالحس، وإثما نطلب علم أسبابها أو أسباب بالإطلاق فيما كان موجودا بالإطلاق، كالبياض مثلا، فإنّا لا نعلم وجوده بالحس، غير أنّا لا نعلم أسبابه، وذلك أنّا لا نتصوره بما يدل عليه حدّه. [شرح السماع الطبيعي، تح ماجد فخري، ص 15]
استعمال الحدّ لتحصيل تعريف الطبيعة في العلم الطبيعي	حدّ الطبيعة مبدأ حركة وسكون في الشيء.. [شرح السماع الطبيعي، تح ماجد فخري، ص 25]
استعمال الحدّ لتحصيل تعريف الحركة في العلم الطبيعي	ولما حدّد الحركة وظهر من حدّها أنّها متصلة، لزمه النظر في المتصل وما هو.. [شرح السماع الطبيعي، تح ماجد فخري، ص 35]
استعمال الحدود في التعلم (الهندسة) كما في العلم الطبيعي يفيد في تمييز كيفية تحصيلها	ولذلك في صناعة التعلم التي لا توجد في حدود موضوعاتها الحركة، يسقون الأبعاد خطوطا فأثما في ما ينظر فيه في الحركة، فيستى أبعادا، كالبعد الأعظم والأصغر في صناعة الهندسة. [شرح السماع الطبيعي، تح ماجد فخري، ص 61]
تحصيل تصور العقل في العلم الأقصى (الالهي) يحول دون وقوع النسيان الذي هو سبب الجهل والغلط	تبين أنّ العلم الأقصى الذي هو تصور العقل (...) لا يمكن فيه النسيان.. [رسالة الوداع، ضمن رسائل ابن باجه الالهية، تح ماجد فخري، ص 130]

تبرز هذه الأقوال المختلفة مركزية النهج التعريفي الذي يروم تحديد مفاهيم العلوم النظرية (الحركة، الجسم، الطبيعة، الخ). وقد تبين من هذا الأمر أنّ تحصيل تصوّراتنا حول موضوعات العلم والفلسفة، وفقا لمتطلبات استعمال الأداة المنطقية، أمر بالغ الأهمية لدى ابن باجه. لذا، فإنّ فهم هذا الفيلسوف للتصوّرات والمفاهيم لا يخرج عمّا تقرّره نظرية أرسطو في العلم كما عرضها وفهمها ابن باجه شروحه وتعاليقه وأقواله الفلسفية. لكن، كيف استعمل هذه الأسباب التعريفية المنطقية في تقرير أقواله في العلم والفلسفة؟

2- استعمال الفصول والمقولات للتنظير الفلسفي

أدرك ابن باجه - كما فعل الفارابي وأرسطو قبله - أنّ موضوع المنطق مرتبط بالتعرّف على الحدود وبناء الاستدلالات الصحيحة، فلذلك ناقش الألفاظ واستعمال الحدود والبرهان وكذا الأخطاء التي قد يقع فيها المرء عند الاستنتاج، وما إلى ذلك من الموضوعات ذات الصلة باستعمال المنطق. وبالنسبة إلى هذا الفيلسوف، فإنّ العلوم تختلف عن بعضها البعض بالموضوع الذي تبحثه وبالمسائل التي تعتمدها في فحص هذا الموضوع. أمّا فيما يخصّ استعمال المنطق، فقد رأينا كيف جعل ابن باجه الأداة البرهانية منهجا في فحص ودراسة الموضوع الطبيعي، إلّا أنّه ولاستكمال للحديث عن

كيفية استعمال الأداة المنطقية في منظومته النظرية، نقترح عرض باقي الجوانب التي يتمظهر فيها الاستعمال الأداتي للصناعة المنطقية البرهانية⁽¹⁾.

لما كانت المعرفة العلمية بالنسبة إلى ابن باجّه تتحدّد في كونها وقوفاً على حدود المفاهيم التي تطلبها وعلى ما يدخل في تكوين هذه الحدود وما تتعالق معها، فإنّها لم تنصرف إلى تعرّف قوانين الوقائع، بل ظلّت وقوفاً على تعاريف المفاهيم اعتباراً من كون هذه التعاريف هي أهم صنف من أصناف الأسباب التي يكمن العلم في امتلاكها عن طريق البراهين التي تعطيها. فلذلك تعتبر الطريقة القياسية في المعرفة العلمية الحقّة غير قابلة للعناد، لأنّ «الحدّ» والأجزاء الداخلة في تكوينه، من أجناس وأنواع وفصول، يعدّ مكوّناً أساسياً لتأسيس المعرفة بالحدود والمفاهيم النظرية في العلم الطبيعي⁽²⁾.

هنا أصبح المنطق بالنظر إلى هذا المنظور أداة تصوّرية لتأسيس الحقّ وفهم الصواب في معرفتنا للحدود التعريفية للموجودات ولمعقولات الأشياء. يقول ابن باجّه بهذا الخصوص في شرح الآثار العلوية: «قد يمكن أن نعلم شيئاً بالحسّ فنعلم جنسه كالسحاب فنعلم أنّه جسم. وقد يتفق في أمور أن لا نعلم جنسها كقوس قزح وذوات الأذناب والعصيّ. فقد يتفق في بعضها أن نبيّن الجنس لها بتوسّط أمر من عند الموضوع فيكون برهاناً تاماً وقد يتفق أن نبيّنه بغير ذلك، ففي أمثال هذه يعطى هذا العلم هذا البرهان بالإطلاق...»⁽³⁾.

ومما يؤسّس له هذا القول أنّ المعرفة العلمية تقوم على التعرّف على هذه الحدود، ومنه يصبح التصرّور المطلق هو المطلب الأسمى لكلّ علم، لأنّ تصوّر مفاهيم موضوع -أو موضوعات- العلم وکلياته وكلّ ما له دخل في حصول هذا التصرّور، إنّما هو المطلب الذي يستهدفه، وترتيب تصوّر

(1) - يقول ابن باجّه: «ولما كانت النتائج التي يحصل فيها اليقين الضروري ضرورة الوجود، لزم أن تكون مقدّمات المقاييس التي تنتجها بالذات مقدّمات ضرورية الوجود، فبيّن أنّ اليقين الضروري ممّا يكون في الضروري الوجود، وانهما ممّا يتكافان. ولما أن تكلم هنا في مقدّمات المقاييس البرهانية خاصّة وفي شروطها، ولا بدّ أن تكون ضرورية الوجود، ساق القول بلفظة لما التي تدل على تقرّر الشيء وثبات وجوده. ولذلك يغرض هنا الشكّ لمن يأخذ مقدّمات المقاييس والفصل بالجملة، بغير إضافة إلى صناعة البرهان، لأنّه قد يأخذ مقدّمات المقاييس إحدى مقدّماتها ممكنة ونتائجها ضرورية. فإذا أخذ الفصول بالإضافة إلى هذا الكتاب، لم يعرض له هذا الشأن، فإن سبق فعرض له كان هذا طريق حلّه.»؛ ابن باجّه، تعليقات على كتاب البرهان؛ تحقيق ماجد فخري، مصدر سابق، ص 133.

(2) - Montada, Joseph Puig. "Avempace's Isagugi"; Publisher by The Avicenna Institute of Middle Eastern Studies, in Problems in Arabic philosophy, ed by Milos Maroth, Printed in Hungary, 2003, pp 51 - 67.

(3) - أنظر بهذا الخصوص المقالة الأولى من "الآثار العلوية بشرح أبي بكر محمد ابن يحيى رحمه الله" لابن باجّه الذي حقّقه الباحث بول ليتينك ضمن: Lettinck, Paul. *Aristotele's meterology and its reception in the arab world*; op, cit, p 422.

على آخر في سلسلة من التصوّرات يأتي الواحد منها تلو الآخر بتوسط وسائط حدّية ومفهومية. قياساً على هذا البناء المنطقي، أصبح الهمّ التجريبي العملي مائلاً عن الواقع ووقائعه إلى الذهن ومفاهيمه وتصوّراته.⁽¹⁾

لقد كان ابن باجّه مهتمّاً بضرورة اتباع حديثه في البرهان وأصنافه بالحديث في «الحدود» وأصنافها، وربّما هذا هو الأمر الذي يؤكّد في نظرنا القيمة العلمية الكبرى التي أولاها هذا الأخير للأسباب المنطقية التعريفية كمناط للمعرفة العلمية، وذلك سيرا على نهج الفارابي في تصوّره لنظرية العلم.⁽²⁾

أ- استعمال الفصول الخمسة

لا يكاد يخلو قول من أقوال ابن باجّه الفلسفية إلّا ووردت فيه إشارة إلى استعمال فصل من الفصول الخمسة (الكليات الخمس)، وهو الأمر ذاته الذي ينسحب على القياس والتحليل، وباقي أجزاء الأورغانون.⁽³⁾ أمّا فيما يخصّ استعمال الفصول الخمسة فإنّ ابن باجّه يورد قولاً دالاً على أهمّيتها يصرّح فيه بـ: «وقوله [يقصد الفارابي]: "فصول تشتمل على جميع ما يضطرّ إلى معرفته من أراد الشروع في صناعة المنطق"، أراد: تشتمل على معان ينبغي أن تكون معرفتها سابقة للشارع في هذه الصناعة، إمّا بالفعل وعلى ترتيب وعلى ما ألّفت في هذه "الفصول"، وإمّا بالقوّة على غير ترتيب، لكنّ معرفتها عنده بالقوّة القريبة. وليست يضطرّ إليها من جهة أنّها تكتسب المعرفة بها، فلذلك قال: "معرفته" ولم يقل: "لكي تعرف"، ومن لم تكن كذلك له لم يمكنه أن يشرع في هذه الصناعة».⁽⁴⁾

يعلّق ابن باجّه في هذا القول على الفارابي ليضيف إلى تأكيده على أهمّية الكليات الخمس (الفصول)، أنّه جعلها ضرورية لمن يريد أن يستعملها في المنطق وفي غيره من العلوم النظرية الأخرى. فالفصول الخمسة التي «أتى بها أبو نصر هي موضوع صناعة المنطق إذا أخذت نظرية

(1) - ابن باجّه، تعليقات على كتاب البرهان؛ تحقيق ماجد فخري، مصدر سابق، ص 144.

(2) - يقول ابن باجّه: «وبهذه الجهة من طلب أسباب الشيء الضرورية الموجودة حسّاً تستنبط المقدمات المعقولة الكلية الأول، وهو قول حسن في استنباط المعقولات الأول، وهي في الصناعات كثيرة، وفي الحدود وفي كلّ ما علم بالمشاهدة أسباب وجوده.»؛ المصدر نفسه، ص 156.

(3) - Forcada, Miquel. "Ibn Bajja on Tasawwur and Tasdiq: science and psychology"; op, cit, 109.

(4) - ابن باجّه، تعليقات على كتاب إيساغوجي للفارابي؛ ضمن تعليقات ابن باجّه على منطق الفارابي، تحقيق ماجد فخري، مصدر سابق، ص. ص. 32، 33.

ومستنبطة الأجزاء بها» على ما يقول ابن باجّه⁽¹⁾ ومما يدلّ على إدراك هذا الخير لاختلاف استعمال هذه الفصول بين أرسطو والفارابي تصريحه في أقوال فنون شتى: «أرسطو يتكلّم في الفصول من حيث هي حدثّة، فلذلك جعلها كيفية لأنّها إذا كانت في الحدّ جمعت كأنّها شكل المادّة سواء كانت كيفية في نفسها أم لا. وأبو نصر في إيساغوجي أخذ الفصول من حيث هو عين، فلذلك لم يلحظ ما يكون كيفية، بل قال من حرير ومن صوف.»⁽²⁾

البيّن من هذا القول أنّ ابن باجّه على دراية تامّة باستعمال هذه الفصول، فضلا عن ذلك نجد ماجد فخري، محقّق نص التعاليق على المدخل والفصول لابن باجّه، يشير إلى أنّ ما يميّز أقوال ابن باجّه هذه، هو أنّها «تبدأ باقتباس النصّ، ثمّ تعتمد إلى تفسيره وتقريب مدلوله، وتربط بينه وبين أقوال الفارابي الأخرى، إلّا أنّها لا تلتزم سننا ثابتا. فالمؤلّف يقتبس من أوائل هذه الرسائل الفارابية الثلاث أو أواخرها ما يراه جديرا بالتعليق أو التفسير ويسقط أجزاء أخرى. وهو يثني على الفارابي في تعاليقه على إيساغوجي، لأنّه لم يقصر غرض إيساغوجي على تعريف اللواحق الخمسة وشرح ما تدلّ عليه أسماؤها وفائدته في فهم معانيها في أقوال أرسطو، على غرار فرفوربيوس وأصحابه، بل تطرّق من ذلك إلى قسمة إيساغوجي إلى قسمين: الأوّل يدور على معرفة الألفاظ الخمسة مفردة ومركّبة، والثاني على معرفة المركّبات وكيفية إنشائها. لذا انقسم هذا الكتاب عنده إلى أربعة فصول: الأوّل يعرف فيه غرض الكتاب، والثاني يعرف فيه الكليّات المفردة ولواحقها، والرابع الكليّات المركّبة ولواحقها..»⁽³⁾

يظهر من حديث ماجد فخري هذا أنّ فضل الفارابي على ابن باجّه في هذا الباب كان بارزا، حيث خرج المعلّم الثاني على النهج التقليدي في الاختصار على ألفاظ فرفوربيوس الخمسة وأدخل في إطار إيساغوجي بابا خاصّا هو النظر في المركّبات منها، ممّا يعلّل وضعه كتاب الفصول كمقدّمة لهذا الكتاب أيضا.⁽⁴⁾ والمؤكّد أيضا أنّ هذا الكتاب له أهميته في استخدام المنطق في الصناعات النظرية الفلسفية، حيث اعتبر ابن باجّه أنّه «لمّا كانت المعارف في كلّ صناعة تصوّرا لمعاني الصناعة وتصديقا لما يتصوّر منها، احتاج كلّ متعلّم صناعة بقول أن يقصد في حين تعلّمه تلك

(1) - ابن باجّه، كلام لأبي بكر في فنون شتى؛ ضمن المنطقيات للفارابي، تحقيق وتقديم محمد تقي دانش يزوه، مصدر سابق، ص 388.

(2) - نفسه.

(3) - ابن باجّه، تعاليق على منطق الفارابي؛ تحقيق ماجد فخري، مصدر سابق، ص 10.

(4) - نفسه.

الصناعة أن يتصور معانيها وأن يصدق بما تصوّره منها، ولا يمكن حصول صناعة، إلاّ بهذين، أعطى أبو نصر في حصول أنحاء التصوّر في صناعة المنطق الأمور الاضطرارية على العموم، وأرشد بها إلى التصوّر وإلى التصديق، وهي الفصول الخمسة. ومن لم تكن له هذه الفصول التي أعطاها، إمّا بالفطرة القويّة أو بالإرشاد لم يمكنه تعلّم صناعة المنطق، بل أقول ولا غيرها من الصناعات التي تتعلّم بقول بوجه.»⁽¹⁾

يبرز هذا القول أهمية العلاقة التي تربط مبحثي التصوّرات والتصديقات بالفصول الخمسة، حيث لما كان طلب اليقين مرتبطاً بنيل التصوّر التام والتصديق به على أتمّ وجه ممكن، فإنّ أنحاء التصوّر هذه من الأمور الاضطرارية في هذه الصناعة لتحديد الكلّي.⁽²⁾ لذلك أرشد إليها ابن باجّه من مدخلي التصوّر والتصديق، وهي على ما في إيساغوجي فورفوريوس ومدخل الفارابي خمسة فصول: النوع، وهو الكلّي الذي كانت أفراده متفقة في الحقيقة، وكان هو تمام حقيقة أفراد، مثل (الإنسان) الذي أفراد: (تقي وباقر، وعلي، وصادق) وغيرهم فإنّ حقيقتهم واحدة والاختلافات الموجودة بينهم في الطول والقصر، واللون، وغيرهما إنما هي اختلافات عارضية، لا ذاتية، فذات الطويل، وذات القصير، وذات الأبيض اللون، وذات الأسود كلها (إنسان) لا اختلاف فيها. والجنس، وهو الكلّي الذي كانت أفراده مختلفة في حقائقها وكان جزءاً لحقيقة أفراد، مثل (الحيوان) الذي أفراد (الإنسان، والفرس، والبقر وغيرها، فإنّ حقائقهم مختلفة، فحقيقة (الإنسان) غير حقائق بقية الحيوانات، وكذلك حقيقة (الفرس) غير حقائق بقية الحيوانات، وهكذا غيرهما، إلاّ أن الحيوانية جزء لجميع هذه الحقائق المختلفة.

أمّا الفصل، فهو الكلّي الذي كانت أفراده متفقة في الحقيقة، وكان هو جزء حقيقة أفراد، مثل (الناطق) الذي هو جزء حقيقة (الإنسان) والإنسان أفراد متفقة في الحقيقة. والخاصّة الذي هو الكلّي الذي كان مختصاً بحقيقة واحدة وخارجاً عن الحقيقة، مثل (الضحاك) الذي هو كلي مختص بحقيقة الإنسان، إذ ليس غير الإنسان ضاحكاً مع أنّه ليس داخلياً في حقيقة الإنسان وجزءاً من ذاته. ثمّ يأتي

(1) - ابن باجّه، تعليقات على الفصول الخمسة؛ ضمن تعليقات ابن باجّه على منطق الفارابي، تحقيق ماجد فخري، مصدر سابق، ص 64.

(2) - يقول ابن باجّه: «فالكلّي إذن صنفان: صنف يحمل على أكثر من شخص واحد في وقت واحد، وصنف لا يحمل على أكثر من شخص واحد في وقت واحد. وما كان بهذه الصفة، فظاهر من أمره أنّه يحمل على أكثر من واحد في أكثر من وقت واحد، إمّا لأنّ أشخاصه توجد واحداً بعد واحد ولا توجد معاً، أو لأنّ الحمل يقع على واحد بعد واحد. فلذلك الرسم الذي يشمل الكلّ هو: ما شأنه أن يحمل على أكثر من واحد.»؛ أنظر: ابن باجّه، تعليقات على كتاب إيساغوجي؛ ضمن تعليقات ابن باجّه على منطق الفارابي، تحقيق ماجد فخري، مصدر سابق، ص 43.

العرض العام، وهو الكلّي الذي كان غير مختص بحقيقة واحدة وكان خارجاً عن الحقيقة، مثل "الماشى" الذي هو كلي يشمل الإنسان والفرس والبقر وغيرها مع أن حقائقها مختلفة، وهو ليس داخلاً في حقيقتها، ولا جزءاً من ذاتها.

وعلى العموم فإنّه قد يكون للجنس جنس آخر فوقه يشمل هذا الجنس، وغيره مما تختلف حقائقها، مثل الجسم النامي الذي هو جنس للحيوان، لأنه يشمل الحيوان والشجر وهما مختلفان في حقيقتهما، وكلاهما جسم نامي. والجسم المطلق الذي هو جنس للجسم النامي، لأنه يشمل الشجر والحجر وهما مختلفان في حقيقتهما، وكلاهما جسم مطلق. أمّا الجوهر فهو جنس للجسم المطلق، لأنه يشمل الحجر والروح وهما مختلفان في حقيقتهما، وكلاهما جوهر. وليس فوق الجوهر جنس آخر يشمل ويضمه غيره مما تختلف حقائقها مثلاً على تأمل في ذلك. كما أنّه ليس تحت الحيوان جنس آخر يشمل ويضمه غيره الحيوان. ويقال للحيوان الجنس السافل، وللجوهر الجنس العالي.

كذلك يقال النوع الإضافي للجنس الذي فوقه جنس آخر، باعتبار انه نوع لذلك الجنس الأعلى، فيقال للحيوان: النوع الإضافي بالنسبة إلى الجسم النامي، ويقال للجسم النامي: النوع الإضافي بالنسبة إلى الجسم المطلق، ويقال للجسم المطلق: النوع الإضافي بالنسبة إلى الجوهر.⁽¹⁾ والجنس يكون قريباً كالحيوان بالنسبة إلى الإنسان، وقد يكون بعيداً كالجسم النامي، والجسم المطلق، والجوهر، بالنسبة إلى الإنسان، والجسم النامي بعيد بمرتبة واحدة، والجسم المطلق بعيد بمرتبتين والجوهر بعيد بثلاث مراتب. أمّا الفصل،⁽²⁾ فقد يكون قريباً كالناطق بالنسبة إلى الإنسان، وقد يكون بعيداً كالخسّاس

(1) - يقول ابن باجّه في منفعة هذا الفصل: «ومنفعة هذا الفصل ما نتبه عليه أن تستعمل ألفاظ الصناعة على ما يستعملها أهل تلك الصناعة، فإنّ الطبيب إذا قال: اشرب النجم أو السكينج أو خصى الكلب أو الشاه صيني لم يعن بهذه الأسماء إلّا ما تدلّ عليه في صناعته لا ما يفهم الجمهور منها.»؛ أنظر: ابن باجّه، **تعاليق على الفصول الخمسة للفارابي**؛ ضمن تعاليق ابن باجّه على منطق الفارابي، تحقيق ماجد فخري، مصدر سابق، ص 65.

(2) - يقول ابن باجّه: «ومنافع هذا الفصل عظيمة جداً في التّصوّر وفي التصديق، فيجب أن نأخذ الإنسان بقسميه ونميّز ما بالذات في جميع أموره في لوازم الأمور. وفي أخذ ما بالذات لتتّوّم الحدود وتصحّ، وبما بالذات تصحّ الآراء والظنون وتسدّد الأفعال وتبلغ الغايات. لكنّه يتعلّق به كثيراً ما بالعرض، لاقتراحهما في الأكثر بموضوع واحد، وذلك بأن نجد أمرين لموضوع بالذات، فنأخذ أحد الأمرين لذلك الموضوع من حيث فيه الأمر الأكثر، فإن لم يكن لأحدهما مدخل في حدّ الآخر نكون قد حملنا أحد الأمرين على ذلك الموضوع، من حيث الأمر الآخر بالعرض، فيقع الغلط من حيث لا نشعر، مثل لو حملنا الذي يبيع ويشترى على الإنسان، وقد تصوّرنا الإنسان بأنّه حيوان ضحّاك، فإنّ كثيراً ما ننصوّر المعاني بخواصها المساوقة لها، وتلزم ذات المتصوّر، لا من جهة ما تصوّرت به من خاصيته أمور، فيظنّ أنّ تلك الأمور لازمة عن ذلك التّصوّر من جهة ما تصوّرت به. وهذا يوجد كثيراً في الطبيعيات وفي سائر العلوم في الأشياء التي يصعب أوّلاً تصوّرها بالأشياء المقوّمة لها. فلنتحقّق ممّا بالعرض ونرتض في ميز ما بالذات وما بالعرض.»؛ المصدر نفسه، ص 68.

بالنسبة إلى الإنسان، إذ الحسّاس هو فصل للحيوان، فبالنسبة إلى الإنسان يكون فصلاً بعيداً. وللـفصل أيضاً مراتب مختلفة.

تكتسي هذه الفصول أهميّة بالغة في نسق ابن باجّة الفلسفي، لأنّها تساعد على تصوّر المعاني (معاني الموجودات) تصوّراً لا غلط فيه.⁽¹⁾ وقد كتب ابن باجّة تعليقاته وشروحه على هذه الفصول وإيساغوجي، ممزوجة بالتعليقات على المقولات. ويشير الباحث ميغيل فوركادا إلى أنّ هذه التعليقات التوضيحية على كتب الفارابي المنطقية، هي بالمجمل تنتمي إلى النوع التمهيدي الذي يستهدف تقديم التوضيحات والشروح الميسّرة لمن يريد تعلّم صناعة المنطق.⁽²⁾ لذلك اعتمد ابن باجّة نص شرح الفارابي للإيساغوجي، المترجم إلى العربية من طرف أبو عثمان الدمشقي، وهو المعتمد في الكتاب المعنون بالمدخل. وكان من المعروف أنّ فورفريوس الصوري هو الذي ينسب إليه هذا الكتاب، قد وضع خمسة "معاني" كلّية (الجنس، والنوع، والفصل، والخاصّة، والعرض) كأساس للمنطق.⁽³⁾

إنّ إدراك الأساس من الثانوي والذاتي من العرضي، فيما يوجد للأشياء، أمر لا يتم من دون الإلمام بهذه الفصول الخمسة التي جعلها الفارابي مدخلا للمنطق بحسب ابن باجّة. فما يوجد للشيء، كما يقول ابن باجّة، «إمّا يوجد له بالذات، وهو الذي يقصد في التصرّو، وإمّا أن يوجد له بالعرض، وهو الذي لا يقصد بل يطرح. وكان كلّ من لم يميّز بين ما بالذات الحقيقي وبين ما به بالعرض، كان أبداً في أغاليط. فإنّ كثيراً ما يكون اللازم عمّا بالذات مقابلاً لما يلزم عمّا بالعرض، مثل من يتصرّو الكسوف أنّه خال للقمر مفزعة للناس، فإنّ اللازم عن هذا التصرّو مخالف لما يلزم عن تصوّر ما هو الكسوف. ومثل من يتصرّو أنّ سبب الحمّى التي يتقدّمها برد سبب بارد، فيعالجها بعلاج الأسباب

(1) - يقول ابن باجّة عن ذلك: «وأعني بهذا الانتفاع بها في سبار الحدود، لأنّ أرسطو إنّما ذكر هذه كلّها من جهة ما هي حديّة، كما قال أبو نصر في كتاب "الجدل". وسائر ما يليق بهذا العرض إذا تأمّله الإنسان اتضح له. ويبيّن أنّ هذه الإضافات ليس لجميع موضوعاتها أسماء من جهة ما لحقها من الإضافة، إلّا الجنس والنوع. فإنّ هذه الإضافة التي بين أسماء من جهة ما لحقها الإضافة، إلّا الجنس والنوع. فإنّ هذه الإضافات التي بين الكلّيين اللذين هما موضوعاها ليس لها اسم يخصّها من جهة ما هي إضافة. وموضوعاها لهما اسمان متباينان يدلّان عليهما من جهة ما هما مضافان.»؛ أنظر: ابن باجّة، **تعاليق على كتاب إيساغوجي**؛ ضمن تعاليق ابن باجّة على منطق الفارابي، تحقيق ماجد فخري، مصدر سابق، ص 51.

(2) - Miquel, Forcada. "Ibn Bajja on Tasawwur and Tasdiq: science and psychology"; op, cit, pp: 104-106.

(3) - بصريح ابن باجّة بهذا الخصوص: «ثمّ قال [يقصد الفارابي]: "وقد لخصّ فيما تقدّم أمر ما نصل به إلى كلّ واحد من هذين الصنفين على الإطلاق". أشار إلى "إيساغوجي" في التصرّو وإلى "القياس والتحليل" في التصديق. فإنّه في "إيساغوجي" تكلم في الأنحاء التي بها يكون التصرّو، لكن بالإطلاق وبغير إضافة إلى متصرّو، فإنّ الجنس قد يكون بالإضافة إلى متصرّو ما مادة وفي آخره فاعلا. وسائر ما يذكره في هذا الكتاب، فهو في "إيساغوجي" إنّما عرّف هذه الأشياء المتصرّو بها يعتمها، وهو ما يعرض لها في الذهن عند المقايسة من حملها على كثيرين مختلفين بالنوع، لا بالإضافة إلى متصرّو. فتكلم من المضافين في الطرف الواحد، لما كان هذا القدر هو النافع له بحسب غرضه منها في استنباط المقولات بها.»؛ أنظر: ابن باجّة، **تعاليق على البرهان**؛ تحقيق ماجد فخري، مصدر سابق، ص. ص. 107، 108.

الباردة. وهذا في الطب كثير، مثل تسخين الماء البارد بالعرض، يعتقد أنّ فيه تسخيناً، وهذا خلاف ما تعطيه ذات الماء. وكلّ هذا مضطرّ إليه في التصوّر، فأعطى أبو نصر ما يميّز به ما بالذات وما بالعرض على العموم..»⁽¹⁾

يبين ابن باجّه من هذا القول أنّ ما يقال عن الأشياء من كفيات وأحوال وأوصاف لا يمكن أن يقال بشكل سليم إلّا إذا أدركت الفروق المنطقية بين ما هو بالذات الحقيقي وما هو بالعرض. لذا فالفصول الخمسة دورها حسب ابن باجّه هو أن يكون ما يقال على الكلّي شأنه أن يحدّ أو يعرف الحدود والأشياء بشكل منطقي صائب، وذلك وفقاً لشروط الحمل المنطقي الصحيحة. فالكلّي الذي يقال على الشيء إما أن يكون تمام الماهية وهو النوع، أو أن يكون جزء الماهية؛ وهذا الجزء من الماهية: إمّا أن يكون أعّم من الماهية فهو الجنس، وإن كان الجزء مساوياً للماهية فهو الفصل، وإمّا أن يكون الكلّي خارجاً عن الماهية. وهذا الخارج عن الماهية: إمّا أن يكون خاصاً بالماهية فهو الخاصة، وإمّا عاماً يشملها وغيرها فهو العرض العام.⁽²⁾

ينقسم الكلّي بهذا الاعتبار إلى ما هو بالذات وما هو بالعرض، أمّا الذاتيّ فهو ما لا يكون خارجاً عن ماهية ما تحته من أفراد، أو هو المحمول الذي تتقوّم به ذات الموضوع غير خارج عنها. ومعنى تتقوّم بهذا الموضوع، أنّ ماهية الموضوع لا تتحقّق إلّا به، وذلك بأن يكون تماماً لماهية كالإنسان المحمول على زيد وعمرو وخالد وغيره من سائر الأفراد، أو كجزء من الماهية، مثل: حيوان بالنسبة للإنسان، أو ناطق بالنسبة للإنسان. وعليه فالذاتي يعم النوع والجنس والفصل، أمّا النوع فهو نفس الماهية الداخلة في ذات الأفراد، وأمّا الجنس والفصل فهما جزآن داخلان في ذات الماهية.⁽³⁾ وأمّا العرضي فهو المحمول الخارج عن ذات الموضوع، أو هو ما كان خارجاً عن الماهية

(1) - ابن باجّه، **تعاليق على الفصول الخمسة**؛ ضمن تعاليق ابن باجّه على منطق الفارابي، تحقيق ماجد فخري، مصدر سابق، ص 65.

(2) - يقول ابن باجّه: «وبالجملة فإنّه في "إيساغوجي" تكلم في الجنس وسائر تلك، ومن حيث الجنس جنس، وهنا إنّما تكلم في الأشياء التي يعرض لها أن تكون جنساً، كجنس نستعمله مثلاً أو علامة. وهو على حدّ قوله في أول "المقولات" [يقصد الفارابي]: "والكليات ضربان" أي الأشياء التي علامتها عندنا أنّها كلية ضربان. ثمّ إنّنا نجد أبا نصر في أول "البرهان" يذكر الجنس والفصل، ثم يطرح ذكرهما. فإن قال قائل: كيف تقول أنّه لم يتكلم هنا من المضافين إلّا في المضاف الواحد، ونحن نجد قد ذكر النوع معه، وهو طرفه الآخر؟ فالجواب أنّ هذا الطرف الذي هو النوع ليس للجنس بما هو الجنس لشيء متصوّر به بل من حيث هو جنس. وأمّا طرفه من حيث هو متصوّر به فهو المتصوّر. فهو في هذا الكتاب يذكر الجنس لا من حيث هو جنس، بل من حيث هو متصوّر به. فلذلك يذكر الفاعل والغاية وسائرهما ويرفض الجنس. فإنّ ذكره فمن حيث يأخذ علامة..»؛ أنظر: ابن باجّه، **تعاليق على البرهان**؛ تحقيق ماجد فخري، مصدر سابق، ص 108.

(3) - ابن باجّه، **تعاليق على الفصول الخمسة**؛ ضمن تعاليق ابن باجّه على منطق الفارابي، تحقيق ماجد فخري، المصدر نفسه، ص 66.

سواء كان هذا الخارج خاصا بالماهية لا يوجد في غيرها كالمضحك بالنسبة للإنسان، أو كان عاما يوجد في الماهية وفي غيرها مثل (الماشي) بالنسبة للإنسان أيضا.⁽¹⁾

يبقى الفرق بين الذاتي والعرضي يكمن في أنَّ الذاتي لا يمكن فهم ذات الشيء وتعقلها من دونه، فمثلا لا يمكن فهم معنى الإنسان بدون النطق، إذ لا يتوقف فهمه على الضاحك أو الماشي. وأيضا الذاتي لا يعلّل، بينما العرضي يعلّل، فلا يقال: لِمَ كان الإنسان ناطقا، بينما يقال: لِمَ كان الإنسان ضاحكا. وكذا الذاتي أسبق في تعقله من العرضي.⁽²⁾ ولقد صارت هذه الطريقة معيارا لتحديد الصفات الذاتية من العرضية، وذلك بأن يؤخذ الجنس الأعلى الذي لا ينقسم ولا يوجد شيء فوقه، فينظر إلى أي مقولة ينتمي ويحلّل إلى مقوماته الذاتية، ثم يُبحث فيما يمكن أن يتكرّر منها ليحذف، ويقتصر من جملتها على الأخير القريب ثم يضاف إليه الفصل.⁽³⁾ فإذا تحدّدت الماهية تساوى عندها المحدود بالحاد، وصار عند ذلك حدّا تامّا.⁽⁴⁾ وهذا ما عبّر عنه ابن باجّه بقوله: «والحدّ أبدا إنّما هو بحسب اللفظ المساوي للمعنى. والمعنى الذي نأخذ محمولا أو موضوعا إنّما نأخذه أبدا بحسب اللفظ المساوي له لا بحسب لفظ أعّم منه أو أخصّ منه. فإنّه متى أخذ المعنى متى عبّر عنه ووقع الحدّ على غير ما وقع عليه الاسم الخاصّ بذلك المعنى.»⁽⁵⁾ ومما يظهر من هذا الكلام أنّ ابن باجّه يريد التأكيد على أهميّة التفريق بين حدّ الكلّي وحدّ الشخص، طالما أنّه «يجب أن يؤخذ في حدّ المعنى الكلّي أن يكون معنى يدلّ عليه لفظ معادل له، فيكون حينئذ حدّه.»⁽⁶⁾

من جانب آخر، يشير الباحث محمد مرسل في نقاشه المنطقي حول الكلّي والأنحاء التي يقال عليها في إطار المنطق العربي إلى أهمية قسمة الكلّي إلى ما بالذات وما بالعرض، وهي القسمة التي

(1) - يقول ابن باجّه: «ورسم الذي بالعرض بأن لا يكون في جوهر واحد منها ولا في طباعه أن يوجد في الآخر، فما أثبتّه في حدّ الذاتي سلبه فيما بالعرض، وهذا كثير لما يوجد بالتصوّر، وأعطى زائدا فيما يوجد بالعرض أنّ ما بالعرض يوجد بالاتفاق، وما بالاتفاق أيضا إنّما يرسم بالقلب.»؛ أنظر: ابن باجّه، **تعاليق على الفصول الخمسة**؛ ضمن تعاليق ابن باجّه على منطق الفارابي، تحقيق ماجد فخري، المصدر نفسه، ص 67.

(2) - يقول ابن باجّه: «وقصده لَمّا بالكمال، لما في التصوّر من أنحاء الكمال، لأنّ تصوّر الشيء بالأمر الذاتية أكمل ممّا بالعرض وتصوره بالأمر الذاتية المقدّمة له أشرف من تصوّره بالأمر الذاتية التي لا تقوم، وتصوره بالأمر الذاتية المقومة له، بعضها أكمل في التصوّر من بعض، ولها تفاضل في كمال التصوّر. وكلّ هذا قد تبين في "كتاب البرهان".»؛ المصدر نفسه، ص 69.

(3) - ابن باجّه، **تعاليق على كتاب إيساغوجي للفارابي**؛ ضمن تعاليق ابن باجّه على منطق الفارابي، تحقيق ماجد فخري، المصدر نفسه، ص 56، ص 57.

(4) - عادل فاخوري، **منطق العرب من وجهة نظر المنطق الحديث**؛ مرجع سابق، ص 48.

(5) - ابن باجّه، **تعاليق على كتاب إيساغوجي للفارابي**؛ ضمن تعاليق ابن باجّه على منطق الفارابي، تحقيق ماجد فخري، المصدر نفسه، ص 53.

(6) - نفسه.

كانت شائعة عند منطقة العرب منذ الفارابي في باب المصادقية.⁽¹⁾ ففي هذه القسمة يتم التعامل مع الكلّي من خلال علاقته بمفرداته الذهنية أو الخارجية، إذ «الكلّي قد يكون ممتنع الوجود في الخارج لا لنفس مفهوم اللفظ، كشريك الباري عزّ اسمه، وقد يكون ممكن الوجود لكن لا يوجد كالعنقاء، وقد يكون الموجود منه واحدا فقط مع امتناع غيره كالباري عزّ اسمه، أو مع إمكانه كالشمس، وقد يكون الموجود منه كثيرا، إمّا متناهينا كالكواكب السبعة السيارة، أو غير متناه كالنفوس الناطقة عندهم».⁽²⁾

ومن جهته، أدرك ابن باجّه أنّ تمييز الكلّي يحتاج إلى تفصيل القول في طرق الحمل بين ما يحمل بإيجاب وصدق، وما يقال بتقديم وتأخير، أو على طريقة الرسم، إلخ. ذلك أنّه قد لا يكفي الرسم في تمييز الكلّي، فيحتاج إلى أن يزداد فيه أنّه يحمل بإيجاب وبصدق، كما قد يكون موضوعا وشريطة، وغير ذلك من أجزاء القول.⁽³⁾ وقد فصلّ ابن الصائغ الشرح في هذه الأمور، معتبرا غرض **الفصول والمدخل**، أو **إيساغوجي فورفوريوس**، شرح وتقريب المقولات الأرسطية العشرة.⁽⁴⁾ يقول في هذا الأمر: «ولمّا كان "إيساغوجي" على قصد أبي نصر آلة وجزءا من صناعة المنطق فائدته أن تستنبط بها الأجناس العالية التي هي المقولات، والمقولة من شرطها أن يوجد فيها الشخص، لزم أن يشترطه هنا لجهتين، من أجل أنّها كليات المشار إليه، ومن أجل أنّها أيضا في المقولة بشرط».⁽⁵⁾

يؤكد ابن باجّه أنّ هذه الكليات الخمس، وهي التي عدّدت في **إيساغوجي**، «كلّ واحد منها إنّما هو إضافة بين كليين، فالأربعة منها، وهي الجنس والنوع والخاصّة والعرض، فهي إضافات

(1) - محمد مرسلّي، دور المنطق العربي في تطوير المنطق المعاصر؛ مرجع سابق، ص 26.

(2) - القزويني نجم الدين، الرسالة الشمسية في القواعد المنطقية؛ تحقيق محمد توفيق، ط 1، (القاهرة، 1950)، ص 61.

(3) - يقول ابن باجّه: «ولو كان ذلك لما قيل إنّ الكلّي قد يكون موضوعا وشريطة وغير ذلك لما قيل إنّ الكلّي قد يكون موضوعا وشريطة وغير ذلك من أجزاء القول، وإنّما قيل في الرسم (المحمول)، أي أنّه المعنى الذي علامته عندنا أن يكون محمولا على أكثر من واحد والذي يعرض له أن يكون محمولا على أكثر من واحد. وإذا كان ذلك فلم يتضمّن هذا الرسم إلاّ الكليات المشهورة فقط، اللهمّ إلاّ أن يقول قائل إنّ الشمس والقمر والكواكب (إنّما تختلف بالإضافة، كالعربي) والزنجي، فإنّ هذا ليس بمتنع في بادئ الرأي الذي لم يعقب. فإن كان كذلك فالرسم إذن يساوي الكلّي في الحمل. وإذا أخذ القول دالا على هذه الجهة، لم يدخل تحته محمولات الكواكب إذا كانت أشخاصا.»؛ أنظر: ابن باجّه، **تعاليق على كتاب إيساغوجي**؛ ضمن تعاليق ابن باجّه على منطق الفارابي، تحقيق ماجد فخري، مصدر سابق، ص 44.

(4) - يقول ابن باجّه: «وأما أيّ التأولين أُلقي بالموضع في هذا الكتاب، فإنّا نقول: أمّا إن كان الغرض في "المدخل" تعليم الأشياء التي بها يقتدر على إحصاء المقولات، ويكون إحصاؤها فائدته حتّى يكون "المدخل" يحتوي صناعة منطقية جزئية، ماهيتها تلك الأمور التي قيلت في "المدخل"، وموضوعاتها التي تفعل فيها المقولات الأولى في فعلها ترتيبها ذلك الترتيب الذي قيل في "قاطيغورياس"، فاللائق بالمكان التأويل الأول. وليس للتأويل الثاني جداء في هذا الغرض، إذ كانت المقولات لا تشمل جميع الموجودات المستندة إلى المشار إليه التي من شأنها أن تحصل في الذهن، من حيث لا يشعر بالجهة التي عنها حصلت. ونحو القول فيها هو أن تتصوّر بالتصوّرات المشهورة في بادئ الرأي المشترك عند كلّ إنسان، ذهنه على المجرى الطبيعي. ويبلغ هذا التصوّر أقصى مراتبه، فلذلك ترسم وتحدّ بالرسم والحدود المشهورة، وتوجد أجناسها وأنواعها وفصولها على ما هي في المشهور.»؛ المصدر نفسه، ص 48.

(5) - ابن باجّه، **تعاليق على كتاب المقولات للفارابي**؛ ضمن تعاليق ابن باجّه على منطق الفارابي، تحقيق ماجد فخري، مصدر سابق، ص. ص. 84، 85.

لحقت المعقولات من جهة كميّة موضوعاتها، وتتفصل بعضها من بعض بحال وجودها في موضوعاتها المشتركة. فما منها كليّات، وهي ماهيات لموضوعات واحدة بأعيانها، فليس يعرض لها إلاّ الأعمّ والأخصّ. وما كانت ماهيتها لموضوع مشترك، والآخر ليس بماهيتها، بل هو خارج عن قوام ذلك الموضوع، فإنّ الخارج يقال على الوجه الأعمّ عرض. وعلى هذا المعنى استعمل لفظ العرض في "قاطيغوراس". وهذه الإضافة هي بين الكليّات والأشخاص، وكأنّها جنس لموضوع الإضافتين اللتين قيلتا في "إيساغوجي"، فإنّ الخارج إمّا أن يكون مساويا للنوع الأخير، فيكون خاصّة، أو ليس بمساو، فيكون عرضا. وأمّا الفصل، فإنّما هو فصل بالإضافة إلى آخر، ولا يحتاج فيه إلى أشخاص الكلّي، ولا إلى كميّة موضوعاتها»⁽¹⁾.

يظهر من أقوال التعليقات المنطقية أنّ الشروح على "الفصول الخمسة" و"المدخل" للفارابي هي في الواقع أكثر ابتكاراً مما قد تبدو للوهلة الأولى. ويشير إلى أن "إيساغوجي" لا ينبغي أن يقتصر على عرض "الكليّات" الخمسة، بحيث يمكن جعلها ستة متى أضفنا الشخص باعتباره حاضرا بقوة في هذه التعليقات. وقد أشار جوزيب بويج منتادا في هذا الشأن إلى أنّ هناك حاجة لدى ابن باجّه إلى دراسة منهجية تتوخى وضع أسس فهم منهجي للأورغانون يتجاوز مجرد الشرح والتعليق، إلى محاولة وضع نظرية في التعريف والتحديد.⁽²⁾ لذا، يمكننا إبراز أهمية هذه المسألة من خلال مجموعة من الأقوال الدالة على إيلاء أهمية بالغة لهذه المسألة، وذلك كما في هذا الجدول:

حضور الفصول والكليّات الخمسة في سياق الأقوال الفلسفية والعلمية	وظيفتها المنطقية
وأرسطو لمّا تكلم في هذه الصناعة، من حيث هي عملية، لم يرتّب هذه الفصول ولا وضعها. ولمّا تكلم فيها أبو نصر، من حيث هي نظرية، عمل هذه الفصول ورتّبها أوّلا، وهي كالأجناس لما تحتويه الصناعة بأسرها... [تعليق على كتاب إيساغوجي للفارابي، تح مج فخ، ص 40]	الفصول الخمسة تؤدّي وظائف الأجناس في صناعة المنطق
واعلم أنّ عنها يكون تركيب تصوّر وتركيب الاخبار، وكلّها تشترك في أنّها كلية ومفردة وذاتية ومعرفّة، وأنّها توجد محمولة، فقال في كم هي إنّها خمسة... [عرض أبي نصر في إيساغوجي، تح ماجد فخري، ص 55]	بالفصول والكليّات تتركّب التصورات والتصديقات
أعطى أبو نصر في فصوله أنحاء التصرّ في صناعة المنطق الأمور الاضطرابية على العموم وأرشد بها إلى التصرّ وإلى التصديق وهي الفصول الخمسة. [تعليق على الفصول الخمسة، تح ماجد فخري، ص 64]	تستعمل الفصول والكليّات في مبحثي التصورات والتصديقات
ومن لم تكن له هذه الفصول... لم يمكنه تعلّم صناعة المنطق، بل أقول ولا غيرها من الصناعات التي تتعلّم بقول بوجه. [تعليق على الفصول الخمسة، تح ماجد فخري، ص 64]	تستعمل الفصول الخمسة في تعلّم صناعة المنطق وهي ضرورية في باقي الصناعات النظرية

(1) - ابن باجّه، تعليقات على كتاب إيساغوجي؛ ضمن تعليقات ابن باجّه على منطق الفارابي، تح ماجد فخري، مصدر سابق، ص 50.

(2) - Montada, José Puig. *Ibn Bâjja*, op, cit, in: <https://plato.stanford.edu/entries/ibn-bajja/>

يستعمل فصل الجنس في تعريف الأول	..ومن يفعل هذه لأجل الانفعال فعمله شوقي ان طلب منه الكرامة أو غيرها، أو يجري مجرى الشوقي ان طلب منه الخشوع دون أن يظن به الكمال. وأما الأول فلا اسم له لكن يعرف باسم الجنس، وهو العمل الفاضل وعلى طرق الفضيلة.. [تدبير المتوحد، تح ماجد فخري، ص 65]
يستعمل الجنس والفصل في علم النفس لنيل الحدّ وتحصيل التصورات	فلذلك، يجب أن نفحص أولاً، عن الدنس الذي يجب أن يجمل عليها، وتوصف به؛ ليوحد به السبيل إلى التحديد. فإنّ الجنس، والفصل، كلّ واحد منها، هو الحدّ بالقوة، غير أنّ كلّ واحد منها، بوجه غير الوجه الذي به الآخر، لأنّ الجنس، هو الفصل بالقوة على أنّه يتصور به.. [كتاب النفس، تح جمال راشق، مصدر سابق، ص 98]
صعوبة تعريف النفس يعود إلى أنّ الجنس في حدّها غير معروف	فأنّي الطرق، يجب أن نسلّك في وجود حدّ النفس؛ وطريق التقسيم لا يمكن فيها، إذ الجنس الذي رتبّ فيه، ليس بمعروف، فإنّه لو كان ظاهراً بنفسه، لما وقع التنازع فيها، هل هي جسم أو لا. [كتاب النفس، تح جمال راشق، مصدر سابق، ص 99]
تستعمل الكليات والفصول كمحمولات في التصورات والتصديقات	وأيضاً، فإنّنا نقول في الكليات إذا كانت موضوعة، أنّها المحمولات، لكن بتوسط المشار إليه. مثال ذلك، قولنا الإنسان حيوان. فإنّ قولنا الإنسان حيوان، وما هو إنسان فهو حيوان، غير قولنا هذا المشار إليه حيوان... بل إنّنا نقول إنّ المشار إليه هو إنسان، وهو أيضاً حيوان.. [القول في القوة الناطقة، تح مشترك، دفاتر مجموعة البحث في الفلسفة الإسلامية 2، ص 230]
التذكير بأهمية النوع والجنس في تحصيل التصورات	وأما طرفه [يقصد النوع] من حيث هو متصور به فهو المتصور. فهو في هذا الكتاب [يقصد كتاب البرهان] يذكر الجنس لا من حيث هو جنس، بل من حيث هو متصور به. فلذلك يذكر الفاعل والغاية وسائرهما ويرفض الجنس. فإن ذكره فنّ حيث يأخذ علامة. [تعاليق ابن باجه على كتاب البرهان للفارابي، تح ماجد فخري، ص 108]
تستعمل الفصول في علم العدد كالجنس وباقي الفصول	أما إن كان الأمر على ما هو في العدد، فقد يجب أن نجد أصولاً يقسم بها الجنس إلى أن نبليغ إلى الأنواع الأخيرة، ونخصيها كما يضعه الاثنى عشر، فإنّه يضع الواحد إلى العشرة. ثم يركب ويضع من الاعراض فصولاً كالزوج والفرد، ثم يضع لكل واحد من هذه فصولاً... [كتاب الحيوان، تح جواد العمارتي، ص 73]
تستعمل الفصول في علم الحيوان للتمييز والتعريف	إذا تعقّب ظهر أنّ الوجه فيه [علم الحيوان] هو أن نستعمل هذا النحو. وهو أن نضع للحيوان فصولاً متقابلة مثل ما له دم، وما ليس له دم. ثم نبين. فإن تكلمنا في الإنسان والثور فليس نخصّص وبعد ذلك. وما لم نخصّص في ذلك الجنس بشيء لم نعرض له.. [كتاب الحيوان، تح جواد العمارتي، ص 76]
مثال: فصل النباح للكلب، وغيره من الفصول يفيد في الاستعمال العلمي الطبيعي	فقولنا: المتحرّك الذي ليس واحداً من هذين، مركّب تركيب ترادف وتعاون، كقولنا للكلب النباح، لأنّ النباح فصل الكلب، فيكون تركيب ترادف وتعاون، كقولنا للكلب النباح، لأنّ النباح فصل الكلب، فيكون تركيب بتقييد واشترط. وذلك بين لمن زاول صناعة المنطق، فلما ميّز المعنى الذي يقصده بالاسم المشكك وضعه، وعند ذلك وضع فصوله، فقال منه ما يتحرّك خارجاً عن طبعه وقسراً، ومنه ما يتحرّك طبعاً، فإنّ هذين الفصلين ذاتيان للموضوع. [شرح السباع الطبيعي، تح ماجد فخري، ص 131]
الفصول والأجناس تستعمل في التحديد وتحصيل التصورات	وأما النسب التي بها تكون أجزاء الحدّ فصولاً وأجناساً، فإنّما هي لها من حيث الموضوع للحدّ مضافاً إلى مقابله، ومن حيث هي شيء آخر غيره. [ومن كلامه رضي الله عنه في ماهية الشوق الطبيعي، ضمن رسائل فلسفية لابي بكر بن باجه، تح جمال الدين العلوي، ص 102]
استعمال الفصول في القول الفلسفي في النفس	.. ولأنّه أين فهو قسر ضرورة، إذ أنواع الأين متقابلة، وجنسها غير مغارق للجوهر، بل يلزمه التكافؤ ضرورة، وذلك بين لمن زاول هذه الصناعة أسير مزاوله... [ومن كلامه في البحث عن النفس النزوعية ولما تنزع وبماذا تنزع، ضمن رسائل فلسفية لابي بكر بن باجه، تح جمال الدين العلوي، ص 114]
استعمال الفصول في دراسة الحركة	وأجناس الحركة المكانية ثلاثة: منها الجنس الذي طرفاه الصعود والهبوط، والثاني الجنس الذي طرفاه التقدّم والتأخّر، والثالث الجنس الذي طرفاه التيامن والتياسر.. [ومن كلامه في البحث عن النفس النزوعية ولما تنزع وبماذا تنزع، ضمن رسائل فلسفية لابي بكر بن باجه، تح جمال الدين العلوي، ص 117]
استعمال الفصول في دراسة كفايات الموضوعات الطبيعية وغيرها	فأما ح وك إن كانا كيفيتين، وكانا تحت واحد من أجناس الكيفيات الأربعة، فلها موضوع موجود بالفعل، ويقترن بكل واحد من أنواع الجنس عدم مجانساته، وفيها نوعان طرفان لا بالإضافة بل بالإطلاق.. [ومن كلامه فيما يتعلّق بالنزوعية، تح جمال الدين العلوي، ص 127]
حضور الفصول في القول المدني	وقد يتّنا في سيرة المتوحد أنّ الإنسان يقال أولاً في المعرفة بالجنس للجسد ولذلك يسمّى الميت حيواناً باسم الجنس للجسد، ونظن ذلك على طريق التواطؤ... [رسالة في المتحرّك، تح جمال الدين العلوي، ص 138]
استعمال الفصول في العلم الطبيعي	وكذلك يجب أن نتجوّز في العلم الطبيعي عندما نبرهن فيه على الأنواع التي لها شخص واحد، أمّا اللذين كالشمس والقمر، وأمّا الذي كالأرض، فإنّ الأرض إنّما يوجد لها شخص واحد كليّ، وهي تفتى بأجزائها، وكذلك الهواء والأرض في ذلك أشدّ تغليظاً.. [في الوحدة والواحد، تح جمال الدين العلوي، ص 141]
الفصول تستعمل في العلاقات الجمالية ليستقيم القول المحلي علة الموضوعات	وجميع أنواع الحمل إذا أحصيت الاحضاء اللائق بهذا الفحص [يقصد الفحص عن الوحدة والواحد] كانا: إمّا حمل موجود في مشار إليه كيف كان، أو يستند إلى مشار إليه، وأقسامه: حمل الجنس والفصل على النوع، وحمل الجنس على النوع، وحمل العرض على النوع، والحمل من طريق ما هو على الشخص، والحمل من طريق ما ليس هو على الشخص... [في الوحدة والواحد، تح جمال الدين العلوي، ص 148]

وأما وجود المحمولات للصور الروحانية بالذات، فإنّ شرائط ما بالذات للصور الروحانية الخاصة فإنّما هو أن يكون ذلك موجودا للصور الجسائية كيف كان وجوده.... [تدبير المتوحد، تح ماجد فخري، ص 57]	استعمال الفصول في الكلام عن الصور الروحانية
يقال واحد لما هو بالنوع وبالجنس وبالعرض، وبالجملة لما اشترك في كلي ما. وموضوع هذا الصنف الواحد كثير. فإنّ أشخاص الخيل واحدة بالنوع وأشخاص النبات كلّها واحدة بالجنس... [اتصال العقل بالإنسان، تح ماجد فخري، ص 156]	الفصول تستعمل للحلام عن الوحدة والكثرة
ولمّا كان إيساغوجي على قصد أي نصر آلة وجزءا من صناعة المنطق فائدت أن يستنبط بها الأجناس العالية التي هي المقولات، والمقولة من شرطها أن يوجد فيها الشخص، لزم أن يشترطه هنا لجهتين، من أجل أنّها كليات المشار اليه، ومن أجل أيضا في المقولة بشرط.. [تعليق على كتاب المقولات، تح ماجد فخري، ص 84]	تستعمل الفصول في صناعة المنطق وهي جزء منها حسب ما ينقل ابن باجه عن الفارابي
ولمّا كان النظر الطبيعي، إمّا يتم بأن نعلم في نوع الطلب الأول ما هو هذا الجسم الطبيعي على الإطلاق، كطلبنا ما هو قوس قزح، وما المطر وغير ذلك، ففي بعض هذه نعلم من ذلك النوع ما به قوامه، كعلمنا أنّ المطر ما ينزل من السحاب، فإنّا نشوق أن نعلم كيف حدث وما الذي أحدثه ولم حدث، وفي قوس قزح نطلب ماهيته وما به قوامه.. [شرح السماع الطبيعي، تح ماجد فخري، ص 16]	النظر الطبيعي يتوقف على استعمال الفصول في بحث كليات الأجسام الطبيعية ودراسة كيف تقال هذه الكليات على الموضوعات الطبيعية

تكشف هذه الأقوال عن الدور المنهجي للفصول الخمسة. لا يقارب ابن باجه دراسة المنطق باعتبارها غاية في ذاتها، وإنما وفقاً لرؤيته التي تجعل دور المنطق في البحث والتفسير؛ وقد وجدناه يعتقد فيما يخص استعمال الفصول بأنّها أداة قيّمة في بحث وتحصيل التصورات والتصديقات في العديد من الأقوال الفلسفية والعلمية. ونستطيع بفضل استعمالها في العلوم النظرية اكتشاف الميزات الضرورية للموضوعات قيد البحث، ومنه التوصل إلى معرفة حقيقية لها. يقترح ابن باجه أنّ هذه الميزات المستخلصة بفضل هذه الأداة المنطقية من شأنها المساعدة على تدقيق الأسباب التعريفية المحددة لماهيات وخصائص تلك الموضوعات والتي تستخدم في تلك العلوم النظرية.

لذا نجد التزام ابن باجه بهذه الأداة المنطقية يمتدّ عميقاً في أقواله ليشمل الفلسفية والعلمية على حدّ سواء؛ فهو يعتمد على الفصول الخمسة في مناقشة تحديدات الأشياء والموضوعات المعرفية، وهذه الخاصية تدلّنا بطريقة ما على توجّهها الرئيسي في استعمال المنطق أداة في الفلسفة والعلم. فعندما يتوسّل بهذه الفصول بالشكل الذي رأيناه في الجدول أعلاه، فإنّه يحتمّ علينا استخلاص أنّنا إذا كنّا نرغب في تحصيل تصوّراتنا للموضوعات العلمية، فمن اللازم استخدام هذه الأداة المنطقية التي هي الفصول الخمسة بما يليق بكلّ صناعة نظرية تبتغي الدقة المنطقية والصلاحية الفلسفية. هذا الأمر ينطبق أيضاً على استخدام المقولات العشر في أقواله الفلسفية. فكيف ذلك؟

ب - استعمال المقولات

استعمل ابن باجّه المقولات في أقواله الفلسفية والعلمية المختلفة، غير أنّه لمّا ارتأى الاهتمام بالعلم الطبيعي -حتى أنّه كان لا يقدّم عليه شيئاً كما كتب إلى ابن حسداي-⁽¹⁾ فسيكون مناسباً بحث كيفية استخدام هذه الأداة المنطقية في إطار اشتغاله بالفلسفة الطبيعية خاصّة. يعطي كتاب النفس بهذا الخصوص فرصة مواتية لإبراز أهميّة استعمال المقولات في علم النفس الذي يتقدّم بالشرف سائر العلوم الطبيعية والتعاليمية كما نعرف ذلك في المنظومة التي ينتمي إليها نموذج النظرية. فمن خلال علم النفس هذا يمكن الوقوف على مبادئ باقي العلوم النظرية الأخرى، فهو يمنح للناظر القوة على تحصيل مقدمات العلم الطبيعي كلّها، فلا يكتمل النظر فيها من دون النظر في أمر النفس، كما أنّه بدون معرفة النفس لا يمكن أصلاً تصوّر قيام معرفة عقلية بباقي الصنائع.⁽²⁾

بالنظر إلى كلّ هذه الاعتبارات، يصبح من المهمّ بحث كيف استعمل ابن باجّه المقولات في كتاب النفس بغرض رصد حجم وقيمة هذا الحضور للأداة المنطقية في سياق شرحه لهذا الكتاب. فقد علّق هذا الأخير على المقولات ولواحقها من ضمن ما علّق عليه في كتب الفارابي المنطقية، فشملت أقواله الشارحة لهذه المقولات كلاً من: الارتياض على كتاب المقولات، وغرض كتاب المقولات، والقول في لواحق المقولات.⁽³⁾ وقد أشار المحقّق ماجد فخري إلى كون هذه التعليقات تشكّل مجموعة من النصوص التي تقع بين الورقات 28 و37 من مخطوطة الأسكوريال، ويقابلها في مخطوطة أكسفورد الورقات 192 و196، في «لواحق المقولات»، وورقتان في «لواحق المقولات» هما من 18 إلى 20.⁽⁴⁾

(1) - ابن باجّه، ومن كلامه ما بعث به لأبي جعفر يوسف بن حسداي؛ ضمن رسائل فلسفية لأبي بكر بن باجّه، تحقيق جمال الدين العلوي، مصدر سابق، ص 81.

(2) - محمد ألوزاد، القول الإنسي لابن باجّه؛ مرجع سابق، ص 67.

(3) - يعلّق الباحث عبد العزيز لعمول على هذا الأمر قائلاً: «أمّا تعليق ابن باجّه على كتاب المقولات للفارابي، فإنّ أولى الملاحظات التي يمكن أن يبديها الباحث بصده أنّه لا يتابع في تعليقه نص أبي نصر متابعة دقيقة، بل يلخص قوله ويعرض لأهم القضايا والإشكالات التي يثيرها كتاب المقولات بالشرح والتحليل، مقدّماً في ذلك بعض الأمثلة لتوضيح معاني بعض المقولات وأقسامها وخصائصها. ومع ذلك، فإنّ ابن باجّه يحترم البناء العام للمشكل لكتاب المقولات للفارابي. ذلك أنّ المتأمل لهذا البناء العام يسجل غياب القسم الأول المتعلّق بما قبل المقولات عند الأمر هذين الفيلسوفين...»؛ أنظر: عبد العزيز لعمول، مبحث المقولات في فلسفة ابن رشد؛ ط 1، (بيروت: دار الفارابي، 2016)، ص - ص. 6 - 37.

(4) - ابن باجّه، تعليقات على منطق الفارابي؛ تحقيق ماجد فخري، مصدر سابق، ص 13.

ومن جهته، يشير الباحث عبد العزيز لعمول⁽¹⁾ إلى أنّ ابن باجّه في تعليقه على كتاب المقولات للفارابي، يستهلّ حديثه بالتمييز بين العرض والعرضي، وبين الجوهر والعرض. وبعد ذلك يمرّ إلى الحديث عن كلّ مقولة على حدة؛ إلّا أنّه لا يسهب القول في القسم الأخير المتعلّق بما بعد المقولات، وإنّما يشير فقط إلى قضية الحمل على المجري الطبيعي وعلى غيره. ويشير هذا الباحث إلى أنّ «هذه المسألة لا نجدها لدى أرسطو، وابن سينا وابن رشد في نصّ المقولات، بل فقط لدى صاحب التعليق وقبلة الفارابي»⁽²⁾.

فإذن تمثّل أقوال ابن باجّه حول المقولات تعاليق على الجزء الأوّل من كتاب المقولات للفارابي، ثمّ أضاف إليها لواحقها التي تختلف عنها من حيث هي فروع لها فقط.⁽³⁾ ورغم ما بيّنه من أنّها ليست فوق المقولات حتّى تكون كالأجناس لها، ولا هي تحتها حتّى تكون كالأنواع؛ إلّا أنّ المحقّق ماجد فخري يشير إلى أنّه أيضا يقول فيها إنّها تختلف عمّا هو ذات أو جزء ذات، مثل الوجود والأمر والواحد، ويسرد منها تباعا: المتقابلات، والمتقدّم، والمتأخّر، ومعا، والمتلازمات، والمتضادات. وبينما كان الفارابي يعتبر الجنس والنوع داخليين في عداد اللواحق، نظر إليهما ابن باجّه على أنّهما ممّا لا يعرف إلّا بنظر، فلذلك لم يكن يذكرهما الفارابي في عدادها، بل اعتبرهما داخليين تحت الموضوع والمحمول.⁽⁴⁾

من جانب آخر، اهتم ابن باجّه باللواحق التي تناولها الفارابي في كتاب المقولات (المحمول على المجري الطبيعي وعلى غيره، وما هو بالذات أو بالعرض، ثم المتقابلات، واللوازم، والمتقدّم والمتأخّر، ومعا)، وهي التي يقابلها في ترجمة إسحاق بن حنين كلّ من: المتقابلات، والمضادات، فالمتقدّم، فمعا، والحركة، فله. وقد أشار المحقّق ماجد فخري إلى أنّ ابن باجّه قد انتبه إلى سقوط «الحركة»⁽⁵⁾ من لائحة اللواحق عند الفارابي، حيث برّر ذلك بأنّ الحركة هي في الأشهر مع الكمّ

(1) - ابن باجّه، تعليق على كتاب المقولات للفارابي؛ تحقيق محمد ألوزاد وآخرون، مصدر سابق، ص 66.

(2) - نفسه.

(3) - يقول ابن باجّه: «واعلم أنّ لواحق المقولات ليست فوقها فتكون أجناسا، ولا تحتها فتكون أنواعا، بل هي معها وتابعة لها، كما كان المشهور. وإنّما لم تعد من اللواحق، مثل الموجود والواحد، وما لم يكن مشهورا وكان في رتبة اللواحق لم يذكر معها، مثل ما بالقوة وما بالفعل والجنس... ومن حيث كان كلّ واحد من اللواحق يقال في المشهور بتواطؤ أجزائها وقسمها إلى جميع ما تقال عليه، ولكن ليس كلّ ما يقال عليه من اللواحق، فإنّ معا في المكان بيّن أنّه لا يلحق المقولات، لكن بعد تلخيصها يقف الناظر على ما يلحق المقولات منها، فهو يتكلّم في الأشياء التي غرضها أن تكون لواحق.»؛ أنظر: ابن باجّه، تعاليق على كتاب المقولات للفارابي؛ ضمن تعاليق ابن باجّه على منطق الفارابي، تحقيق ماجد فخري، مصدر سابق، ص 81.

(4) - ابن باجّه، تعاليق على منطق الفارابي؛ تحقيق ماجد فخري، مصدر سابق، ص 13.

(5) - المصدر نفسه، ص 14.

أو من الكمّ، لذا ذكرها الفارابي في باب الكمّ.⁽¹⁾ فالمقولات بحسب ابن باجّه إنّما «يلزمها تلك الشرائط التي ذُكرت، إذا أخذت مبدأ فكرة. وإذا أُخذت مبدأ من حيث هي معلومة بأنفسها، لم يلزم تلك الشرائط.»⁽²⁾

وكيفما كان الحال، فإنّ المقولات لا تؤثر على جميع الكائنات، وإنّما تتعامل مع الوجود بقدر ما يكتسبه العقل. فهي إذا قيلت بعموم، دلّت على كلّ معنى كلّ مستند إلى محسوس معلوم لا باستدلال ولا بفكر يدلّ عليه لفظ ما، سواء كان جنسا عاليا أو متوسطا أو أخيرا، مفردا كان أو مركّبا. أمّا إذا قيلت بخصوص، دلّت على الأجناس العالية المستندة إلى المحسوس من حيث يدلّ عليها باللفاظ فقط عرفت بها، أي بلفظ المقولة.⁽³⁾ يقول ابن باجّه بهذا الخصوص: «فهذه هي الأجناس وأنواعها وأنواع أنواعها، وعلى هذا النحو قيل فيها في كتاب قاطيغوريوس أو المقولات، إذا قيلت بخصوص، هي معنى كلّ مفرد مستند إلى محسوس لا يعمّه معنى غيره، معلوم بغير استدلال، يدلّ عليه بلفظ ما. ومجموع هذه الأوصاف وجد في عشرة معان فقط. ويتبيّن ذلك إذا نحن استعملنا ما علمناه في كتاب المدخل على ما أصفه.»⁽⁴⁾

ولمّا كان الأهم بالنسبة هو كيفية استعمال المقولات في العلم الطبيعي، كان من الضروري أيضا الإشارة إلى كيفية تصوّر ابن باجّه دور هذه المقولات في فحص أنحاء القول التي يمكن أن تقال بها الحدود على موضوعاتها. وبهذا الخصوص، نلاحظ أنّه عادة ما يستعمل مقولة من المقولات العشر في تفصيل قوله في كيفية من الكيفيات التي تقال على الموضوعات المدروسة للعلم الطبيعي، أو حتى في غيره.⁽⁵⁾

(1) - يقول ابن باجّه عن ذلك: «... ولم يذكر [الفارابي] الحركة في الكمّ، وهي مقدّرة لجهاتها، ومتى قدرّت فيما شأنه أن يكون فيه الحركة فإنّها تقدّر بالمسافة، مثل ما يقال: مشيت كذا وكذا ميلا، والميل إنّما هو جزئيّ المسافة، أو يقدرّ بالزمان، فيقال: الحرب الفلانية تمادت كذا وكذا سنة أو شهرا أو يوما، فلخفائها أو قلة شهرتها سكت عنها، وهو إنّما تكلم في الكمّ بحسب المشهور، ولذلك أخذه جنسا يعمّ، وليس يعمّ، لأنّه يقال بالتقديم والتأخير، لكنّه أخذه جنسا بحسب المشهور.»؛ أنظر، ابن باجّه، الارتياض على كتاب المقولات؛ ضمن تعليقات ابن باجّه على منطق الفارابي، تحقيق ماجد فخري، مصدر سابق، ص 107.

(2) - ابن باجّه، كلام لأبي بكر في فنون شتى؛ ضمن المنطقيات للفارابي، تحقيق وتقديم محمد تقي دانش برّوه، مصدر سابق، ص 388.

(3) - ابن باجّه، تعليقات على كتاب المقولات للفارابي؛ تحقيق ماجد فخري، مصدر سابق، ص 80.

(4) - نفسه.

(5) - يقول ابن باجّه: «أمّا العلوم النظرية، فإنّ كثيرا ممّا نعرفه معرفة نظرية بقول، فإنّا نعلم فيها العلم الطبيعي، إمّا في حين حركة وإمّا في مساواة السكون لحركة. فإنّ للأمور الطبيعيّة في وجودها زمانا ما محدودا، وفي بقائها زمان محدود تنسب إليه، كما يكون طول العمر وقصره بحسب استحقاق إليه من نسبته إلى الزمان. وكذلك في العلوم الرياضيّة، مثل معرفة الكواكب الثابتة والمتحرّية، متى تطلع ومتى تكون في برج كذا، ومتى يلتقي ما يلتقي منها. فإنّه يسأل عن الزمان، فيجاب في يوم كذا وفي ساعة كذا وفي شهر كذا. وأمّا الصناعات العمليّة، فإنّ نسبة متى في كثير منها ضرورية، مثل صناعة الفلاحة، فهي لا تتمّ

يقول ابن باجّه عن ذلك: «وجميع الموضوعات في العلوم والمبادئ والمسائل والمقدّمات والأقيسة إنّما تأتلف من هذه العشرة [يقصد المقولات العشر]. وهي من حيث تلحقها أعراض في النفس موضوعات صناعة المنطق، فيها تبتدئ. وإنّما تصير موضوعة لصناعة المنطق بما يلحقها في النفس من أنّها موضوعة ومحمولة، وكلية وجزئية، ومعرفة ذاتية، ومتقدّمة ومتأخّرة ومتشابهة ومتلازمة، ومركّبة ومدلول عليها بالفاظ. هذه اللواحق تصير موضوعات لصناعة المناطق، ومتى تجرّدت عن هذه اللواحق صارت موضوعات لصناعات أخرى. وقد بيّن هذه اللواحق وأعطى رسومها في كتاب المقولات»⁽¹⁾.

وفقا لهذا التصريح يكون ابن باجّه قد حدّد دور المقولات في كونها أداة منطقية مهمّة للنظر لا في المنطق فقط، ولكن في جميع العلوم النظرية الأخرى، وذلك لأنّ جميع الموضوعات والمسائل والمبادئ والمقدّمات والأقيسة التي في هذه العلوم تأتلف من هذه الأجناس العالية⁽²⁾. لذا فإنّ استعمالها حاضر بقوة في كثير من أقواله الفلسفية والعلمية، إلّا أنّنا نرتئي حصر بحث طبيعة حضورها في سياق كتاب النفس⁽³⁾. فكيف استعملها ابن باجّه في كتاب النفس؟

لعلّ الموضوع السيكلوجي يستجيب لمثل هذا البحث، بحيث إنّ ابن باجّه بنفسه يشير إلى هذه الخصيصة عندما وقف على صعوبة تعريف النفس بالطريقة البرهانية، وانتقد طريقة الأقدمين الذين كانوا يظنون أن يجعلوها تحت أنواع الحدّ. يقول ابن باجّه في ذلك: «فالنفس، تقال بتقديم وتأخير، وبتناسب. فلذلك، لا يمكن أن يطابق بالحدّ، جميع ما يقال عليه بالنفس، بنحو واحد؛ ولذلك، لا يمكن أن تستعمل فيها الطريقة البرهانية. وإغفال هذا النظر، أحد الأسباب، الذي له ذهب الأقدمين أمر النفس. فإنّ الأقدمين، كان الجميع، منهم متفقين على أنّها جوهر؛ فلذلك، كانوا يظنون أن يجعلوها تحت أنواع أحد الجوهر. فقال بعضهم أنها نار، وقال آخرون أنها دم أو هباء. وبعضهم، لما استحال

إلّا بمتى، وكثير من مصالح الإنسان لا تتم إلّا بمتى. وكذلك كثير من صناعة الطب لا يتم إلّا بمتى. وجميع المقولات توجد له نسبة متى، فإنّ الجوهر يحدث ولحدوثه متى ولمدة ولغاية متى ولنهاية متى مثل جميع النبات، فإنّا نقول: متى يكون النبات الكذا، ومتى يطول أمر كذا. وكذلك في الكيفية، فإنّ نقول: متى يحلو العنب ومتى يجمّر العنّاب؟ فنقول: في شهر كذا، وكذلك في الاضافة، فإنّا نقول: متى اشتربت هذا الغلام، ومتى اقتنيت هذا المال؟ وكذلك في أين، فإنّا نقول: متى يكون زيد في مكان كذا، أو نبات كذا متى يكون في أيّ مكان كذا؟ أو متى كان هذا النبات في هذا المكان؟ وكذلك في الوضع، وكذلك في له، فإنّا نقول: متى يلتقي العدو؟ وكذلك في أن يفعل أو ينفعل.؛ أنظر: ابن باجّه، الارتياض على كتاب المقولات؛ ضمن تعليقات ابن باجّه على منطق الفارابي، تحقيق ماجد فخري، مصدر سابق، ص 117.

(1) - المصدر نفسه، ص. ص. 104، 105.

(2) - Averroès, *Talkhiṣ kitāb al-maqūlat* ; Maurice BOUYGES, 2^{em} édition, Dar El-machreq sarl, Beyrouth, 1983, p.3.

(3) - ابن باجّه، كتاب النفس؛ تحقيق جمال راشق، مصدر سابق، ص. ص. 106، 107.

عنده أن تكون جسماً، رام أن يجعلها تحت مقولة أخرى. وبالجمل، فكان الجميع منهم يرتبها في المقولات العشر»⁽¹⁾.

عندما أنهى ابن باجّه الخوض في تعريف النفس بالانتقال إلى الحديث عن قوى النفس، واصل حديثه عن الموضوع السيكلوجي عبر قواها المعروفة مستعملاً الأداة المنطقية، تحديداً المقولات العشر في مطلع حديثه عن الإمكان والقوة والأنحاء التي تقال بها هذه القوة⁽²⁾. ويبقى غرضه من التمهيد بالكلام في الأنحاء التي تقال بها القوة والإمكان هو تسوية الحديث عن القوى الفاعلة والقوى المحركة في النفس، حيث تفصيل الكلام فيها يتوقف على تمييز هذه الأنحاء التي تقال بها. يقول ابن باجّه بهذا الخصوص: «والقوى المتحركة، فهي ضرورة في الجسم، إذ كان كلّ متحرك فهو منقسم. وعليها يقال، قوى بتقديم. فأما القوى المحركة، فإنما يقال لها: قوى بالتأخير، على طريق التشبيه. والقوى المحركة، فقد تكون في أجسام، إمّا صوراً لها، أو أعراضاً لها؛ وقد لخصت هذه، وبين كيف وجودها، فيما بعد الطبيعة. وقد تكون موجودات لا في أجسام، وفي هذا الصنف، يعدّ العقل الفعّال، والعقل المستفاد»⁽³⁾.

ومهما يكن من أمر هذه المسألة، فإنّه من الممكن لنا رصد مظاهر هذا الاستعمال الأداتي للمقولات في كتاب النفس كما هو مبين في الجدول الآتي:

أقوال ابن باجّه في قوى النفس	المقولات المستعملة	طبيعة هذا الاستعمال
والتغير.. يكون في الجوهر، ويكون في باقي المقولات. والاعتناء، لا يكون إلا بتحريك في الجوهر. وذلك بين عندما تصفح الأغذية. فإنّ الدم، واللبن، غير اللحم، وغير الماء المختلط بالأرض، الذي هو غذاء النبات...؛ [القول في القوة الغازية، كتاب النفس، تح جبال راشق، ص 111]	مقولة الجوهر	إبراز كيف يحدث الاعتناء تحريكاً في الجوهر (الجسم)
فإن كان المحرك لا هوى له، فذلك المحرك يحرك دون كلال، ويجرك دون نسبة إلى المتحرك في الكم؛ لأنّه ليس بذئ أجزاء.. [القول في القوة الحساسة، ص 127]	مقولة الكم	إبراز كيف تحرك الحساسة الجسم

(1) - ابن باجّه، كتاب النفس؛ تحقيق جمال راشق، مصدر سابق، ص 103.

(2) - يقول ابن باجّه: «والقوة، كما تبين في مواضع كثيرة، تتقدّم الفعل؛ والفعل، ينقسم إلى المقولات العشر. وما بالقوة، فلا يصير شيئاً بالفعل، حتى يكون تغيير ضرورة، كما تبين في الثامنة. والتغير، هو في الجوهر، والكم، والكيف، والأين؛ فقوى هذه الأربع، هي القوى التي بها، تحرك المتحرك. والقوى التي بها يتحرك المتحرك، تسمى القوى المنفعلة، والمتغيرة؛ والقوى على هذه، قوى متغيرة. وأما في المقولات الباقية، فليس حاشى قوله أن تفعل، فليس كمال قواها المنفعلة تغيراً، لكنه يكون عن تغير، ولذلك يكون في الآن...»؛ المصدر نفسه، ص. ص. 106، 107.

(3) - المصدر نفسه، ص 109.

فأما التغير في الكم مثل النشوء، فتلك خاصة ببعض الأجسام الهولانية، وهي المعتدية.. [القول في القوة الحساسة، ص 136]	مقولة الكم	إبراز سائر الحركات في الأجسام الهولانية
فأما لم كانت الأطوال، أول الأعراض اللاحقة لها، فقد أعطي السبب فيه، في غير هذا الموضع. ثم بعد ذلك أنواع الكيف، والأين، إلى سائر ما للجسم من المقولات العشر... [القول في القوة الحساسة، المصدر نفسه، ص 140]	مقولة الكيف والأين...	إبراز الأعراض التي تقال على الأجسام كالأطوال وغيرها
ولذلك، ليس إدراك النفس، انفعالا بوجه. فأما يكون بانفعال، فسنبين بعد هذا. والمنفعل قد يظن به، أنه يقبل الصورة فقط، وأن الحار بالقوة... [القول في القوة الحساسة، المصدر نفسه، ص 157]	مقولة الانفعال	فخص ما يكون بانفعال في القوة الحساسة في النفس
ويعرض عن ذلك التغير، في الصورة، كما يعرض عن، الحركة في المكان، تبدل الأوضاع. فإن الحركة، لم تكن في الوضع، لكن عرض عنه الوضع... [القول في القوة الحساسة، المصدر نفسه، ص 150]	مقولة الوضع	فخص أنحاء تغير الحركة في الصورة والمكان
فالحس بالقوة بالجملة هو قوة لجسم، ينفع عن المحسوس، يقتزن بكبالة، كمال القوة النفسانية التي فيه. ولذلك يلزم ضرورة، أن يكون المحسوس محيلا، والحاس مستحيلا. ولذلك الحز والبرد، محسوسات بأنفسها وأولا... [القول في القوة الحساسة، المصدر نفسه، ص 161]	مقولة الانفعال	استعمال مقولة الانفعال في كفايات المحسوسات
ومنها ما لا يوجدان، في موضوع واحد، في وقت واحد، مثل الحار والبارد، والعى والبصر. ومنها، ما قد يوجدان، في موضوع واحد، في وقت واحد، وذلك في كثير، من أنواع الإضافة... [القول في البصر، المصدر نفسه، ص 169]	مقولة الإضافة	فخص كفايات التغير في موضوعات الابصار
والمضيء من المستضيء، هو ضروري ذو وضع مضاف. والأجسام، إنما تكون ذوات وضع بالإطلاق، ليسائلها المطيعة بها، الخارجة. فلذلك، تكون ذوات وضع بهذه البسائط... [القول في البصر، المصدر نفسه، ص 170]	مقولة الإضافة	الفحص عن وضعية البسائط في الابصار
والمضيء له، إلى المستضيء وضع مضاف، ولذلك إذا حضر، وجب أن يكون ذلك له، وقوله ذلك الوضع، منه بالطبع هو إضافة. والمنير هو ما له مثل هذه الطبيعة... [القول في البصر، المصدر نفسه، ص 171]	مقولة الإضافة	وضع المضيء بالنسبة إلى المستضيء
وذلك أن كل الأجسام المحدثة للصوت، فهي إما صلبة وإما رطبة. فإن كانت صلبة، فإذا قرعها قارع، حدث عنه صوت. وأما إن كان رطبا، فإنه لا يحدث عنه صوت، إلا بأن تكون حركة القارع إلى المقروع أسرع من انخراق ذلك الرطب فيقاومه... [القول في السمع، المصدر نفسه، ص 175]	مقولة الكيف	كيف تكون الأجسام المحدثة للصوت، وكيف يكون الصوت
فتبين أن الرائحة تكون عندما تغسل الرطوبة البيوسة ذات الكيفية، وتنضج بالحرارة نوعا من النضج. ولذلك توجد هذه في النبات أكثر مما توجد في الحيوان وفي الاحجار... [القول في الشم، ص 182]	مقولة الكيف	فخص كفايات الرائحة
ولذلك لا يحس الذوق بشيء من لواحق ذي الطعم غير الطعم. ولذلك يصير ذو الطعم أذ وأكره، لكونه أرتب وأيس، وأحر وأبرد، وذلك بين بنفسه. [القول في الطعم، ص 185]	مقولة الكيف	فخص كفايات الطعم
وبتلك القوة يقضي على تغير أحوال المحسوس، ويحس له أحوالا كثيرة. فتدرك لكل جزء من التفاحة مثلا، أن له طعما ورائحة ولوما وحرارة أو برودة... [في الحس المشترك، المصدر نفسه، ص 194]	مقولة الكيف	فخص أحوال المحسوسات والاحساسات في الحس المشترك
والقوة المتخيلة لا تتحرك حتى تحركها الإحساسات، ومتى لم يكن إحساس لم تتحرك هذه القوة، وإذا لم يوجد ذلك الإحساس، لم تفعل فيه. فلذلك يعرض لها أن تنتقل، إن قيل فيما لا ينقسم، انتقل من شيء إلى شيء... [القول في القوة المتخيلة، المصدر نفسه، ص 203]	مقولة الوضع	فخص كفايات تحريك القوة المتخيلة وطبيعة حركتها
وإذا كان العقل يناسب الحس، فكيف يكون القياس مرقاة إلى علم النتيجة. وأخرى أن يقدم قبل ذلك كله النظر في المقولات، لأنه لا يمكن أن يكون الحيوان ناطقا إلا بوجودها، وذلك بين إذا دل على ما في نفسه بالفاظ. [القول في القوة الناطقة، تح مشترك، المصدر نفسه، ص 232]	المقولات العشر	بالمقولات العشر يصير الحيوان عاقلا

استعمل ابن باجه مختلف المقولات في معرض كلامه عن قوى النفس، سواء بالتصريح والإشارة المباشرة، بالتلميح والإضمار، وذلك لكونه وفيا لنهج أرسطو الذي يجعل الكلام في العلم الطبيعي، عامّة، يعتني بمبحث الوجود وأعراضه، أو قل بالحديث عن الجواهر الطبيعية (الأجسام الطبيعية) والكيفية التي تقال عليها أعراضها وأحوالها وفقا للمقولات المنطقية. أبرز ابن باجه عبر

هذا الاستخدام للمقولات كيف تقال الأشخاص على الكلّي، أي الأفراد على المعقولات، بفحص أعراض قوى النفس وأحوالها التي تخصّ كلّ واحدة منها.

في ظلّ هذا الاستعمال للمقولات، طبّق ابن باجّه ما كان يقول به الفارابي من أنّ معرفة ماهية فرد من الأفراد تتم عندما تكون معقولة، والجوهر يصيرُ معقولا بعقل كليّاته، والمعقولات منها (أي من الكليات) إنما صارت موجودة بوجود أشخاصها، فأشخاص الجوهر، إذن، تحتاج في أن تكون معقولات إلى كليّاتها، كما كليّاتها تحتاج في أن تكون موجودة إلى أشخاصها.⁽¹⁾ لعلّ هذا الأمر هو عينه ما أكّده ابن باجّه مباشرة بعد الانتهاء من تعريف النفس، مفتتحا به حديثه على قوى النفس، عندما أشار إلى أنّ «النفس ممّا يقال بتشكيك، وأنّها من المتفكّة أقوالها. وأنّه، ليس هناك طبيعة، واحدة تشمل جميعا. فإنّه، لو كانت القوى متجانسة، لكانت الأفعال متجانسة. وأفعال الحيوان، هي اغتذاء، وحس، وحركة، وتخيل، ونطق؛ وليس اثنان من هذه متجانسة، فتكون القوى عليها متجانسة، بل بعضها يتقدم بعضا، كالاغتذاء، والحس؛ وبعضها يناسب بعضا، كالحس، والتخيل؛ فكذلك القوى. فالنفس تقال بتقديم وتأخير، وبتناسب».⁽²⁾

يبرز هذا التصريح أنّ الحديث عن قوى النفس ليس مما يكون بقول واحد، لأنّه ليس هناك طبيعة واحدة تشملها كلّها، بل لا بد من فحص أحول كلّ واحدة منها على حدة وفقا لأنحاء الحمل التي تقبلها ويلائمتها. وقد ميّز ابن باجّه في سياق هذا الحديث بيت الكلّي (النفس) والجزئي (قوى النفس) مستثمرا ما نتيجته المقولات من إدراك الفروق المنطقية بين ما جوهر (الجوهر) وما هو عرضي (العرض). كما استثمر "لواحق المقولات في هذا الخضم، خاصّة منها ما يقال في "الحمل على المجري الطبيعي"، و"على غير المجري الطبيعي"، ثم "ما بالذات"، و"ما بالعرض"، و"اللوازم"، و"المتقابلات"، و"المتقدّم"، و"المتأخّر". ولأجل إبراز بعض النماذج من هذا الاستعمال للواحق المقولات في كتاب النفس، نقترح أن نمثّل لبعضها، بعد رصدها في صدر هذا الكتاب، في الجدول أسفله:

الواحق	في الأقوال	طبيعة استعمالها
ما يقال على المجري الطبيعي	وأخرى أن يقدّم قبل ذلك كلّ النظر في المقولات، لأنّه لا يمكن أن يكون الحيوان ناطقا إلّا بوجودها، وذلك يبيّن إذا دلّ على ما في نفسه بالفاظ. فإنّه إن كان على المجري الطبيعي، وكان لما يوجد بأنواع الكيف، ولا بأنواع الأين. وكذلك	التذكير بأهمية المقولات ولواحقها في القول في القوة الناطقة

(1) - أبو نصر الفارابي، كتاب للمقولات؛ ضمن المنطق عند الفارابي، تحقيق وتعليق رفيق العجم، ط 1، (بيروت: دار المشرق، 1985)، ص 91، ص 92.

(2) - ابن باجّه، كتاب النفس؛ تحقيق جمال راشق، مصدر سابق، ص. ص. 102، 103.

وعلى غير المجرى الطبيعي	إن سئل متى، لم يجب بشيء من أنواع المقولات غيرها... [القول في القوة الناطقة، تح مشترك، المصدر نفسه، ص 232]
ما بالذات وما بالعرض	فالمقولة بتأخير، هي كلّ ما أُلّف من أشياء لا يتقوم بها الشيء؛ وقد تبين في غير هذا المؤلف، أنّ الأشياء المقومة للشيء، هي أسبابه. فالحدود المتأخرة، هي ما لم يأثف من أسباب، بل أُلّف من الأعراض؛ وهذه قد تكون بعيدة وقريبة، وتكون ذاتية وغير ذاتية. [كتاب النفس، مصدر سابق، ص 94 و 95]
	والقوة المحركة، فإنّها تفعل بالذات، وأولا، ما هو من نوعها، وتفعّل ثانيا، وبالعرض، شيئا آخر... [كتاب النفس، ص 114]
	والاتصال بالمكان، هو اتصال الجسم بالجسم بالذات، فأما سائر ذلك، فهو للجسم أو في جسم، بالعرض. [كتاب النفس، ص 130]
	فبذلك، يتبين لنا ما هو الشم بالذات وما هو بالعرض، كمت تبين ذلك في البصر... فإنّ اللون والقرع يوجد لغير الممتزج، كما يوجد للممتزج؛ فهي للممتزج بالعرض لا بالذات. [كتاب النفس، ص 179]
	.. ولذلك لا يدرك الشم الجهة إلا بالعرض .. [ص 183]
	والمحرك منه قريب ومنه بعيد، ومنه بالذات ومنه بالعرض. والبعيد النائي هو المحسوس، والقريب النائي هو الحاد، كالهواء للبصر، والسمع والشم، والرطوبة للذوق.. [ص 189]
	فلو تحرك في الصورة، لكنت المادة هي المحركة بذاتها، فكانت تكون شيئا ما. وأما في الاستحالة، فإنّ المادة تتحرك بالعرض.
اللازم	وظاهر أنّ الإدراكات الحاصلة، من الموجودات الهيولانية، حادثة. فإنّه إن لم تكن حادثة، فهي أزلية. وإن كانت أزلية، لزم من ذلك، أن تكون صورة زيد قبل زيد، وهذا الحز قبل وجود هذا الحار. ولزم أيضا أن تكون متحركة في المكان، إلى غير ذلك من الحالات اللازمة. [كتاب النفس، ص 158]
	ولمّا كان ليس كلّ قوة، تحرك كلّ جسم، وكانت الحركات كثيرة، كانت الحواس كثيرة، معادة للحركة. ولمّا كان التحريك، الذي به الحس، وإنما هو من أجل المعنى. والمعنى قوامه من أشياء كثيرة، لذلك لزم ضرورة، أن ترسم في الحس تلك المعاني، غير منفصلة بعضها من بعض. [كتاب النفس، ص 162]
المتقابلات	وإذا كنا مزمعين على القول فيها، فهل نبدأ من النظر في الأجسام التي هي فيها، أو من اللواحق التي تنسب إلى الجسد التي هي فيه، كالصحة والمرض، أو من الأفعال التي تنسب إليها كالغضب والرضى.. [كتاب النفس، ص 97]
	ولمّا كانت المتقابلات لا توجدان معا في موضوع واحد، كالحر والبرد. فمن هذه ما لا يوجدان في موضوع واحد بالإطلاق، كالزوج والفرد... [كتاب النفس، ص 168]
	والتوى المحركة فهي ضرورة في جسم، إمّا صوّرا لها أو أعراضا لها ... وقد تكون موجودات لا في أجسام... [كتاب النفس ص 109]
	وكلّ ما بالقوة فهو مقابل لما بالفعل. فقول من يرى أنّ الغذاء من المضاد، غير مناقض لقول من قال أنّ كلّ غذاء فهو من الشبيه... [كتاب النفس، ص 113]
	فقوى الأجسام منها محركة ومنها وما ليس كذلك... [كتاب النفس، ص 114]
	والأكثر والأقل، إمّا هما موجودان للمتضادين، من جهة أنّهما موجودان بالفعل؛ والأكثر والأقل، يقالان بالاعتباس. فلذلك يلزم ضرورة فيهما هيولاء واحدة، أن يفعل كلّ واحد منهما، ويفعل الآخر. [كتاب النفس، ص 126]
	وهذه الحركة ليس فيه اسم يعتمها، وتسمى حركة النّو، وحركة النّشوء، ويقابلها البلى وحركة الذبول.. [كتاب النفس، ص 117]
المتقدم والمتأخر	فالنفس تقال بتقدم وتأخير، ويتناسب... [كتاب النفس، ص 103].
	صعوبة تعريف النفس

لما كانت الأنفس بعضها متقدمة بالطبع وبعضها متأخرة، فأشدها كلها تأخراً النفس المتخيلة، فإنّ الحس يتقدّمها ... وأقدم قوى الحس كلها، اللامسة. وقوة الحس، تتقدّمها القوة الغذائية؛ فالقوة العادية أقدم قوى النفس كلها. فأما القوة الناطقة، فإن كانت نفساً، فهي أشد تأخراً في الطبع، على جهة ما يتأخّر الكامل الناقص في الطبع... فالقوة الغذائية هي أقدم قوى النفس. [كتاب النفس، ص 104]	إبراز اختلاف قوى النفس بالتقديم والتأخير
والقوى المتحركة، فهي ضرورة في جسم، إذ كان كلّ متحرك فهو منقسم. وعليها يقال، قوى بالتقديم. فأما القوى المحركة، فإنّها يقال لها، قوى بالتأخير، وعلة طريق التشبيه. [كتاب النفس، ص 109]	القوى المتحركة قوى بالتقديم، والقوى المحركة تكون بالتأخير
وإذ كان كلّ متغير، فإنّه يليه معيّر. والاتصال، يقال على اتصال الوجود، واتصال الجسم، بتقديم وتأخير... [كتاب النفس، ص 130]	اتصال الوجود والجسم يقال بتقديم وتأخير
والمضيء هز مفيد الضوء هو كمال المستضيء. والمضيء يقال على نحوين، بتقديم وتأخير.. [كتاب النفس، ص 166]	إبراز كيفيات انعكاس الضوء
وسقراط، عندما يضع التعلّم تذكراً، فإنّها يصدق ذلك، إذا قيل له تذكّر، على الحدّ المتقدّم، وهو الذي يلزم عند بقاء المتذكّر. [ص 195]	الاستشهاد بسقراط الذي ربط التذكّر بالتعلّم
فأما إذا انفرد الحس المشترك، فإنّها هو نفس بوجه، أنّه صورة لجسم ما. ولذلك لا يوجد النوم في جميع الحيوان، لأنّ الحار الغريزي لها، موجود دائماً في الحاسة؛ لأنّ المتقدّم والمتأخّر فيها واحد أو كالأولاد.. [ص 197]	الحس المشترك هو نفس بالوجوه التي يقال عليها المتقدّم والمتأخّر
والخيال يقال بتقديم وتأخير، وهو يقال في الجملة، على ما يحكي الشيء. فإذا قيل بتقديم، قيل على ما يحكي شخصاً من أشخاص المشار إليه.. [ص 201]	إبراز كيف يقال الخيال بالتقديم والتأخير

استعمل ابن باجّه لواحق المقولات في سياق حديثه عن النفس وقواها، ويتضح هذا الأمر في هذه العينة من الأقوال الواردة في الجدول أعلاه؛ فقد فحص، باستعمالها الكثيف، مختلف الكيفيات والأنحاء التي تقال عليها الحواس وأفعالها لدى الإنسان. لذا، يمكننا القول، بناءً على هذا الاستخدام المكثّف للمقولات ولواحقها، إنّ صور القول في موضوعات البحث السيكلوجي لا يمكن أن تتأتّى ما لم يتم الخوض فيها بمنهجية منطقية صريحة. فاعتباراً من وظيفتها، كأطر عامّة يمكن الاعتماد عليها في تحديد ماهية الأشياء والأحداث والعلاقات بين الأشياء والأحداث، تكون المقولات معقولات ذهنية (مفاهيم وتصورات) محكومة بشرائط منطقية للتعبير عن خصائص هذه الأشياء والأحداث والعلاقات بينها.

إنّ هذا الأمر هو ما حاول ابن باجّه استثماره في عرضه لموضوعات كتاب النفس، حيث اتخذ المقولات أطراً منهجية لاستبيان كيف تقال الأحوال والكيفيات الحسيّة والسيكلوجية المعنوية على قوى النفس (الغذائية، والحس، والشم والطعم، والبصر، التخيل، إلخ). فاستخدام المقولات في كتاب النفس لم يكن في الحقيقة إلاّ تجسيدا عملياً للملاحظة المنهجية التي أشار إليها الفارابي في كتاب الحروف حول أهمية المقولات في العلم الطبيعي.⁽¹⁾ فلقد بيّن المعلم الثاني في هذا الكتاب أنّ وظيفة المقولات إنّما تبرز أكثر في مبحث العلم الطبيعي، ذلك أنّ هذه المقولات هي التي تعرّفنا

(1) - Menn, Stephen. "Al-Farabi's kitab Al-Huruf and his analysis of the senses of being"; in Arabic Sciences and Philosophy, vol. 18 (59-97), 2008, p 68.

كيفية الأشياء والجواهر.⁽¹⁾ لا يخرج ابن باجّة عن هذا الإطار حيث استعمل المقولات لما لها من فائدة عظيمة في تحصيل تصوّرات الحدود والمفاهيم الفلسفية التي اشتغل بها في دائرة العلم النظري عامّة، والعلم الطبيعي منه بالخصوص في معرض كلامه عن قوى النفس.

تأسيساً على ما سبق، فالمعرفة الفلسفية، وحسب هذا المنظور، هي وقوف على حدود المفاهيم التي تطلبها الفلسفة، وعلى كلّ ما يدخل في تكوين هذه الحدود، بل وعلى ما تتعالق معه هذه الحدود. فالتصوّرات الفلسفية ليست وصفاً أو تسمية للوقائع والأشياء والحدود، وإنّما هي وقوف على تعاريف المفاهيم باعتبارها أهمّ صنف من أصناف الأسباب التي يمكن للفلسفة وللعلم النظري امتلاكها عن طريق البراهين التي تعطيها القوّة القياسية كما رأينا. وبتأسيس المعرفة الفلسفية على التعرّف على الحدود، يصبح استعمال نظرية الحدّ المنطقية من مقوّمات فلسفة ابن باجّة. لكن ماذا عن استعمالات المنطق الأخرى، خاصة للنقد والتعليم والتعلّم؟

(1) - يقول الفارابي بهذا الخصوص: «ما هو هذا الشيء المشار إليه، وبعضها يعرفنا كم هو، وبعضها يُعرّفنا كيف هو، وبعضها يُعرّفنا أين هو، وبعضها يعرفنا متى هو، أو كأن يكون بعضها يعرفنا المضاف، وبعضها أنه موضوع، وأنه وضع ما، وبعضها أن له علي سطحه شيئاً ما يتغشاه، وبعضها أنه يفعل، وبعضها أنه يفعل»؛ أنظر: أبو نصر الفارابي، كتاب الحروف؛ تحقيق محسن مهدي، مصدر سابق، ص. 68، 69.

استعمال الأداة المنطقية للنقد والتعليم والتعلم

لدى ابن باجه

استعمل ابن باجه المنطق في فلسفته بأشكال مختلفة، منها استعماله لانتقاد الآراء التي كان يرفضها، بل ويظنّها غير صحيحة، خاصّة في العلوم التي كان يشتغل بها ضمن دائرة الصنائع النظرية. وقد جعل من هذا الاستعمال الأداتي للمنطق في الفلسفة مناسبة بيداغوجية لتعليم وتعلّم هذه الصنائع النظرية التي اشتغل بها. لذلك فالسؤال الذي يفرض نفسه بهذا الخصوص هو: كيف استعمل ابن باجه الأداة المنطقية في نقد الخصوم وكفعل بيداغوجية تعليمي وتعلّمي؟

1- استعمال الأداة المنطقية لنقد الخصوم

استعمل ابن باجه المنطق أداةً بأشكال مختلفة، منها اتخاذه طريقةً لانتقاد الآراء التي يظنها غير صالحة في الفلسفة والعلم النظري، كما رفض منظور التصوّف القائل بجعل المعرفة ذوقية واشراقية معتبرا هذا النهج خطأ فاضحا.⁽¹⁾ وتماشيا مع هذا النهج، هاجم التصورات التي لا تحتكم إلى المسالك المنطقية المقرّرة في أورغانون المعلّم الأوّل، فكان صارما في رفض ما لا يعطي اليقين في المعرفة. وبالرغم من ذلك، يبتعد ابن باجه في كلّ أقواله «عن التطرّف في الآلية المنطقية» كما يشير إلى ذلك الباحث محمد ألوزاد،⁽²⁾ حيث إنّ المهم ليس هو الخوض المستفيض في تفاصيل الجوانب الآلية لاستعمال المنطق، وإنّما كيفية الاستفادة من هذه الأداة المنطقية قدر الإمكان في العلم والفلسفة.

تماشيا مع هذا التوجّه، ارتأى ابن باجه القول إنّ فساد رأي أو قول ما لا يأتي من انعدام القدرة على التفكير فقط، مادام الناس يمتلكون هذه القدرة بشكل طبيعي، وإنّما يكمن في جهلهم باستعمال الأداة المنطقية التي من شأنها أن تساعدهم على التفكير السليم. ومن هذه الناحية اعتبر

⁽¹⁾ - Goffredo, Quadri. *La Philosophie arabe dans l'Europe médiévale, des origines à Averroès*, traduit de l'italien par Roland Huret, édition Payot, Paris, 1947, pp : 154-155.

⁽²⁾ - محمد ألوزاد، القول الإنسي لابن باجه؛ مرجع سابق، ص 53.

أنّ كلّ من ليس له إدراك منطقي سديد بكيفية استعمال هذه الأداة، فإنّه يظلّ غير قادر على التفريق بين التصورات الصحيحة والخاطئة، بحيث إنّ «أكثر الناس قدرة على التّصوّر المجمل هم من أقاموا ألفاظ الحدّ مقام الاسم».(1)

لعلّ هذا الخلط هو ما جعل ابن الصائغ ينبّه إلى أنّ الذين يجهلون الطرق المنطقية التدليلية الصحيحة، هم أكثر الناس وقوعاً في الأخطاء المعرفية المخلّة بالبحث الفلسفي الحقيقي. فكما أنّ فهم "كل شيء مكتوب في كتاب" يعني فهم معاني الحدود الواردة فيه، فإنّ القدرة على تمييز دلالات هذه الحدود هي الشرط الرئيس للخوض في العلم والفلسفة.(2) وعلى الرغم من أنّ هذه القدرة موجودة لدى معظم الناس، إلا أنّ الغالبية العظمى منهم تخنقها منذ سنّ مبكرة للغاية، بسوء التعلّم وغلبة العادة والتقليد، وهذا ما يدينه ابن باجه ويعتبره السبب الرئيس للجهل، وليس النقص الطبيعي في القدرة على التمييز.(3)

ونتيجة لهذه القناعة المعززة لدور الأداة المنطقية في البحث والتدليل، اعتبر أبو بكر بن الصائغ أنّ الموجودات والمعقولات التي تبحث فيها الفلسفة، هي كلّها معنية بإجادة استعمال هذه الطرق على النحو الصحيح والسليم. يأتي على رأس هذه الأدوات المنطقية تلك التي تعطي القوانين المسنونة الموصلة إلى إدراك اليقين في هذه الموجودات والصنائع التي تشتمل عليها الفلسفة، خاصّة منها طرق البرهنة التي تتحقّق بها قواعد القياس اليقيني المفضي إلى العلم اليقيني.(4)

تجد الأدوات المنطقية التي يتوقّف عليها البحث الفلسفي مبادئ استعمالها في قواعد القياس والاستدلال المنطقي، فتكون بذلك أسباباً تعريفية وتدلّيلية يُتقوّم بها الجزء الناطق من النفس الذي ينشد اليقين النافع من أنحاء التعليم والتعلّم، وذلك من أجل أن تبصر بها الأشياء والموجودات على النحو المنطقي السليم. حسب هذا التوجّه، نصل بالاستدلالات السليمة إلى استنتاج واستكشاف أسباب

(1) - ابن باجه، تعاليق على البرهان؛ تحقيق ماجد فخري مصدر سابق، ص 134.

(2) - يقول ابن باجه عن ذلك: «وكذلك من فهم كلّ مكتوب في كتاب يضطرّ إلى فهم معاني ذلك المكتوب من اللفظ، ومن لم تكن له قوّة على ميز دلالات الألفاظ، لا يمكنه تعلّم صناعة بقول البتّة وكان أبهم بهيمة. وهذا موجود ولكن في الأقلّ، والموجود في الأكثر من تفهّم دلالات الألفاظ، فأكثر ترددها عليه منذ صغره وصرف ألفاظه في ضروريات أموره. ويكون في تعلّم الصنائع بقول لا يمكنه أن يفهم من الألفاظ المستعملة فيها معانيها، إمّا لنقصان فطرته، وهو أشدّ، وإمّا لإهمال الاتقان نفسه، ولم يأخذ بتلقين المعاني عن الألفاظ...»، أنظر: ابن باجه، تعاليق على الفصول الخمسة للفارابي، ضمن تعاليق ابن باجه على منطق الفارابي، تحقيق ماجد فخري، مصدر سابق، ص 71.

(3) - ابن باجه، تعاليق على كتاب إيساغوجي؛ ضمن تعاليق ابن باجه على منطق الفارابي، تحقيق ماجد فخري، مصدر سابق، ص 34.

(4) - المصدر نفسه، ص 28.

الأمر والأشياء عن طريق الربط بين العلل والمعلولات، واستكشاف مختلف العلاقات القائمة بينها. من هنا كان لازماً التأكيد على أنه لا تكفي معرفة المعاني اللغوية التي في الألفاظ، عبر تواطؤ أفراد الجماعة في شكل معين من الاستعمال النحوي أو المجازي البلاغي، وذلك كما عند علماء اللغة وأهل الصنائع البيانية؛ بل يلزم الأخذ بهذه الطرق الاستدلالية التي تقررت مبادئها في الصناعة المنطقية.

يؤكد ابن باجّه في سياق حديثه عن العلم النظري أنّ مسائل وموضوعات العلم الطبيعي لا يمكن أن تقارب بغير ما توجبه الصناعة المنطقية.⁽¹⁾ تعتبر هذه المسألة في غاية الأهمية بالنسبة إليه، حيث إنّ الحكمة الطبيعية مثلاً هي، كما يقول، «مما وقع فيها الاختلاف بين أهلها. والناظر في كلّ علم كيف كان، فله حالان، كما يقول أرسطو: حال بها يناظر ويخاطب كلّ من قال في ذلك العلم شيئاً [..] كما يفعل الخطابيون [..] والحال الأخرى أن ننظر في الأمر ونعطيه حقّه من التحديد والتخليص، بقدر ما في طباع ذلك الأمر، أو قدر ما في طبيعة الناظر في ذلك الأمر أو يعطي قدر ما ظهر له من طبيعة ذلك الأمر، بعد أن يعرف قدر ما ظهر له، وما فاتته، كما نجد أرسطو يصنعه في كثير من هذا العلم [..] فعند ذلك يكون في ذلك العلم إمّا على أفضل أحواله على الإطلاق، أو على أفضل أحواله بحسب الطاقة».⁽²⁾

يُظهر هذا القول أهمية استعمال طرق التحديد والتخليص المنطقية على النهج الذي سلكه المعلّم الأوّل، دون ذلك سيكون النظر في موضوعات العلم الطبيعي ضرباً من التخبّط. وهذا ما انعكس سلباً على آراء الذين تفلسفوا في الأمور الطبيعية قبل أرسطو، حيث كان تضارب آرائهم نتيجة لجهلهم بالطرق المنطقية الضرورية في النظر الطبيعي، على حدّ قول ابن باجّه.⁽³⁾ لذلك كانت قلّة خبرة من يريد النظر في العلم الطبيعي بالطرق المنطقية، مثلّ حال النظار الطبيعيين الذين توجّه إليهم فيلسوفنا بالنقد، من حيث كونهم يخوضون في مسائل الفلسفة الطبيعية دون أن

(1) - يقول ابن باجّه: «هذا العلم يجب أن يكون معدوداً في الغايات لا في التوطئات. فكيف يجب أن يكون أمر مبادئه ومسائله؟ وفي هذا فحص كثير وعويص شديد. إلّا أنّه يتبيّن بآخره أنّ هذا العلم يجب ضرورة أن يستخدم جميع القوى المستفادة قبّل بأنحاء التعاليم والمنطق، وإنّما يستخدمها فيما يجانسها. فلذلك يجب أن تكون فيه أمور لا يحكم الحسّ عليها أصلاً»؛ أنظر: ابن باجّه، كتاب الحيوان؛ تحقيق جواد العمارتي، مصدر سابق، ص 69.

(2) - المصدر نفسه، ص 71.

(3) - يقول في ذلك: «كان الأقدمون ممن تفلسف في الطبيعة قد اختلفت بهم مسالكهم، حتى قالوا بآراء مخالفة لما يشاهد، وذلك لقلّة خبرهم بالطرق المنطقية»؛ أنظر: ابن باجّه، شرح السماع الطبيعي؛ تحقيق ماجد فخري، مصدر سابق، ص 17.

يعلموا كيف يسلكون فيها نظرهم وفقا لمقتضيات الفحص المنطقي. وقد كان هذا الأمر سببا وجيها في تشنيع ابن الصائغ على هؤلاء طرق فحصهم للموضوع الطبيعي التي لا تتضبط للمنطق، فكان ما ينتج عنها هو الخلط والغلط الناجمان عن الجهل بالصناعة المنطقية.⁽¹⁾

يعتبر هذا النقد المباشر لهؤلاء النظار الطبيعيين إشارة وجيهة لدى فيلسوفنا إلى أنّ الدور المعرفي للمنطق، يستدعي اعتبار قواعد استخدامه معيارا للبحث والاشتغال الفلسفي. تأسيسا على ذلك، قوم ابن باجّه منهج النظر في العلم النظري، جاعلا من توظيف الأدوات المنطقية، التي يأتي على رأسها: التحديد والتخليص والتعريف والتقسيم والقياس، أدوات تصوّرية واستدلالية لا غنى عنها لبحث القضايا المثيرة في العلوم النظرية المكونة لمنظومته الفلسفية. وقد شدّد على حسن استعمالها بما يسمح بالتمييز بين القول الفلسفي الحقيقي وباقي الأقاويل الخطابية والتخييلية المتاحة. وبالنظر إلى كلّ هذا الحرص المنطقي في تسديد الأقوال الفلسفية، انفصل ابن باجّه عن آراء أولئك الذين تبينّ له أنّهم يجهلون كيفية استعمال الأداة المنطقية في البحث والتدليل، بل وهاجمهم في طرقهم الفاسدة المفضية إلى الاضطراب.⁽²⁾

تعليقا على هذه النزوع النقدي، يشير الباحث محمد ألوزاد إلى أنّ ابن باجّه يتبنى الموقف النقدي للمعلّم الأول في نقده لآراء المتقدّمين.⁽³⁾ وما يميّز هذا النقد، هو أنّ ابن الصائغ يتبنى الأداة المنطقية بشكل صريح من دون أن يستفيض في الجوانب المضمونية كما يفعل أرسطو حين نقد تصوّرات القدماء المناقضة لآرائه في بداية كتبه الطبيعية بالخصوص. ومما يعرّز هذه الملاحظة، هو ما نصادفه في سياق أقوال ابن باجّه، سواء في المقالة الأولى من شرح السماع الطبيعي،⁽⁴⁾ أو فيما يورده في بداية كتاب النفس من نقد لآراء القدامى المشكوك فيها، حين يقول: «فإنّ هذه كلّها

(1) - يشير ابن باجّه إلى هذا الأمر أيضا في قوله: «ولمّا كان السبب من جهة المادة هو الذي أعطى أبدا الطبيعيين، وكانت لهم في المادّة آراء غير صادقة، شرع [أرسطو] في المقالة الأولى [من السماع الطبيعي] فبحث عن أمر المادّة، وناقض تلك الأقاويل التي كان الطبيعيون قبلنا يتعاطونها، ثم ذكر في آخر المقالة الطريقة البرهانية التي بها تبينّ وجود المادّة..»؛ أنظر: ابن باجّه، شرح السماع الطبيعي؛ تحقيق ماجد فخري، مصدر سابق، ص 24.

(2) - يقول ابن باجّه في ذلك: «ولمّا كانت تلك الآراء [يقصد آراء الطبيعيين القدامى] قد سقطت في زماننا، حتى لا تذكر إلّا من جهة أنّها في كتابه [يقصد كتاب أرسطو في الطبيعة]، وكان ما يوجد منها اليوم من آراء المتكلّمين من أهل هذا الزمان، فليس يعتد بها، لأنّ هؤلاء القوم لم يقصدوا النظر في الطباع حتى أنّ منهم من يبطل وجودها، بل إنّما عرض لهم في معارضة خصومهم أن تكلموا في شيء يسير منها، كقول من يقول بالجزء الذي لا يتجزأ، غير أنّ نظرهم في ذلك لا لأجل أن يعطوا أسباب هذه الأمور الطبيعية، بل من أجل ما عثروا عليه في مناقضة بعضهم بعضا، رأينا أن نطرح هذا الجزء من النظر ونقصد قصد البرهان»؛ المصدر نفسه، ص 18.

(3) - محمد ألوزاد، القول الإنسي لابن باجّه؛ مرجع سابق، ص 50.

(4) - ابن باجّه، شرح السماع الطبيعي؛ تحقيق ماجد فخري، المصدر السابق، ص 18.

آراء من تقدّم، فإنّ من تقدّم قد رأى أنّ النفس تدلّ على كثير، على نحو من أنحاء المشكّكة أسماؤها..»⁽¹⁾

هكذا تبرز في ضوء هذا النقد أهمية استعمال الأدوات المنطقية أثناء الاشتغال بالتحديد والتعريف على الموضوعات الفلسفية، سواء في بحث موضوعات النفس أو في دراسة الحركة والأجسام الطبيعية، إلخ. الأمر ذاته ينطبق على دراسة الأشياء الإرادية التي في العلم المدني، حيث يقع الغلط في تقدير الفضيلة في الأمور الإرادية نتيجة عدم استعمال الأداة المنطقية الكفيلة بتقدير الصواب والخطأ فيها، ممّا ينجم عنه جهل الناس بالسعادة الحقّة باتّباعهم علوماً «مُعَلّطة لا يعتقدون في شيء منها أو في أكثرها ما فيها أحد المتناقضين، فيقع إنسان بالطبع أو بتعلمه من غيره على صادق المتناقضين»⁽²⁾.

والحال أنّ إدراك الصواب في الآراء المدنية يتم عبر معرفة جيّدة بالصناعة اليقينية، حيث تكون الأدوات المنطقية مسنودة بقواعد وأصول استعمالها الحقّ. ويبقى الإنسان النابت هو الوحيد الذي يحقّق هذا الشرط النظري في المدن الجاهلة دون غيره؛ ولهذا السبب اعتبر ابن باجّه أنّ من وقع على رأي صادق لا يوجد في تلك المدينة، فهو من النوابت،⁽³⁾ والغايات التي له هي التي تلخصت في العلم المدني. هذا هو الفيلسوف الذي يجد نفسه في المدينة الجاهلة بآرائه الصائبة متوحداً بعلمه، وفيه يقول ابن باجّه: «فإنّ من أفعاله فيها ما يليق بالمتوحد فيكون إحدى هذه. وأما أن يكون في المدينة الفاضلة، فقد تلخص أمر المدينة جملة في العلم المدني. والروية والبحث والاستدلال، وبالجملة فالفكرة، تستعمل في نيل كل واحد منها. فإنّه إن لم يستعمل الفكرة كان ذلك فعلاً بهيمياً، لا شركة للإنسانية فيه من جهة من الجهات، أكثر من أنّ الموضوع جسماً خلّقه خلقه إنسان»⁽⁴⁾.

يظهر من سياق هذا القول أنّ تعزيز الآراء في الاجتماع المدني لا يتأتّى إلاّ بجودة التمييز في العلم المدني، ومعرفة حقّة بطرق الاستدلال والبحث المنطقي. فلذلك نبذ ابن باجّه أصحاب

(1) - ابن باجّه، كتاب النفس؛ تحقيق جمال راشق، مصدر سابق، ص. 96، 97.

(2) - ابن باجّه، تدبير المتوحد؛ ضمن رسائل إلهية لأبن باجّه، تحقيق ماجد فخري، مصدر سابق، ص 42.

(3) - نفسه.

(4) - المصدر نفسه، ص 75.

الأقوال الجدلية والخطابية وذوي الحس المشترك من منظومته الفلسفية، فجعل معايير النظر الصحيح كلّها مرتبطة بمعرفة حسن استعمال الأدوات المنطقية التي تقرّرت في الأورغانون. رسّخ بهذه الطريقة تصوّر من سبقه من الفلاسفة الذين يركزون على استبعاد الظنّ والتخمين من دائرة المعرفة الفلسفية.⁽¹⁾ لذا أصبح نموذج الفيلسوف الحقّ، على حدّ تعبير الفارابي، هو الخيار الأنجع ضمن هذا الأفق النقدي للرأي الذائع وللمعرفة غير الموثوقة.⁽²⁾ يقول ابن باجّه بهذا الخصوص: «والإنسان بالطبع إنما يعرف الرأي الصواب بالإضافة، ولا يعلم الصواب بالإطلاق إلاّ الحكماء، وبعد الوقوف على كمال الإنسان. فقد تلخّص ذلك في العلم المدني. فهذا منتهى ما أقوله في هذا النحو على الطريق العلمي».⁽³⁾

يجد هذا النموذج العقلاني لإدراك الصواب في الحكيم الفيلسوف التجلّي الأوضح لإدراك الصواب بشكل تام، فلذلك أصبح العلم بالصواب في ضوء هذا التصوّر شرطاً لحصول الكمال الإنساني.⁽⁴⁾ غير أنّ العلم اليقيني بالموجودات الذي يتأسس بمنهجية منطقية سليمة لا ينحصر في العلم الطبيعي وحده، بل يشمل العلم المدني والميتافيزيقا وباقي العلوم التعاليمية. لذا، لا يتوانى ابن باجّه عن تأكيد دور الأداة المنطقية في كلّ نظر وفحص فلسفي، لأنّه بحسب هذا الرأي، نكون في فحصنا عن العالم وأجزائه، نبني كلّ ما يخصّه من مقوّمات المعرفة به منطقياً. فلذلك، تفيد الأداة المنطقية في هذا المسعى تدقيق الحدود والألفاظ التي تستخدم في العلوم النظرية.⁽⁵⁾

الظاهر إذن أنّ الباحث في الفلسفة يحتاج في معرفة الموجودات إلى جودة هذا التمييز لأجل إدراك معانيها التي تتحصل من حسن إدراك المعاني الكلية والتصديق بها وفقاً لمبادئ القياس اليقيني. والبيّن أنّ المعاني الكلية المقصودة هنا لدى ابن باجّه، هي التي تفيد إدراك ماهيات الأشياء التي يُبحث عنها قصد معرفتها معرفة منطقية يقينية. فالقوة القياسية بما هي عملية تجريد ذهني،

(1) - يشير محمد ألوزاد بهذا الخصوص إلى أنّ «ابن باجّه رفض موقف المتكلمين من العلم والعمل، الموقف الذي يجرد الإنسان ممّا يتقوّم به وينسبه كالنفس بهذه المشيئة الإلهية المطلقة تتحكّم في مقدّماته العلم واستدلالاته، وهي تتحكّم في قواعد الفعل وخلقه وتقييمه، ابن باجّه يتبنّى موقفاً في العلم والعمل في السياق المشائي يسلم بدور الذات المميّزة في العلم والعمل. إثبات لا يتأثر بما هو نقلي أو خارق إثبات يتقوّم بالبرهان في العلم والسعادة في العمل.»، أنظر: محمد ألوزاد، القول الإنسي لابن باجّه؛ مرجع سابق، ص 51.

(2) - أبو نصر الفارابي، كتاب تحصيل السعادة؛ تقديم وتعليق علي أبو ملحم، ط 1، (بيروت: دار وكتبة الهلال، 1995)، ص 95.

(3) - ابن باجّه، تدبير المتوحد؛ ضمن رسائل إلهية لأبن باجّه، تحقيق ماجد فخري، مصدر سابق، ص 102.

(4) - ابن باجّه، التعليقات المنطقية؛ تحقّق محمد ألوزاد، مصدر سابق، ص 29.

(5) - ابن باجّه، كتاب الحيوان؛ تحقيق جواد العمارتي، مصدر سابق، ص 20.

فإنّها تدرك هذه المعاني المجردة من الهیولی وترکّب بعضها في بعض، فتحکم ببعضها على البعض الآخر. فلذلك، تحتل الصناعة القیاسية مكانة مركزية في إنتاج هذه القضايا السليمة منطقيا، والمفيدة نظريا في الفحص العقلي.⁽¹⁾

يكشف كلام ابن باجّه عن الأدوات المنطقية اللازمة للبحث الفلسفي عن الدور المنهجي الاستدلالي البنائي الذي تلعبه هذه الأدوات في بناء التصورات وتحديد التعاريف وتمييز الصواب من الخطأ. ويرتبط لديه النقد الذي توجّه به إلى بعض الآراء الخاطئة في العلم الطبيعي بهذا الدور المنهجي القويم الذي تلعبه الأداة المنطقية عند النظر في الفلسفة والعلم. وفي الجدول التالي نقترح عرض أهم الأقوال التي تضمّنت هذا النقد للآراء المخالفة:

أقوال ورد فيها نقد آراء المخالفين	الاعتراضات المنطقية	الغاية من استعمالها
«كان الأقدمون ممن تفلسف في الطبيعة قد اختلفت بهم مسالكهم، حتى قالوا بآراء مخالفة لما يشاهد، وذلك لقلة خبرهم بالطرق المنطقية..» (شرح السماع الطبيعي، تخ مج، ص 17).	الاختلاف راجع إلى قلة المعرفة بالطرق المنطقية	تخطيء القدامى في قولهم بآراء مختلفة دون معرفة الطرق المنطقية
«ولمّا كان السبب من جهة المادة هو الذي أعطى أبدا الطبيعيين، وكانت لهم في المادة آراء غير صادقة، شرع [أرسطو] في المقالة الأولى فبحث عن أمر المادة، وناقض تلك الأقاويل التي كان الطبيعيون قبلنا يعطونها، ثم ذكر في آخر المقالة الطريقة البرهانية التي بها تبين وجود المادة.» (شرح السماع الطبيعي، تخ مج، ص 24).	بالبرهان تبين أرسطو وجود المادة	تخطيء الطبيعيين الذين تضاربت آراؤهم ولم تكن لهم براهين
«ولمّا كان غرض أرسطو إعطاء هذا السبب، ووجد فيه أقاويل مشككة، بعضها سوفسطائية، وهي أقوال برمانيدس وماليسس، وبعضها جدلية وإقناعية، وهي أقاويل سائر الطبيعيين، وكان أيضا أهل زمانه قد اشتهرت عندهم تلك الآراء، وكان غرضه الأدنى تعليم من في زمانه ثم من يأتي بعدهم، ولذلك اضطره الأمر إلى نقض كلّ قول وجده.» (شرح السماع الطبيعي، تخ مج، ص 18).	الأقاويل المشككة، السفسطائية والاقناعية، تستوجب النقض المنطقي	تخطيء الأقاويل غير اليقينية التي لا تنفذ في العلم الطبيعي
«وكان ما يوجد منها اليوم من آراء المتكلمين من أهل هذا الزمان، فليس يعتد بها (..) بل إنّما عرض لهم في معارضة خصومهم أن تكلموا في شيء يسير منها، كقول من يقول بالجزء الذي لا يتجزأ، غير أنّ نظرم في ذلك لا لأجل أن يعطوا أسباب هذه الأمور الطبيعية، بل من أجل ما عثروا عليه في مناقضة بعضهم بعضا، رأينا أن نطرح هذا الجزء من النظر..» (شرح السماع الطبيعي، تخ مج، ص 18).	نقد آراء المتكلمين في الطبيعة قبل أرسطو مناقضة لبعضها البعض	تخطيء طريقة المتكلمين في الأمور الطبيعية قبل أرسطو لأنها لا تحتكم إلى كرق منطقية يتّنه
«والناظر في كلّ علم كيف كان، فله حالان، كما يقوله أرسطو: حال بها يناظر ويخاطب كلّ من قال في ذلك العلم شيئا.. كما يفعلها الخطائيون.. والحال الأخرى أن ننظر في الأمر، ونعطيه حقّه من التحديد والتلخيص، بقدر ما ظهر له من طبيعة ذلك الأمر، بعد أن يعرف قدر ما ظهر له، وما فاته، كما نجد أرسطو يصنعه في كثير من هذا العلم.» (كتاب الحيوان، تخ العارقي، ص 71)	المقابلة بين الطرق الخطائية بالطرق المنطقية	تخطيء من يسلك الطرق الخطائية في العلم الطبيعي

(1) - يقول ابن باجّه بهذا الخصوص: «ومن المقدمات المعقولة الأولى ما تجهل حتّى تتصّفح، فإذا تُصّفح بعض جزئيتها، وقع اليقين بها، حسبما ذكرنا. وكيفية ما يجهل لأنّه لا يفهم معنى اللفظ الدال عليها. فإذا فهم معنى اللفظ الدال عليها، وقع اليقين التام، مثل قولنا: كلّ مكان من الأرض فله أفق. فإذا فهم معنى ما يدلّ عليه لفظ أفق، وقع اليقين بأنّ كلّ مكان من الأرض فله أفق. ومنها ما يجهل من المقدمات المقبولة الأولى، من أجل قياسات مشهورة تضادّها، مثل ما كان في القديم أن التكوّن غير موجود والحركة غير موجودة، والفطرة تعطي أنّها موجودة. فمتى وجدت آراء يعتقد فيها هذا لأجل قياسات فاسدة، وتكون الفطرة والأفعال توجب مقابل تلك الآراء، فلا يلتفت إلى تلك الآراء ولا إلى القياسات الفاسدة، فإنّ المعقولات الأولى إنّما يثبتها ما نجد أنفسنا فطرت على اليقين بها، والتصديق بأنّه لا يكون غيرها»؛ أنظر: ابن باجّه، تعاليق على البرهان؛ ضمن كتاب المنطق عند الفارابي، تحقيق ماجد فخري، مصدر سابق، ص 156.

«ولمّا لم يميّز هذا للناظرين بمن تقدّم أرسطو في الطباع، لذلك اختلفت آراؤهم حتى قال بعضهم أنّ السمك أحرّ من الحيوان البري لاحتلال برد الماء.» (كتاب الحيوان، نخ العارقي، ص 107-108)	القول في موضوع الحيوان لا يكون بما اتفق، بل يحكمه منطق	تخطيء المتقدمين في طريقهم للتمييز التي لا أساس منطقي يحكمها
«وأيضاً، فإنّنا متى تأملنا تلك التصوّرات، التي قسّمنا آراء القدماء من المتفلسفين، لم نجدنا مناقضة ولا متلازمة. لكن، يظهر منها لمن تأملها، أنّ النفس، ممّا يقال باشتراك.» (كتاب النفس، نخ جبال راشق، ص 100)	تصوّرات المتقدمين في النفس ممّا يقال باشتراك فقط	تخطيء آراء المتقدمين في النفس
«هذه كلّها آراء من تقدّم، فإنّ من تقدّم، قد رأى أنّ النفس تدل على كثير، على نحو من أنحاء المشككة أساؤها.» (كتاب النفس، نخ جبال راشق، ص 97)	آراء المتقدمين في النفس فيها تضارب	تخطيء الآراء التي تدل على النفس بكثير من الأنحاء المشككة
«..إلا أنّ أمثال هذه الحدود تليق بالمعالطين. فأما بصناعة البرهان فإنّنا نضع هذه الطبيعة ونروم إعطاء أسبابها، أو إعطائها سببا لغيرها» (كتاب الحيوان، نخ العارقي، ص 165 – 166)	صناعة البرهان تعطي الأسباب الحقيقية	تخطيء الاقوال المغلطة التي لا تحكمها قواعد البرهنة
«فإنّ الآراء التي قيلت فيها ليست من هذا النحو، بل إنّها هي ظنون ألزمتها عند من قال بها، إما بعض هذه، أو آراء مشهورة..» (القول في القوة الناطقة، نخ مشترك، من نشرة مركز الدراسات الرشدية، ص 222)	طريقة فحص المتقدمين لا توفي التخليص والتحديد	تخطيء الآراء التي ترتكن للمشهور دون تحديد أو تخليص منطقي
«فأما الرأي الصواب بذاته لا بالعرض، فهو يشترك الدائم بنفسه. والرأي قد يكون غير صواب في ذاته، غير أنّه عند معتقده صواب بالعرض. مثال ذلك آراء الدهاة والمكرّة. فرأي هؤلاء يكون صوابا بحسب الأغراض التي ينصبونها، لكنها غير صواب في ذاتها، لأنّ الغاية المقصودة لها خطأ وشرّ (...). والإنسان بالطبع إنّما يعرف الرأي الصواب بالإضافة، ولا يعلم الصواب بالإطلاق إلّا الحكماء وبعد الوقوف على كمال الإنسان. فقد تلخص ذلك في العلم المدني.» (في الغاية الإنسانية، ضمن الرسائل الإلهية، نخ مج، ص 102)	الإقرار بأنّ الآراء الصائبة تكون بالتعلّم والاستنباط، والصواب بإطلاق هو ما يدركه الحكماء الذين يعرفون حقّ المعرفة ما الصواب وما الباطل	نقض آراء الدهاة والمكرّة وذوي الأغراض غير المنطقية
«.. فكذلك الجاهل ومن ليس عنده علم بالشيء. ومعنى العلم بالشيء هو أنّ يكون عند العالم به محموله هو معقوله. (اتصال العقل بالإنسان، نخ مج، ضمن رسائل ابن باجه، ص 168)	العلم بالشيء يتم بمعرفة كيف يكون محموله هو معقوله كما تقرّر في الصناعة المنطقية	نقض الجاهل المعتقد برأيه دون تحليل منطقي
«وأما في المدن الأربع فقد يمكن ... أن يكون هناك رأي كاذب، فيشعر بكذبه إنسان ما، أو يكون فيها علوم مغلطة لا يعتقدون في شيء منها أو في أكثرها ما فيها أحد المتناقضين..» (تدبير المتوحد، نخ مج، ص 42)	النايت الفيلسوف يعرف الصواب في المدن الجاهلة لأنّه ملّم بالطرق المنطقية	نقض المدن الجاهلة، حيث الآراء جاهلة غير صائبة.
«خواص المدينة الكاملة أن لا يكون فيها نواب، إذا قيل هذا الاسم بخصوص، لأنّه لا آراء كاذبة فيها، ولا بعموم، فإنّه متى كان، فقد مرضت وانقضت أمورها وصارت غير كاملة.» (تدبير المتوحد، نخ مج، ص 42)	المدينة الفاضلة، العلوم فيها مستودة بالصناعة المنطقية.	إبراز أنّ صدق الآراء مشروط بوجود معرفة نظرية مسدّد منطقي

تُظهر هذه الأقوال وعي ابن باجّه بالدور المنهجي الذي تلعبه الأداة المنطقية في الفحص العلمي النظري والفلسفة. فالصناعة المنطقية التي تعطي مبادئ استعمال أدوات الاستدلال والتعريف والتصور، هي التي تُنقّوم بها منهجية البحث سواء في قضايا علم النفس، أو غيرها من الموضوعات النظرية الأخرى المختلفة. فالتوصل إلى استكشاف أسباب الأشياء التي نبحثها والربط بين العلل والمعلولات، كلّ ذلك يتم باستخدام الأداة المنطقية اللازمة لكلّ بحث وموضوع. من هنا كان تأكيد ابن باجّه على عدم كفاية معرفة المعاني اللغوية التي في الألفاظ ضروريا للتفريق بين المنهجية المنطقية الصارمة وغيرها من المنهجيات البيانية واللسانية.⁽¹⁾

(1) - يقول ابن باجّه بهذا الخصوص: «وأيضاً إذا أخذت المعاني من جهة دلالات الألفاظ، صارت المعاني أكمل اشتراكاً للصنائع، فيأخذها البرهان وصناعة الشعر وما بينهما من الصنائع بالجهة التي تليق. وبذلك، صار غرضه عامّاً للصنائع الخمس: فيأخذ اللفظ صاحب علم البرهان بحسب المعنى على التحقيق وما يعطيه الحدّ، فيجعل اللفظ بحسب الحدّ..»، أنظر بهذا الخصوص: ابن باجّه، **تعاليق على كتاب العبارة للفارابي**؛ تحقيق أحمد العلمي حمدان وآخرون، مصدر سابق، ص 22.

إنّ البحث الفلسفي يستلزم استيفاء العلم بالأدوات المنطقية التي تقرّرت مبادئها وقواعدها في الصناعة المنطقية.⁽¹⁾ فلذلك يفضي الجهل بهذه الطرق لدى الكثيرين إلى الوقوع في الأخطاء، سواء في العلم أو الفلسفة، حيث الآراء السائدة في المعرفة النظرية لا قيمة ولا صلاحية ابستمولوجية لها ما لم تكن مقرّرة وفقا للطرق المنطقية الصحيحة التي تسدّد الفكر وتقوده إلى الصواب. ولعلّ أخطاء نظار الحكمة الطبيعية قبل أرسطو، إنّما تعود في مجملها إلى جهل هؤلاء النظّار بهذه الأدوات المنطقية الضرورية في البحث الفلسفي. يبقى الفيلسوف الحقّ هو الذي يعرف الصواب بإطلاق لأنّه يقف أولا على ما يشترطه كمال الإنسان في العلوم النظرية من معارف بالصناعة المنطقية.

لذا فإنّ نقد المخالفين من زاوية جهلهم بالمنطق كان فعلا منهجيا ضروريا لدى ابن باجّه، لأجل كشف أنّ ما تقرّر في العلم النظري أساسه منطقي في المقام الأول؛ فلذلك عاب على هؤلاء جهلهم بالطرق المنطقية الضرورية للخوض في القضايا الفلسفية النظرية. بهذا المعنى تكون الصلاحية الابستمولوجية للآراء في العلوم النظرية والفلسفة مسنودة بالمعيار المنطقي الصرف. لكن ماذا عن توظيف المنطق بيداغوجيا للتعليم والتعلّم؟

2- استعمال المنطق للتعليم والتعلّم

في دراسته حول ابن باجّه، سيرة وبيبليوغرافية، كشف الباحث جمال راشق، بخصوص أقوال التعاليق المنطقية، أنّ «أهمّ ما ينبغي تسجيله هو أنّ ابن باجّه لا يعلّق على منطق الفارابي فقط وإنّما هو مناسبة، هو درس في المنطق يعطيه لتلامذته، ومنطق الفارابي ما هو إلّا مناسبة لأنّه يعلّق على منطق الفارابي وأرسطو ويتطرّق كذلك لشرح أرسطو اليونان والبيزنطيون».⁽²⁾ وتكشف هذه الإشارة عن أهميّة الجانب البيداغوجي في استخدام ابن باجّه للمنطق سواء في التعليم، أو في التعلّم، لأنّ التعليم والتعلّم والمثابرة على العلوم داخلة في هذا الصنف من النظر.⁽³⁾ لذلك فإنّه من المفيد إبراز مميّزات هذا الجانب التعليمي للمنطق لديه الذي آمن أيضا «بطريق التعلّم

(1) - ابن باجّه، تعاليق على كتاب ايساغوجي؛ ضمن تعاليق ابن باجّه على منطق الفارابي، تحقيق ماجد فخري، مصدر سابق، ص. ص. 28، 29.

(2) - جمال راشق، ابن باجّه: سيرة وبيبليوغرافية؛ مرجع سابق، ص. ص. 171، 172.

(3) - ابن باجّه، تدبير المتوخّد؛ ضمن رسائل ابن باجّه الإلهية، تحقيق ماجد فخري، مصدر سابق، ص 69.

البرهاني»،⁽¹⁾ وذلك في سبيل تحقيق كمال العقل. لكن، كيف استعمل أبو بكر ابن باجّه المنطق أداةً بيداغوجية في منظومته الفلسفية؟

ينكشف استعمال المنطق لأغراض تعليمية لدى ابن باجّه في معرض حديثه عن الصنائع وما يقال فيها إنّها متممة لقوى طبيعية، وما إذا كانت ليست كذلك. فالمتممة منها للقوى الطبيعية لدى الإنسان هي كصناعة المنطق، فإنّ المنطق «بالطبع موجود بالفعل في واحد، وهذا عزيز الوجود، وفي كثيرين، وهذا هو الموجود..».⁽²⁾ غير أنّه أيضاً اعتبر أنّ التعلّم قوّة منفصلة على وجه آخر،⁽³⁾ حيث تحدّث في معرض كلامه عن كيفية اكتساب البراهين في مجال علم الهندسة، فجعل اكتساب الفكرة البرهانية - لدى أيّ إنسان لم تلحقه آفة وله قوّة على قبولها - أمراً ممكناً بالاكتساب. يقول ابن باجّه بهذا الخصوص: «والروية والفكرة البرهانية ففي كلّ إنسان لم تلحقه آفة، وله قوّة على قبولها. فأما وجود هذه القوّة البرهانية ملكة فإنّما هي للإنسان بالاكتساب. وقد توجد لبعض الناس بالطبع على ما يقوله تامسطيوس في القياس في ذوي الفطر الفائقة..».⁽⁴⁾

ولعلّ مقصوده من هذا التصريح هو أنّ المنطق، باعتباره صناعة متممة لقوى الإنسان، مصدرُ الفكرة البرهانية، وكذا الأداة التي تجعل القوة الناطقة⁽⁵⁾ التي نتيقن ونفكر ونروي بها كاملة. لذا فاكْتساب البراهين يتمّ بجعل القوّة البرهانية ملكة بالتعليم والتعلّم، وهذا الأمر هو ما أكّد عليه الفارابي بدوره حين اعتبر «صناعة المنطق هي التي بها ينال الجزء الناطق كماله».⁽⁶⁾ ولهذا أشار ابن باجّه إلى أنّ المتعلّم إذا أخذ بما أعطاه أبو نصر من أخذ المعنى عن ميز دلالات الألفاظ أمكنه تعلّم هذه الصناعة.⁽⁷⁾

(1) - ابن باجّه، ومن كلامه في المعرفة النظرية والكمال الإنساني؛ ضمن رسائل فلسفية بين ابن باجّه وابن الإمام، دراسة وتحقيق جمال راشق، مصدر سابق، ص 93.

(2) - ابن باجّه، كلام لأبي بكر في فنون شتى؛ ضمن المنطقيات للفارابي، تحقيق وتقديم محمد تقي دانش بزّوه، مصدر سابق، ص 406.

(3) - ابن باجّه، في الغاية الإنسانية؛ ضمن رسائل ابن باجّه الإلهية، تحقيق ماجد فخري، مصدر سابق، ص 100.

(4) - ابن باجّه، وكتب رضي الله عنه إلى الوزير أبي الحسن بن الإمام؛ ضمن رسائل فلسفية لأبي بكر بن باجّه، مصدر سابق، ص 90.

(5) - ابن باجّه، القول في القوة الناطقة؛ تحقيق محمد ألوزاد وآخرون، مصدر سابق، ص 229.

(6) - أبو نصر الفارابي، كتاب التنبيه على سبيل السعادة؛ تحقيق جعفر آل ياسين، مصدر سابق، ص 79.

(7) - يقول ابن باجّه عن ذلك: «كلّ متعلّم صناعة يقول، فإنّه بالاضطرار يحتاج أن يكون له قوّة على ميز دلالات الألفاظ ليتصوّر في نفسه معاني تلك الصناعة عن الألفاظ الدالة عليها. فإنّ قصد كلّ متعلّم صناعة أن يتصوّر معاني تلك الصناعة وتحصل في نفسه، وإلاّ لم يتعلّمها ولو حفظ جميع الألفاظ المستعملة وعلمها من أولها إلى آخرها..»، أنظر: أنظر: بن باجّه، تعاليق على الفصول الخمسة للفارابي؛ ضمن تعاليق ابن باجّه على منطق الفارابي، تحقيق ماجد فخري، مصدر سابق، ص 71.

فإذن لما كان الإنسان يدلل بهذه القوة الناطقة بالإخبار والسؤال، وكان الإخبار تعليماً والسؤال تعلماً، فإن هذه القوة إنما هي التي بها يعلم الإنسان ويتعلم.⁽¹⁾ كما أن ابن باجّه في تعليقه المنطقية يتعدى ما استقرّ عليه التقليد المنطقي الأرسطي في باب التصوّر، حيث إنّه لا يدعو دائماً إلى إخضاع المعاني لشرائط منطقية صورية، وإنما يفتح أيضاً على تلك القوة السابقة على أيّ تصوّر. فقوة الفهم التي عنها تنبع كلّ التصوّرات، هي التي بدونها يتحوّل فعل التصوّر إلى مجرد لفظية بدون معنى.⁽²⁾ لهذا السبب اعتبر ابن باجّه خطأ الرأي «إنّما هو عن ضعف الفكر أو فساده، وينزل منزلة هذا في الصنائع ضعف التعلّم أو فساده».⁽³⁾

في ذات الاتجاه يشير الباحث محمد ألوزاد في تقديمه لأقوال **التعاليق المنطقية** لابن باجّه إلى أن ابن الصائغ في تعليقه على **كتاب الفصول** للفارابي يلجّ في تعليم الصناعة النظرية أيّما الحاح على ضرورة وجود تلك الفطرة التي تُدرك النسب في البراهين وهي قوّة الفهم،⁽⁴⁾ أي تلك القوّة التي تمكّننا من تمييز الألفاظ عن المعاني وتصنيف المقدمات في الأقيسة، لأنّه عندما تتوفّر هذه القوّة يسهل على طالب العلم بلوغ أقصى الغايات وأسمائها.⁽⁵⁾

إنّ هذا الإلحاح على دور الفطرة البرهانية - الذي يتردّد في رسائل ابن باجّه الفلسفية - هو ما يرجّح أنّ ابن باجّه في مرحلة تكوينه الفلسفي العلمي، أو على الأقلّ في المرحلة المتقدّمة من هذا التكوين، إنّما كوّن نفسه بنفسه دونما حاجة إلى غيره. وفي هذا الأمر يعتبر الباحث محمد ألوزاد

(1) - يقول ابن باجّه بهذا الخصوص: «والقوة الناطقة هي التي بها يدل الإنسان آخر مثله على ما هجس في نفسه. وهو بالجملة، إخبار أو سؤال أو أمر. والسؤال، فهو اقتضاء إخبار، والإخبار تعليم. والسؤال تعلم. فهذه القوة هي التي بها يعلم الإنسان أو يتعلّم.»، أنظر بهذا الخصوص: ابن باجّه، **القول في القوة الناطقة**؛ تحقيق محمد ألوزاد وآخرون، مصدر سابق، ص 221.

(2) - محمد ألوزاد، **القول الإنسي لابن باجّه**؛ مرجع سابق، ص 51.

(3) - ابن باجّه، **رسالة الوداع**؛ ضمن رسائل ابن باجّه الإلهية، تحقيق ماجد فخري، مصدر سابق، ص 127.

(4) - يقول ابن باجّه عنها: «وكذلك من فهم كلّ مكتوب في كتاب يضطرّ إلى فهم معاني ذلك المكتوب من اللفظ، ومن لم تكن له قوّة على ميز دلالات الألفاظ، لا يمكنه تعلّم صناعة بقول البتّة وكان أبهم بهيمة. وهذا موجود ولكن في الأقلّ، والموجود في الأكثر من تفهّم دلالات الألفاظ، فأكثر تردّدها عليه منذ صغره وصرف ألفاظه في ضروريات أموره. ويكون في تعلّم الصنائع بقول لا يمكنه أن يفهم من الألفاظ المستعملة فيها معانيها، إمّا لنقصان فطرته، وهو أشدّ، وإمّا لإهمال الاتقان نفسه، ولم يأخذها بتلقين المعاني عن الألفاظ. لذلك يجب على كلّ متعلّم صناعة من كتاب ألفاظها ألاّ يهمل شيئاً من الألفاظ المستعملة، بل يأخذ معاني جميع الألفاظ على ترتبيها...»، أنظر: بن باجّه، **تعاليق على الفصول الخمسة للفارابي**؛ ضمن تعاليق ابن باجّه على منطق الفارابي، تحقيق ماجد فخري، مصدر سابق، ص 71.

(5) - ابن باجّه، **التعاليق المنطقية**؛ تحقيق محمد ألوزاد، مصدر سابق، ص 10.

أنّ ما بلغه ابن باجّه في علوم الفلسفة دون معاصريه في الأندلس والمغرب، إنّما تم له بفضل فطرته الفائقة،⁽¹⁾ لا بفضل أساتذة ومعلمين.⁽²⁾

ومما يؤكّد هذا الأمر ما ذهب إليه ابن باجّه في التعليق على الفصول حول تصوّر المعاني، حيث لم يقدّم طريقة معيّنة يسلكها طالب العلم لتصوّر المعاني أو تساعد على ذلك، وإنّما اعتبر ذلك وليد فطرة الإنسان الذاتية أوّلاً وإرادته الفردية ثانياً. يقول ابن باجّه: «من عَدِمَ بفطرته مَيزَ الاسم المشترك ولم يقدر لنقصان فطرته أن ينتقل عن الذي يهّمه من الاسم المشترك من أوّل ما يهّمه، ولا سيّما الاسم المنقول، وكان أبدأً في نفسه أنّ ذلك الاسم المنقول إنّما يدلّ على معنى واحد، وهو الذي فهمه أوّلاً، ولا يقدر أن ينتقل عنه لنقصانه فلا يأخذه على المعنى الصناعي، فهذا لا يمكنه بوجه تعلّم صناعة بقول، وهذا في النفس موجود.»⁽³⁾

إنّ نقصان هذه الفطرة هو ما يعيق فهم المعاني وتصورها، حتى أنّ الذي كان مفطوراً على ما بالعرض بالكمال، فإنّ قوّته السفسطائية المغلّطة هي على الكمال.⁽⁴⁾ من هذا المنطلق أصبح من اللازم لكلّ متعلّم لأيّ صناعة نظرية من الصنائع الفلسفية أن تكون له هذه القوّة على مَيزَ دلالات الألفاظ وذلك حتى يتصوّر في نفسه معاني هذه الصناعة التي شرع في تعلّمها.⁽⁵⁾

تنطوي التعليقات المنطقية لابن باجّه - وبخاصّة منها تعليقه على كتاب الفصول⁽⁶⁾ - على فقرات دالة على هذا المنحى التعليمي للمنطق؛ ولعلّ في هذا الأمر ما يشي بحصول الوعي لابن

(1) - يتحدث ابن باجّه عن الفطرة الفائقة قائلاً: «وكما أنّ بعض الصنائع يخدم بعضاً بالذات، كذلك بعض الفطر للإنسان يخدم بعضاً. فأنا نجد من فطر على أن يكون نجاراً ولم يُفطر على غير ذلك، فذلك إنّما أعدّ ليخدم غيره، وكماله أن يخدم غيره، وهذا أفضل وجوداته. والإنسان الكامل الفطرة هو الذي فطر على أن يكون لنفسه. فبيّن أنّ الفطرة الفائقة هي الفطرة التي ينال بها العلم النظري.»، أنظر: ابن باجّه، رسالة الوداع؛ ضمن رسائل ابن باجّه الإلهية، تحقيق ماجد فخري، مصدر سابق، ص 128.

(2) - محمد ألوزاد، القول الإنسي لابن باجّه؛ مرجع سابق، ص 52.

(3) - بن باجّه، تعليقات على الفصول الخمسة للفارابي؛ ضمن تعليقات ابن باجّه على منطق الفارابي، تحقيق ماجد فخري، مصدر سابق، ص 64.

(4) - يقول ابن باجّه بهذا الخصوص: «فمن كان مفطوراً على ما بالذات على الكمال فقوته البرهانية على الكمال، ومن كان مفطوراً على ما بالعرض على الكمال فقوته السفسطائية المغلّطة على الكمال.»، أنظر: ابن باجّه، التعليقات المنطقية؛ تحقيق محمد ألوزاد، مصدر سابق، ص 37.

(5) - محمد ألوزاد، القول الإنسي لابن باجّه؛ مرجع سابق، ص 52.

(6) - يقول ابن باجّه بهذا الخصوص: «لما كانت المعارف في كلّ صناعة تصوّراً لمعاني الصناعة وتصديقاً لما يتصوّر منها، احتاج كلّ متعلّم صناعة بقول أن يقصد في حين تعلّم تلك الصناعة أن يتصوّر معانيها وأن يصدّق بما تصوّره منها، ولا يمكن حصول صناعة، إلّا بهذين، أعطى أبو نصر في حصول أنحاء التصوّر في صناعة المنطق الأمور الاضطرارية على العموم وأرشد بها إلى التصوّر وإلى التصديق وهي الفصول الخمسة. ومن لم تكن له هذه الفصول التي أعطاه، وإمّا بالفطرة القويّة وإمّا بالإرشاد، لم يمكنه تعلّم صناعة المنطق، بل أقول ولا غيرها من الصناعات التي تتعلّم بقول بوجه.»، أنظر: ابن باجّه، تعليقات على الفصول الخمسة للفارابي؛ ضمن تعليقات ابن باجّه على منطق الفارابي، تحقيق ماجد فخري، مصدر سابق، ص 64.

باجّه بالدور التعاليمي للمنطق.⁽¹⁾ غير أنّه، ما لم تتوفر شرائط معيّنة لهذا الجانب التعليمي للمنطق، فإنّه لا يمكن قيام العلم واستمراريته، ذلك أنّ ما صرّح به ابن باجّه بهذا الصدد تجاوز تكرار ما ورد لدى الفارابي حول المسألة؛⁽²⁾ بل إنّ يحمل أيضا ملامح تعبير خاص به، هي بمثابة تجربة شخصية له تميّز مرحلة تكوينه العلمي والفلسفي.⁽³⁾

ولعلّ ما يفسّر هذا الحرص على جعل الأداة المنطقية ذات وظيفة تعليمية لدى ابن باجّه، هو اعتقاده بأنّ الشارع في تعلّم الصناعة النظرية محتاجٌ إلى تصوّر المعاني على ما تسمح به قوّته الناطقة التي تدرك وتميّر المعاني المعلومة في النفس لديه.⁽⁴⁾ غير أنّه بالمقابل يرى أنّ «من عدم بفطرته التعلّق بأصناف المقدّمات كان متحيّرا في آراء ولا يمكنه تعلّم صناعة المنطق». ⁽⁵⁾ كما أنّه أيضا، بحسب هذا المنظور، يحتاج الشارع في تعلّم الصناعة النظرية إلى التصديق فيما تصوّره، لأنّه، بدون تعلّم كيف يتم فعل التصرّور وفعل التصديق معا، يكون المرء غير قادر على إدراك الصواب فيما يعقله من معقولات. من هذا المنطلق يكون ابن باجّه قد أخذ بتصرّور الفارابي في اعتبار المنطق أوّل صناعة ينبغي أن يُشرع في تعلّمها قبل الاشتغال بالصنائع النظرية الفلسفية.⁽⁶⁾

(1) - ابن باجّه، **التعاليق المنطقية**؛ تحقيق محمد ألوزاد، مصدر سابق، ص 12.

(2) - كان الفارابي قد تحدّث عن هذه المسائل في عيون المسائل، حيث قال: «والعلم الذي نعلم به هذه الطرق، فتوصلنا تلك الطرق إلى تصوّر الأشياء وإلى التصديق - هو علم المنطق...»، أنظر: أبو نصر الفارابي، **عيون المسائل**؛ ضمن مبادئ الفلسفة القديمة، عنيت بنشره وتصحيح المكتبة السلفية، (القاهرة: مطبعة المؤيد، 1328هـ / 1910م)، ص 02.

(3) - يقول الباحث محمد ألوزاد عن ذلك في تقديمه للتعاليق المنطقية لابن باجّه: «عصامية ابن باجّه في تعلّم الفلسفة حقيقة راجحة. وليس من المبالغة القول بأنّه قرأ الفلسفة في كتب الفلاسفة التي لم يستوعبها معاصروه ولا السابقون عليه. الكتب الفلسفية المشرقية المصدر وأهمّها: مصنّفات المعلم الأوّل وكتب المعلم الثاني: نصوص أرسطو والفارابي...»، أنظر: ابن باجّه، **التعاليق المنطقية**؛ تحقيق محمد ألوزاد، مصدر سابق، ص. ص. 12، 13.

(4) - يقول ابن باجّه عن ذلك: «وكذلك وجود القوّة الناطقة يجدها الإنسان في نفسه ويعلمها علما يقينا لا يشكّ فيه بشيء من التثبت. وذلك أنا نجد في أنفسنا ما نتميّز به ونفصل عن سائر الحيوان المتغذي الحساس. فإنّ الإنسان يجد في نفسه معلومات تحتوي على ميز الجميل والقيح والنافع والضار، يحوزها ويميّزها ويجد في نفسه أمورا يرى صدقها لا شكّ فيه، وأمورا يرى صدقها لا شكّ فيه، وأمورا هي على ظنّ وأمورا هي كذب لا يجوز في الوجود. كلّ هذه المعلومات يجدها الإنسان في نفسه. وهذه المعاني المعلومة في النفس تسمّى نطقا. وما يوجد في الإنسان يسمّى ناطقا، والنطق يقال على القوّة الناطقة بالقوّة التي شأنها أن توجد فيها هذه المعلومات، لأنّ الإنسان يوجد وليس فيه هذه المعلومات، ثمّ يقبلها فتكون فيه بعد أن لم تكن، فقبل أن يقبلها له قوّة شأنها أن تقبلها ليست في الفرس ولا في الحجر...»، أنظر بهذا الخصوص: ابن باجّه، **ومن كلامه في أيضا رحمه الله ارتياض في تصوّر القوّة المتخيّلة والناطقة**؛ ضمن كتاب بين الحكيم والوزير: رسائل فلسفية بين ابن باجّه وابن الإمام، دراسة وتحقيق جمال راشق، مصدر سابق، ص. ص. 118، 119.

(5) - ابن باجّه، **تعاليق على الفصول الخمسة للفارابي**؛ ضمن تعاليق ابن باجّه على منطق الفارابي، تحقيق ماجد فخري، مصدر سابق، ص 65.

(6) - يقول الفارابي بهذا الخصوص: «ولمّا كانت هذه الصناعة [يقصد المنطق] أوّل صناعة ينبغي أن يُشرع فيها من صنائع العلوم، وكانت كلّ صناعة إنّما يمكن الشروع فيها متى كانت مع الناظر فيها أمورٌ تُستعمل في تشكّف ما تشتمل عليه تلك الصناعة...»، أنظر: أبو نصر الفارابي، **كتاب التنبيه على سبيل السعادة**؛ تحقيق جعفر آل ياسين، مصدر سابق، ص. ص. 80، 81.

يقع وراء هذا المنظور تصوّر نظري يرى بأن المنطق والعلم النظري لا يمكن إلا أن يكونا بتعليم وتعلّم، وذلك من حيث إنّ المعارف لدى الإنسان مرتبطة أصلا بنمو وتطوير قوى النفس، خاصّة منها القوّة الناطقة. والدليل على تبني ابن باجّه لهذا المنظور يكمن في رفضه للمنظور الصوفي الذي يقوم على أنّ تحصيل السعادة يتم بالتفرّغ ولا يكون بتعليم أو تعلّم. يقول ابن باجّه: «زعم الصوفية أنّ إدراك السعادة القصوى قد يكون بلا تعلّم، بل بالتفرّغ وبأن لا يخلو طرفة عين من ذكر المطلق، ولأنّته متى فعل ذلك أجمعت القوى الثلاث وأمكن ذلك. وذلك كلّ ظنّ، وفعل ما ظنّوا أمر خارج عن الطبع. وهذه الغاية التي ظنّوها إذن لو كانت صادقة وغاية للمتوحّد، فإدراكها بالعرض لا بالذات، ولو كانت لما كان منها مدنية ولبقي أشرف أجزاء الإنسان فضلا لا عمل له، وكان وجوده باطلا، وكان يبطل جميع التعاليم والعلوم الثلاثة التي هي الحكمة النظرية ولا هذه بل والصنائع الظنونية، كالنحو وما جانشه».(1)

يظهر من هذا التصريح أنّ ابن باجّه قد وضع فعليا مسألة التعليم والتعلّم في دائرة اهتمامه بطرق امتلاك المعرفة والعلم النظريين، رافضا ارتباط تحقيق درجات عليا من المعرفة بالأحوال الذوقية والتفرّغ، مُركّزا على التعلّم الذي من شأنه أن يُصيّر قوى الإنسان الطبيعية إلى كمالها النظري، وبخاصّة منها القوّة النظرية التي يتحقّق كمالها بالتعلّم والاستنباط.(2) فالتعويل على غير التعلّم هو كإقتصار الفارس على جودة فرسه فقط، دونما الاستعانة باستعمال طرق التعلّم ومناهج التدريب الكفيلة بجعل كمال الفارس يتحقّق.(3) بهذا التشبيه تكون القوّة النظرية مُحتاجة إلى التعلّم بممارسة الترييض بالأداة المنطقية حتى تكتمل في فعلها وصورتها إلى أن تصبح ملكة التفكير

(1) - ابن باجّه، تدبير المتوحّد؛ ضمن رسائل ابن باجّه الإلهية، تحقيق ماجد فخري، مصدر سابق، ص. 55، ص. 56.

(2) - ابن باجّه، ومن كلامه في أيضا رحمه الله ارتياض في تصوّر القوّة المتخيّلة والناطقّة؛ ضمن كتاب بين الحكيم والوزير: رسائل فلسفية بين ابن باجّه وابن الإمام، دراسة وتحقيق جمال راشق، مصدر سابق، ص 120.

(3) - يقول ابن باجّه: «فبين أنّ كلّ من يسعى إلى سوى كمال القوّة النظرية فإنّما يسعى ليوحد غيره بالحال التي هو أفضل وينشغل عن نفسه. وليس للسعي في ذلك اسم يخصّه، وأصنافه تسمّى بالتعلّم والاستنباط وغير ذلك من أسماء أصنافه، ونسمّه على العموم العلم. فقد بان أنّ كلّ فعل غير التعلّم، فإنّما هو للإنسان بتوسّط وجود غيره فاضلا، وأنّ الإقتصار على ذلك كإقتصار الفارس على جودة فرسه..»، أنظر: ابن باجّه، رسالة الوداع؛ ضمن رسائل ابن باجّه الإلهية، تحقيق ماجد فخري، مصدر سابق، ص. 127، ص. 128.

الناضجة التي يشرف الإنسان ويعلم بها الكلّي، وذلك لأنّ العلم بحسب هذا الموقف إنّما يوجد «بالمحمول الذاتي الكلّي بوجود العقل»⁽¹⁾.

تحصل المعرفة بهذا الكلّي الذي يتم به العلم النظري باستعمال طرق الاستدلال والتصور التي تُوطئ لها الأداة المنطقية بالتحصيل والتعليم، فإذا صار مُحَصَّلًا للقوّة النظرية الفاعلة كان الإنسان بذلك قادرا على معرفة الرأي الصواب، ولا يعلم الصواب بالإطلاق إلاّ الحكماء وذلك بعد الوقوف على كمال الإنسان بنحو الطريق العلمي الذي يتمّ بالتعلّم والاستنباط.⁽²⁾ فلذلك كانت المثابرة على طلب هذه العلوم النظرية داخلة في هذا الصنف من التعلّم والتعليم الذي يوجبه استعمال المنطق باعتباره أداة للفلسفة.⁽³⁾

ومما تجدر الإشارة إليه بهذا الخصوص أنّ الفارابي سبق أن تحدّث عن هذه الوظيفية التعليمية للمنطق، وذلك في معرض كلامه عن التعليم والتأديب في كتاب **تحصيل السعادة**، حيث جعل المنطق أداة لتعليم وتعلّم الفضائل النظرية.⁽⁴⁾ حسبنا من هذا الأمر أنّ ابن باجّه قد أخذ بهذا الرأي، خاصّة وأنّ فائدة هذا الاستعمال التعليمي للمنطق يتجلّى في تأسيس ذات ناطقة مفكّرة على أسس منطقية صريحة.⁽⁵⁾ كما أخذ به ابن رشد بعده بعدما أكّد من جهته دور التعليم والتعلّم في تحصيل طرق التصوّر والتصديق كما اقتضت ذلك الحكمة وأوجبه الشرع.⁽⁶⁾

(1) - يقول ابن باجّه عن ذلك: «وإنّما يوجد العلم بالمحمول الذاتي الكلّي بوجود العقل. فإنّ لا نجد منه إلاّ أشخاصا يسيرة، وربّما لم نحس بشخص ذلك الكلّي أصلا، وذلك عندما نستتبط أمرا لم نشاهده ولا سمعنا به أصلا. وبه نقدر أن نحكم فنصيب على كلّ ما كان وما يكون، حتى كأنّا شاهدناه. وكلّ ذلك بيّن عند من زاول أمثال هذه الأمور. فإذا عقلنا ما هذه القوّة التي نحكم بها على أشياء غير متناهية لم نشاهد منها إلاّ أشخاصا أو أشخاصا قليلة أو لم نشاهد منها شخصا أصلا، فيبيّن أنّ ذلك ليس يكون بالوهم، ولا بالتخيّل، فإنّ أكثر ذلك كاذب. وإنّما نعقلها بأن نتصور ما هي. فإنّنا إلى الآن نتصورها بهذا الأثر الذي لها من هذه المعقولات، وإنّما صارت معقولات بها. فهو بيّن عند من حاول صناعة المنطق...»، أنظر: ابن باجّه، **رسالة الوداع**؛ ضمن رسائل ابن باجّه الإلهية، تحقيق ماجد فخري، مصدر سابق، ص 138.

(2) - يقول ابن باجّه: «والآراء الصواب بالإضافة فهي في هذا الصنف من الأعمال، وهذه قد تكون صوابا بالإطلاق. وفي هذا الصنف يدخل التعلّم والاستنباط...»، ابن باجّه، **في الغاية الإنسانية**؛ ضمن رسائل ابن باجّه الإلهية، تحقيق ماجد فخري، مصدر سابق، ص 102.

(3) - ابن باجّه، **تدبير المتوحّد**؛ ضمن رسائل ابن باجّه الإلهية، تحقيق ماجد فخري، مصدر سابق، ص 69.

(4) - أبو نصر الفارابي، **كتاب تحصيل السعادة**؛ تقديم علي أبو ملحم، مصدر سابق، ص - ص 71-73.

(5) - يقول ألوزاد بهذا الخصوص: «إنّ الاهتمام بالذات أو الأنا وإبراز مكانتها في المباحث المنطقية أمر لا ينفرد به ابن باجّه، فهذه المباحث منذ انطلاقتها اليوناني (خاصّة لدى أرسطو) تعلّقت بالذات، أو هي ضمن علوم الذات التي تقابل علوم الموضوع (الفيزيقا). بيد أنّ أولوية الذات في هذه المباحث أولوية الذات الناطقة المفكّرة إنّما ترتدّ إلى موقف فلسفي أو تيار فلسفي يُعدّ ابن باجّه أحد المساهمين الأوائل في رسمه داخل السياق المشائي. إنّ ابن باجّه في تعاليقه المنطقية لم يتردّد في الإمساك بكلّ إشارة مناسبة للتأكيد على هذه الأولوية للذات...»، أنظر: محمد ألوزاد، **القول الإنسي لابن باجّه**؛ مرجع سابق، ص 51.

(6) - يقول ابن رشد في هذا الأمر: «لما كان مقصود الشرع تعليم العلم الحقّ والعمل الحقّ، وكان التعليم صنفين: صنفين تصوّرا وتصديقا، كما بيّن ذلك أهل العلم بالكلام، وكانت طرق التصديق الموجودة للناس ثلاثا: البرهانية، والجدلية، والخطابية، وطرق التصوّر إثنتين: إمّا الشيء نفسه وإمّا مثاله، وكان الناس كلّهم

ومهما يكن من أمر هذا الدور التعليمي لاستعمال المنطق، يبقى الاستنباط أحيانا متقدماً في الوجود على اكتساب البراهين بالتعلم. لذلك يُعدُّ الاكتساب للبراهين - بحسب ابن باجّه - «بالتعلم إنّما يتقدّم بالزمان فقط عند إنسان ما، لكن بعد أن يتقدّم اكتسابها ضرورة عند إنسان غيره بالاستنباط، ولذلك كان القول فيها متقدماً بالرتبة على القول في تعلّمها. وأيضاً يوصف بصناعة الهندسة من كانت له قوّة على القول في تعلّمها»⁽¹⁾ وهكذا فليس التعلّم هو ما يفيد دوماً في الاكتساب، بل يكون بالقدرة على الاستنباط أفيد منه عندما يتعلّق الأمر باكتساب البراهين، خاصّة إذا تعلّق الأمر بالاستنباط الهندسي.⁽²⁾

يظهر ممّا تقدّم من الكلام عن دور المنطق في التعليم والتعلّم أنّ ابن باجّه كان واعياً بالجانب التربوي البيداغوجي لاستعمال المنطق أداةً للفلسفة والعلم. فقد اعتقد أنّه لا نعلم شيئاً إلّا إذا كان علمنا له علم محمول لموضوع، مادام هذا المحمول شيئاً يعلم.⁽³⁾ وأيضاً، فإنّه كلّما تصوّرنا أمراً ولم نعلمه - بحسب ابن باجّه - فإنّ «علمناه بحدّه لم نشوّقه. وإن لم نعلمه بحدّه تشوّقنا إلى الوقوف على حدّه. فإن كان حدّه مؤلفاً، أقمنا كلّ واحد من أجزائه مقامه، وعاد التشوّق على أوّله. وكذلك، فما الذي نطلبه، فإن كان لا يتناهى، فذلك محال. وهذا التشوّق باطل، إذ يطلب به ما لا نهاية»⁽⁴⁾. وعلى أساس من هذا القول، كان ابن باجّه - في سياق بحثه عن ماهية القوّة الناطقة⁽⁵⁾ - مدركاً لحدود استعمال المنطق للتعليم، حيث إنّّه يستحيل علم وتعلّم ما لا نهاية له خاصّة إذا كانا التعلّم والعلم غير مرتبطين بحدّ ما نستطيع تصوّره تصوّراً مجملًا أو مفصّلاً.

حاصل الكلام في هذا الفصل هو أنّ استعمال الأداة المنطقية للنقد والتعليم والتعلّم قد أثمرى بشكل واضح الاستعمال المنهجي للمنطق لدى فيلسوفنا ابن باجّه، حيث استطاع أن يحقّق بفضل منجزا نظريا كبيرا متمثلاً في ردّ الاعتبار لعلاقة العلوم النظرية بالفلسفة. فضلاً عن ذلك، أفضى

ليس في طباعهم أن يقبلوا البراهين ولا الأقاويل الجدلية، فصلا عن البرهانية، مع ما في تعلّم الأقاويل البرهانية من العسر والحاجة في ذلك إلى طول الزمان لمن هو أهل لتعلمها، وكان الشرع إنّما مقصوده تعليم الجميع، وجب أن يكون الشرع يشتمل على جميع أنحاء طرق التصديق وأنحاء طرق التصرّو.، أنظر: ابن رشد، كتاب فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال؛ تحقيق ألبيّر نصري نادر، مصدر سابق، ص 50.

(1) - ابن باجّه، وكتب رضي الله عنه إلى الوزير أبي الحسن بن الإمام؛ ضمن رسائل فلسفية لأبي بكر بن باجّه، تحقيق جمال الدين العلوي، مصدر سابق،

ص 93.

(2) - المصدر نفسه، ص 94.

(3) - ابن باجّه، القول في القوّة الناطقة؛ تحقيق محمد ألوزاد وآخرون، مصدر سابق، ص 232.

(4) - المصدر نفسه، ص 233.

(5) - المصدر نفسه، ص. ص. 232، 233.

هذا الاستعمال النقدي البيداغوجي لهذه الأداة المنطقية إلى توسيع نطاق استعمالات المنطق لدى ابن باجّة، وذلك لتشمل حتى الجوانب القيمية النقدية والتربوية التي تكمل الجوانب النظرية والمنهجية السابقة.

خلاصة القسم الثاني:

تُظهر الفصول السابقة أنّ استعمال المنطق أداةً منهجيةً للفلسفة أفادَ ابن باجّه في مناقشة تلك الموضوعات التي كانت تهمّه في دائرتي العلم والفلسفة. وقد حاولنا في سياق هذا الاستعمال الأداتي أن نبيّن مدى أهميّة المنطق، خاصّة من حيث كونه أداةً منهجية قادرة على مقارنة المسائل والإشكالات التي تثيرها العلوم النظرية الفلسفية. ومن هذه الناحية، نستطيع القول إنّ ابن باجّه جعل المنطق أداةً يُتقوّم بها الجزء الناطق من النفس (العقل)، كما يحصل بها اليقين التام من أنحاء التعليم والتعلّم، فنُبصّر بها الأشياء التي تدرس في الفلسفة على النحو السليم والصائب.

وفقاً لهذا الأمر، يعدّ المنطق منهجاً للفحص عن موضوعات العلوم النظرية، والتدليل عليها، واستكشاف أسباب الأمور فيها، وذلك عبر الربط بين العلل والمعلولات، والتصوّرات واستدلالاتها. ويتحصّل من ذلك أنّ ابن باجّه سعى إلى استعمال الطرق المنطقية الموجودة في الأورغانون الأرسطي حتى يفصل النظر الفلسفي عن الآراء التي لا تتضبط لقواعد التفكير السليم والتي تقرّرت في كتب المنطق. من هذه الزاوية فقد غدا استعمال المنطق لدى ابن باجّه أداةً ابستمولوجية بالأساس، تتعلّق بقناعاته الفلسفية التي تنطلق من كون المنطق منهجاً قوياً للتحديد والتخليص في مسائل الفلسفة والعلم النظري.

يظهر هذا الأمر جلياً في العلم الطبيعي كما رأينا في سياق أقول كتاب النفس، وكذلك في سياق أقوال شرح السماع الطبيعي لأرسطو، حيث غلبت المقاربة المنطقية لمسألة تعريف النفس والبرهنة على المحرك الأول، بالإضافة إلى استعمال المقولات في تحديد الأنحاء التي تقال بها الكيفيات الخاصّة بقوى النفس (الغاذية، والحساسة، والمتخيّلة، والناطقة، إلخ).

فإنّ لا تنفصل أقوال ابن باجّه في العلم الطبيعي خاصّة عن المنطق، بل ظلّت المقاربة المنطقية سائدة في كثير من الأحيان، بما في ذلك لحظات الاعتراض والهجوم على أقوال المخالفين لتصوّرات المعلّم الأول، وقد رأينا ذلك عند انتقاده لآراء الطبيعيين المخالفة لأرسطو، سواء في تعريف النفس أو في الحديث عن الموضوعات الطبيعية الأخرى (الحركة، الجسم الطبيعي، إلخ). غير أنّه لا ينبغي أن يفهم من ذلك أنّ ابن باجّه كان ينتصر للمنطق على حساب الفلسفة، وإنّما الأمر يتعلّق فقط باعتقاده القوي في فائدة وصلاحية الأداة المنطقية لفائدة الفلسفة وعلومها النظرية. لذلك

جعل الآلة المنطقية أداة للبحث والاستدلال في الفلسفة وعلومها النظرية، كما وظّفه أيضا للنقد والتعليم والتعلّم.

وإتماما للبحث في هذا الموضوع، نقترح في القسم الثالث دراسة مآلات استخدام المنطق من حيث هو أداة للفلسفة على منظومة ابن باجّة الفلسفية. فما هي هذه المآلات؟ وكيف انعكس استعمال المنطق باعتباره أداة منهجية على الفلسفة وعلومها النظرية؟

مآلات استعمال المنطق أداة للفلسفة

لدى ابن باجه

تمهيد:

لم يكن غرض حديثنا عن حضور الأداة المنطقية لدى ابن باجه الخوض في الجوانب المنطقية الصرفة، وإنما إبراز طبيعة هذا الحضور، وكشف أهميته ومكانته بالنسبة لهذا الفيلسوف المهتم بالعلوم النظرية. ولقد تبين من القسم الثاني كيف كانت الأداة المنطقية منهجا للبحث والمناقشة حول مختلف الموضوعات الفلسفية التي كانت تستأثر باهتمام هذا الفيلسوف. فضلا عن ذلك، استعمل هذا الأخير هذه الأداة المنطقية للنقد وتجاوز بعض الآراء التي يراها غير صائبة أو غير منضبطة لقواعد الفحص المنطقي.

ولتعميق البحث في قيمة هذا التوظيف المنهجي للأداة المنطقية لدى ابن باجه، سنجعل الحديث في هذا القسم ينصب على إبراز قيمة هذا الاستعمال المنهجي للمنطق، وذلك بغرض الكشف عن ثمرات استخدام هذه الأداة، ومدى تأثير استعمالها على آراء هذا الأخير العلمية والفلسفية؛ كما سنحاول إبراز مآلات استعمال المنطق باعتباره أداة للفلسفة لديه، سواء في إطار نظرية المعرفة عامة، أو في سياق نظرية العلم خاصة. فإذا كان من الممكن الاعتراض على مسألة ربط ابن باجه بمن جاء بعده بخصوص مآلات استعمال المنطق أداة للفلسفة - باعتبار ذلك أمرا تقليديا لدى الفلاسفة المشائين المسلمين - فإنّ هذا الأمر لا يجوز أن يحجب عنا أهمية الإسهام الباجي وتأثيره في اللاحقين، وبخاصة ابن رشد، الذي أعاد الاعتبار للمنطق الأرسطي بما يتماشى والمنحى الذي دشّنه سلفه ابن باجه في الغرب الإسلامي.

إنّ تعميق التحليل والمناقشة في قيمة استعمال المنطق أداة للفلسفة لدى أبي بكر بن باجه من شأنه أن يفضي إلى استخلاص أهم النتائج التي قد تفسّر الانتصار للمنهج الأرسطي في الفلسفة بالغرب الإسلامي لدى فيلسوفنا وخلفه ابن رشد. وحتى يتحقّق هذا الأمر، سنحاول الجواب عن

السؤالين الآتيين: ما هي القيمة الفلسفية والمنهجية لاتخاذ المنطق أداة للفلسفة لدى الفيلسوف ابن باجّة؟ وهل حقّق باستعماله أداة الغايات المنشودة لمنظومته الفلسفية والعلمية؟

ثمرات استعمال المنطق في المعرفة والعلم والعقل

لدى ابن باجه

لئن كان القول الباجي محكوماً بسياق نظري منحدر من تقليد فلسفي مشائي ممتد، فذلك لا يعني أنّ صاحبه ابن باجه لم يستقل بقول خاص به في كثير من القضايا العلمية والفلسفية. ولاستيضاح هذه المسألة من الزاوية المنطقية التي تناولنا فيها هذا الموضوع، سيكون من المفيد أن نبحث عن أهم ثمرات توظيف هذا الفيلسوف للمنطق في رسائله ونصوصه الفلسفية المختلفة، وفائدة ذلك لنظريته في المعرفة والعلم والأخلاق.

ولما كان من المعروف على ابن باجه أنّه قد طبع الفكر الفلسفي في الغرب الإسلامي بطابع فكره العقلاني، فإنّ الفضل إنّما يعود في ذلك إلى هذه النزعة المنطقية البرهانية التي نهّلها من الأورغانون وشروح الفارابي عليه. فالتأمل العقلي الذي ينضبط لقواعد ومبادئ الاستعمال الصحيح للأداة المنطقية، هو الذي يمكّن الإنسان من تحقيق غاياته الفكرية والأخلاقية والمدنية، وذلك باستعمال عقله وفقاً للمنهجية المنطقية السليمة التي يستطيع أن يحقق بها أكبر قسط من المعرفة الصحيحة، وبخاصّة في العلم النظري الذي يتقوم بالأداة المنطقية.⁽¹⁾

فعندما يسود نمط التفكير النظري العقلاني أفعال الإنسان، فيتقرّغ هذا الأخير لتحصيل العلم النظري، فإنّه عند ذلك يستطيع المرء أن يحقق معرفة كاملة بنظره العقلي، إذ لن يؤخّره عن هذا المبتغى سوى ضعفه واستهانته بذاته، أو خضوعه لرذائل الهيئة الاجتماعية. وتبقى طريقة الوصول

(1) - يميّز ابن باجه بين المعرفة والعلم وفقاً للفارابي في تعليقه على كتاب البرهان، ويقول: «ثمّ قال [يقصد الفارابي] "والمعارف صنفان: تصوّر وتصديق"، فاستعمل لفظة المعرفة هنا، والمعرفة فهي تقال على كلّ ما حصل فيه تصوّر وتصديق بأيّ نحو كان. وهو لما كان قصده أن يعممها هنا ذكرها بلفظ المعرفة التي تجمع الكلّ، وقال المعارف بلفظ الجمع، ولم يقله بلفظ الأفراد، لأنّها مقولة باشتراك الاسم على معنى التصوّر والتصديق، فجمعه لهذا كما فعله في مقولة الكيف، إذ قال هي الهيئات، لما كانت مقولة عليها، باشتراك. والمعرفة هي المعنى الحاصل في النفس من حيث هو فيها مأخوذ بحال يحاكي بها ما هو خارج النفس.»، أنظر: ابن باجه؛ التعليق على كتاب البرهان؛ ضمن المنطق عند الفارابي، تح ماجد فخري، مصدر سابق، ص. 106، 107.

إلى هذه المعرفة، أن يستعمل الإنسان قواه العارفة في تكوين معارفه حول الموضوعات بأن يجردها من علائقها المادية، فيتصوّر ها بقوته الناطقة التصوّر اللائق حتى يُفَيِّده العلم اليقيني بها.⁽¹⁾

نقترح في هذا الفصل إبراز أهم الثمار التي حقّقها استعمال المنطق أداة للفلسفة، ومنها بلورة نظرية للمعرفة بناء على دعائم منطقية، وبناء تصوّر منطقي للعلم، واقتراح نظرية خاصّة في العقل. وسنبداً بفحص علاقة المنطق بالمعرفة، ليس فقط بسبب أهمية المنطق بالنسبة للمعرفة، ولكن أيضاً لمكانة المعرفة العقلية بالنسبة لاستعمال الأداة المنطقية في كسب البراهين وتحصيل اليقين النظري في العلم. فكيف أفاد ابن باجّه من استعمال الأداة المنطقية في تصوّره للمعرفة؟ وما هي انعكاسات ذلك على نظريته للعلم؟

1- تأثير استعمال الأداة المنطقية على نظرية المعرفة

لقد سبق أن تحدّثنا في هذا البحث عن الأهمية النظرية والمنهجية للمنطق سواء بالنسبة للفلسفة أو لعلومها النظرية، ولأجل تعيين نتائج توظيف هذه الأداة في تحصيل المعارف لدى الإنسان، سيكون حريّاً بنا توجيه النقاش إلى ما تحقّق لابن باجّه من استعماله للمنطق في مجال المعرفة النظرية. وإذا كان خيار النظر في نصوصه من الداخل - بتتبع استعماله للأداة المنطقية ضمن سياق أقواله المختلفة - هو أفضل السبل لإبراز طبيعة استعماله للمنطق، كما نهجنا ذلك في فصول القسم الثاني من هذا البحث؛ فإنّ خيارنا لطرق تأثير استعمال الأداة المنطقية في نظرية المعرفة لدى هذا الفيلسوف سيعتمد منهجية استنباطية، وذلك تماشياً مع طبيعة موضوع البحث في هذه المسألة (نظرية المعرفة).

اهتم ابن باجّه بأمر تحصيل المعرفة لدى الإنسان أيّما اهتمام، فحرص على إبراز دور القوّة الناطقة في تحصيل المعارف عن طريق فعلها الخاصّين: التصوّر والتصديق. ولمّا كان تعريف المنطق عنده أنّه الصناعة النظرية التي «تشتل على قوانين تعصم مراعاتها الذهن من الزلل في كلّ ما يُتصوّر أو يصدّق به»، فقد حرص كلّ الحرص على جعل مسألة اكتساب المعرفة تستجيب لهذا التحديد، بحيث تحصل المعارف في النفس خالية من الزلل والغلط. لكن، وفقاً لأية منهجية يمكن للإنسان أن يحصل معارفه بشكل منطقي خال من الزلل والغلط؟

⁽¹⁾ -Forcada, Miquel. "Ibn Bajja on Tasawwur and Tasdiq: science and psychology"; op, cit, p 104.

لعلّ أبرز ما حاول ابن باجّه الدفاع عنه هو إعادة الاعتبار للمعرفة الفلسفية العقلانية بعدما شكّ فيها الغزالي وانتقدها لصالح تثبيت المعرفة الصوفية الذوقية.⁽¹⁾ فالمعرفة بالنسبة لفيلسوفنا أبي بكر بن الصائغ لا تعتمد المشاهدة والانكشاف كما زعم أبو حامد الغزالي، لأنّ هذا المسلك المزعوم يحجب الحقيقة عوض كشفها، وطريق المعرفة يمرّ عبر الحواس والحسّ أولاً، ثمّ بالتجريد تمرّ إلى مرحلة نظرية يعمل فيها القياس المنطقي على كشفها والبرهنة عليها، وتأسيسها عقلياً.⁽²⁾

يرى ابن باجّه أنّه لا يمكن أن توجد الصوّر في الذهن خلّوا من الحسّ إلّا بعد أن تكون قد مرّت بدايةً بالحواس، ثم تعمل القوّة الناطقة على صياغتها في طور آخر، بجعلها معلومات حاصلة بالفعل متى أخذت بالإضافة إلى الأشياء المأخوذة عنها فتسمّى علماً.⁽³⁾ وممّا يجعل فيلسوفنا يركّز على المعرفة العقلية سبيلاً لتحقيق الغاية الإنسانية⁽⁴⁾ ومن ثمّ المعرفة العقلية النظرية، اعتقاده أنّ الغايات وإن اختلفت بسبب طبائع أشخاص الناس، إلّا أنّها تخدم بعضها البعض لتنتهي كلّها إلى غاية واحدة هي السعادة القصوى. يقول ابن باجّه: «فإنّ الغاية الإنسانية واحدة، وهي الرئيسة، وكلّ غاية سواها فهي خادمة. فالإنسان الرئيس بالطبع من كان معدّاً نحو هذه الغاية. ومن لم يكن نحوها معدّاً فهو مَرُوس بالطبع [..] وقد تبين في مواضع كثيرة أنّ تلك الغاية أبدية، وأنّها غير كائنة ولا فاسدة، وأنّها إما المعقولات أو واحدة منها [..] والإنسان بالطبع إنّما يعرف الرأي الصواب بالإضافة، ولا يعلم الصواب بالإطلاق إلّا الحكماء وبعد الوقوف على كمال الإنسان».⁽⁵⁾

(1) - انتقد ابن باجّه أبا حامد الغزالي في هذه المسألة بشكل مباشر، حيث ردّ عليه في حديث له يقول فيه: «وصلنا إلينا كتاب الرجل المعروف بأبي حامد الغزالي، وسماه "المنقذ"، وصف فيه طرفاً من سيرته وذكر أنّه شاهد عند اعتزاله أموراً إلهية والتذّ التذاذا عظيماً وممّا قاله: "فكان ما كان ممّا لست أذكره" البيت. وهذه كلّها ظنون وأشياء يقيمها مثالات الحقّ. وهذا الرجل يتبين من أمره أنّه لم ينتقل عن هذا الصنف ولا عن مآله الأولي وأنّه غلط أو مغالط بخيالات الحقّ. فإنّه يبين ذلك من أنّه يجعل الغاية مشاهدة العالم العقلي، زعم، والالتذاذ بما يراه الإنسان في ذلك العالم من العجائب، ويضرب لذلك مثلاً بالمدن الكبار، وأنّ الإنسان يلتذ بالوصول إليها ومشاهدة أحوالها وأحوال أجزائها، فكيف بالعالم العقلي؟ وأنّ نسبة مشاهدة ذلك العالم إلى لذة مشاهدة أهل المدن الكبار كنسبة ذلك العالم إلى أهل المدن الكبار إلى سائر ما يقوله، ممّا يفهم به أنّ الغاية القصوى من علم الحقّ الالتذاذ.»؛ أنظر بهذا الخصوص: ابن باجّه، رسالة الوداع؛ ضمن رسائل ابن باجّه الإلهية، تحقيق ماجد فخري، مصدر سابق، ص 121.

(2) - زهرة اللوه، جوانب مضيئة من فلسفة ابن باجّه؛ منشورات المعهد التربوي الوطني، المملكة المغربية، عدد 17، (ربيع الثاني 1403هـ - يناير 1982م)، ص 08.

(3) - يقول ابن باجّه في هذا الأمر: «وهذه المعلومات الحاصلة بالقوّة الناطقة بالفعل متى أخذت بالإضافة إلى الأشياء المأخوذة عنها سميت علماً، لأنّها علم بها، وهي التي عرفتها، ومتى أخذت من حيث أدركتها قوّة توصف بها، وتحمل على موضوعاتها المأخوذة عنها، سميت معقولات. ومتى أخذت من حيث أدركتها القوّة الناطقة، وكملت بها، وخرجت بها من القوّة إلى الفعل سميت عقلاً.»؛ أنظر: ابن باجّه، ارتياض في تصوّر القوّة المتخيّلة والناطقّة؛ ضمن رسائل فلسفية لأبي بكر بن باجّه، مصدر سابق، ص 162.

(4) - Joaquin, Lomba Fuentes, "Ibn Bajja: Fi al-ghayat al-insaniyya"; in: La philosophie andalouse, auteurs et oeuvres, sous la direction de Dominique Urvoy, édition Fondation du roi Abdul-Aziz, Casablanca, 2006, p 62.

(5) - ابن باجّه، في الغاية الإنسانية؛ ضمن رسائل ابن باجّه الإلهية، تحقيق ماجد فخري، مصدر سابق، ص. ص. 101، 102.

وكما يظهر من سياق هذا التصريح، فإنّ نيل الغاية الجديرة بالإنسان أمر لا يتم عن جهل ولا عن رأي سائب لا دليل عليه ولا تصوّر يقيني يؤطره، بل يحتاج تحصيله إلى حكمة ومعرفة نظرية صائبة تسدّه كي يكون صواباً بإطلاق، وهذا ما يحصل للحكماء الذين يقفون على ما به يتحقّق كمال الإنسان. والذي يرفضه ابن باجّه حين تأكّده على هذا المنحى النظري للغاية الإنسانية هو القول إنّ المعرفة الإنسانية ممكنة التحصيل فقط بالحس المشترك كما لدى العامّة، أو بالتجارب الذوقية كما يقول المتصوّفة. بالمقابل، يعطي ابن باجّه صيغة تراتبية للمعرفة الإنسانية تبدأ في البداية بالحس المشترك كالتّي نجدها عند العوام، وبعدها تأتي معرفة علمية نظرية، ثمّ معرفة السعداء التي هي للفلاسفة الحقيقيين.⁽¹⁾

فانطلاقاً من هذا الحرص على ربط المعرفة الحقّة بالنظر الفلسفي، ميّز ابن باجّه بين هذه المراتب الثلاث التي تشكّل درجات متفاوتة تتفاضل في رتبها حسب نوعية اليقين الذي تحصّله.⁽²⁾ وتتنظم هذه المراتب على المنوال الآتي:

- **أولاً؛ معرفة العوام / الجمهور:** وهي معرفة تقوم على الحس والخيال والذكرى، وكلّ ما يعتبره ابن باجّه ينتمي إلى الصوّر الحسية الفردية.⁽³⁾ فالجمهور لا يستطيع أن يدرك المعقولات إلّا بارتباطها بالمحسوس، ممّا يجعلها عرضة للتلاشي والنسيان.⁽⁴⁾ هذه المعرفة هي بمثابة الدرجة الأولى غير القابلة لأن تكون موضوع علم لأنّها تفتقد الصفة الكلية، لكنّها

(1) - ابن باجّه، اتصال العقل الفعّال؛ ضمن رسائل ابن باجّه الإلهية، تحقيق ماجد فخري، مصدر سابق، ص. 165، 166.

(2) - يقول ابن باجّه: «فقد بان بما قلته أنّ هناك منازل ثلاثة: أوّلها المرتبة الجمهوريّة، وهي المرتبة الطبيعيّة، وهؤلاء إنّما لهم المعقول مرتبطاً بالصوّر الهيولانيّة، ولا يعلمونه إلّا بها وعنّها ومنها ولها، ويدخل في هذه جميع الصناعات العمليّة. والثاني المعرفة النظريّة، وهي ذروة الطبيعيّة، إلّا أنّ الجمهور ينظرون إلى الموضوعات أوّلًا وإلى المعقول ثانيًا ولأجل الموضوعات. والنظار الطبيعيون ينظرون إلى المعقول أوّلًا وإلى الموضوعات ثانيًا ولأجل المعقول تشبيهاً. فلذلك ينظرون إلى المعقول أوّلًا، ولكن مع المعقول الصوّر الهيولانيّة [...] فهذه الرتبة النظريّة يرى صاحبها المعقول ولكن بواسطة، كما تظهر الشمس في الماء. فإنّ المرئي في الماء هو خيالها لا هي بنفسها. والجمهور يرون خيال خياله، مثل أن تلقي الشمس خيالها على الماء، وينعكس ذلك إلى مرآة ويرى في المرآة الذي ليس له شخص. والثالثة مرتبة السعداء الذين يرون الشيء بنفسه»، المصدر نفسه، ص 167.

(3) - لا يعني هذا الأمر أنّ الحس لا دور له في المعرفة لدى ابن باجّه، وإنّما فقط يريد أن يؤكّد أنّه ليس هو كلّ شيء في دائرة المعرفة. يقول عن ذلك: «فالحس يوقّع اليقين في الصوّر الخاصّة وقد يوقعه القياس [...] غير أنّ القياس إنّما صورة الشيء الروحانيّة الفكرية...»، ابن باجّه، تدبير المتوحد؛ ضمن رسائل ابن باجّه الإلهية، تحقيق ماجد فخري، مصدر سابق، ص 55.

(4) - يقول ابن باجّه عن هذه الرتبة من المعرفة: «الجمهور ومن يشاركونهم إنّما يشعرون بالصوّر الروحانيّة من أجل أنّها ادراكات لموضوعات هي أجسام محسوسة، لا من حيث لها هذا الوجود. فمن شعر بهذا الوجود وطلب المعقولات الحاصلة له من هذه الموجودات هذا النحو من الوجود، فقد صارت له هذه الرتبة وبان عن الجمهور جملة بنحو وجود لم يشعر به الجمهور ولا أعطته الطبيعيّة، إلّا أنّه يشارك الجمهور بالنسبة. فإنّ اتصاله بمعقولات هذه الموجودات مثل اتصال الجمهور بمعقولات الهيولانيّة، لأنّ نسبة هذه من الصوّر الروحانيّة نسبة ذلك من الصوّر الهيولانيّة...»، أنظر: ابن باجّه، اتصال العقل الفعّال؛ ضمن رسائل ابن باجّه الإلهية، تحقيق ماجد فخري، المصدر نفسه، ص 165.

تبقى مهمة باعتبارها مرحلة تسبق العلم «باعتبار الحس عموماً وخاصة في أقصى مراتبه (الخيال) شرطاً ضرورياً لقيام الكلّي في القوة الناطقة»⁽¹⁾.

- **ثانياً؛ معرفة علمية / نظرية:** وهي معرفة تشمل كلّ العلوم النظرية التي يتحقّق عبرها العلم بالكلّي، ويُستخدم فيها الاستدلال من أجل الوصول إلى تعريفات، والنظائر الطبيعيين ينظرون إلى المعقول أولاً وإلى الموضوعات ثانياً ولأجل المعقول تشبيهاً؛ لذلك ينظرون إلى المعقول أولاً، ولكن مع المعقول الصوّر الهولانية. لذا، فالقضايا المستعملة في العلوم تتضمن موضوعها ومحمولها المشار إليه، ولهذا تكون كلّها كلية. يقول ابن باجّه بهذا الخصوص: «فإنّه قد تبين أنّ في قولنا: "كلّ إنسان حيوان" ثالثاً حذفته العرب في العبارة من هذا المعنى بهذا القول، كما حذفوا الأداة الرابطة. فإنّ قولنا: "كلّ إنسان حيوان" يدلّ على ما يدلّ عليه "كلّ ما هو إنسان فهو حيوان"، "وأيّ شيء وصف بأنه إنسان فذلك الشيء يوصف بأنه حيوان". وأمثال هذه العبارة، فهي إمّا مترادفة أو هي دالة على جهات متلازمة تلازم التكافؤ. وظاهر أنّ ذلك غير معنى قولنا: الإنسان نوع أو معقول. وقد فصلّ ذلك في مواضع كثيرة»⁽²⁾.

- **ثالثاً؛ معرفة السعداء / المعرفة المباشرة:** وهي تمثّل المرتبة الأعلى التي يصل إليها الإنسان الحكيم عندما يرى بشكل مباشر - دون حاجة إلى استدلال الفكر - الموضوع في واقعه الحقيقي وفي وجوده ذاته دون أن يكون ذلك انعكاساً لمظهر معيّن، وإنّما إبطاراً مباشراً. وفي هذه الحالة ينظر الناظر (الفيلسوف) في المعقولات لا من حيث هي معقولات، بل من إنّ حيث المعقولات أحد موجودات العالم.⁽³⁾ يحصل في هذا المستوى أعظم الإدراك، وهو كما يصفه ابن باجّه نوع من «الشعور بالسكون الكمال، - إن جاز أن يقال له سكون، لأنّه سكون لا تقترن به قوّة حركة فلذلك هو سكون على العموم -، أمر فاضل جداً. فيجب أن

(1) - محمد ألوزاد، القول الإنسي لابن باجّه؛ مرجع سابق، ص 87.

(2) - ابن باجّه، اتصال العقل الفعّال؛ ضمن رسائل ابن باجّه الإلهية؛ تحقيق ماجد فخري، المصدر نفسه، ص 167.

(3) - يقول ابن باجّه عن هذه الرتبة: «وأما السعداء فليس لهم في الإبصار شبيه، إذ يصيرون هم الشيء. فلو استحال البصر فصار ضوءاً، لكان عند ذلك ينزل منزلة السعداء. وأما الإلغاز عن حال السعداء بحال من نظر إلى الشمس بعينها، فذلك الإلغاز لا يناسب الإلغاز عن حال الجمهور، بل الإلغاز عن حال الجمهور أشدّ مناسبة ومقارنة من هذه...»، المصدر نفسه، ص 169.

نرتاض بالشعور به حتى يحصل ملكة، (وهذا النوع إذا حصل) كان له غناء في وجود إنسان عظيم القدر جدًا. وهذا مما يجب أن يقدم فيوضع قبل القول في السعادة القصوى»⁽¹⁾.

يُظهر حرص ابن باجّه على ترتيب درجات المعرفة هذه إلى مستويات ثلاثة مدى حرصه على إظهار مكانة المعرفة النظرية من تلك المعارف البسيطة الساذجة التي تتركز فقط للذاكرة والحس والخيال.⁽²⁾ لذلك لم يكن إنتاج المعارف النظرية المنظّمة ليتم ما لم تستعمل في نسقها الأداة المنطقية الكفيلة بتسويغها وتأسيسها منهجيا حتى تقي بغرض يقين العلم الضروري في المعارف الفلسفية.

ولعلّ ما نسجله بهذا الخصوص هو أنّه في القسم الثاني من المستويات الثلاثة السابقة يقع الدور المنهجي لتأسيس المعرفة العلمية على هذه الأداة المنطقية السديدة، حيث تعطي الصناعة المنطقية الأدوات الاستكشافية والاستدلالية لتحصيل التصورات اليقينية في المعارف العلمية النظرية. والملاحظ في المستوى الثالث والأعلى من المعرفة هو أنّ ابن باجّه يعطي الريادة، لا للأداة المنطقية، ولكن للحدس باعتباره معرفة مباشرة يحصلها الحكماء الذين قطعوا أشواطاً هامة وكبيرة على درب المعرفة والفلسفة، كما لدى أفلاطون وأرسطو.⁽³⁾

المعرفة إذن، بحسب هذا المنظور، هي ثلاث درجات مترتبة: معرفة عادية لدى الجمهور، ومعرفة نظرية عقلية لدى النظار العقليين، ثم معرفة حدسية مباشرة لدى الحكماء. وهذا الترتيب الذي ذهب إليه ابن باجّه نابع من تصوّره لملكات المعرفة المستقاة من قوى النفس: هناك قوى الحس والخيال، ثمّ القوة الناطقة، وبعدها تأتي قوة أخرى أعلى وأشرف من كلّ القوى، بحيث لا تحصل إلاّ لذوي الفطر الفائقة،⁽⁴⁾ وهي قوة الفهم لدى ذوي الفطر الفائقة التي تحقق أعلى درجات المعرفة، وهي المعرفة المباشرة.

(1) - ابن باجّه، ومن كلامه فيما يتعلّق بالنزوعية؛ ضمن رسائل فلسفية لأبي بكر بن باجّه، تحقيق جمال الدين العلوي، مصدر سابق، ص 124.

(2) - جورج زيناتي، فلسفة ابن باجّه وأثرها؛ ط 1، (الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2019)، ص. 52، 53.

(3) - يقول ابن باجّه: «فإن كان من وصل الرتبة ممكناً فيه أن يعود فيهبط، لو كان ممكناً ذلك، لكان ذلك تحرّكاً وتحريكاً. ولكن ذلك غير ممكن فيه، ولذلك يقول بعض رؤساء المتصوفين: «لو وصلوا ما رجعوا». ولكن يمكن عند أرسطو ومن جرى مجراه الحال الشبيهة بالهبوط والرجوع...»، أنظر: ابن باجّه، اتصال العقل الفعّال؛ ضمن رسائل ابن باجّه الإلهية، تحقيق ماجد فخري، المصدر نفسه، ص. 166، 167.

(4) - ابن باجّه، وكتب رضي الله عنه إلى الوزير أبي الحسن بن الإمام؛ ضمن رسائل فلسفية لأبي بكر بن باجّه، تحقيق جمال الدين العلوي، مصدر سابق،

إذن توجد في البداية الحواس وما تنقله إلينا عبر اللمس والشم والسمع والبصر والتذوق، تأتي بعدها القوة النظرية الناطقة التي تعطينا معرفة عقلية قائمة على البرهان والاستدلال المنطقي، ثم تجيء في مرتبة أعلى المعرفة المباشرة التي تحصل للفلاسفة والحكماء ذوي الفطر الفائقة⁽¹⁾ ويعلق الباحث محمد ألوزاد على تراتبية المستويات الثلاثة السابقة معتبرا ابن باجّه من الفلاسفة الذين يقولون بارتقائية معرفية تتبنى مبدأ التفاوت بين الناس، وتتميّز بتقابل حاد في هرميتها بين القاعدة العريضة للجمهور والنظار، وبين هؤلاء ومرتبة السعداء في قمّتها⁽²⁾.

توجد وراء هذه التراتبية المعرفية وجهة نظر منطقية صريحة للمعرفة تتبنى تفاضلية ابستمولوجية بين قوى الإدراك الآتية: الإحساس والخيال والتذكّر؛ وهي التي تأتي في مرتبة أولية في تعقّل الموجودات وترتكز فقط لما تعطيه الحواس والذاكرة والخيال⁽³⁾، حيث يتصوّر الجمهور في ضوء هذه القوى المعاني ويؤلف قضايا ومسلمات لها صلة نسبية بقضايا عقلية، لكن لا ترتقي إلى منزلة المعقولات التي في العلوم البرهانية. أمّا أشكال التعبير عن معارف هذه القوى فهي بالخطابة والشعر، حيث يكون التواصل بين العامة / الجمهور والنظار العقلانيين ممكنا، فيحصل تقريبا قضايا العلوم النظرية إلى أذهان هؤلاء الجمهور بدون أن تنقل الجمهور إلى مرتبة العلماء والنظار العقلانيين⁽⁴⁾.

ومرتبة "النظريون" / العلماء التي هي رتبة تمثّل مرحلة الكمال النظري، أو قل مرتبة العقل النظري الذي ينتج قضايا العلم اليقيني ويشغل بها؛ ويمثّل العلم الطبيعي هنا ذروة هذه المرحلة، حيث إنّ المعرفة النظرية بالنسبة لابن باجّه هي ذروة الطبيعة وأنّ نظر النظار الطبيعيين هو الرتبة النظرية التي يحصل بها العلم النظري بالمنهج البرهاني⁽⁵⁾. أمّا رتبة "السعداء" / الحكماء فهي الدرجة الأعلى التي يصل إليها الإنسان عندما يكون فيلسوفا حقيقيا، حيث تحصل لقوى النفس عند

(1) - أنظر بهذا الخصوص قول ابن باجّه: «وهذا قد يكون كمّالا للعقل بطريق التعلّم البرهاني حتى يتمكن ذلك صورة وقد نجد بالفعل ما هو أعلى من غير تعلّم، على نحو ما يبلغه أصحاب الفطر الفائقة...»، أنظر: ابن باجّه، ومن كلامه في المعرفة النظرية والكمال الإنساني أو في الاتصال بالعقل الفعّال؛ ضمن رسائل ابن باجّه الإلهية، تحقيق ماجد فخري، مصدر سابق، ص 156.

(2) - محمد ألوزاد، القول الإنسي لابن باجّه؛ مرجع سابق، ص 112.

(3) - يقول ابن باجّه عن هذا الأمر: «وأما النظريون فينزلون منزلة من خرج من المغارة إلى البراح فلمح الضوء مجرّدا عن الألوان، ورأى جميع الألوان على كنهها. وأمّا السعداء فليس لهم في الابصار شبيهه، إذ يصيرون هم الشيء. فلو استحال البصر فصار ضوءا، لكان ذلك ينزل منزلة السعداء...»، أنظر بهذا الخصوص: ابن باجّه، اتصال العقل الفعّال؛ ضمن رسائل ابن باجّه الإلهية، تحقيق ماجد فخري، مصدر سابق، ص 169.

(4) - محمد ألوزاد، القول الإنسي لابن باجّه؛ مرجع سابق، ص 112.

(5) - المرجع نفسه، ص. ص. 114، 115.

هذه المرتبة أحوال انفعالية لا يمكن وصفها، و«يعرض للجزء النزوعي النطقي عند هذه المرتبة حال شبيهة بحال الفرح المستعظم لما لحقه، المستحقر كل شيء دونه»⁽¹⁾.

ومهما يكن من أمر هذه المسألة، فإنّ التعويل على الأداة المنطقية يخصّ بدرجة كبيرة مرتبة المعرفة العلمية النظرية التي يختصّ بها النظريون، في حين تبقى مرتبة المعرفة الحدسية المباشرة مستغنية عنها، إذ يظهر من حديثه عن «مرتبة السعداء» في رسالة اتصال العقل الفعّال أنّ الطريقة المباشرة التي يرى بها الحكماء «الشيء بنفسه» لا تحتاج إلى وساطة الأداة المنطقية، لأنّ أصحابها الفلاسفة يحقّقونها بشكل حدسي، عكس مرتبة النظريين الذين يتوسّلون بها لأنّها تتماشى و«إبصار الطبيعيين عندما يأتون بالحدّ»⁽²⁾.

يفيد المنطق المعارف العلمية النظرية التعاليمية والإرادية والطبيعية منها بالخصوص، وذلك لأنّ النظر الطبيعي عند ابن باجّه هو بمثابة بناء معرفي يخضع لتراتب وتناسق داخلي، بحيث ينتقل فيه النظر ويرتقي من العام إلى الخاص⁽³⁾ ولكي نفهم فائدة الأداة المنطقية للمعرفة العلمية النظرية دون غيرها لدى ابن باجّه، سيكون علينا العودة مرّة أخرى إلى ما يقوله عن ماهية الشوق الطبيعي والرغبة الإنسانية، حيث يعتبر تعدّد هذه الرغبات أمراً يقضي بأن تكون هناك رغبة أخيرة، أي شوق ما بعده شوق آخر، وهو الشوق النظري الذي تختص به القوة النظرية⁽⁴⁾ لذا جعل ابن باجّه الشوق النظري تتويجا لمسار تجريد التصورات الطبيعية⁽⁵⁾ وذلك إلى أن يصير الذهن من القوة إلى الفعل

(1) - يصف ابن باجّه هذه المرتبة ويقول: «فأما الحال التي توجد لقوى النفس عند هذه المرتبة فمنها ما يوجد للخيالية، وهو أنّه يحدث فيها شيء يناسب هذا العقل، وذلك هو نور إذا التبس بشيء أرى ما سواه على وجه لا ينطق به أو يعسر النطق عنه، ويحدث للنفس النزوعية عنده حال شبيهة بالهبة وشبيهة بوجه ما بالحال التي تعرض لها عند الإحساس بالشيء العظيم الهيبه. وتلك الحال تسمّى دهشا. وقد أفرط الصوفيون في وصف هذه الحال وذلك أنّ هذه الحال تعرض لهم للخيالات التي يجدونه في نفوسهم حسب ما يظنون، سواء كانت صادقة أو كاذبة. فإنّ النزوعية يصيبها ذلك لأنّها لا تتصل إلا بالنفس الوهمية. وأمّا كذبها وصدقها فهما لجزء نزوعي آخر وهو الجزء النزوعي النطقي، وهذا يعرض له عند هذه المرتبة حال شبيهة بحال الفرح المستعظم بما لحقه (المتعاطم بما لحقه) المستحقر كل شيء دونه. وهذه القوة خاصّة والخيالية، فهما حافظتان لأحوالهما...»، أنظر: ابن باجّه، اتصال العقل بالإنسان؛ ضمن رسائل ابن باجّه الإلهية، تحقيق ماجد فخري، مصدر سابق، ص. 171، 172.

(2) - المصدر نفسه، ص. 168، 170.

(3) - محمد ألوزاد، القول الإنسي لابن باجّه؛ مرجع سابق، ص 115.

(4) - ابن باجّه، ومن كلامه في ماهية الشوق الطبيعي؛ ضمن رسائل فلسفية لأبي بكر بن باجّه، تحقيق جمال الدين العلوي، مصدر سابق، ص. 97، 98.

(5) - يقول ابن باجّه عن ذلك: «وإذا صار في الذهن من حيث هو ما هو، وتحرك من القوة إلى الفعل بالقوة المستفادة، خرج من القوة إلى الفعل. وحال هذا من النفس يقال له يقين، فلذلك إمّا إن لا يعلم بسبب هو تصوّر، وذلك هو المعلوم بوسط. إمّا إن يعلم بوسط هو سبب وجوده، وإذا علم على هذا الوجه كفت التشوّق لذلك السبب، فلذلك البرهان الذي هو حدّ بالقوة أكمل البراهين، والحدّ المألّف أكمل الحدود، لأنّه ليس يبقى بعده تشوّق أصلا. وبين أنّ أجزاء أمثال هذه البراهين ينبغي أن تكون أجزاء الحدود. وظاهران في أجزاء الحدود ما يليق أن يكون نتيجة برهان، ومنها ما يليق أن يكون مبدأ برهان. وأيضا فإنّ أجزاء الحدود

بواسطة تلك القوة المستفادة (القوة النظرية)، فيخرج بذلك إلى الفعل؛ وهذه الحال في النفس عند ابن باجّه هي التي توصف بكونها "اليقين".

يقدم ابن باجّه -الذي يتحدث عن كيفية تعرّف الإنسان على الموجودات- تصوّراً منطقياً لمسار تكوّن الإدراكات في النفس من القوة الحاسة إلى الخيالية وصولاً إلى القوة النظرية التي تصيّر هذا الإدراك ملكة نظرية للتصوّر والتصديق. وقد سبقت لنا الإشارة إلى هذا الأمر في معرض حديثنا عن الإطار السيكولوجي لصياغة التصوّرات والحدود التعريفية، حيث أشرنا إلى أنّ المعرفة كما يتصوّر ها ابن باجّه تكون في البداية عبارة عن مجموعة من الإدراكات التي تتم بالمعقولات الطبيعية التي يراكمها الإنسان من مرحلة الطفولة إلى مرحلة نضجه نتيجة تطوير قدراته الإدراكية الكامنة إلى أن تصير ناضجة فكرياً، بحيث تصبح «الغاذية هي كالمادة للحساسة، والحساسة كالمادة للمخيّلة، والمخيّلة كالمادة للناطقّة»⁽¹⁾.

تلعب القوة الناطقة في هذه الحالة دور تصيير الإدراكات السابقة معارف نظرية مؤسّسة منطقياً عبر فعلين أساسيين فيها وهما: التصوّر والتصديق.⁽²⁾ فكما تشكل الإدراكات المستمدة من التجربة مخزون المقدمات التي تنتج اليقين في الذهن، إلّا أنّ هذا الذهن هو الذي يؤلّف المعاني ويبني التصوّرات المؤسّسة للمعرفة المنطقية التي تعطي أسباب الشيء الضرورية التي تستنبط المقدمات المعقولة الكلية الأوّل.⁽³⁾

ضمن هذا الإطار المنطقي للمعرفة، يميّز ابن باجّه بين المفاهيم ذات الحمولة الإبتيمولوجية كالمعرفة والعلم واليقين، وتلك الاصطلاحات التي تنتظم فيها المعارف المشهورة الذائعة والمقبولة.

يجب أن تكون أسباباً وذاتية. وظاهر أنّ القسمة لا تعطى بما هي قسمة، بل هذا شيء يجب أن يكون معلوماً عند القسمة، وهذا العلم هو المشتهر بالعرض لا بالذات. وكذلك يعرض مثله في طريق التركيب، فإنّ التركيب بما هو تركيب لا يلزمه ذلك. فإنّ القصد بذينك النظيرين الحدود، فكيف يمكننا أن نستعمل الحدود فيهما، ولا طريق إلى الوقوف على أنّ المحمولات ذاتية إلّا بالحدود...»، ابن باجّه، ومن كلامه في ماهية الشوق الطبيعي؛ ضمن رسائل فلسفية لأبي بكر بن باجّه، تحقيق جمال الدين العلوي، مصدر سابق، ص. 100، 101.

(1) - ابن باجّه، التعليق على كتاب البرهان؛ ضمن المنطق عند الفارابي، تحقيق ماجد فخري، مصدر سابق، ص 127.

(2) - ابن باجّه، في الوحدة والواحد؛ ضمن رسائل فلسفية لأبي بكر بن باجّه، تحقيق جمال الدين العلوي، مصدر سابق، ص 145.

(3) - يقول ابن باجّه عن هذا الأمر: «وبهذه الجهة من طلب أسباب الشيء الضرورية الموجودة حسّاً تستنبط المقدمات المعقولة الكلية الأوّل، وهو قول حسن في استنباط المعقولات الأوّل، وهي في الصناعات كثيرة، وفي الحدود وفي كلّ ما علم بالمشاهدة أسباب وجوده. ومن المقدمات المعقولة الأوّل ما تجهل حتى تتصفّح، فإذا تُصَفّح بعض جزئياتها، وقع اليقين بها، حسبما ذكرنا. وكيفية ما يجهل لأنّه لا يفهم معنى اللفظ الدال عليها. فإذا فهم معنى اللفظ الدال عليها، وقع اليقين التام، مثل قولنا: كلّ مكان من الأرض فله أفق. فإذا فهم معنى ما يدلّ عليه لفظ أفق، وقع اليقين بأنّ كلّ مكان من الأرض فله أفق...». أنظر بهذا الخصوص: ابن باجّه، التعليق على كتاب البرهان؛ ضمن المنطق عند الفارابي، تحقيق ماجد فخري، مصدر سابق، ص 156.

وهكذا فالحرص المنطقي على تدقيق التعريفات والاصطلاحات، قد جعل فيلسوفنا يلتفت إلى أهمية الفروق المنهجية الموجودة بين حدود المعرفة وتحديد المعرفة نفسها.⁽¹⁾ فحدود المشهورات التي يعلم بها الجمهور مثلا، نجدها إنما ترتكن للمحسوس، أو المشهور من القضايا، أو للرأي المسبق.⁽²⁾ وهذه المشهورات هي التي ترد على النفس فتكون رأيا رآه الإنسان من جهته وليس من جهة ما كان عليه الأمر.

يقول ابن باجّه بصدد هذا الصنف من المعارف: «يلزم أنّ هذا المعنى لهذا المعنى بما يراه [الجمهور] رأيا أنّ هذا المعنى واجب لهذا المعنى ولازم له، دون أن يلتفت كيف هما في الوجود خارج النفس. فإن كان جميع الناس في ذلك أو أكثرهم يرون مثل رأيه ويعتقدونه، كانت هذه القضايا المشهورة. وإن كان ذلك بحسب الأفراد، كانت القضايا التي هي في بادئ الرأي، وهي المستعملة في الخطابة ولا تستعمل في الحدّ. مثال ذلك في المشهورات أنّ الذهن إذا تصوّر الإنسان من جهة ما هو مدني ومصاحب، وكان المتصوّر فاضلا، لزم في النفس أنّ كلّ إنسان يجب أن يكون فاضلا في سيرته، حسن المعاشرة، يؤثر العدل ويكره الجور، وأنّه يجب أن يطلب ما به سلامة بدنه ودوام حياته ودوام سلامته أبدا ودوام صحّته، وأنّ الإنسان يجب أن يكون مكرّما صالح الأحوال موسّرا، وأنّه يجب أن يكون ذا حول وبنين وأصحاب وغير ذلك ممّا يراه رأيا، من غير أن يلتفت أنّه يجب أن يكون في الوجود كذلك أم لا. وهذه إذا شهد بها الجميع أو الأكثر كانت مشهورة، وما لم يشهد بها الجميع كانت في بادئ الرأي فقط. وقد يكون ضدّ هذه الآراء أو بعضها من المشهورات عند الجميع، مثل أنّه يجب أن يكون الإنسان قاهرا أو مؤذيا أو آخذا للمال كيف ما اتفق لا يخاف ويهاب. فتكون هذه آراء مشهورة عند قوم يرونها آراء واجبة. وكثيرا ما يجتمع في نفس واحدة آراء مشهورة متضادة، وبحسب تضادّها تختلف الأفعال، فإنّه لا يفعل واحد أفعالا، إلّا بحسب آراء في نفسه، أكثرها مشهورة. وهذه الآراء هي السبب في الحيرة وفي أن يفعل الإنسان أو لا يفعل [...] ومتى استعملنا هذه المقدّمات في وقت واحد وقعت الحيرة، وإذا استعملت في أوقات مختلفة، وقع الاضطراب في

(1) - يقول ابن باجّه بهذا الخصوص معلقا على الفارابي في كتاب البرهان: «وهو لما كان قصده أن يعمّها هنا [يقصد المعرفة] ذكرها بلفظ المعرفة التي تجمع الكلّ، وقال المعارف بلفظ الجمع، ولم يقله بلفظ الأفراد، لأنّها مقولة باشتراك الاسم على معنى التّصوّر والتصديق، فجمعه لهذا كما فعله في مقولة كيف، إذ قال هي الهيئات، لما كانت مقولة عليها، باشتراك...»، أنظر: ابن باجّه، التعليق على كتاب البرهان؛ ضمن المنطق عند الفارابي، تحقيق ماجد فخري، مصدر سابق، ص 107.

(2) - يقول ابن باجّه: «سابق الرأي أشدّ حسّا بنا عند الاستعمال بالمبادئ الأولى من المقدّمات المشهورة، وليس كذلك بحسب ماهيتها...»، ابن باجّه، كلام لأبي بكر في فنون شتى؛ ضمن المنطقيات للفارابي، تحقيق وتقديم محمد تقي دانش برزوه، مصدر سابق، ص 388.

الأفعال. فإذا التفت الإنسان إلى جميع أفعاله وجد فيها من هذا النحو. وإنّما ذلك من أجل ما ينطوي في المقدمات المشهورة من الكذب. وجميع هذه المقدمات متى أخذها المستعمل لها من حيث يراها ويسكن إليها، من غير أن يسبرها بالإضافة إلى سواء، كانت مقدمات في بادئ الرأي واستعملت في الخطابة»⁽¹⁾.

تعمّدا إيراد هذا النصّ الطويل نوعا ما وذلك باعتباره شاهدا نصّيا صريحا دالّا على موقف ابن باجّه الإبستمولوجي من بادئ الرأي والمشهورات الفاقدة للمتانة المنطقية، فهي حتى وإن استقوت بسلطة غير سلطة الصدق المنطقي، فإنّها تظلّ فاقدة في مقدماتها لشرط اليقين المنطقي، بحيث تصلح فقط للخطابة. لذلك فإنّ ابن باجّه الذي يتحدّث عن المعرفة بكونها ممّا يحصل فيه التصور والتصديق، هو نفسه الذي جعلها تُصبح ممّا يقال باشتراك الاسم على معنى التصرّو والتصديق⁽²⁾.

بهذا الفهم المنطقي لعملية المعرفة، جعل هذا الفيلسوف المضمون السيكلولوجي نقطة انطلاقه لتمييز مستوياتها المترتبة. في هذا الإطار، يقول ابن باجّه: «المعرفة هي المعنى الحاصل في النفس من حيث هو فيها مأخوذ بحال يحاكي بها ما هو خارج النفس. فإنّ قولنا الحيوان الناطق قول مركّب، قصد بتركيبه في النفس محاكاة ما خارج النفس. فالمعرفة هي مثال الأمر من خارج بالحال التي حصلت له فيها النفس، والمعروف هو الأمر من خارج. ولّمّا كان معقول الشيء هو الشيء، ولم يكن بينهما فرق إلّا بالجهة، كان المعرفة والمعروف واحدا بالموضوع اثنين بالجهة، وهو طريق كون الواحد في النفس والآخر خارج النفس»⁽³⁾.

يكشف هذا القول أنّ المعرفة - بما هي معان في النفس - وموضوعها الذي يقع خارجها، هما على الحقيقة شيء واحد بالموضوع واثنين بالجهة، أي إنّ الذي في النفس وهو المعنى المرسوم

(1) - ابن باجّه، التعليق على كتاب البرهان؛ ضمن المنطق عند الفارابي، تحقيق ماجد فخري، مصدر سابق، ص. 153، 154.

(2) - المصدر نفسه، ص 106.

(3) - المصدر نفسه، ص 107.

والموضوع الذي يقع خارجها يتحدان في عملية المعرفة التي هي نتاج فعلي التصوّر والتصديق في
الذهن.⁽¹⁾

الواقع إذن أنّ ابن باجّه بهذا الفهم إنّما يقسّم المعرفة، تبعا للفارابي، من حيث هي معنى حاصل
في النفس إلى تصوّرات وتصديقات. لكن تقسيم المعرفة إلى تصوّر وتصديق لا تلحق ولا تمس
الموجودات بما هي موضوعات، وإنّما تمس فقط المعرفة بها، أو قل بعبارة هو «من حيث هي
معرفة لا من حيث هو معروف».⁽²⁾

بناءً على هذا الفهم، يقيم ابن باجّه نوعا من التفاوت الزمني بين اكتساب التصوّر واكتساب
التصديق، معتبرا وجود التصوّر في الذهن يتقدّم التصديق زمنيا، لأنّ بحث السؤال "ما هو الشيء؟"
الذي يفيد التصوّر، إنّما هو الموجود في الذهن أولا؛ ومنه فإنّ المطلوب الأول لنا بالطبع هو "ما
الشيء" أي معرفة ماهيته، وهذا ليس شيئا آخر غير طلب نيل تصوّره.⁽³⁾ وأمّا الذي يجعل التصوّر
والتصديق منفصلان ويفترقان، فهو الحكم الذي يختص به التصديق ويقوم عليه، حيث التصوّر إدراك
للماهية وليس حكما منطقيا على قضية معيّنة. فلئن كان التصوّر هو حصول جملة الأمر الخارجي
في النفس دون أن يحكم عليه بشيء البتّة، فإنّ التصديق هو أن يؤخذ الأمر محكما عليه بحكم،
وبذلك يكون التصديق دائما فيما يطلب فيه أيّ الحكمين له. وأمّا التصوّر الذي عادة ما يكون جوابا
عن مطلب "ما هو الشيء"، فإنّه لا «يطلب به حكم في الأمر بإيجاب أو سلب، كما هو في النقيضين،
بل يطلب ماهية الأمر مجردة من الحكم».⁽⁴⁾

بهذا الفهم للفرق بين التصوّر والتصديق يكون ابن باجّه قد رسّخ التصوّر الحملي للقضايا
المعرفية، جاعلا من تحليله المنطقي للأقوال الفلسفية يستعير هذا الفهم الحملي، بحيث تختص الأقوال
الجازمة بالحكم بالسلب أو الإيجاب وهي التصديقات، بينما تختص الأقوال غير الجازمة عند تحقيق

(1) - يقول ابن باجّه عن هذا الأمر: «فإذا أخذنا الموضوع في النفس وحملنا عليه سبب من أسبابه، وتيقّنا انها سببا للموضوع. فإذا أخذنا الموضوع في النفس،
بما هو خارج النفس، فكانت القضية معقولة كلية. مثال ذلك في الأمور الصناعية أنّ الخزّانة، إذا أخذنا أسبابها التي تتيقن بالمشاهدة أنّها أسباب لها، فقد أخذنا
في الخزّانة مقدّمات أول معقولة كثيرة، بما هي في النفس، ما هي، وهي بماذا هي خارج النفس. فإنّ قولنا: ماذا هو الشيء؟ سؤال عن أسبابه في النفس.
وقولنا: بماذا هو الشيء؟ سؤال عن أسبابه خارج النفس.»، ابن باجّه، **التعليق على كتاب البرهان**؛ ضمن المنطق عند الفارابي، تحقيق ماجد فخري، مصدر
سابق، ص 155.

(2) - المصدر نفسه، ص 107.

(3) - المصدر نفسه، ص 108.

(4) - المصدر نفسه، ص 107.

مطلب تعريف "ما هو الشيء" بنيل التعريف وتحديد ماهية الشيء، والقضايا المستعملة في العلوم كلها تنضبط لهذا الفهم، لأنها تتضمن موضوعها ومحمولها المشار إليه في الصناعة المنطقية. وفي خضم هذا التدقيق المفهومي ينتقل بنا ابن باجّه إلى حديث آخر عن العلم واليقين والاعتقاد والظن المقارب لليقين، ليبسط مبادئ وأسس نظريته في العلم انطلاقاً مما تعطيه الصناعة المنطقية التي تشكل عماد نظريته في الفلسفة. (1) ومن هذا المنطلق يطرح السؤال الآتي: كيف أفادت الأداة المنطقية نظرية العلم لدى ابن باجّه؟ وما هي أشكال استعمالها في العلم النظري لديه؟

2- تأثير استعمال الأداة المنطقية على نظرية العلم

يصعب الحديث عن نظرية العلم لدى أبي بكر بن الصائغ بدون العودة إلى التعاليق المنطقية لديه، وبخاصّة منها تعاليقه على كتاب البرهان، حيث يشرح ويقدم أهمّ المقومات والأسس المنطقية للعلم. وأمّا مردّد هذا الأمر، فيعود إلى كون تصوّره للعلم يتوافق إلى حدّ كبير مع نظرية العلم عند الفارابي المستمدّة بصفة عامّة من الأرسطون الأرسطي كما يذهب إلى ذلك الباحث حمو النقاري. (2) ولفظة العلم هي ممّا يقال على معاني كثيرة، فهي ممّا يقال باشتراك الاسم على التصرّو والتصديق، فعندما يستعمل التصديق لا يعرض للتصوّر لأنّ قصده «أن يتكلّم في المقدّمات المصدّق بها أنفسها، وأنّه إليها ينحلّ ما أفاد التصديق في كلّ مصدّق به». (3) كما يُطلق على الاعتقاد جملة عندما يعتقد بخبر ما دون التصديق على الإطلاق، ويقال على ما يعتقد ببصيرة نفس. (4)

يعرض ابن باجّه لكلّ ما من شأنه أن يعرف ويعلم، ويعتبر الروية والاستدلال والاستنباط بمثابة الأنواع للفكر (أحوال الفكر)، ويجعل الفكر تطرّق الذهن لمعرفة مجهول من معلوم. (5) كما يجعل المقبولات والمشهورات والمحسوسات والمعقولات الأوّل (وهي التي يطلق ابن باجّه عليها

(1) - يقول ابن باجّه بهذا الشأن: «القضايا المستعملة في العلوم، فكّلها تتضمن موضوعها ومحمولها المشار اليه. ولذلك تكون القضايا كلّية، فإنّه قد تبيّن أنّ قولنا: "كلّ إنسان حيوان" ثالثاً حذفته العرب في العبارة عن هذا المعنى بهذا القول، كما حذفوا الأداة الرابطة. فإنّ قولنا: "كلّ إنسان حيوان" يدلّ على ما يدلّ عليه "كلّ ما هو إنسان فهو حيوان"، "وأيّ شيء وصف بأنه إنسان فذلك الشيء يوصف بأنه حيوان". وأمثال هذه العبارة، فهي إمّا مترادفة أو هي دالة على جهات متلازمة تلازم التكافؤ. وظاهر أنّ ذلك غير معنى قولنا: الإنسان نوع أو معقول. وقد فصل ذلك في مواضع كثيرة. فهذه الرتبة النظرية يرى صاحبها المعقول ولكن بواسطة، كما تظهر الشمس في الماء. فإنّ المرئي في الماء هو خيالها لا هي بنفسها.»؛ أنظر بهذا الخصوص: ابن باجّه، قول يتلو رسالة الوداع؛ ضمن رسائل ابن باجّه الإلهية، تحقيق ماجد فخري، مصدر سابق، ص 167.

(2) - حمو النقاري، نظرية العلم عند أبي نصر الفارابي؛ مرجع سابق، ص 12.

(3) - ابن باجّه، تعاليق على كتاب إيساغوجي للفارابي؛ ضمن تعاليق ابن باجّه على منطق الفارابي، تحقيق ماجد فخري، مصدر سابق، ص 34.

(4) - نفسه.

(5) - المصدر نفسه، ص 34.

"الأصناف الأربعة") هي ما يتم العلم به بذاتها دون حاجة إلى معلوم آخر سواها. ويقول ابن باجّه عن هذه الأصناف الأربعة: «تُعلم بأنفسها دون أي يتطرّق إلى معرفتها من معلوم سواها، وما عداها إنّما يعلم بفكر. وبين أنّ ما يعلم بفكر، فإنّه ينبغي أن يكون قبله معلوم سابق يُتطرّق به إلى عمله. فإن كان ذلك معلوما بنفسه على أحد الأنحاء الأربعة وقف الأمر، وإلاّ احتاج أيضا إلى معلوم سابق. ولا يمرّ الأمر إلى غير نهاية، لأنّه كان يلزم أن لا يعلم المجهول أبدا. واجب إذن في علم المجهول أن يكون المعلوم السابق له من أحد هذه الأربعة، أو ما ينحل إليها ويقف أخيرا عندها. فهذه الأربعة إذن هي مبادئ النظر، وما يعلم بنظر المعقولات الأول والمحسوسات هي مبادئ البرهان»⁽¹⁾.

يستهل ابن باجّه بهذا القول تعاليقه المنطقية على فصول الفارابي متحدّثا عن معنى العلم، وفي سياق هذا الحديث يرى فيلسوفنا أنّ ما يعلم لا باستدلال ولا بفكر ولا بروية ولا باستنباط هي أربعة أصناف من المبادئ: "المقبولات" و"المشهورات" و"المحسوسات" و"المعقولات الأولى".⁽²⁾ وجدير بالذكر أنّ هذه الأصناف الأربعة سبق أن تعرّض لها الفارابي في كتاب البرهان بنوع من التفصيل، حيث اعتبر صنف "المقبولات" الأحكام التي نتقلدها عن الغير الذي نرتضيه ونقتدي به ونقبل ما يحكم به.⁽³⁾ أمّا بالنسبة لصنف "المشهورات" فتعرف بكثرة انتشارها ورواجها التي لا تعاند ولا يعترض عليها،⁽⁴⁾ لأنّها صنف من المقدمات التي «تشمل الأحكام والآراء الذائعة عند جميع الناس أو عند أكثرهم أو عند علمائهم وعقلائهم أو عند أكثر هؤلاء من غير أن يخالفهم فيها غيرهم ولا واحد منهم».⁽⁵⁾

لعلّ صنف "المحسوسات" التي تفيد الأحكام الجزئية المدركة بالحواس هي التي تعطي القضايا الشخصية المدركة بإحدى الحواس الخمس.⁽⁶⁾ في حين يفيد صنف "المعقولات الأولى" المقدمات الكلية اليقينية الضرورية الحاصلة لنا بالطبع، أو المقدمات الأولى الطبيعية للإنسان، وهي

(1) - ابن باجّه، تعاليق على كتاب إيساغوجي للفارابي؛ ضمن تعاليق ابن باجّه على منطق الفارابي، تحقيق ماجد فخري، مصدر سابق، ص 35.

(2) - المصدر نفسه، ص: 35-36.

(3) - الفارابي، الفصول الخمسة؛ ضمن المنطقيات للفارابي الجزء الأول، تحقيق محمد تقي دانش بزوه، مصدر سابق، ص. 19، 20.

(4) - ابن باجّه، التعليق على كتاب البرهان؛ ضمن المنطق عند الفارابي، تحقيق ماجد فخري، مصدر سابق، ص 153.

(5) - أبو نصر الفارابي، الفصول الخمسة؛ ضمن المنطقيات للفارابي، الجزء الأول، تحقيق محمد تقي دانش بزوه، مصدر سابق، ص 20.

(6) - المصدر نفسه، ص 20.

المبادئ الأولى من حيث هي أحكام فطرية لدى الإنسان. و«ما يحصل من اليقين الضروري في تجربة شخص واحد، فهو داخل فيما هو حاصل لنا بالطبع».(1)

يخضع ترتيب هذه الأصناف الأربعة لنظرة تفاضلية، بحيث تتراتب فيما بينها حسب ابن باجّه من حيث ما يحصل بها من علم. ويأتي في المرتبة الأعلى صنف "المعقولات الأولى"، يليها في المرتبة صنف "المحسوسات"، فرتبة "المشهورات"، ثم رتبة "المقبولات". هكذا يقع "المقبول" و"المشهور" من الأحكام في رتبة أقل من درجات المعلوم، ولذلك فإن العلوم التي تقوم على هذين الصنفين تبقى في مرتبة ناقصة من حيث قيمتها وأهميتها مقارنة بالعلوم التي تستند إلى صنف "المحسوس" و"المعقول". أمّا السبب الذي يجعل ابن باجّه لا يعوّل على "المشهور" و"المقبول" في تحصيل العلم، فهو أنّ مقدّمات "المقبولات" و"المشهورات" لا يعوّل عليها في تحصيل العلم اليقيني، لأنّها ترتكن لشهادة الغير التي تفيد فقط تلك المقدّمات التي تُوقّع الذهن في الحيرة.(2)

يستعيد ابن باجّه بهذا الموقف تصوّر المعلّم الثاني ليقينية العلم الذي يتعلّق بالتصديق التام بعيداً عن شهادة المشهور والمقبول.(3) فاليقين منه «ما هو ضروري ومنه ما هو غير ضروري، والضروري هو أن يعتقد فيما لا يمكن أن يكون في وجوده بخلاف ما هو عليه أنّه لا يمكن أن يكون بخلاف ما اعتقد أصلاً ولا في حين ما. وغير الضروري هو ما كان يقينا في وقت ما فقط. أمّا الضروري فإنّه لا يمكن أن يتبدّل فيصير كاذباً، بل يوجد دائماً على ما هو حاصل في الذهن من

(1) - ابن باجّه، التعليق على كتاب البرهان؛ ضمن المنطق عند الفارابي، تحقيق ماجد فخري، مصدر سابق، ص 118.

(2) - يقول ابن باجّه عن هذين الصنفين: «ومتى استعملنا هذه المقدّمات في وقت واحد وقعت الحيرة، وإذا استعملت في أوقات مختلفة، وقع الاضطراب في الأفعال. فإذا التفت الإنسان إلى جميع أفعاله وجد فيها من هذا النحو. وإنّما ذلك من أجل ما ينطوي في المقدّمات المشهورة من الكذب. وجميع هذه المقدّمات متى أخذها المستعمل لها، من حيث هي رأي له ولسواه، وسبر قوّتها من حيث هي آراء مشتركة، كانت فضائل مشهورة في الحقيقة واستعملت في الجدل. ومتى أخذها المستعمل لها من حيث يراها ويسكن إليها، من غير أن يسبرها بالإضافة إلى سواه، كانت مقدّمات في بادئ الرأي واستعملت في الخطابة.»، المصدر نفسه، ص 154.

(3) - يقول الفارابي عن هذا الأمر: «والمشهورات والمقبولات جميعاً إنّما يقع التصديق بها في الجملة عن الشهادة، غير أنّ المشهور هو ما شهد به الجميع أو الأكثر أو من يجري مجراه، والمقبول هو ما شهد به واحد أو جماعة مقبولون عند واحد، أو جماعة فقط. وليس واحد من هذين يوقع اليقين، إلّا أنّ الثقة بما يتواطأ عليه شهادة الجميع أو الأكثر أقوى وأكثر ممّا يشهد به واحد أو جماعة مقبولون عند واحد، أو جماعة فقط. وليس واحد من هذين يوقع اليقين، إلّا أنّ الثقة بما يتواطأ عليه شهادة الجميع أو الأكثر أقوى وأكثر ممّا يشهد به واحد أو جماعة أقل. غير أنّه قد يتفق أن يكون فيما قيل عن الشهادات أمر هو في الحقيقة صادق، فينتق في اليقين بالعرض، فيظنّ لذلك كثير من الناس أن الشهادات بذواتها توقع اليقين لا بالعرض، وقوم آخرون كأنهم شعروا بالشهادات أنّها لا توقع اليقين، وظنّوا فيما وقع به منها اليقين أنّه بأمر إلهي وخاصة فيما سبيله أن يوقع سكون النفس.»، المصدر نفسه، ص 21.

سلب وحده أو إيجاب وحده. وأمّا غير الضروري، فإنّه يمكن أن يتبدّل فيصير كاذبا من غير نقص يحدث في الذهن». (1)

فالفارابي الذي حرص على التفريق بين اليقين الضروري وغير الضروري، جعل معيار هذا التمييز منطقيا صرفا، حيث استبعد في مجال الصدق واليقين كلّ ما يتصل بالأحكام المشهورة والمقبولة، بل وكلّ ما بُني عليها وتفرّع منها كما يشير إلى ذلك الباحث حمو النقاري. (2) وقد انعكس هذا التصرّو المنطقي لليقين لدى أبي بكر بن باجّه في حديثه عن الحدود اليقينية، حيث أشار بشكل صريح إلى دور الفارابي في إعطاء طريقٍ رابعٍ في تحديد الشيء على التمام، وإلى كلّ ما يحتاج إليه في التحديد وفي الطرق الثلاثة التي ذكرها عن القدماء.

يقول ابن باجّه بهذا الصدد: «وبين ذلك أبو نصر بمقدّمات يقينية، منها أنّ أجزاء الحدّ يلزم بالضرورة أن يكون كلّ واحد منها موجودا للمحدود، إمّا بعلم أولي وإمّا ببرهان. وهذا يعمّ الحدّ على الإطلاق وينقسم إلى الأمور المتقدّمة للمحدود وكلّ الأمور المتأخّرة. ويلزم بالضرورة أن يعلم المتقدّم والمتأخّر، إمّا بنفسه وإمّا ببرهان. فالحدّ الثاني هو أن يعلم وجود أجزاء الحدّ للمحدود، إمّا بنفسه وإمّا ببرهان، وأن يعلم أيّها أقدم من المحدود، إمّا بنفسه وإمّا ببرهان. فإذا علم هذان العلمان في الحدود ترتّب ترتيبا محدودا بأن يقدّم في الترتيب الأعمّ فالأعم. ويؤخّر الأخصّ فالأخصّ. وكذلك يقدّم في الترتيب ويؤخّر المتقدّم فالمتقدّم، حتى يجتمع لنا من الأجزاء ما يساوي المحدود. وقد تبرهن بهذه القضية وتبين أن تكون أجزاء البرهان يحدّها الشيء على التمام، فتغيّر ترتيب البرهان إلى ترتيب الحدّ حسبما ذكر، فهو يعني الحدود اليقينية. وقد تكون حدود بحسب الصنائع الأربع الباقية، فتكون حدود تؤلف من الأمور المشهورة لتستعمل في الجدل، وحدود تؤلف من الأمور التي في بادئ الرأي تستعمل في الخطابة، وحدود تؤلف من الأمور المغلّطة التي توهم أنّها تعطي تصوّر الشيء من غير أن يكون في الحقيقة كذلك، وحدود تؤلف ممّا يخيّل الشيء تستعمل في الأمور الشعرية». (3)

يُلخّص ابن باجّه في هذا التصريح ما سبق أن ذهب إليه الفارابي في كتاب البرهان عندما أعلّى من شأن العلوم النظرية العقلية التي تجد أصولها في المحسوسات والمعقولات، مستبعدا كلّ

(1) - ابن باجّه، التعليق على كتاب البرهان؛ ضمن المنطق عند الفارابي، تحقيق ماجد فخري، مصدر سابق، ص 21.

(2) - حمو النقاري، نظرية العلم عند أبي نصر الفارابي؛ مرجع سابق، ص 38.

(3) - ابن باجّه، التعليق على كتاب البرهان؛ ضمن المنطق عند الفارابي، تحقيق ماجد فخري، مصدر سابق، ص. ص. 148، 149.

من المنقول وبادئ الرأي (المقبولات والمشهورات) التي تتألف حدودها من أمور مشهورة أو مغلطة تفيد فقط في الجدل والخطابة والشعر.⁽¹⁾ أمّا في ظلّ نموذجية البرهان، فإنّ أجزاء الحدّ يلزم بالضرورة أن يكون كلّ واحد منها موجودا للمحدود إمّا بعلم أولي وإمّا ببرهان؛ لذلك فإنّ هذه الأجزاء يحدّها الشيء على التمام، وإن تغيّر ترتيب البرهان إلى ترتيب الحدّ، فهذا يفيد الحدود اليقينية عكس حدود الصنائع الأربع المتأخرة (الجدل، الخطابة، السفسطة، الشعر) التي تكون حدود المقدمات فيها تتألف من أمور وقضايا بادية الرأي أو المشهور أو المقبول.⁽²⁾

فقضايا المشهورات وإن كانت معقولة إلا أنّ الذهن يلزم المحمول في مقدماتها الموضوع بإيجاب أو بسلب كما يزعم ابن باجّه حين قال: «من أجل أنّ ذاتيهما تعطي ذلك في الوجود، وما أعطته ذاتاهما من ذلك في النفس أوجب الذهن أنّهما كذلك خارج النفس. وكثيرا ما يرى الذهن هذا ولا يمكنه أن ينطق عنه، مثل من لا يتصوّر على الكمال أنّ المتقابلين لا يجتمعان ولا يأخذ الذهن ذلك كلّيا، لكن يرى ذلك في الجزئيات، مثل هذه أنّه لا يمكن أن يكون الإنسان أبيض أسود معا، قائم قاعد معا، فيرى الذهن أنّ ذاتي هذين المتقابلين لا يجتمعان، بما هي تلك الذوات، فإنّ الذهن يرى في بعض الجزئي حين يتصوّرهما أنّ طبيعة هذا المعنى، بما هي تلك الطبيعة، يلزم أن تكون هكذا أو لا تكون كذا. ولأجل هذه هو له، فإنّنا نسمّي الذهن من أجل أن طبيعة كذا، بما هي تلك الطبيعة، توجب أن تكون كذا. فيأخذ الذهن المقدّمة كلّية، فيعبّر عنها بألف لام التعريف. فألف لام التعريف هنا عبارة عن أخذ الذهن الذي في هذه الطبيعة من أجل ما هي هذه الطبيعة..»⁽³⁾

يقطع هذا النموذج المنطقي للعلم، من حيث هو تصوّر وتصديق⁽⁴⁾ (العلوم عند ابن باجّه لا تستعمل فيها البتّة من القضايا إلا ما كان محموله وموضوعه كليين فقط)،⁽⁵⁾ مع نموذجية المشهور والمنقول وبادئ الرأي؛ فهو يكتفي بالمعلومات اليقينية التي تنقسم إلى معلومات تفيد "علم الوجود"،

(1) - ابن باجّه، التعليق على كتاب البرهان؛ ضمن المنطق عند الفارابي، تحقيق ماجد فخري، مصدر سابق، ص 149.

(2) - المصدر نفسه، ص. ص. 149، 150.

(3) - المصدر نفسه، ص. ص. 154، 155.

(4) - يعلّق ابن باجّه على الانحاء الثلاثة التي يقال بها العلم، فيقول: «والعلوم في قوله: "أحد هذه الأنحاء الثلاثة من العلوم" إنّما عني بها التصرّوّر أو التصديق. لكن العلم للشيء بهذا المعنى قلّما يجمع، وإنّما يجمع لفظ العلم إذا عني به ما يحصل عن الموجودات من معقولاتها في الذهن التي هي هي، لأنّها في الوجود كثيرة مختلفة، وساق لفظها لمعناها مناسبا من الكثرة. لكن لما كان التصرّوّر والتصديق نسبة، كانت النسب مختلف ما هيئاتها بحسب ما ينسب إليها جميعها لمعنى اختلافها وتكرّرها.»، المصدر نفسه، ص 122.

(5) - ابن باجّه، تعاليق على كتاب إيساغوجي للفارابي؛ ضمن تعاليق ابن باجّه على منطق الفارابي، تحقيق ماجد فخري، مصدر سابق، ص 31.

وهي التي يقع بها اليقين بوجود الشيء (ويسمى: علم أنّ الشيء)، ومعلومات تفيد "علم سبب الوجود"، وهي التي يقع بها "اليقين بسبب وجود الشيء" (ويسمى: "علم لِمَ الشيء")؛ ثمّ أيضا معلومات تفيد "علم الوجود والسبب معا"، وهي التي يقع بها "اليقين بوجود الشيء وبسبب وجوده معا" (ويسمى البرهان المطلق).⁽¹⁾

يعني هذا الأمر أنّه ما من أمر نريد أن نعلمه علما يقينيا إلّا وهو إمّا "الوجود"، ومعناه لا الوجود اللازم فقط وإمّا الوجود المتعدي، أي وجود المحمول للموضوع، وإمّا "سبب الوجود"، ومعناه سبب وجود المحمول للموضوع، وإمّا "الوجود والسبب معا"، ومعناه وجود المحمول للموضوع وسبب وجود ذلك المحمول لذلك الموضوع.⁽²⁾ فلذلك هناك مراتب ثلاثة يتمثّل فيها العلم اليقيني، وهي:

- أولاً؛ رتبة يُعلم فيها تحقّق الحمل فقط بحيث (الصفة (ك) موجودة للموصوف (س))؛
- ثانياً؛ رتبة يُعلم فيها تعليل الحمل فقط (العلّة في اتصاف (س) بـ (ك) هي (ع))؛
- ثالثاً؛ رتبة يُعلم فيها تحقّق الحمل وتعليله معا ((ك) موجودة لـ (س) بسبب (ع)).

ويرى الفارابي أنّ أولى الرتب باستحقاق اسم "العلم اليقيني" هي الرتبة الأخيرة، بحيث إنّ "أخرى ما سمي من هذه الثلاثة العلم اليقيني ما اجتمع فيه اليقين بالوجود والسبب معا".⁽³⁾ وابن باجّه من جهته كان يرى أنّ المنفعة الناجمة أصلاً عن هذا القياس المنطقي هي حصول اليقين البرهاني الذي يُعلمنا وجود الشيء وسبب وجوده مطلقاً في الذهن.⁽⁴⁾

(1) - ابن باجّه، التعليق على كتاب البرهان؛ ضمن المنطق عند الفارابي، تحقيق ماجد فخري، مصدر سابق، ص. 120، 121.

(2) - يقول ابن باجّه عن هذا الأمر: «فقد تبيّن في هذين البرهانين [يقصد برهان الوجود وبرهان السبب] أنّا لم نعلم بهما إلّا ما يليق أن يقال فيه شيء، وهو الموضوع. وبيان هذا ممّا يطلب فيه في علم المحمول أنّا نقول: كلّ تاجر فهو طالب للربح، وكلّ طالب للربح فهو ممّاكس، فالتاجر ممّاكس. فطلب الربح هو سبب وجود المماكس في التاجر وليس وجود المماكس شيئاً غير وجوده في التاجر. فالذي علمنا بهذا ماهية المماكس ووجوده، وهو شيء. فكيف كانت البراهين، فقد ظهر أنّ المعلوم بها إنّما هو واحد وشيء، وهو الموجود، فإنّ غايتنا بهذه البراهين، وبالجملّة بكلّ طلب، إنّما هو علم الموجود، وأن يكون ما يحصل في أذهاننا مطابقاً لما عليه الأمر من خارج في وجوده.»، المصدر نفسه، ص 119.

(3) - حمو النقاري، نظرية العلم عند أبي نصر الفارابي؛ مرجع سابق، ص 59.

(4) - ابن باجّه، القول في القوّة الناطقة؛ تحقيق محمد ألوزاد وآخرون، مصدر سابق، ص 232.

ولمّا كان العلم اليقيني يعتمد البرهان المطلق الذي يعدّ أعلى مراتب العلم اليقيني⁽¹⁾ من حيث هو موجود من الموجودات يعطي يقينه في الشيء؛ فإنّ البرهان بهذه الجهة النظرية يعمّ جميع ما يعطي اليقين في الشيء. وإذا أراد أن يكون ما يعطيه اليقين مطابقاً للوجود، وهو جهة الحدّ، اشترط بما يشترطه. واعلم أنّه لا يكون الحدّ الأوسط متقدّماً على الأصغر حتى يكون الأعظم متقدّماً على الأوسط. ومعنى التقدّم أن يكون سبباً من أسبابه. والنتائج يعني بها في البرهان المحمولات فقط، لا القضايا بأنفسها⁽²⁾.

وبالتمييز بين الأصناف الثلاثة من البراهين⁽³⁾ (برهان الوجود وبرهان السبب والبرهان المطلق)، تكون الغاية من كلام ابن باجّه عن البرهان إبراز أهميّة القياس المنطقي بالنسبة للعلم النظري، لأنّ هذا القياس هو الذي يعطي اليقين بالذات عندما تكون مقدّماته الأول معقولة وتحصل عن قياس صحيح، عكس اليقين بالعرض الذي فيه يعتقد في أمر ما الاعتقاد اليقيني لكن الذهن ينقاد في ذلك إلى الشهادات⁽⁴⁾.

ولئن كان الفارابي يميّز بين أصناف ثلاثة من المقاييس يختص كلّ صنف منها بمرتبة⁽⁵⁾ - وهي: أولاً، مقاييس مؤتلفة من مقدّمات كلية يقينية تفيد بذاتها لا بالعرض معرفة تحقّق الحمل، وهي المقاييس التي تدخل ضمن صنف برهان الوجود ويتخذ صيغة "أنّ الشيء"؛ وثانياً، مقاييس مؤتلفة

(1) - يقول ابن باجّه: «والعلوم اليقينية ثلاثة: أحدها اليقين بوجود الشيء فقط، وهو علم الوجود، وقوم يسمّونه علم أنّ الشيء، والثاني اليقين بسبب وجود الشيء فقط، وقوم يسمّونه علم لمّ الشيء. والثالث اليقين بها جميعاً. وينبغي أن نفحص عن معنى لفظة الشيء في هذا القول، فإنّها من المشكل جداً. وذلك أنّنا إن فهمنا منها المفرد، فالبراهين لا تنتج المفرد. وإن فهمنا منها القضية، فالقضية لا يقال عليها أنّها شيء بمعنى أنّها صادقة، بل يقال عليها بمعنى أنّها موجودة من الموجودات. وهو هنا لا يتكلم في القضية، لأنّ من جهة ما هي صادقة ومطابقة للموجودات. وهو هنا لا يتكلم في القضية إلاّ من جهة ما هي صادقة ومطابقة للموجود، فكيف ذلك؟ فلنجعل الطريق الذي نسلكه في الفحص عن هذا أن نتأمّل ما الذي نقصده ونطلب علمه بالبراهين، فنرى أنّه لا يخلو أن نطلب بها معرفة المحمول أو الموضوع...»، ابن باجّه، **تعاليق على كتاب البرهان**؛ تحقيق ماجد فخري، مصدر سابق، ص 118.

(2) - المصدر نفسه، ص. ص. 121، 122.

(3) - يقول ابن باجّه: «والبرهان بالعموم على ما لخصّ في مواضع كثيرة ثلاثة أصناف: برهان الوجود، وبرهان السبب، والبرهان المطلق وهو الذي يعطي الوجود والسبب، وهذا أشرف أصناف البراهين كلّها»، أنظر بهذا الخصوص: ابن باجّه، وكتب رضي الله عنه إلى الوزير أبي الحسن بن الإمام، ضمن رسائل فلسفية لأبي بكر بن باجّه؛ تحقيق جمال الدين العلوي، مصدر سابق، ص 91.

(4) - يقول ابن باجّه بهذا الخصوص: «والفرق بين اليقين بالذات واليقين بالعرض أنّ اليقين الذاتي هو اليقين بالمقدّمات الأولى المعقولة، أو ما يحصل عن المقدّمات بالقياس الصحيح، ولا ينقاد الذهن إلى شيء سوى ذلك، بل إنّما ينقاد إلى ما نجده بالفطرة إن كان هو هكذا ولا شكّ فيه أن ما يلزم عن قبولها عن مثل هذه المقدّمات. والذي بالعرض هو أن يعتقد في أمر ما الاعتقاد اليقيني، ويتفق أن يكون ذلك الأمر صادقا في نفسه، لكن الذهن منقاد في ذلك إلى شهادات، إمّا لشهادة الجميع أو الأكثر، أو إلى شهادة محصورة...»، أنظر: ابن باجّه، **تعاليق على كتاب البرهان**؛ تحقيق ماجد فخري، مصدر سابق، ص. ص. 151، 152.

(5) - أبو نصر الفارابي، **كتاب البرهان**؛ ضمن المنطق عند الفارابي، تحقيق ماجد فخري، مصدر سابق، ص. ص. 26، 27.

من مقدّمات كلية يقينية تفيد بذاتها لا بالعرض معرفة سبب وجود المحمول للموضوع ويتخذ صيغة "لِمَ الشيء"؛ وثالثاً، مقاييس مؤتلفة من مقدمات يقينية تفيد بذاتها لا بالعرض معرفة تعليل الحمل، وهي مقاييس داخلية في صنف برهاني يسمّيه الفارابي "البرهان على الإطلاق"؛- فإنّ الغاية المتوخاة من هذا التصنيف، هي إرادة تقرير حكم عام مفاده أنّ العلم اليقيني هو العلم البرهاني، وأنّ البرهان على الإطلاق (البرهان المطلق) هو القياس اليقيني الذي نتخرّج به إلى علم الوجود والسبب معاً.⁽¹⁾

غير أنّ ابن باجّه بدوره ارتأى في عرضه لمقدّمات القياس أن يرسم خطوات البرهان المنطقي الذي يفيد اليقين في الحكم والاستدلال، ومنه تأسيس اليقين النظري انطلاقاً من نظرية القياس. ولأجل هذه المهمة جعل ابن باجّه القياس المنطقي يقع في صلب نظريته للعلم، وذلك كما بيّن حينما اعتبر أنّ تأسيس قواعد الاستدلال الصحيح في العلوم النظرية يستند إلى نموذجية القياس المنطقي. وتماشياً مع هذا التوجّه جعل القوّة القياسية هي الفاعلية المنطقية التي تُكسب العلم البراهين اليقينية المفيدة للصنائع النظرية.⁽²⁾ كما آمن بأنّ «القياس لا يفعل أبداً، بل إنّما يفعل في إنسان ما وقتاً ما، وفي إنسان آخر لا يفعل شيئاً أصلاً، كما يعرض ذلك في البرهان وفي سائر الأقيسة. وأكثر ما يوجد ذلك في القياسات المؤلفة عن المعقولات.»⁽³⁾

انسجاماً مع هذه القناعة النظرية، فهم ابن باجّه أنّ دور القوة القياسية -التي تكلم فيها أرسطو- يتمثّل في الوقوف على مختلف وجوه التعالق الممكنة بين "المحمول" و"الحامل / الموضوع" و"سبب" حمل "الحامل / الموضوع" لما يحمله؛ لكن هذا الأمر لا يمكن أن يقع عليه الفكر حسب ابن باجّه «بغير قصد ولا استكراه بل بصناعة وإعمال».⁽⁴⁾ فأرسطو الذي يستعمل الصناعة القياسية

(1) - حمو النقاري، نظرية العلم عند أبي نصر الفارابي؛ مرجع سابق، ص 60.

(2) - ابن باجّه، وكتب رضي الله عنه إلى الوزير أبي الحسن بن الإمام؛ ضمن رسائل فلسفية لأبي بكر بن باجّه، تحقيق جمال الدين العلوي، مصدر سابق، ص. ص. 90، 91.

(3) - ابن باجّه، تدبير المتوخّد؛ ضمن رسائل ابن باجّه الإلهية، تح ماجد فخري، مصدر سابق، ص 84.

(4) - يشير ابن باجّه إلى هذه المسألة عندما يقول: «وأرسطو عندما قصد أن يتكلم في القياس من حيث هو صناعة، فإنّما ذكر الشكل الذي يقع الذهن عليه بالطبع، وهي الأشكال الثلاثة. وأمّا الشكل الرابع الذي يكون فيه الحدّ الأوسط محمولاً على الأعظم، والأصغر محمولاً على الأوسط، خلاف ما هو في الشكل الأول، فإنّه لا يمكن أن تقع عليه فكرة بغير قصد ولا استكراه، بل بصناعة وإعمال. وإنّما لم تقع عليه فكرة، ولا كان قياساً بالطبع، لأنّ كلّ مطلوب متشوّق؛ فإنّما يتشوّق منه هل هذا محمول لهذا أو ليس محمولاً له؛ فهو أحد أجزاء نقيض، ومأخوذ من حيث أحد جزئيه محمول والآخر موضوع. فالمحمول أو الموضوع، من حيث هو محمول وموضوع، هو مادة المطلوب المتشوّق، لا كونه مثلاً إنساناً ولا حيواناً. فلمّا كان مطلوباً بهذا النحو، وجب أن تكون الفكرة إذا التمسّت عليه قياساً أن تتركهما في القياس على حالهما، ولا يعمل أكثر من أن يضع لهما ثالثاً يوجب أحد النقيضين؛ ولهذا كان الشكل الأول أكمل الأشكال وأقربها لوقوع الذهن عليه، لأنّ المطلوب يبقى فيه على حاله. فإن اضطرّ الفكر إلى حلّ أحدهما عن حاله، فلا بد له أن يترك الآخر بحاله؛ وهذه هي حال الشكّين

لأجل الوقوف على وجوه تعالق المحمول والموضوع وعلة الحمل في القضايا الحملية، جعل ابن باجّه في كلامه عن القياس لدى المعلّم الأوّل يشير إلى أنّ قصد هذا الأخير إنّما هو الكلام في القياس من حيث هو صناعة نظرية.⁽¹⁾ فلذلك يقول ابن باجّه عن أرسطو إنّه: «ذكر الشكل الذي يقع الذهن عليه بالطبع، وهي الأشكال الثلاثة. وأمّا الشكل الرابع الذي يكون فيه الحدّ الأوسط محمولاً على الأعظم، والأصغر محمولاً على الأوسط، خلاف ما هو في الشكل الأوّل، فإنّه لا يمكن أن تقع عليه فكرة بغير تصوّر ولا استكراه بل بصناعة وإعمال».⁽²⁾

فسيرا على نهج الفارابي في كتاب التحليل عمد ابن باجّه إلى بحث كيف نجد قياس كلّ مطلوب يلتبس لمطلوب، بحيث ينبغي إيجاد قياس كلّ مطلوب بمعرفة الحدّ الأوسط والموضع، وهي المقدمات الكلّية التي تستعمل جزئياتها مقدمات كبرى في كلّ قياس.⁽³⁾ ولاشتمال الموضع على المقدمة الكبرى وجهان هما:

- أ- وجه انطواء محمول المقدمة الكبرى في محمول الموضع وطرفها المقدّم هو الموضع، والطرف التالي هو المقدمة الكبرى؛ وصيغتها الصورية هي:

■ كلّ (س) هو (ك) — كلّ (س) هو (ك₁) جزئي من جزئيات (ك).
- ب- ووجه انطواء محمول المقدمة الكبرى وموضوعها معا في محمول الموضع وموضوعه، ويمكن تقريب هذا الوجه بالصورة التالية التي يقع الموضع مقدّم فيها؛ وصيغته الصورية هي:

■ كلّ (س) هو (ك) — كلّ (س₁) هو (ك₁) جزئي من جزئيات (س)، و(ك).

الباقيين. وأمّا إذا عكس المطلوب، بأن يبدل محموله موضوعا، وموضوعه محمولا، فإنّه لم يتشوّق هذا ولا كان مطلوبه. فكيف يمكن أن يقع الفكر بالطبع على قياس لم يوضع له مطلوب، فإنّ إنّما يكون هذا باستكراه للطبع...»، أنظر بهذا الخصوص، ابن باجّه، كلام في القياس؛ تحقيق جماعي، مصدر سابق، ص. 33، 32.

(1) - Ibn Bajja, "Al-mantiq "; par Joaquin Lomba Fuentes, pub dans: La philosophie andalouse, auteurs et œuvres, op, cit., pp.42-43.

(2) - ابن باجّه، تعاليف على كتاب البرهان؛ تحقيق ماجد فخري، مصدر سابق، ص. 184، 185.

(3) - ابن باجّه، ارتياض في كتاب التحليل؛ تحقيق أحمد العلمي حمدان وآخرون، مصدر سابق، ص. 24، 30.

وفقا لهذين الوجهين، فإنّ القدرة على تأليف الأقيسة لا تكمن في التعرّف على مقدّماتها الكبرى فقط، وإنّما بالأحرى في القدرة على التعرّف على موضع / مواضع هذه المقدّمات الكبرى، وذلك لأنّ امتلاك الموضع الواحد هو امتلاك لمقدّمات كبرى جزئية كثيرة.⁽¹⁾

فإذن يحصل اكتساب البراهين المنطقية بإعمال الارتياض الذي يجعل القوّة البرهانية ملكة للتفكير لدى الإنسان. قد شرع ابن باجّه في عرض الكيفية المنطقية التي يتم بها اكتساب البراهين المطلقة على نحوين من الطرق أحدهما كالغاية للآخر، وهما: الطريق الذي هو كالتوطئة، وهو أن نزاول براهين قد استتبّطت على مسائل محدودة مؤلّفة من أمور ذاتية ضرورية. والثاني هو كالغاية، بأن يستتبّط المرتاض براهين أكثر من واحد على أمثال هذه المسائل.⁽²⁾

علّق ابن باجّه على هذين النحويين من طرق استعمال البراهين المطلقة بأنّه وبحسب ما تلخّص في كتاب البرهان يصبح «الحدّ الأوسط هو الذي يكون سببا لوجود المحمول في الموضوع، لأنّه بالضرورة يكون الحدّ الأوسط هذا البرهان إمّا حدّا أو جزء حدّ. وهذا الارتياض ضرورة إنّما يكون فيما تصوّر بما به قوامه، لأنّه إن تصوّر لا بما به قوامه لم يكن الأوسط شيئا، وكان القياس إمّا دليلا وإمّا قياسا صادقا، وهو الذي يسمّيه الاسكندر الأفروديسي برهانا منطقيا».⁽³⁾

بهذا المعنى يظهر لدى ابن باجّه أنّ العلم اليقيني من حيث يعتمد القياس المنطقي، إنّما يعطي المعرفة اليقينية بالأشياء التي نحصلها بصناعة وإعمال القياس البرهاني.⁽⁴⁾ لذا يبقى أرقى أشكال هذا القياس هو ما استعمل فيه البرهان المطلق الذي يحقّق العلم بالوجود والسبب معا.⁽⁵⁾ وتقريبا لترابط مفهومه للعلم اليقيني بالأصناف الثلاثة للبرهان، نقترح تمثيله في هذا الرسم البياني:

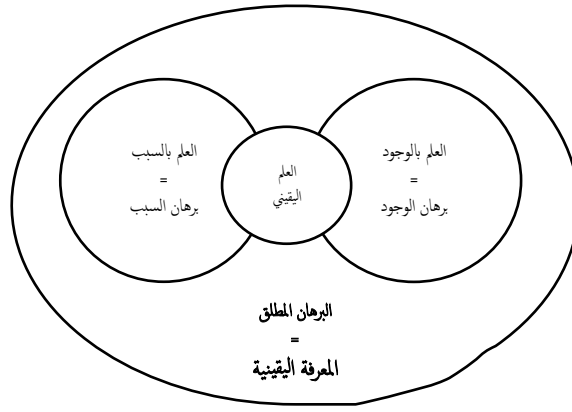
(1) - حمو النقاري، نظرية العلم عند الفارابي؛ مرجع سابق ص 67.

(2) - ابن باجّه، رسالة إلى الوزير أبي الحسن بن الإمام؛ ضمن رسائل فلسفية لأبي بكر بن باجّه، تحقيق جمال الدين العلوي، مصدر سابق، ص 92.

(3) - المصدر نفسه، ص. ص. 92، 93.

(4) - يشير ابن باجّه إلى أهمية القياس كما جاء به أرسطو، قائلا: «وأما اسم "القياس" من حيث القياس صناعة، فاسمه "سولوجسموس" ومعناه الفيسفساء، لأنهم إنّما جعلوه عليه، من جهة تأليفه المشبهة للفيسفساء. وأبو نصر إنّما تكلم في هذا القياس من جهة صورته وهو تأليفه الذي يفيد لزوم النتيجة. والقياس بما هو قياس، فماهيته أن يفيد علما. فهو هنا لم يتكلم فيه بهذه الجهة. لكن كان يلزم، على هذا ألا يذكر المقدّمات، التي هي كالمادة له، إذ كان قصده التكلم فيه من جهة صورته. لكنّه ذكرها من أجل الفصل الثامن عشر. وذلك، أنّه استعمل فيه أشكال القياس في بعض مواده ليبين أنّ هذه الأشكال التي ذكرها، لا يخرج عنها وجه ولا طريق.»، أنظر: ابن باجّه، كلام في القياس؛ تحقيق جماعي، مصدر سابق، ص. ص. 40، 41.

(5) - ابن باجّه، تعاليق على كتاب البرهان؛ تحقيق ماجد فخري، مصدر سابق، ص 130.



ونظرا لحجية هذا النوع من البرهان، جعل ابن باجّه هذا القياس المنطقي البرهاني يحتل الأولوية في نظريته للعلم، ومن ثمّ كان واعيا بأهمية القياس المنطقي باعتباره أداة منطقية في الفلسفة وعلومها النظرية.⁽¹⁾ يأخذ هذا القياس في صورته الإنتاجية الاستنباطية لدى ابن باجّه الصيغة الآتية:

○ كلّ (أ) هو (ب)؛
○○ كلّ (ب) هو (ج)؛
○○○ إذن، كلّ (أ) هو (ج)؛

بموجب هذه الصيغة، فإنّ كلّ ما يأخذ صورة هذا القياس فإنّه سيكون استنباطاً بالمعنى البرهاني للقياس المنطقي. فليكن (أ) و(ب) و(ج) أيّ شيء على الإطلاق، فلئن كان كلّ (أ) هو (ب)، وكان كلّ (ب) هو (ج)، فإنّه إذن كلّ (أ) هو (ج) بالضرورة المنطقية. يعتبر ابن باجّه هذا الشكل الخاصّ من الاستنباط تاماً، وذلك لأنّ إنتاجيته متأتية من كونه قياساً صادقاً ولذلك يسمّى بالبرهان المنطقي. يقول ابن باجّه عن هذه الصيغة القياسية: «إذا كان (أ) و(ب) حدّين لـ (ج)، فأيّ هاتين الماهيتين أخذت وبرهن فيها وجود الآخر له، كان التّأليف برهاناً. وذلك أنّ الحدّين مرتبتهما عنده مرتبة واحدة، وإن كان أحدهما أقدم من الآخر على الإطلاق، فليس ذلك غير الموضوع. فلمّا كان في هذا الصنف ما هو برهان أخصّ وذكرته سائرهما، لأنّها مجانسة للبرهان. ومتى كانت نسبة المحمولين على الطرف الأصغر مختلفة لم تكن له هذه النسبة. إذ ليس يكون عنها برهان أصلاً، فنظر نسبة (أ) إلى (ب)، فإذا كانت نسبة (ب) إلى (ج)، كان الصنف الأوّل...».⁽²⁾

(1) - ابن باجّه، رسالة إلى الوزير أبي الحسن بن الإمام؛ ضمن رسائل فلسفية لأبي بكر بن باجّه، تحقيق جمال الدين العلوي، مصدر سابق، ص 92.

(2) - ابن باجّه، تعاليق على كتاب البرهان؛ تحقيق ماجد فخري، مصدر سابق، ص. ص. 140، 141.

لعلّ هذا الصنف الأوّل إذن هو المسمّى لديه بالقياس المنطقي البرهاني، وهو بمثابة الصنف الأوّل من تأليفات القياس. إنّنا ننتقل في هذا الشكل من الحكم الكلّي إلى الحكم على شخص يعنيه (في القضايا الكلية الموجبة)، لذلك فهو يقين تفرضه ضرورة القياس وحدها. وليس لهذا الانتقال من الكلّي إلى الجزئي ما يقبله في الحس والخيال، إذ لا يكون القياس مرقاة إلى علم النتيجة لدى ابن باجّه ما لم نفترض لليقين البرهاني منبعاً عقلياً ذاتياً سابقاً حتى على الحس والخيال. من هنا كان حرص ابن باجّه على توظيف القياس المنطقي في اكتساب البراهين تعبيراً عن الأهمية التي يوليها هذا الأخير "لقوة البرهانية" في تأسيس اليقين العلمي، بحيث لا يتوانى عن إظهار صلاحية المنطق في صيغته القياسية البرهانية للمعرفة العلمية والفلسفية. وقد استعمل ابن باجّه هذا القياس المنطقي في العديد من المناسبات، وبصفة خاصّة منها المتعلّقة بدراسة الحركة والاستدلال عليها في كتابه شرح السماع الطبيعي⁽¹⁾.

ولكي نوضّح هذا الاستعمال المنهجي للقياس البرهاني في العلم الطبيعي، نود الإشارة إلى أنّ ابن باجّه قسم القياس، على غرار الفارابي، إلى حمليّ وشرطيّ.⁽²⁾ يقول ابن باجّه: «المقاييس منها حملية ومنها شرطية. وبينّ ممّا قيل في كتاب القياس أنّ القياس إنّما يفصل أجزاءه على أجزاء النتيجة. أمّا في الحملية فبالحدّ الأوسط. مثاله الغناء لذيد، واللذيد محبوب، فالغناء محبوب. وأمّا

(1) - يشير ابن باجّه في المقالة الأولى من شرح السماع الطبيعي إلى ما سبق أن أبرزه في تعاليقه على كتاب البرهان للفارابي، من أنّ أصناف البراهين الثلاثة (برهان الوجود، برهان السبب، البرهان المطلق) تغيد بحث الموضوع الطبيعي أيّما إفادة، ويشير إلى أنّ مسلكه في بحث هذا الموضوع الطبيعي سيعتمد طريق البرهان. ويقول بهذا الخصوص: «ومعظم ما في فلسفته الطبيعية [يقصد العلم الطبيعي]، فمعلوم بالحسّ، وإنّما يطلب علم أسبابها وأسبابها بالإطلاق، فيما كان موجوداً بالإطلاق، كالبياض مثلاً، فإنّنا نعلم وجوده بالحسّ، غير أنّنا لا نعلم أسبابه، وذلك أنّنا لا نتصوّره بما يدلّ عليه حدّه. ونعلم أيضاً وجود محمولات كثيرة له، غير أنّنا لا نعلم أولاً أيّها بها قوامه، وأيّها قوامه به، وأنّها ليس قوام كلّ واحد منهما بصاحبه، أو هل كلّها من صنف واحد أو اثنين أو أنّها الثلاثة. وقد يطلب أيضاً، وإن علمنا هذا، إذا نحن شاهدنا البياض في موضوع ما كالشعر، لم كان فيه. فهذا الطلب غير الأوّل، والسبب المعطى فيه غير تلك الأسباب المعطاة في الطلب الأوّل، والبرهان المعطى في هذا هو برهان السبب فقط. وقد نتفق أشياء فيه آخر، إذ لا نعلم وجودها في موضوع، فنأتي بقول يلزم عنه وجودها لذلك الموضوع وسبب وجودها فيه، مثل أنّ الشيخ يكثر في بدنه العفن لقلة الحرارة الطبيعية فيه، فيكون هذا القول برهاناً مطلقاً، إذ كانت مقدّماته ضرورية أو على الأكثر، على ما رسم في "أنالوطيقا الثانية"، وكانت مع ذلك يقينية. ففي كلا الطلبين يلزم ضرورة إعطاء السبب. ولما كانت الأسباب في الجملة أربعة أجناس، لزم أن ننظر هل هذا العلم يعطي جميعها أو بعضها، فإن كان يعطي بعضها فأبها. ولما كان النظر الطبيعي، إنّما يتمّ بأن نعلم في نوع الطلب الأوّل ما هو هذا الجسم الطبيعي على الإطلاق، كطلبنا ما هو قوس قزح، وما المطر وغير ذلك، ففي بعض هذه نعلم من ذلك النوع ما به قوامه، كعلمنا أنّ المطر ما ينزل من السحاب، فإنّنا نتشوّق أن نعلم كيف حدث وما الذي أحدثه ولم حدث، وفي قوس قزح نطلب ماهيته وما به قوامه. فإنّنا نطلب أولاً ما هو، هل هو جسم متلوّن أو متخيّل للبصر. فإذا صحّ عندنا جنسه، تشوّقنا عند ذلك إلى علم ما الشيء الذي أحدثه، وفيما ذا قوامه، ولمّ حدث. فإنّنا إنّما يتمّ لنا العلم الطبيعي بمعرفة هذه كلّها.»، أنظر بهذا الخصوص: ابن باجّه، شرح السماع الطبيعي؛ تحقيق ماجد فخري، مصدر سابق، ص. 15، 16.

(2) - ابن باجّه، كلام في القياس؛ تحقيق أحمد العلمي حمدان وآخرون، مصدر سابق، ص 50.

الشرطية، فبالاستثناء؛ كقولنا: إن كان الصبر منتفعا به فهو خير، لكن الصبر منتفع به، فهو خير. فقولنا: "فهو خير" النتيجة، وقولنا: "الصبر منتفع به" قضية مستثناة..»⁽¹⁾

بمقتضى هذا التصريح، جعل ابن باجّه أجزاء القياس تفصل على أجزاء النتيجة، بحيث تكون:

- في القياس الحملّي بالحدّ الأوسط، وتأخذ الشكل الآتي:

لدينا : $A > B$ بحيث (أ) أكبر من ويشمل (ب)
و : $B > C$ و (ب) أكبر من ويشمل (ج)
فإذن : $A > C$ لذا ف (أ) أكبر من ويشمل (ج)

والقياس هنا يصبح مباشرا، ولقد استعمل ابن باجّه المثال الآتي على هذا النوع:⁽²⁾

○ الغناء لذيّذ، مقدمة صغرى
○○ وكلّ لذيّذ محبوب، مقدمة كبرى
○○○ فالغناء محبوب، نتيجة

- في القياس الشرطي، فإنّه يكون بالاستثناء، كقولنا:

○ إن كان الصبر منتفعا به فهو خير،
○○ لكن الصبر منتفع به،
○○○ فإنّ هو خير،

هكذا أصبح القول في عبارة "إنّ فهو خير" هو النتيجة والاستنتاج، بينما القول في "الصبر منتفع به" هو قضية مستثناة.⁽³⁾

(1) - ابن باجّه، كلام لأبي بكر في فنون شتى؛ ضمن المنطقيات للفارابي، تحقيق وتقديم محمد تقي دانش بَزَوَه، مصدر سابق، ص 384.

(2) - ابن باجّه، كلام في القياس؛ تحقيق أحمد العلمي حمدان وآخرون، مصدر سابق، ص 51.

(3) - يعلّق ابن باجّه على التمييز بين هذين النوعين من القياس بالقول: «إذا فرضنا وضعاً ما، وأردنا قياسه، فإنّما نلتزم إمّا الحدّ الوسط وإمّا القضية المستثناة. والقضية المستثناة أبداً، فهي إمّا من المتلازمات، وإمّا من المتقابلات. والحدّ الأوسط، أبداً، فهو محمول على الطرف الأصغر، موضوع للأعظم، بالفعل في الشكل الأوّل، وبالقوة في الشكلين الباقيين؛ المصدر نفسه، ص. ص. 50، 51.

ولقد استعمل ابن باجّه هذين القياسين البرهانيين في سياقات مختلفة، منها سياق كلامه عن الغايات التي يتضمّنهما المتوحدّ في كتاب **تدبير المتوحدّ**، حيث يبرهن على أنّ الطبع الفلسفي إذا كان مزمعا أن يكون على كماله الأخير، فهو يفعل هذا الفعل، ولذلك يقول ابن باجّه: «كلّ من يؤثّر جسمانيته على شيء من روحانيته، فليس يمكن أن يدرك الغاية القصوى. وإنّ فلا جسماني واحد سعيد، وكلّ سعيد فهو روحاني صرف»⁽¹⁾ وهذا القياس الشرطي يأخذ الصيغة الآتية:

○ إن كان كلّ من يؤثّر جسمانيته على شيء من روحانيته ليس يمكن أن يدرك الغاية القصوى،
○○ لكن لا جسماني واحد سعيد،
○○○ فإنّ كلّ سعيد فهو روحاني؛

باستعمال هذا القياس البرهاني، حاول ابن باجّه تأكيد ارتباط السعادة بتقوية الصور الروحانية لدى الإنسان⁽²⁾ ولقد تم هذا الأمر لديه فعلا بالاشتغال بالعلم النظري الذي يحصل باستعمال الأداة المنطقية البرهانية. تتمّ مسالك البحث النظري وفقا لذلك بانتهاج الطرق المنطقية المعروفة في الأورغانون، والتي بها «تدرك أسباب الشيء فيها بالتقسيم أو التركيب أو بالبرهان أو بالدليل، فتكون الحدود فيها مؤلفة من هذه»⁽³⁾.

إنّ الغاية من استعمال هذا القياس هي التأكيد على أنّ "الطبع الفلسفي" يحصل للإنسان عندما تكون طبيعته «كريمة سنية روحانية»، لأنّ هذه هي المرتبة السامية هي التي يجب أن يكون من أوصافها الحكمة والتحلي بالصور والأفعال الروحانية⁽⁴⁾.

فإنّ لما حصل أنّ للعلم اليقيني الذي تستعمل فيه البراهين اليقينية مبادئه ومفاهيمه المتصورة والمحدّدة ومقدّماته ومسائله، فإنّ المجال العلمي الذي يُحتاج فيه إلى استعمال البراهين وما يتبعها

(1) - ابن باجّه، **تدبير المتوحدّ**؛ ضمن رسائل ابن باجّه الإلهية، تحقيق ماجد فخري، مصدر سابق، ص 79.

(2) - يقول ابن باجّه عن أهمية القياس البرهاني بالنسبة للصور الروحانية: «غير أنّ قبول المادّة للصورة يحتاج إلى زمان أطول من زمان ذلك النشاط فتكون الصورة إمّا أن لا تحصل في المادّة إمّا أن يحصل منها جزء. في هذه الحال، تكون الصوّة الروحانية نفسا وفي التي قبلها تشبه الصورة الروحانية الخاصة للبرهان، وبالجمله بالقياس. فإنّ لقياس لا يفعل أبدا، بل إنّما يفعل في إنسان ما وقتا ما، وفي إنسان آخر لا يفعل شيئا أصلا، كما يعرض ذلك في البرهان وفي سائر الأقبيسة. وأكثر ما يوجد ذلك في القياسات المؤلفة عن المعقولات»، ابن باجّه، **تدبير المتوحدّ**؛ ضمن رسائل ابن باجّه الإلهية، تحقيق ماجد فخري، مصدر سابق، ص 84.

(3) - ابن باجّه، **كتاب الحيوان**؛ تحقيق جواد العمارتي، مصدر سابق، ص 76.

(4) - يصف ابن باجّه هذه المرتبة ويقول: «..وبالجسمانية هو الإنسان موجود، وبالروحانية هو أشرف، وبالعقلية هو إلهي فاضل. فلو الحكمة ضرورة فاضل إلهي، وهو يأخذ من كلّ فعل أفضله ويشارك كل طبقة في أفضل أحواله الخاصة بهم وينفرد عنهم بأفضل الأفعال وأكرمها...»، أنظر: ابن باجّه، **تدبير المتوحدّ**؛ ضمن رسائل ابن باجّه الإلهية، تحقيق ماجد فخري، مصدر سابق، ص 79.

من تحديدات برهانية هو مجال العلوم النظرية وليس مجال العلوم العملية. لذلك اعتبر ابن باجّه الصنائع القياسية، التي من شأن هذه الشروط النظرية أن تتوفّر فيها، خمسة، وهي: الفلسفة وصنائعها النظرية الأربع (العلم الإلهي، العلم الطبيعي، العلم الإرادي، صناعة المنطق). يقول ابن باجّه: «الصنائع القياسية هي التي من شأنها أن تستعمل بعد التأمّلها وكمالها، ولا تكون الغاية منها عملاً من الأعمال، وهي خمسة: الفلسفة وصنائعها. والفلسفة وهي الصناعة المشتعلة على الموجودات من حيث تعلم علماً يقينياً، وأقسامها بحسب أقسام الموجودات. فمنها العلم الإلهي ومنها العلم الطبيعي، وهو صناعة نظرية يحصل بها العلم اليقيني في الأجسام الطبيعية وفي الأعراض الذاتية [...] ومنها العلم الإرادي [...] ومنها التعاليم [...] ومنها صناعة المنطق [...] ولذلك صارت الفلسفة اسماً يشتمل على العلم الإلهي والطبيعي والإرادي والتعاليم...»⁽¹⁾

فتماشياً مع هذا التصريح، يعدّ العلم النظري إذن المعنى باستعمال القياس البرهاني لأنّ ابن باجّه جعل الفلسفة هي البرهان من حيث هو النموذج المعرفي الملائم للعلوم النظرية التي تحتويها هذه الفلسفة. وفي هذه المسألة يتوافق منظوره للعلم والفلسفة مع الفارابي أيّما توافق، حيث نجد المعلم الثاني يقول في كتاب التوطئة: «والكتاب الرابع، كتاب البرهان [...] يشتمل على القوانين الخاصة التي بها تلتئم صناعة الفلسفة خاصّة...»⁽²⁾ إنّ هذا القول هو ما يستعيده ابن باجّه في تعاليقه المنطقية على الفارابي حينما يقول: «وصناعة المنطق التي تعطي قوانين التوصل إلى إدراك العلم اليقيني في هذه الموجودات والصنائع التي تشتمل عليها الفلسفة تسمّى بالبرهان»⁽³⁾.

ومما يتبيّن من هذا القول أنّ ممارسة فعل التفلسف قرين استعمال المنطق لدى ابن باجّه، وبخاصّة البرهان. ونتيجة لهذه الوضعية، نجد فيلسوفنا لا يقارب دراسة المنطق باعتباره غاية في ذاته، وإنّما وفقاً لرؤية تنظر إلى دوره المنهجي في البحث والتفسير والكشف؛ فهو يعتقد بأنّ الأداة المنطقية تقدّم مساهمة مهمّة للبحث النظري، لكنّها أداة غير كافية في حدّ ذاتها إن لم ترافقها جودة الفهم الضرورية للعلم والفلسفة، وهي التي تحصل عادة لذوي الفطر الفائقة⁽⁴⁾.

(1) - ابن باجّه، تعاليق على كتاب إيساغوجي للفارابي؛ ضمن تعاليق ابن باجّه على منطق الفارابي، تحقيق ماجد فخري، مصدر سابق، ص. 27، 28.

(2) - الفارابي، كتاب التوطئة؛ تحقيق رفيق العجم، مصدر سابق، ص 58.

(3) - ابن باجّه، تعاليق على كتاب إيساغوجي للفارابي؛ ضمن تعاليق ابن باجّه على منطق الفارابي، تحقيق ماجد فخري، مصدر سابق، ص 28.

(4) - ابن باجّه، رسالة الوداع؛ ضمن رسائل ابن باجّه الإلهية، تحقيق ماجد فخري، مصدر سابق، ص 128.

إذن، فإنّ الآلة المنطقية في صيغتها القياسية البرهانية هي النموذج الأمثل للعلم والفلسفة؛⁽¹⁾ ذلك أنّها الأداة التي تفيد العلم النظري من حيث تستعمل القياس المنطقي في استنباطاتها التي تتّصف بأنّها أكثر الاستدلالات موثوقية من حيث المعقولة البرهانية. لكن رغم ذلك أدرك ابن باجّه أنّ هذا العلم محدود في رتبته النظرية التي تتحقّق بواسطة الأداة المنطقية، فلذلك قد يتوجّب أيضا على الإنسان أن يوظّف نوعا آخر من العلم يتخطّى هذه العتبة المنطقية، بل يتجاوزها إلى ما هو مباشر كما يحصل لدى من هو في رتبة "السعداء" الذين "ليس لهم في الإبصار شبيهه، إذ يصيرون هم الشيء".⁽²⁾ وبذلك يحتاج الإنسان الذي يريد تحقيق أرقى مستويات العلم والمعرفة إلى ما هو أكثر من العلم النظري، أي إلى ما يتعدى وساطة الاستنباط والاستدلال، حيث المعرفة المباشرة بالأشياء في استقلال عن استعمال الأداة المنطقية.

يظهر ممّا سبق أنّ حضور المنطق في التنظير العلمي لدى ابن باجّه قد كان حاسما في تأسيس نظريته للعلم. فالصنائع النظرية بمواضيعها التي تبحث فيها، وبمسائلها التي تُبرهن فيها انطباق محمولات ومطلوبات على ما وضعته معطيات ومفروضات القضايا، وبمبادئها التي تستند إليها براهينها على مسائلها، إنّما هي علومٌ يقينية - كما في علم الطبيعي - بما تلتزم به من بناء منطقي محكم يتحقّق به كمال القوّة النظرية التي يُعمل بها في السعي إلى المقدّمات المحكمة بالاستنباط والتعلّم.⁽³⁾

بهذا المعنى يكون استعمال الأداة المنطقية في نظرية العلم لدى ابن باجّه قد اتخذ صبغة برهانية صريحة، حيث رمى من استخدام هذا القياس البرهاني، وضع أسس يقينية للعلم النظري بما لا يسمح للغلط والشك أن يتسرّبا إليها. لذلك لا غرابة أن يقصي ابن باجّه المشهور والمقبول والمنقول من نظريته للعلم، وذلك لأنّه كان على قناعة تامّة من أنّ العلم اليقيني لا يمكن أن تقوم له قائمة ما لم يقطع مع مصدر الغلط والشك: أي مع الجدل والسفسطة والخطابة؛ والعلم النظري اليقيني بهذا المعنى

(1) - ابن باجّه، رسالة الوداع؛ ضمن رسائل ابن باجّه الإلهية، تحقيق ماجد فخري، مصدر سابق، ص 127.

(2) - المصدر نفسه، ص. ص. 128، 129.

(3) - يقول ابن باجّه بهذا الخصوص: «من يسعى إلى كمال القوّة النظرية فإنّما يسعى ليجد غيره بالحال التي هو أفضل وينشغل عن نفسه. وليس للسعي في ذلك اسم يخصّه، وأصنافه تسمّى بالتعلّم والاستنباط وغير ذلك من أسماء أصنافه، ولنسمّه على العموم العلم.»؛ المصدر نفسه، ص. ص. 127، 128.

إمّا أن يكون برهانيا أو لا يكون. هكذا بنى ابن باجّه فلسفته النظرية على المنطق، جاعلا الأداة المنطقية منهج العلم الصحيح وطريقة الفحص النظري.⁽¹⁾

ولكي نبرز أكثر الصبغة المنهجية لاستعمال المنطق باعتباره أداة للفلسفة لدى ابن باجّه، يلزمنا أيضا بحث كيفية توظيفه في سياق حديثه عن العقل واتصاله لدى الإنسان. فكيف استعمل ابن باجّه الأداة المنطقية في تناوله لنظرية العقل؟

3- تأثير استعمال الأداة المنطقية على نظرية العقل

لقد سبق أن أشرنا إلى أنّ استعمال المنطق لدى ابن باجّه (المنطق كما يستعمله ابن باجّه صناعة تشتمل على جميع اللواحق العارضة في ذهن الإنسان للموجودات عند نظره في موجود منها، وبهذه اللواحق ومعرفتها تكون آلة في إدراك الصواب والحقّ في الموجودات)⁽²⁾ لا يكون بغاية الاستدلال فقط، وإنما أيضا بهدف التحليل والبناء المنهجي في منظومته الفلسفية والعلمية. نجد هذا الأمر جليّا في خوضه في مسألة شائكة لديه، وهي نظرية العقل. لكن كيف للأداة المنطقية أن تحضر في طرق هذه المسألة النظرية الشائكة ذات الأبعاد المتعدّدة الطبيعية والميتافيزيقية؟

إذا كانت الغاية المنهجية من العلم الطبيعي أن يعطي أسباب ومبادئ دراسة الجسم الطبيعي (كما يشير ابن باجّه في مطلع المقالة الأولى من شرح السماع الطبيعي)⁽³⁾، فإنّه في دراسة النفس (والنفس موضوع طبيعي) سوف يطرق، ليس فقط ما هو جسم طبيعي، وإنما أيضا هيئات واستعدادات وقوى وملكات لها دينامييتها داخل الجسم الطبيعي للإنسان. وهذه الهيئات والقوى لها محركات في داخل هذا الجسم، بحيث تنتظم في دينامية سيكولوجية طبيعية وعقلية غاية في التعقيد، لتسمح للجسم الطبيعي أن يتحرّك الحركات المختلفة التي له بفضلها (التغذية والنمو والإحساس والتذكّر والتخيّل والتشوّق والنزوع والتعقّل). وقد كان ابن باجّه واعيا بأنّ قوى النفس هذه تقوم بأفعالها تبعا لأعضاء البدن ممّا يفسّر عدم تجانس أفعالها مع هذه القوى، ويفسّر اختلاف درجات

(1) - قدري حافظ طوقان، مقام العقل عند العرب؛ ط I، (بيروت: دار القدس للطباعة والنشر، د، ت)، ص 169.

(2) - ابن باجّه، تعاليق على كتاب إيساغوجي للفارابي؛ ضمن تعاليق ابن باجّه على منطق الفارابي، تحقيق ماجد فخري، مصدر سابق، ص 28.

(3) - ابن باجّه، شرح السماع الطبيعي؛ تحقيق ماجد فخري، مصدر سابق، ص 15.

الارتباط بالجسم وغايته واتجاهه من قوّة إلى أخرى، وذلك كما يشير إلى ذلك الباحث محمد المصباحي.⁽¹⁾

تنتظم هذه الدينامية الطبيعية بين الجسم والنفس لتتجم عنها القوّة الناطقة التي يتطلّع ابن باجّه، من خلال وقوفه عليها، إلى وصف الطبيعة العقلانية للإنسان، فيبرز كيف تتشكّل الصوّر العقلية بفعل التجريد الذي يقوم به الذهن للمعقولات حين ينزع عن الموجودات صورها الحسيّة، فيجرّدها لتصبح صوراً روحانية عقلية.⁽²⁾ هكذا تستيقظ الحياة في العقل الكامن في الإنسان (العقل الهولاني) بواسطة أثر العقل الفعّال على هذا العقل، بحيث تكون الحياة العقلية، التي في العقل الكامن في الإنسان، موجودة بأثر العقل الفعّال على هذا العقل. لكن الحياة النظرية السعيدة الجديرة بذوي الفطر الفائقة إنّما تتجم عن اتصال كامل بين العقل الهولوي والعقل الفعّال، وذلك نتيجة فعل التجريد الذي يبدأ بتخليص النفس من الماديات وينتهي بأن تصبح حياتها العقلية نظرية خالصة.⁽³⁾

يختزل هذا تصوّر نزوعاً منهجياً لدى ابن باجّه عماده توظيف الأداة المنطقية في بناء تصوّر واضح لكيفية تحصيل المعاني الكلّية في القوّة الناطقة التي هي عقل كلّ شخص من أشخاص البشر. لكن في حديث ابن باجّه عن تحصيل هذه المعاني يصل إلى أنّ إدراك هذه القوّة الناطقة للكلّي إنّما هو على الحقيقة إدراك للماهية عبر الأشخاص، وهذا ما يستدعي أن نتكلّم عن عقل سابق في ذاته لكلّ تعقّل، أي عن عقل يكون موجوداً بذاته، ويحصل به وجود المعقولات التي يصيرها معقولات.⁽⁴⁾ وما نوّد تحليله بهذا الخصوص هو مفارقات هذا العقل الذي يسبق كلّ تعقّل، والذي حاول ابن باجّه أن يؤسّس بصدده نظريته بناءً على مخارج منطقية. فما هي هذه النظرية الخاصّة به في العقل؟ وما هي أسسها المنطقية؟

بالنظر إلى المسعى الفلسفي الذي يحكم نظرية العلم لدى ابن باجّه والمتمثّل أساساً في ردّ الاعتبار لليقين النظري عبر "الحدود التامة"⁽⁵⁾ التي تنتظم فيها جميع الأسباب القريبة الخاصّة بالفعل على ما يتبيّن في صناعة المنطق، فقد حاول هذا الأخير بناء نظريته في العقل بشكل يتجاوز الكلام

(1) - محمد المصباحي، من المعرفة إلى العقل؛ ط I، (بيروت: دار الطليعة للنشر، 1990)، ص. ص. 106، 107.

(2) - ابن باجّه، تدبير المتوحد؛ ضمن رسائل ابن باجّه الإلهية، تحقيق ماجد فخري، مصدر سابق، ص. ص. 76، 77.

(3) - المصدر نفسه، ص. ص. 94، 95.

(4) - De Libera, Alain. *L'unité de l'intellect*; édition librairie philosophique Vrin, Paris, 2004, pp: 209-214.

(5) - ابن باجّه، القول في القوّة الناطقة؛ تحقيق محمد ألوزاد وآخرون، مصدر سابق، ص 226.

الطبيعي عن هذا العقل، بحيث كونه بداية ليس بخروجه من القوة إلى الفعل فقط، وإنما «يكون ذلك عن تصوّر العقل الهولاني»⁽¹⁾ وعند هذا الحد لا يجب أن تنقل إلى هذا العقل الألفاظ الدالة على القوى المنفعلة، لأنّ تحصيل المعاني والكليات ليس في حدّ ذاته غاية في فعل القوة الناطقة، وإنما الغاية هي التوصل إلى العلم والتعلّم. فلذلك القوة الناطقة هي التي يدرك بها الإنسان الآخرين مثله على ما هجست به نفسه، وهي التي يتمّ بها علم الإنسان وتعلّمه وفكره وترويه⁽²⁾.

تحدّث ابن باجّه عن العقل في كتاب النفس، وبالأخص في كلامه عن القوة الناطقة، حيث يعتبر فعل النطق بشكل عام يفيد لغويا مجموعة من الأحوال الفكرية التي يقوم بها الإنسان كالإخبار والسؤال والأمر، إلخ. ومن دون شكّ فإنّ هذه الأحوال هي كلّها ترتبط باليقين والظنّ، وذلك لأنّنا بالقوة الناطقة نتيقن ونظنّ لأنّه وكما الشأن في تحصيل المعاني والكليات، فإنّ تحصيل اليقين في القوة الناطقة يرتد إلى معنى قبلي سابق على الحس والتخيل، أي إلى شيء مغاير لما في الحس والتخيل وهو العقل⁽³⁾.

إذن فالقوة الناطقة التي يبدأ بها الحديث في نظرية العقل لدى ابن باجّه لا يكمل فيها التصديق اليقيني الأوّل بالاستقراء والتصفح فقط، لأنّه حتى في غياب هذا الاستقراء تنشأ المقدمات الأولى فيها، خاصّة تلك التي سوف يصبح حكمها عاما وشموليا فيما بعد عندما يتمّ فيها أعمال الاستنباط والبرهنة⁽⁴⁾. لكن ابن باجّه الحريص على عدم الوقوع في التناقض، يتساءل عن إمكانية هذا التصديق اليقيني الأوّل أن يحكم من أشياء قليلة العدد على ما لا يعد ولا يحصى، حتى لو أنّه تصديق نابع من استقراء المحسوس. ويقترح – في سبيل هذا الأمر – نهج طريق اليقين البرهاني الذي هو غير التصديق الأوّل (الاستقراء) الذي يحصل بالقياس المنطقي، ويعتبر أكمل أشكال الأقيسة الصالحة لهذا النظر هو الضرب الأوّل من الشكل الأوّل الذي يقع فيه الحدّ الأوسط، أو السبب، موضوعا في

(1) – ابن باجّه، القول في القوة الناطقة؛ تحقيق محمد ألوزاد وآخرون، مصدر سابق، ص 229.

(2) – المصدر نفسه، ص. ص. 229، 230.

(3) – يقول ابن باجّه بهذا الخصوص: «وأبضا ممّا يجب قبل، ونأملّه هو أنّا بالقوة الناطقة نتيقن ونظنّ. واليقين أبدا هو في الصادق. والظنّ قد يكون في الصادق والكاذب. فليت شعري لمّ لمّ تحدّ الظنون الصادقة عن اليقين، والعقل إنّما يحصل بالفعل إذا كان اليقين. فأما إذا لم يكن يقينا، فليس ذلك عقلا بالفعل. وأبضا، فإنّا بالقوة الناطقة نفكر ونروي. فما هذا الشيء الذي تلزمه بالذات هذه كلّها. فمن كان مزمعا أن يقول فيها قولا صوابا واضحا، فيجب عليه أن يطابق ما يقوله فيها هذه الأحوال التي لها. وليس ينبغي أن تقتصر على هذه من الأحوال المنسوبة إليها، بل يجب أن تطابق بذلك أشياء أخرى، وهو أنّا نقول، إنّنا قد عقلنا أمرا ما، إذا كان عندنا كلّ من كليات ذلك الشيء، وأحرى بذلك أن تكون كلياته قوامه كالجنس والفصل...»؛ المصدر نفسه، ص. ص. 229، 230.

(4) – المصدر نفسه، ص 232.

المقدّمة الصغرى ومحمولا في المقدّمة الكبرى. إنّهُ الشكّل الذي ننقل فيه من الحكم الكلّي إلى الحكم على شخص يعنيه (في القضايا الكلّية الموجبة) لأنّه يقين تفرضه ضرورة القياس وحدها.⁽¹⁾

إنّ البحث عن أمر العقل بالقياس البرهاني يفرضه المنهج المتبّع في تحديده، حيث ليس للانتقال من الكلّي إلى الجزئي ما يقبله في الحسّ والخيال. ويكون هذا القياس مرقاة إلى علم النتيجة في هذا الموضوع، لأنّنا نفترض لليقين البرهاني أيضا منبعا عقليا ذاتيا سابقا على الجزئي الحسي؛ أي الكلّي وليس التمثيلي.⁽²⁾ والأمر ذاته ينسحب على استعمال المقولات فيه، لأنّ الإنسان لا يمكن أن يكون حيوانا ناطقا إلا بوجود مسبق لهذه المقولات في عقله، فهي بهذا المعنى أساس كلّ تفكير ويقين لديه، كما أنّه لا يكون الحيوان ناطقا إلا بوجودها في فكره، إذ هي تفسر الحسّ ولا يفسرها الحسّ. لكن هنا سيتساءل ابن باجّه مرّة أخرى:⁽³⁾ من أين للإنسان هذه المعقولات العامّة؟ وكيف؟ ولما يفقدها الحيوان رغم حضور الحسّ والخيال لديه؟

بهذا التساؤل حول علاقة المعقولات بالقوة الناطقة اعتقد ابن باجّه بأنّ فحص تحصيل المعاني والكماليات يتّصل بالحديث عن العقل لدى الإنسان. لذا يختتم أبو بكر بن الصائغ كلامه في **القوة الناطقة في كتاب النفس بالحديث عن العقل وكيف يصير صورة أولى في الإنسان في مقابل المادّة الأولى التي في الأجسام الطبيعية**، مقحما العبارة المنطقية في سياق هذا الحديث. بموجب هذا الفهم يحصل أنّهُ عندما نتعرف على شيء نعلم أنّ له محموله، وهذا المحمول هو العلم، ولما كان كلّ شيء يعلم إلا وله محمول، فإنّنا سننتهي ضرورة إلى شيء يُعلم بنفسه لا بمحمول أصلا. وكما أنّنا في كلّ علم نتشوّق إلى معرفة المجهول في هذا العلم، فلذلك يحصل عندما نبحث أمرا ونريد تصوّره في ذهننا بأن نعلم تشوقنا إلى الوقوف على حدّه الذي يخصّه.⁽⁴⁾

(1) - ابن باجّه، **القول في القوة الناطقة**؛ تحقيق محمد ألوزاد وآخرون، مصدر سابق، ص. ص 231، 232.

(2) - يقول ابن باجّه بهذا الخصوص: «التمثيل كما قال أرسطوطاليس: كنقطة جزء إلى جزء ولا كلّ إلى كلّ. وهذا إذا كان الكلّي الذي به يقع الشبه ومن أجله يجب الحكم لا ينفرد. وأمّا هذا الفرد وحدّه، فليس إلاّ هو المثال الذي قال أرسطو...»، أنظر: ابن باجّه، **كلام لأبي بكر في فنون شتى**، ضمن المنطقيات للفارابي، تحقيق وتقديم محمد تقي دانش برّوه، مصدر سابق، ص 385.

(3) - ابن باجّه، **القول في القوة الناطقة**؛ تحقيق محمد ألوزاد وآخرون، مصدر سابق، ص. ص 230، 231.

(4) - المصدر نفسه، ص 233.

يوظّف ابن باجّه في هذا الإطار طريقة التعريف المنطقية مستعملا آلية الحدّ في بحث ماهية العقل، لذا نجده في آخر **القوة الناطقة** يطبّق هذه الطريقة المنطقية مدقّقا كلامه عن العقل النظري الذي ينظر في صور الموجودات لتحديد ما معرفتها و ماهيتها وتحصيل العلم بها.⁽¹⁾

كذلك يفحص ابن باجّه مقولة "إنّ العقل صورة"، ويقول بهذا الشأن: «وأيضا فإنّا بهذا الوجه لا نعلم شيئا ولا يمكن أن نعلمه بوجه، لأنّ قطع ما لا نهاية لا يمكن. وإن كان يتناهى، فما هذا الأخير. ويجب أن ينقطع التشوّق عند الوقوف عليه بذاته، كما يعرض ذلك في المادّة. فإنّها إذا أنزلناها مادة ذات صورة، وفصلناها إلى مادتها وصورتها، نظرنا إلى تلك، فإن كان ذات صورة، نزلت منزلة الأولى. فإذا تبينّ بالقول وجود مادة ليست ذات صورة، انقطع البحث عن المادّة، وكفّ التشوّق جملة، وزال، وسكن نزوع النفس. فقد يجب أن ننهي كذلك إلى صورة ليست بذات صورة. فإذا وقفنا عليها انقطع البحث عن الصوّر وكفّ التشوّق.»⁽²⁾

يحصل حسب هذا التصريح أنّه عندما نطلب ما هو غير متناه، كان بحثه محالا، وغدا التشوّق فيه باطلا؛ لكن إذا كان ما نطلبه متناهيّا، فسيلزم أن ينقطع التشوّق بالوقوف عليه بذاته. أمّا إذا كان طلبنا ينحصر حسب هذا التحليل في المادّة، وتبين على حدّ قول ابن باجّه: «وجود مادة ليست ذات صورة»⁽³⁾ فعندها ينقطع البحث ويكفّ التشوّق جملة، ثمّ يزول ويسكن نزوع النفس لدى الإنسان. ولئن كان طلب البحث المعرفي ينحصر في الصورة فقط، فعندها يلزم أن ننهي في بحثنا إلى صورة ليست بذات صورة، فينقطع البحث عن الصور ويتوقّف التشوّق. يستخلص ابن باجّه من هذا التحليل أنّ العقل هو بمثابة هذه الصورة الأولى في الإنسان، وهي التي تقابل المادّة الأولى في باقي الأجسام الطبيعية. ولهذا فالموضوع الذي يفنقر اليه المحمول ولا يفنقر في ذاته إلى محمول هو هذا العقل الذي في الانسان، وهو الذي صورة بدون صورة.⁽⁴⁾

ويشير الباحث محمد ألوزاد بخصوص هذه الخلاصة التي ينتهي إليها ابن باجّه في آخر كتاب **النفس** (تحديدا القول في القوة الناطقة) إلى أنّه لا يوجد ما يمنع من اعتبار هذه الخلاصة تتويجا

(1) - ابن باجّه، القول في القوة الناطقة؛ تحقيق محمد ألوزاد وآخرون، مصدر سابق، ص 227.

(2) - المصدر نفسه، ص 233.

(3) - نفسه.

(4) - المصدر نفسه، ص. ص. 233، 234.

نظريا للقول الطبيعي الذي استوعب فيه ابن باجّه أهميّة تداخل المعاني المنطقية والطبيعية للإقرار بأنّ الإنسان ذات مفكّرة لها موقع الأولوية في النظر والفعل، حيث الإنسان بمثابة موجود يماثل كيان المادة الأولى في الطبيعة كما الموضوع في القضايا المنطقية.(1)

فلئن كانت النفس غير محتاجة للبرهنة على وجودها، كما جاء في **كتاب النفس**، لكونها لها وجود بديهي، فإنّ هذا الأمر لا ينطبق على العقل الفعّال الذي هو الطرف الثاني في حلقة الاتصال، فلذلك سيوليه ابن باجّه اهتماما خاصا كما يظهر ذلك في برهنته على وجوده.(2) وهذه البرهنة التي تتطلق من المعرفة لتنتهي إلى الميتافيزيقا، أو «من مجال تنزلق إليه عناصر المعرفة ومعطياتها إلى لزوم تفرضه الميتافيزيقا» كما وصفها الباحث محمّد المصباحي.(3)

وغرض ابن باجّه من استعمال البرهنة هنا هو لتلافي الوقوع في الدور، أو قل في التسلسل إلى ما لانهاية بالنسبة للعلاقة بين المُدرك والإدراك: **أَوَّلًا لَأَنَّ لِكُلِّ مُدْرِكٍ مُدْرِكٌ وَلِكُلِّ إِدْرَاكٍ مُدْرِكٌ**؛ وثانيا للحرص على تجنب السقط في مجال وجود إدراك لا يمكن أن يدرك. لذا يلزم إيجاد حدّ لهذا التسلسل عن طريق افتراض فعل آخر هو بمثابة سقف ميتافيزيقي لكلّ فعل معرفي، بحيث يقوم على اعتبار وجود مدرك هو ذاته إدراك؛ أي وجود موضوع هو بمثابة فعل إدراكه، بحيث لا يحتاج إلى ذات أخرى تدركها، ممّا يجعل الذات هي الموضوع وهي فعل الإدراك في آن واحد. إنّ هذه الذات / الموضوع ليست سوى العقل الفعّال.(4)

وممّا يدعم هذه البرهنة لدى ابن باجّه استنادها إلى عدم كفاية القوة المفكّرة للإحاطة بكلّ الجوانب التي تشكّل حقيقة الوضع الإنساني معرفيا وعقلانيا. فلذلك لم يكن أمام فيلسوفنا بدّ من الرجوع إلى الطبيعة العقلانية للإنسان لتحديده انطلاقا منها، سواء في **كتاب النفس**، أو في نصّ

(1) - محمد ألوزاد، **القول الإنسي لابن باجّه**؛ مرجع سابق، ص 77.

(2) - يكتب ابن باجّه إلى تلميذه ابن الإمام متحدّثا عن شروعه في البرهنة على اثبات ذلك: «سلام عليك بقدر ما أنت أهله من الرغبة في اقتناء الفضائل. لما ظننت من تعذّر التفاننا في هذا الوقت، رأيت واجبا عليّ أن أبادر إليك هذا العلم الذي وجدت برهانه ونسقت القول فيه، على أن المخاطب من بصره بالعلم الطباعي على ما أعلمه من بصرك به. فأما القول فيه بحسب المجرى الصناعي فهو أطول وأوضح بيانا وأكثر أقيسة وأعزّ مقدّمات. وصرفني عن اثباته على ذلك الوجه ضيق الوقت وتواتر الأشغال بما أنا بسبيله. وإن تغرغ لي وقت أثبتته فيه على المجرى الصناعي أنفذت به إليك، فإنّي بادرت بإنفاذه الآن حذرا من فوته. وهو من العظم والغرابة بحيث هو فأقول...»؛ أنظر: ابن باجّه، **اتصال العقل بالإنسان**؛ ضمن رسائل ابن باجّه الإلهية، تحقيق ماجد فخري، مصدر سابق، ص 155.

(3) - محمد المصباحي، **من المعرفة إلى العقل**؛ مرجع سابق، ص. ص. 112، 113.

(4) - المرجع نفسه، ص 113.

رسالة اتصال العقل بالإنسان على حدّ قول ابن رشد، الذي شهد لابن باجّه بطول الباع في الخوض في مسألة ما إذا كان الإنسان يملك طبيعة عقلية تساعده على فهم الأشياء المفارقة⁽¹⁾.

لقد كتب ابن باجّه مشيدا بالعقل لدى الإنسان قائلا: «ولا يكون الإنسان أقرب من الله إلّا بمعرفته ذاته، ولذلك يؤثر عنه صلى الله عليه وسلم: "خلق الله العقل، فقال له أقبل فأقبل، ثم قال له أدبر فأدبر. فقال: وعزّتي وجلالي، ما خلقت خلقا أحبّ إليّ منك". فالعقل أحبّ الموجودات إلى الله تعالى، فإنّ فصل الإنسان هو ذلك العقل بعينه، لا فرق بينهما بوجه ولا على حال. وإذا حصل فقد حصل الإنسان على أحبّ المخلوقات إليه. وعلى قدر قرب من الله، ورضى الله عنه. وهذا إنّما يكون بالعلم، فالعلم مقرب من الله، والجهل مبعد عنه. وأشرف العلوم جميعا هو هذا العلم الذي قلناه، وأجلّه مرتبة هذه المرتبة التي هي تصوّر الإنسان ذاته، حتى يتصوّر ذلك العقل الذي قلناه قبل»⁽²⁾.

العقل إذن طبيعة جليّة بثّها الله في الإنسان لكي يتقرب بها إلى الله، فلذلك هو يعلم ويعرف ذاته وغيره بهذا العقل. لذلك فإنّ الطبيعة العقلية والجسمية للإنسان تطرح بعض الصعوبات في التحليل، وعلى رأسها مشكلة الثنائية بين الهيولى والعقل؛ أو بعبارة أخرى، التركيب بين المادّة والعقل الذي يستعصي في حال القوّة المفكّرة، بينما يطرح مشكلة الاتصال على مستوى نظرية العقل الفعّال الميتافيزيقية⁽³⁾. فتصوّر حقيقة الإنسان من خلال هذه القوّة يلتقي في نهاية الأمر مع تصوّره لها من خلال مفهوم الكمال الجسمي. بيد أنّ هذا الموقف لم يكن ليرضي ابن باجّه أبدا؛ أوّلا لأنّ هذه

(1) - يقول ابن رشد عن ذلك: «تلك إذن هي كلّ المسائل الحادثة لواضعي كون الكمال البشري هو في فهم الأشياء المفارقة، ويجب علينا أن نذكر أيضا الأقوال التي يُظنّ أنّه يستخلص منها كوننا نملك طبيعة فهم الأشياء المفارقة في النهاية، إذ إنّ هذه الأقوال جدّ مناقضة للأولى، وربما سوف نقدر بذلك على أن نرى الحقّ. أمّا سبب ذلك اللبس والعناء فهو لأنّنا لا نجد أيّ قول من أرسطاطليس في هذا المعنى، ولكن أرسطاطليس وعد ببيانه. لنقل إذن إنّ ابن باجّه استقصى كثيرا في هذه المسألة وحاول أن يبيّن كون ذلك الإتصال ممكنا في رسالته التي سمّاها في اتصال العقل بالإنسان، وفي كتاب النفس وفي كتب كثيرة أخرى سيبدو أنّ هذه المسألة لم تتراجع عن تفكيره ولا مدّة لمحّة عين واحدة ونحن عرضنا بعد تلك الرسالة حسب استطاعتنا. فما هو مطلوب جدّ عسير وبما أنّ تلك هي هيئة ابن باجّه في هذه المسألة فكم تكون أخرى برجل آخر ! وعبارة ابن باجّه في هذه المسألة فكم تكون أخرى برجل آخر ! وعبارة ابن باجّه في هذا أمّتن من عبارات الآخرين. لكن مع هذا تعترضه المسائل التي ذكرنا ويجب أن نذكر هنا طرق هذا الرجل، ولكن أوّلا ما قال المعارضون في ذلك...»، أنظر: ابن رشد، الشرح الكبير لكتاب النفس لأرسطو؛ مصدر سابق، ص 295.

(2) - ابن باجّه، رسالة الوداع؛ ضمن رسائل ابن باجّه الإلهية، تحقيق ماجد فخري، مصدر سابق، ص. ص. 141، 142.

(3) - أورد ابن رشد قولاً بهذا الخصوص تحدّث فيه عن موضوع هذا العقل لدى ابن باجّه يقول فيه: «أمّا الثاني فهو ذلك الذي تكون المتعلّقات به واحدا من الكائنات في الوجود وذلك هو العقل الهولاني إذ لا فرق في هذا بين الحس والعقل، إلّا أنّ الموضوع الذي يكون الحسّ به صائبا هو خارج النفس والموضوع الذي يكون العقل به صائبا هو داخل النفس. وهذا قيل من طرف أرسطاطليس في ذلك العقل كما سيرى من بعد. وموضوع العقل هذا الذي هو محركه بآية صفة كانت هو ذلك الذي حسبته ابن باجّه متقبّلا لأنّه وجده تارة عقلا بالقوّة وطورا عقلا بالفعل، وتلك هيئة الموضوع المتقبّل وحسبه انعكاسا، وهذا التناسب يوجد أكثر اكتمالا بين الموضوع الذي يحركّ البصر وبين الموضوع الذي يحركّ العقل، فكما أنّ الموضوع المحركّ للبصر والذي هو اللون لا يحركّه إلّا عندما يصير اللون بالفعل بحضور الضوء بعد أن كان بالقوّة، كذلك المعاني الخيالية لا تحركّ العقل الهولاني إلّا عندما تصير المعقولات بالفعل بعد أن كانت بالقوّة...»، أنظر: ابن رشد، الشرح الكبير لكتاب النفس لأرسطو؛ مصدر سابق، ص. ص. 239، 240.

القوة مركبة وتقبل الصور المركبة، وثانياً لأن القوة المفكرة مهما بلغت درجتها من الروحانية ومن قدرتها على التعامل مع المعقولات النظرية، فإنها مع ذلك لا تستطيع الإحاطة بحقيقة الإنسان، وبخاصة إذا أخذ في ذاته لا من جهة نسبته إلى الجنس الحيواني. فلئن كانت القوة المفكرة تقبل المعقولات، فإنها لا ترقى إلى مرتبة العقل لأنها ببساطة من طبيعة حسية. ومن هنا كان من الضروري عند ابن باجة إقامة البرهان على وجود العقل الفعال، بخلاف النفس التي لا تحتاج إلى البرهنة على وجودها مادامت قائمة بوجود بدهي⁽¹⁾. فكيف برهن ابن باجة على وجود العقل الفعال والاتصال به؟

لعل من فصول استعمال المنطق أداة للفلسفة ما أقدم ابن باجة على استنباهه من أمر العقل الفعال، فقد وظف الأداة المنطقية (القياس، البرهنة والاستنباط البرهاني) للكشف عن وجود هذا العقل والاتصال به. وضمن هذا الإطار أيضاً، يقدم نص رسالة الوقوف على العقل الفعال⁽²⁾ أربعة طرق يمكننا عن طريقها الوقوف على العقل الفعال، وهي على الشكل الآتي:

طرق الوقوف على العقل الفعال	مضمون الأقوال فيها	الأداة المنطقية المستعملة
الطريق الأول:	«الأمور التي يمكن بها الوقوف على العقل الفعال [...] أولها أن ينظر القياس بين التوططات والغايات، فإن التوططات أسباب لوجود الغايات في الأجسام، والغايات أسباب لوجود التوططات الوجود المعقول [...] وهذا ضروري في تحصيل الأصناف الثمانية المعدودة في كتاب أبي نصر في الرهان، فإن قوله إذا تتبع لزوم ضرورة وجود صورة لا في جسم أصلاً...»، ص. 107.	القياس المنطقي
الطريق الثاني:	«من المتكهن إن يصير آخر، وليس يصير ذلك الذي فعله بعينه، بل إن يصير شبيهه. وأيضاً فإن المنفعل ليس ينفع عن فاعل بعينه، لكن عن كل فاعل من ذلك النوع، فله اتصال بالمعنى الكلي بوجه ما. مثال ذلك هذه الخلفاء، فإنها إذا صارت نارا عن نار أخرى، وليس تأخذ من نارية الفاعل شيئاً، ولا أيضاً تصير نارا عن نار بعينها. إن تصير نارا شبيهاً بالنار الفاعلة لها، أي نارا اتفقت...»، ص. 108.	التمثيل / المثال
الطريق الثالث:	«القوة المتخيلة التي بها يشتهي الحيوان، فإنها ليست تطلب ماءً بعينه وغذاء بعينه، كما يعرض للصديق مع صديقه وللموآد مع ولده، بل إننا إلى سائر ما قاله في أول كتابه في حيلة البرء [...] وأيضاً فما نجد في كل حيوان لا يعيش منفرداً كالغرائق والحمام والقطا وما جأنسه، فإن هذا يدرك بحق ما الكلي، غير أنه لا يمكن ذلك الحيوان الأهلي تحري مجرى ذلك، غير أنه في هذا أين وأظهر...»، ص. 108.	التمثيل / المثال المقابلة
الطريق الرابع:	«طريق تؤخذ من العقل الهولاني الذي بالفعل، وذلك أننا إننا نعتقد أننا نرى الموضوع إذا كان له عندنا محمول. فأمّا إذا لم يحمل عليه شيء، فإننا لا نراه ولا نعلمه بوجه، ولا هو مدرك لنا [...] وظاهر أن الموضوع عند الإدراك إننا يكون مدركاً بقوة أخرى. مثال ذلك أن الجسم هو مدرك وليس بإدراك أصلاً، فهو أول المدركات، والآلة هو الحس الجزئي. فالإحساس الجزئي مدرك وهو الخيال، وإدراكه تخيل. فهو إذن يدرك بغير القوة التي تدرك، فلا يمكن القوة المدركة أن تدركه، وكذلك ما كان في الأجسام. وسبب ذلك جسماً. فأمّا العقل فإنه يدرك ويدرك إدراكه بقوة واحدة. وظاهر بحسب عكس النقيض أن العقل الذي بالفعل ليس بجسم. فليكن المدرك العقلي (أ)، وليكن على إدراكه (ب)، ف (ب) إذن ضرورة غير (أ)، لكن (ب) تدرك، فليكن إدراكها (د)، فهي غير (ج)، وهذا قائم إلى ما لا نهاية...»، ص. 109.	البرهان المنطقي الاستدلال بعكس النقيض

قدم ابن باجة في هذه الأقوال استدلالاته على اثبات كيفية الوقوف على العقل الفعال، ثم انتقد في سياق هذا القول رأي جالينوس الذي وحد بين المخيلة والعقل، بحيث ابن باجة كان يعتقد بأن هذا

(1) - محمد المصباحي، من المعرفة إلى العقل؛ مصدر سابق، ص 113.

(2) - ابن باجة، الوقوف على العقل الفعال؛ ضمن رسائل ابن باجة الإلهية، تحقيق ماجد فخري، مصدر سابق، ص 107.

العقل له طبيعة فكرية خالصة مفارقة، وهذا ما أشار إليه ابن رشد في معرض حديثه عن "الإتصال بالأشياء المفارقة" (1).

أيضا، قدّم ابن باجّه برهنة أخرى في نصّ اتصال العقل بالإنسان (2) معتبرا أنّه إذا كان العقل الذي يعقل ذاته ومعقوله هو بعينه عقل، وإذا كان يفهم من ذاته ما يفهم من هذا المعقول، فإنّه بالضرورة يكون واحدا غير متكرّر لأنّه عندئذ سيخلو من الإضافة التي تتناسب بها الصورة في الهولي. (3) ويتم ابن باجّه برهنته على هذا العقل مستدلا على وحدته (4) بالقضايا الآتية:

- إذا كان النظر إلى الشيء وتعلقه يتم بأن يحصل للناظر معنى هذا الشيء في الذهن الذي يجردّه عن هيولاه؛
- وإذا كان هذا المعنى الذي نريد أن نعقله هو المعنى الحقيقي، وكان فعل هذا العقل هو جوهره ولم يكن يمكن فيه أن يبلى ولا أن يفسد، وكان المحرّك فيه هو المتحرّك بعينه وراجعا على نفسه، ثمّ كان ذلك واحدا بالعدد وكان هو المحرّك الأوّل؛
- فإنّ، وبناءً على ذلك، يكون هذا العقل واحدا بالعدد كثيرا بالآلات الروحانية والجسمانية. (5)

(1) - يقول ابن رشد بهذا الخصوص: «يبدو أنّ هذا الوضع هو شبه مبدأ وأساس ما نريد أن نقوله عن إمكان الإتصال بالأشياء المفارقة من جهة أرسطاليس، أي وضع كون الصورة الأخيرة لنا التي نجرّد بها المعقولات ونفعلها بواسطة إرادتنا متركبة من العقل الفاعل ومن العقل الذي هو في الحالة العادية. نرى إذن كون هذا بالنسبة لقول العارضين المشائين ممكنا لتلك الغاية، أي فهم الأشياء المفارقة في الآخر. أمّا ابن باجّه فكان تكلم كثيرا فيه وخاصة في الرسالة التي سماها في اتصال العقل بالإنسان وذلك الذي اعتمد عليه في تلك المسألة هو هذا: إذ وضع أولا أن المعقولات النظرية مفعولة ثمّ وضع كون كل مفعول يملك ماهية ثمّ وضع أنّ كلّ ما يملك ماهية طُبِعَ العقل على أن يخرج منه تلك الماهية ممّا يُستخلص أنّ العقل طُبِعَ على أن يخرج صور المعقولات وماهياتها. وفي ذلك يتفق الفارابي معه في كتاب العقل والمعقولات وماهياتها ومنه استخراج ابن باجّه ذلك واستخلص به كون العقل مطبوعا على استخراج صور المعقولات وماهياتها، ودرج في هذا بطريقتين أولهما هو في الرسالة أمّا الثاني ففي كتاب النفس وهما متقاربان...»، أنظر: ابن رشد، الشرح الكبير لكتاب النفس لأرسطو؛ مصدر سابق، ص. 297، 298.

(2) - ابن باجّه، اتصال العقل بالإنسان؛ ضمن رسائل ابن باجّه الإلهية، تحقيق ماجد فخري، مصدر سابق، ص 166.

(3) - نفسه.

(4) - يقول ابن باجّه عن هذه المسألة: «وهذا العقل إذا كان واحدا بالعدد في كلّ إنسان، فظاهر على ما تلخّص قبل هذا أنّ الأناسي الموجودين والذاهبين والغابرين واحد بالعدد. غير أنّ هذا مشنّع وعسى أن يكون محالا. وإن كان الأناسي الموجودون والذاهبون والغابرون ليسوا واحدا بالعدد، فهذا العقل ليس بواحد. وبالجمله فإن كان هذا عقل واحدا بالعدد، فالأشخاص الذين لهم مثل هذا العقل كلّهم واحد بالعدد، كما لو أخذت حجر مغنطيس ولقفته بشمع فحرّك ذلك الحديد أو حديدا آخر، ثمّ لقفته بزفت فحرّك الحديد تلك الحركة، ثمّ لقفته بأجسام آخر، لكان تلك الأجسام المحرّكة كلّها واحدا بالعدد، كالحال في ربان السفينة، كذلك هذا.»، المصدر نفسه، ص. 161، 162.

(5) - المصدر نفسه، ص 166.

ترتّب على هذا الاستدلال أنّ وحدة العقل لها أهميّة بالغة في بناء تصوّر عقلائي لمسار التجريد الذي يقطعه التفكير لدى الإنسان، وإثباته يبقى ضروريا من الناحية المنطقية لتبرير فكرة الاتصال. ولذلك فإنّ ارتباط هذا العقل بحقيقة الانسان هو ما يجعله عقلايا وكائنا مشاركا في الحياة العقلية السامية، وهذه المشاركة هي التي من شأنها أن تمكّنه من الاتصال بأفاق عقلية أسمى.⁽¹⁾

غير أنّ ابن رشد لم يكن مطمئنا للبرهنة التي أثبت بها ابن باجّه وحدة هذا العقل، فكان يرى في الكيفية التي أعطاهها هذا الأخير في رسالة اتصال العقل طريقة غير مناسبة لحلّ هذه المسألة (مسألة وحدة العقل)، لأنّه، بحسب ابن رشد، «العقل الذي برهن في تلك الرسالة على كونه واحدا عندما حاول أن يحلّ هذه المسألة هو غير العقل الذي يبرهن هناك أيضا على كونه كثرة بما أنّ العقل الذي برهن على كونه واحدا هو العقل الفاعل بقدر ما هو بالضرورة صورة العقل النظري».⁽²⁾

ومهما يكن من أمر، فقد خلع ابن باجّه على هذا العقل صفات التبجيل، ويتكلّم عنه بلغة لا تخلو من نفحة دينية، يقول ابن باجّه: «وظاهر أنّ هذا العقل الذي يكون واحدا هو ثواب الله ونعمته على من يرضاه من عباده. فلذلك ليس هو المثاب والمعاقب، بل هو الثواب والنعمة على مجموع قوى النفس. وإنّما الثواب والعقاب للنفس النزوعية، وهي الخاطئة والمصيبة. فمن أطاع الله وعمل ما لا يرضاه حجه عنه، فبقي في ظلمات الجهالة مطبقة عليه، حتى يفارق الجسد محجوبا عنه سائرا في سخطه. وذلك مراتب لا تدرك بالفكرة [..] ومن جعل له هذا العقل، فإذا فارق البدن بقي نورا من الأنوار يسبّح الله ويقدّسه».⁽³⁾

المؤكّد في سياق هذا التصريح أنّ العقل بما هو خاصيّة إنسانية يعلي من شأن الإنسان، حيث يقع وراء الإدراك الحسي نظر هذا العقل الذي يحدث عن طريق الاستنباط والقياس المنطقيين؛ وبذلك

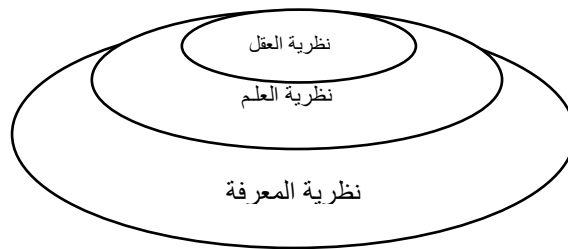
(1) - محمد المصباحي، من المعرفة إلى العقل؛ مصدر سابق، مصدر سابق، ص 109.

(2) - يقول ابن رشد عن هذه المسألة: «فإذا ما وضعنا كون الشيء المعقول الذي هو لدي ولديك تكثرًا في الموضوع من جهة ما هو صائب أي صور الخيال وواحدا في الموضوع الذي يكون العقل به كائنا (وهو الهولاني) تحلّ هذه المسائل جيّدا. أمّا الكيفية التي حسب ابن باجّه أن يحلّ بها المسائل العارضة لكون العقل واحدا أو كثرة، أي الكيفية التي أعطاهها في رسالته المعنونة باتصال العقل بالإنسان ليست الكيفية المناسبة لحلّ هذه المسألة. فالعقل الذي برهن في تلك الرسالة على كونه واحدا عندما حاول أن يحلّ هذه المسألة هو غير العقل الذي يبرهن هناك أيضا على كونه كثرة بما أنّ العقل الذي برهن على كونه واحدا هو العقل الفاعل بقدر ما هو بالضرورة صورة العقل النظري. أمّا العقل الذي برهن على كونه كثرة فهو العقل النظري بالذات. أمّا هذا الاسم أي العقل فيقال باشتراك عن النظري والفاعل. ولذا فإذا كان ذلك الذي يفهم من هذا الاسم العقل في القولين المتضادين، أي المستخلص منه كون العقل تكثرًا والمستخلص منه كونه واحدا معنى لا مشتركا، إذن فذلك الذي أعطاهها في هذا من بعد، أي كون العقل الفاعل واحدا والنظري تكثرًا، لم يحلّ هذه المسألة..»، أنظر: ابن رشد، الشرح الكبير لكتاب النفس لأرسطو؛ مصدر سابق، ص. ص. 247، 248.

(3) - ابن باجّه، اتصال العقل بالإنسان؛ ضمن رسائل ابن باجّه الإلهية، تحقيق ماجد فخري، مصدر سابق، ص 162.

فهو هبة إلهية لهذا الإنسان التواق إلى السعادة الحقّة.⁽¹⁾ إنّ تأسيس القول الفلسفي في نظرية العقل لدى ابن باجّة ما كان ليتمّ لولا تقيّده بالطريق البرهاني، وبخاصّة البرهنة على وجود العقل الفعّال وتجنّب ما عدا مسلك البرهان في سعيه إلى الاقتراب من حقيقة العقل الفعّال. مضمون هذه البرهنة يمكن تلخيصه في القول إنّ تحقيق الكمال الأقصى للإنسان يضطرّنا إلى توظيف الاستدلال المنطقي على وجود العقل الفعّال، ثمّ البحث عن كيفية تحقيق الاتصال بهذا العقل.⁽²⁾ وممّا تستدعيه هذه المسألة الخوض في مسألة الواحد ولواحقه والانحاء التي يقال بها، ومنه ضرورة إثارة مشكلة الوحدة والهوية التي تقع بعض المسائل المنطقية في صلبها، مثل: التعريف والتصور والتضاد والتناقض، وغيرها.

وبالجملة، يمكننا القول إنّ ابن باجّة ما كان ليخوض في مسألة العقل لو لم يستعمل الأداة المنطقية في فحصه عن هذه المشكلة الفلسفية العويصة، ذات الابعاد المنطقية والميتافيزيقية المتشابكة. ويمكن تحديد موقع نظرية العقل لديه ضمن نظريتا المعرفة والعلم، حيث تقع في قلب نظريته في العلم والمعرفة. والشكل البياني الآتي يقرب هذه الصور:



يتحصّل ممّا سبق من هذا الفصل أنّ أهمّ ما جناه ابن باجّة من استعماله للمنطق أداةً للفلسفة، هو تأسيس نظريته في المعرفة والعلم على أسس منطقية خالصة. وهذا المكسب النظري هو ما جعله ينزع عن المعرفة سيطرة الجدل، ليخلع على العلم النظري لباس اليقين الذي يتقوّم بالبرهان

(1) - ابن باجّة، رسالة الوداع؛ ضمن رسائل ابن باجّة الإلهية، تحقيق ماجد فخري، مصدر سابق، ص 141.

(2) - بصدد هذه المسألة يقول ابن باجّة في حاشية كلامه عن اتصال العقل الفعّال: «أثبت هذا القول في زمان منفصل بالداخل إليّ والخارج عني. فلما قرأته رأيت فيه تقصيرا عن إفهام ما كنت أردت إفهامه، فإنّ المعنى المقصود برهان ليس يعطيه هذا القول إعطاء بيّنا إلا بعد عسر واستكراه شديد، لكن فيه دلالة عليه، وإذا أعطي من العبارة قسطه وانفهم المعنى ظهر عند ذلك أنّه لا يمكن أن يكون معلوم من العلوم المتعاطاة في رتبته، وحصل متصوره، منذ تفهم ذلك المعنى، في رتبة يرى نفسه فيها مباينا لجميع ما تقدّم من اعتقادات أشياء أخر ليست هيولانية. وهي أجلّ من أن تنسب إلى الحياة الطبيعية، بل هي أحوال من أحوال السعداء..»، أنظر: ابن باجّة، اتصال العقل بالإنسان؛ ضمن رسائل ابن باجّة الإلهية، تحقيق ماجد فخري، مصدر سابق، ص 172.

المنطقي. ونتيجة لهذا الأمر، فإننا نعتبر الخوض في القضايا المتصلة بالمعرفة والعلم والعقل قد تَمَّت باستخدام الأداة المنطقية في الفلسفة.

لعلّ هذا ما يتبيّن في عدة مناسبات: حين جعل المعرفة لدى الإنسان تتراتب وفقا لتراتب قوى النفس، وحين البرهنة على المحرّك الأوّل في العلم الطبيعي، وأيضا حين البرهنة في استدلاله على وجود العقل الفعال واتصال الإنسان به. ومن البيّن أنّ حضور المنطق في كلّ هذه الجوانب المعرفية والعلمية والمتافيزيقية قد كان من ثمراته تأسيس منظومة فلسفية متكاملة. وتأسيسا على ما سبقت إثارته في هذا الفصل، نطرح السؤال الآتي: كيف أثر استعمال الأداة المنطقية على أهمّ آراء ابن باجّة العلمية والفلسفية؟ وإلى أيّ حدّ ساهم توظيف هذه الأداة في تدعيم آرائه الفلسفية والعلمية؟

تأثير استعمال المنطق على الآراء العلمية والفلسفية

لدى ابن باجه

لقد تبين لنا الآن، انطلاقاً مما سبق، أنّ استعمال المنطق أداةً للفلسفة وسمّ بشكل جلي وواضح العديد من جوانب فلسفة ابن باجه. وقد تأسّس على ذلك تكوين خطاب فلسفي جديد لدى هذا الفيلسوف العقلاني، خطاب يتميز بكونه متحرراً من علم الكلام وإشكالياته، بل ومن هاجس التوفيق بين الفلسفة والدين كما خاض فيه فلاسفة المشرق. من جانب آخر، تظهر أصالة بحوث ابن باجه الفلسفية في نزعه العقلية النقدية، حيث وإن كان حريصاً على نهج سبيل المعلم الأول في المنطقيات، إلا أنّه في بعض موضوعات العلم الطبيعي يكاد لا يخفي نزعه النقدية، خاصة في دراسة موضوع الحركة. وفي سياق عصره المتسم بنوع من تراجع الفكر الفلسفي، حاول ابن باجه التحرر من النزوع غير العقلاني الذي مثله الفكر الصوفي، ولعلّ دافعه الأساسي وراء ذلك هو الذود عن الفلسفة بالاهتمام بعلومها النظرية.

كان من دواعي انتصار هذا الفيلسوف للعقلانية الفلسفية التشبّث بالعلوم النظرية التي اعتقد في كون الإنسان يحقّق بها كماله النظري. في سبيل تأسيس هذا المشروع الفلسفي استعان ابن باجه بالمنطق كمنهج للبحث والاستدلال، فلذلك اعتبرنا توظيفه للمنطق أداةً منهجية للفلسفة مسألة مفروغ منها لتدعيم البرهان في الفلسفة والعلم النظري. ومما يدعم أهمية استخدام المنطق كالأداة في الفلسفة بالنسبة لهذا المنظور، تعريف ابن باجه للفلسفة ذاتها بكونها: «الصناعة المشتملة على الموجودات من حيث تُعلم علماً يقينياً [...] وصناعة المنطق التي تعطي قوانين التوصل إلى إدراك العلم اليقيني في هذه الموجودات والصنائع التي تشتمل عليها الفلسفة تسمى البرهان»⁽¹⁾.

إنّ الفلسفة كما يتصوّر ها أبو بكر بن الصائغ مصبوغة بالمنطق، حتى أنّ كلّ ما يُبحث في دائرتها إنّما يفهم على ضوء الآلة المنطقية التي تسدّد بحث موضوعاتها المختلفة. فإذن لا مبالغة أن

(1) - ابن باجه، تعاليق على كتاب إيساغوجي للفارابي؛ ضمن تعاليق ابن باجه على منطق الفارابي، تحقيق ماجد فخري، مصدر سابق، ص. 27، 28.

تكون الأقوال العلمية والفلسفية لهذا الفيلسوف متأثرة أيما تأثر باستعمال الأداة المنطقية، وهذا ما نود بحثه الآن في إطار هذا الفصل الثاني من القسم الثالث. لذا فالسؤال هو: ما أبرز التأثيرات التي خلفها استعمال المنطق باعتباره أداة للفلسفة على آراء ابن باجّة العلمية؟ وما انعكاسات ذلك على تصوّره للفلسفة والعلم؟

1- انعكاس استعمال المنطق على تصوّراته العلمية

الحديث عن انعكاس استعمال الأداة المنطقية لدى ابن باجّة على تصوّراته للعلوم أمر لا مناص منه بالنسبة لموضوع هذا البحث، ذلك أنّه لكي تكتمل صورة استخدام المنطق أداة للفلسفة، يلزمنا أيضا إبراز مدى تأثير هذا الاستعمال الأداتي للمنطقيات على تشكيل وصياغة أهم الآراء العلمية لدى فيلسوفنا. ولئن سبق لنا الحديث عن علاقة المنطق بالعلوم النظرية التي تعاطي لها هذا الأخير، إلّا أنّنا سوف نحاول ههنا توضيح كيف أثر حضور المنطق في بناء بعض آرائه العلمية. سيكون منطلق بحثنا لهذا الأمر إبراز سعي ابن باجّة إلى جعل العلم نسقا يسمح باستنباط النتائج من المقدمات⁽¹⁾.

لقد قضى ربط العلم النظري باستعمال المنطق لدى ابن باجّة بتوظيف البرهان، والاعتداد بالقياس البرهاني هو في حقيقته اعتداد بنوع من المحتويات والمضامين النظرية المتمثلة في كون صفة الموصوفات هو حدّها أو جزء من حدّها. لذلك جعل ابن باجّة حديثه في القياس توطئة منهجية للعلم محاولا إبراز أهميّة الأشكال الثلاثة للقياس لدى أرسطو، منتقدا إدخال جالينوس الشكل الرابع⁽²⁾. وقد فطن الباحث نيقولا ريشر إلى هذا النقد الموجّه لجالينوس في هذه المسألة، معتبرا أنّ تعاليق ابن باجّة على القياس بمثابة البديل عن الأصل المفقود لكتاب الفارابي عن القياس⁽³⁾. ونظرا لهذه الروح النقدية البارزة لدى أبا بكر بن الصائغ، أشار الباحث ماجد فخري إلى أنّه من المفيد التوقّف عند تعاليق هذا الفيلسوف بخصوص مثل هذه المسائل⁽⁴⁾.

(1) - ابن باجّة، كتاب الحيوان؛ تحقيق جواد العماد، مصدر سابق، ص. 65، 66.

(2) - Galien. *Traité philosophiques et logiques* ; op, cit, pp: 252-253.

(3) - Nicholas, Rescher. "New Light on Galen and the Fourth Figure of the Syllogism"; in Journal of the history of philosophy 3, 1965, p 314.

(4) - ابن باجّة، تعاليق على منطق الفارابي؛ تحقيق ماجد فخري، مصدر سابق، ص 18.

ومن الآثار البارزة لحضور المنطق في تصوّر ابن باجّه للعلم النظري اشتراطه تحقّق المبادئ التي تؤسس بنية العلم النظري، وهي تتحدّد في: توقّر الموضوع الذي يشكل المادة المعرفية التي يختص ببحثها هذا العلم أو ذاك من العلوم النظرية، ووجود المقدمات الأولى التي يُنطلق منها مؤسسا عليها استنتاجاته واستدلالاته، ثمّ أخيرا توقّر الحدود أو التعاريف التي يحدّد بها موضوعاته ومفاهيمه النظرية.

بخصوص المبدأ الأول الذي يتمثل في موضوعات العلوم، فكما أشرنا إلى ذلك سابقا - عند حديثنا عن نظرية العلم- تشكل تلك الموضوعات المادة المعرفية التي يفحصها كلّ علم من تلك العلوم النظرية. وبموجبها تنفرد كل صناعة نظرية بموضوع تختص ببحثه ودراسته، وذلك مثل العدد في علم الحساب، والخطوط والسطوح والمجسمات في علم الهندسة، والجسم في علم الطبيعة، إلخ. والعنصر الثاني من المبادئ النظرية الضرورية للعلم النظري هي المقدمات الأولى التي ينطلق منها الباحث كي يؤسس عليها استنتاجاته واستدلالاته. ثمّ أخيرا هناك الحدود أو التعاريف التي يحدّد بها موضوعاته ومفاهيمه النظرية.⁽¹⁾

لقد صبغ ابن باجّه العلاقات القائمة بين هذه كلّ هذه المبادئ النظرية المؤطرة للعلم النظري بصبغة منطقية صريحة، وبخاصّة عندما أكّد على أنّ جميع الموضوعات في العلوم والمبادئ والمسائل والمقدمات والأقيسة، إنّما تأتلف من المقولات العشر.⁽²⁾ فالعلوم النظرية -بالإضافة إلى ضرورة تحديدها الدقيق لموضوعاتها وانطلاقها من مبادئ ومقدمات يقينية- كذلك يتم من خلالها صوغ مجموعة من القضايا- وهي النتائج المعرفية التي يتم الوصول إليها انطلاقا من مقدمات أولى. وفقا لهذا الطرح تصبح المبادئ الأولى هي ذاتها المقدمات النظرية الأولى التي يتأسس عليها أيّ قول نظري في أيّ علم من تلك العلوم النظرية الموجودة في الفلسفة، وهي غالبا ما تكون بديهيات ومسلمات يصادر عليها الباحث فيسلّم بصحتها على أساس أنه سيبني عليها بناء استدلاليا متماسكا يتفق وطبيعة تلك المبادئ الأولى.

(1) - ابن باجّه، كتاب الحيوان؛ تحقيق جواد العمارتي، مصدر سابق، ص 66.

(2) - ابن باجّه، الارتياض على كتاب المقولات للفارابي؛ ضمن تعاليق ابن باجّه على منطق الفارابي، تحقيق ماجد فخري، مصدر سابق، ص 104.

في هذا الإطار يتبنى ابن باجه تصوّراً منطقياً للعلم في كتاب البرهان، حيث يؤكد من خلاله أنّ كلّ علم نظري له مبادئ ومقدمات خاصّة به، وأيضاً مطالب وأغراض معرفية تناسبه.⁽¹⁾ يجعل هذا التصوّر المنطقي كلّ علم متميزاً ببنيته المعرفية عن بقية العلوم النظرية الأخرى استناداً إلى استقلال موضوعه ومقدماته المنطقية. غير أنّ التأكيد على أنّ لكلّ علم نظري ما يميّزه في بنيته المعرفية من مبادئ ومسائل ومطالب خاصّة، فذلك لا يعني أنّ هناك حدوداً نهائية تفصل بين هذه العلوم، فلئن كان لكلّ علم نظري خصوصيته التي تميزه عن بقية العلوم الأخرى، إلّا أنّه أيضاً يوجد التداخل والتقاطع بين هذه العلوم المختلفة. ولقد سبق للفارابي أن أشار إلى هذه الخاصيّة تحت مسمّى "مشاركة العلوم لبعضها البعض"، سواء في المبادئ والمقدمات الأولى، أو في الموضوعات التي تفحصها هذه العلوم.⁽²⁾

الواقع أنّ العلاقة بين العلوم لا تخلو من طابع إشكالي عند ابن باجه، بل تزداد صعوبات هذه العلاقة بشكل خاص حينما يتعلّق الأمر ببعض العلوم التي تكاد لا تفصل بينها حدود واضحة، مثلما الأمر بالنسبة للعلم الطبيعي وما بعد الطبيعة، التعاليم والموسيقى، السياسة والأخلاق. وإذا ما أخذنا مثال العلم الطبيعي البارز لدى ابن باجه فلاسوف نجد هذه العلاقات مُستشكلة على صعيد المبادئ الأولى بشكل خاص، حيث نجد العلاقات بين علمين (مثلاً: علم الحيوان / الفيزياء) ينتميان إلى نفس المنظومة المعرفية (أي المنظومة الطبيعية) أشبه ما تكون بعلاقة الفرع بالأصل، أو لنقل علاقة ما هو خاص بما هو عام مادام في العلوم ما تكون مبادئها النظرية أعمّ وأقدم.⁽³⁾

يشير الباحث جواد العمارتي إلى أنّ ابن باجه كان يسعى إلى إبراز طبيعة العلاقة التي تربط بين علم الحيوان خاصّة والعلم الطبيعي بشكل عام. ولعلّ هذه العلاقة هي أشبه ما تكون بعلاقة الفرع بالأصل، وبخاصّة على صعيد المبادئ والمقدمات الأولى التي يشترك فيها كل من العلم الطبيعي العام والعلم الحيواني الخاص؛ فما دام العلم الثاني يعد فرعاً من العلم الأول، فإنّ العلاقة بينهما هي علاقة ما هو خاص بما هو عام. إذن فلمّا أصبحت علاقة الخاص بالعام تتجلى في بنية العلم الواحد (العلم الطبيعي في هذه الحالة)، فإنّ دراسة مفهوم الحيوان مثلاً لا ينفصل عن دراسة مفاهيم طبيعية

(1) - ابن باجه، تعليقات على كتاب البرهان؛ ضمن المنطق عند الفارابي، تحقيق ماجد فخري، ص 157.

(2) - أبو نصر الفارابي، تحصيل السعادة؛ تحقيق جعفر آل ياسين، مصدر سابق، ص 36.

(3) - Corbin, Henry. *Histoire de la philosophie islamique* ; op, cit., pp320-321.

أخرى، كالنفس والجسم والنزوع والحركة، إلخ. أكثر من ذلك، يذهب ابن باجّه أبعد من ذلك حين يوظف علاقة الخاص بالعام حتى داخل البنية العضوية للكائن الحي، تماما كما هو الأمر عندما يقال «إنّ الحيوان أقدم من الضحال، لأن موضوع الضحال نوع من الحيوانية. والضحال عرض له»⁽¹⁾.

وفيما يخص تأثير المنطق في القول العلمي الباجي، فإنّه في **التعليق على كتاب البرهان** تظهر نزعة ابن باجّه المنطقية جليّة، وهي النزعة التي تحكم العلاقات بين المبادئ والمقدمات والمسائل النظرية التي يتأسّس عليها البناء المعرفي للعلوم النظرية. وهذا أيضا ما تؤكّده فقرات **شرح السماع الطبيعي**، حيث العلم الطبيعي بمثابة نسق معرفي نظري ذي مبادئ ومسائل وموضوع خاص. إذن، فاستخلاص النتائج المترتبة عن هذه المنطلقات النظرية التي تؤطّر هذا العلم، والتي من أهمّها التأكيد على أن العلم الطبيعي، هو بمثابة قول نظري ينطلق من جملة من المبادئ والمقدمات والمسائل النظرية شأنه في ذلك شأن أي صناعة نظرية أخرى.⁽²⁾ وستزداد هذه المسألة توضيحا مع تقدمنا في ابراز أشكال تأثير استعمال المنطق في الأقوال العلمية الباجية.

يظهر التأثير البارز لحضور المنطق في ترتيب العلوم لدى ابن باجّه بصفة خاصّة، وذلك لأنّه رغم ما تحظى به الأقوال العلمية النظرية -سواء في الطبيعيات أو في التعاليم وغيرها من العلوم النظرية الأخرى- من أهميّة معرفية وفلسفية، إلّا أنّ صلاحيتها الإستمولوجية تبقى متقوّمة بالمنطق. ونظرا لهذه الميزة المنهجية اكتسبت هذه العلوم مقومها المنهجي الذي جعلها معارف نظريّة تؤسّس لليقين النظري في مجالاتها الخاصّة، مع تفاعلها مع بعضها البعض.⁽³⁾ غير أنّ من أسباب اهتمام ابن باجّه بترتيب هذه العلوم تركيزه البينّ على الصناعات التي تستعمل القياسات، فلذلك عمد إلى تصنيفها بحسب درجة استعمالها للقياس.⁽⁴⁾

(1) - ابن باجّه، **كتاب الحيوان**؛ تحقيق جواد العمارتي، تحقيق جواد العمارتي، مصدر سابق، ص 65.

(2) - يقول ابن باجّه عن ذلك: «فإنّ من أنكر وجود الحركة فقد ترك ما يدركه بالحسّ، وليس هذا ردّا على الطبيعي وحده، بل يكاد أن يرفع المعارف جملة. وترك ما يشهد به الحسّ وما يوجد الإنسان مفطورا عليه إلى ما توجيهه الآراء، من فعل من لا يفرّق بين الموثوق به من غير الموثوق به. ولا يلزم صاحب العلم الطباعي [العلم الطبيعي] تبين ذلك، لأنّه ليس يلزم صاحب علم تثبیت مبادئ صناعة احتاج في مبادئ استعمالها في اثباتها إلى مبادئ آخر، فتكون تلك هي المبادئ لا هذه...»، أنظر بهذا الخصوص: ابن باجّه، **شرح السماع الطبيعي**؛ تحقيق ماجد فخري، مصدر سابق، ص 129.

(3) - Jawich, Khalil. "Quelques aspects philosophiques des fondements de la géométrie chez les Arabo-Musulmans"; Actes du congrès international sur mathématiques et philosophie, éd Okad, Rabat, (1-4 avril, 1982), pp 169-177.

(4) - يقول ابن باجّه: «الصناعات القياسية هي التي من شأنها أن تستعمل بعد التمام وكمالها، ولا تكون الغاية منها عملا، وهي خمسة: الفلسفة وصناعاتها [...] فهذه هي الصناعات القياسية، فإنّ فعلها وغايتها، بعد كمالها، استعمال القياس...»، أنظر بهذا الخصوص: ابن باجّه، **تعليق على كتاب إيساغوجي للفارابي**؛ ضمن تعليقات ابن باجّه على منطق الفارابي، تحقيق ماجد فخري، مصدر سابق، ص. ص. 27، 29.

لقد جعل إدخال معيار يقينية العلم -اليقين الضروري في العلم- ترتيب العلوم لدى ابن باجّه يتقوّم حسب درجة الالتزام بكليّة المقدّمات ويقينية النتائج. وكنتيجه لذلك اعتبر الالتزام بقواعد القياس المنطقي معيارا صارما لترتيب العلوم. ونظرا لكون موضوعات وقضايا العلم الإلهي تتميز بالكليّة ضرورة، فقد جعلها ابن باجّه أوّل هذه العلوم؛ يليها العلم الطبيعي الذي هو صناعة نظرية يحصل بها العلم اليقين في الأجسام الطبيعية وفي الأعراض الذاتية؛ والعلم الإرادي في المرتبة الثالثة، وهو الذي يشتمل على الموجودات الكائنة بإرادة الإنسان واختياره وهي الفضائل والرذائل؛ وصناعة التعاليم التي تشتمل على الموجودات المنتزعة من المواد لا من العدّ والتقدير، وهي سبعة أصناف (علم العدد، علم الهندسة، علم المناظر، علم النجوم، علم الموسيقى، علم الأثقال، علم الحيل).⁽¹⁾

أمّا صناعة المنطق التي تشتمل على جميع اللواحق العارضة في ذهن الإنسان للموجودات عند نظره في أيّ موجود منها، فإنّها المرتبة الخامسة والأخيرة للفلسفة، حيث المنطق يركّز على الخصائص التي تكتسيها الموجودات في العقل البشري بعد تصوّرها والتصديق بها. وبسبب هذه الخصائص ومعرفتها، يصبح المنطق الأداة الضرورية لتحصيل اليقين والحقّ والحقيقة أثناء النظر في تلك الموجودات.⁽²⁾

وفقا لهذه الرؤية الصنافية تبقى الفلسفة صناعةً مشتملة على الموجودات من حيث تُعلم علما يقينيا، ومن ذلك جعل أقسامها بحسب أقسام الموجودات التي تدرسها.⁽³⁾ ولعلّ الميزة التي تجعل هذه الصناعة تنفرد بخاصية إنتاج المعارف يقينية كونها تستعمل القياس البرهاني لتنتج به اليقين، فلذلك اعتبر ابن باجّه باقي الصناعات القياسية جزءا من الفلسفة، بما فيها صناعة المنطق التي اتخذها أداة وآلة لهذه الفلسفة ولعلومها النظرية.⁽⁴⁾ وممّا يكشف توجّه ابن باجّه البرهاني في ترتيب العلوم، اعتباره الصناعات التي تستعمل القياس في المخاطبة فقط غير فلسفية، وهي بالتحديد: الجدل، والسفسطة، والخطابة، والشعر. فهذه الصناعات وإن كانت تستعمل القياس إلّا أنها ليست فلسفية، يقول ابن باجّه عن هذا الأمر: «[..] وأمّا الجدل [..] وأمّا السوفسطائية [..] وأمّا الخطابة [..] وأمّا

(1) - ابن باجّه، تعليقات على كتاب إيساغوجي للفارابي؛ ضمن تعليقات ابن باجّه على منطق الفارابي، تحقيق ماجد فخري، مصدر سابق، ص 27.

(2) - المصدر نفسه، ص 28.

(3) - المصدر نفسه، ص 27.

(4) - المصدر نفسه، ص 29.

الشعر [..] فهذه الأربع سوى الفلسفة، فإنّها تستعمل القياس في المخاطبة فقط، أمّا الفلسفة فإنّها تستعمل القياس في المخاطبة به وفي الاستنباط.»⁽¹⁾

وكما تشير الباحثة فدواش نظيرة يظلّ هذا التصنيف أوليا غير مكتمل، مادام أنّ ابن باجّه اكتفى هنا بترتيب الصنائع النظرية، بينما جعل الصنائع العملية كالطب والفلاحة غير ذات اعتبار.⁽²⁾ يقول ابن باجّه بهذا الخصوص: «وأما الصنائع العملية، فإن كان منها ما يستعمل القياس، كالطبّ، والفلاحة، فلا تسمّى قياسية، لأنّ غايتها ليست المخاطبة واستعمال القياس، بل إنّما غايتها عمل من الأعمال.»⁽³⁾

الصنائع العملية إذن لا تدخل ضمن إطار الصلاحية الاستيمولوجية للعلم النظري مادامت الغاية منها تحقيق مصلحة عملية وليس فائدة نظرية. ومن هذا المنطلق سيكون من المفيد التركيز على العلوم النظرية التي آمن ابن باجّه بصلاحيّتها الاستيمولوجية انطلاقا من قابليتها لتوظيف الآلة المنطقية بالشكل التام الذي يتصوّره هذا الأخير. فكيف انعكس استخدام المنطق في هذه العلوم النظرية لدى فيلسوفنا؟

1-1- انعكاس استعمال المنطق في علوم التعاليم

سبق لنا الحديث عن علاقة المنطق بعلوم التعاليم لدى ابن باجّه، وتقاديا لتكرار الكلام في هذه المسألة سنكتفي هنا بإبراز كيف أثر توظيف الأداة المنطقية في بعض فروع هذه العلوم. ومن المعروف مثلا أنّ الرياضيات تتعامل مع كيانات مجردة من أمورها، والتعاليم في معظمها تتعامل مع الأعداد والمقياس والأشكال، فلذلك تنقسم لدى ابن باجّه إلى: الحساب، والهندسة، والبصريات، وعلم الفلك، والموسيقى، والميكانيكا أو علم الأوزان، وعلم الحيل الذي يدرس كيفية تحقيق العديد من الأشياء التي أُثبتت نظريا في الرياضيات، حيث قيمتها تكمن في إعطاء الحلول وفي إزالة العوائق التي تحول دون تحقيق فائدة عملية منتجة.⁽⁴⁾

(1) - ابن باجّه، تعاليق على كتاب إيساغوجي للفارابي؛ ضمن تعاليق ابن باجّه على منطق الفارابي، تحقيق ماجد فخري، مصدر سابق، ص 29.

(2) - فدواش نظيرة، تفاعل الفلسفة والعلوم عند ابن باجّه؛ مرجع سابق، ص 70.

(3) - ابن باجّه، تعاليق على كتاب إيساغوجي للفارابي؛ ضمن تعاليق ابن باجّه على منطق الفارابي، تحقيق ماجد فخري، مصدر سابق، ص 29.

(4) - Forcada, Miquel. "Ibn Bajja and the classification of the sciences in al-Andalus"; in Arabic sciences and philosophy, N 16, 2006, pp 287-307.

ولكون المنطق صناعة تحصل اليقين الأقصى عند النظر والبحث بها في العلوم النظرية، فإنه يتوجب على كل باحث في كل صناعة أن يفحص نتائج نظره الصناعي على ضوء الأداة المنطقية. لذلك فإن الغرض هو التنبيه إلى أنّ الأداة المنهجية التي ارتأى ابن باجّه توظيفها في بعض فروع علوم التعاليم هي الأداة المنطقية، خاصّة منها كيفية صياغة تصوّرات وبناء الأقيسة البرهانية في هذه العلوم، لأنّ الترييض المنطقي لهذه العلوم كان شيئاً ضروريا لتأسيس يقينها العلمي تأسيساً برهانياً.⁽¹⁾

وتحقيقاً لهذا الأمر، نقترح أن نأخذ نموذجين من هذه العلوم لإبراز حجم التأثير الذي أحدثته استعمال المنطق فيها، وهما على التوالي: علم الفلك وعلم الهندسة. فما هو التأثير الذي تركه استعمال المنطق على هذين العلمين التعليميين؟

أ- علم الفلك

ارتبطت اهتمامات ابن باجّه الفلكية بانشغاله بالعلوم النظرية التي كانت حينئذ تشكّل دائرة معارف الفلسفة. وبالرغم ممّا يسجّل من قلة التآليف التي وصلتنا حول علم الهيئة لدى هذا الفيلسوف، إلّا أنّ رسالته المعنونة "ومن كلامه ما بعث به لأبي جعفر حسداي" تكشف عن عمق اطلاعه بقضايا علم الفلك، بحيث توحى لقارئها بأنّ ابن باجّه «يناصر التيار التعاليمي في علم الهيئة» كما يشير إلى ذلك الباحث سالم يفوت.⁽²⁾ فلقد توقف ابن باجّه في هذه الرسالة على ما كان يقول به ابن الهيثم من فساد الطريق التي سلكها بطليموس في استخراج ما بين المركزين في كوكب الزهرة وعطارد.⁽³⁾

كما يشير أيضاً إلى عالم الفلك الأندلسي الزرقالة، الذي عرف بمقالته في إبطال الطريق التي سلكها بطليموس في استخراج البعد الأبعد لعطارد.⁽⁴⁾ انتقد ابن باجّه بهذا الخصوص كلاً من ابن

(1) - ابن باجّه، كتب رضي الله عنه إلى الوزير أبي الحسن بن الإمام؛ ضمن رسائل فلسفية، تح جمال الدين العلوي، مصدر سابق، ص. ص. 87، 88.

(2) - سالم يفوت، "ابن باجّه وعلم الفلك البطليموسي"، مرجع سابق، ص 69.

(3) - يقول ابن باجّه عن ذلك: «لم يستوف بطليموس لعطارد معناه البعد الأقرب بالإضافة. والذي نريده هناك بالذات هو الخطّ المستقيم للمراكز والبعدان إلا بعدان لعطارد هما عن جنبه. وهذا الخطّ هو الذي يوجد عن جنبه صباحي مساوي المساوي هو نظيره...»، أنظر: ابن باجّه، كلام لأبي بكر في فنون شتى؛ ضمن المنطقيات للفارابي، تحقيق وتقديم محمد تقي دانش برّوه، مصدر سابق، ص 388.

(4) - ابن باجّه، ومن كلامه ما بعث به لأبي جعفر يوسف بن حسداي؛ ضمن رسائل فلسفية لأبي بكر بن باجّه، تحقيق جمال الدين العلوي، مصدر سابق،

الهيثم والزرقالة، وذلك فيما يخص طبيعة خوضهما في مسائل علم الهيئة.⁽¹⁾ وضمن هذا الإطار النظري، كانت لابن باجّه ملاحظات هامّة على النظام الفلكي البطليمي، حيث انتقده وبين مواضع الضعف فيه، الشيء الذي انعكس على آرائه في علم الفلك عامّة.⁽²⁾ ولقد بين الباحث جورج صليبيا كيف كان استياء ابن باجّه من علم الفلك البطليمي الذي «كان يحتوي أجساما غريبة غير أرسطوطاليسية كخارجات المركز وأفلاك التدوير...».⁽³⁾

وانطلاقا من هذا الاعتراض الأساسي على هذا النموذج الفلكي، نازع ابن الهيثم في مسألة فلكية أساسية متعلّقة بالتصوّر الرياضي التجريدي الذي استعمله الفلكيون الهندسيون لحساب حركات الكواكب. وخلافا لهذا التصوّر الرياضي الخالص للفلك، يحاول ابن باجّه إعادة الاعتبار للتصوّر الذي يقول بأنّ الأفلاك أجسام محسوسة (صلبة أو سائلة)، معتبرا أنّ الفرضيات الفلكية يلزم أن تتفق مع قوانين الطبيعيات السماوية. وبما أنّ هذه الطبيعيات، ذات الخلفية الأرسطية، تقول بأفلاك متعلّقة ذات مركز موحد، بحيث يمثل مركز العالم فيها محور حركاتها الدائرية، فإنّ ابن باجّه فيما اعترض به على ابن الهيثم والزرقالة يبدو أنّه كان يستبعد نظرية الأفلاك المختلفة المراكز المعروفة بأفلاك التدوير (Epicycles).⁽⁴⁾

ومهما يكن من الأمر، فإنّ نقده لهذين العلمين البارزين في الفلك كان مؤسّسا على اعتبارات منطقية مضمرة لمح إليها في قوله: «.. ثم بعد ذلك صناعة الهيئة، فإنّي أكملت النظر فيها الكمال الذي يقتضيه ما وجدته من مبادئها. وفي أثناء ذلك تحقّقت أنّ كلّ ما يذكر في هذه الصناعة بالكمال لم يحط فيها إلّا بالتافه اليسير، واتفق ذلك سفر إلى إشبيلية، وذلك بعد إكمال نظري فيها، فإنّ كلّ من

(1) - يقول ابن باجّه عن هذا النقد: «أمّا الزرقالة إبراهيم بن يحيى الأندلسي فلم يقع قط في طريق صناعة الهيئة.. عليه أمرها فهو يقول بحسب سوانحه ولوائحه فتضطرب أقواله ويكثر كلامه فيما لا معنى له. ثمّ إنّ بعد ذلك ذهب عليه معنى من معانيها هو كالمبدأ فيها، وذلك معنى وسط الكوكب، فإنّه يعتقد فيه أنّه النور الذي يحوزه مبدأ ما كأنتك قلت مثلا رأس الحمل والنقطة التي عليها يلقي الفلك المائل الخط الخارج من مركز الفلك الخارج المركز إلى مركز الكواكب. وهو يكرّر هذا المعنى ويردّه ويرى أنّه من المبادئ الأولى التي لا ريب فيها، فهو لذلك لا يزال يناقض بطليموس في أكثر ما ذهب إليه. وهذا رأي وقع فيه من تقدّمه، وإنّي لا عجب من وقوع ابن الهيثم على وضوحه، فإنك إن أثرت الوقوف على ما حكيت لك فاقرا مقالاته المعروفة بالشكوك على بطليموس في الفصل الذي يذكر فيه فساد الطريق التي سلكها بطليموس في استخراج ما بين المركزين في كوكب الزهرة وعطارد يتبين لك ما ذكرته. وإذا تأملت تلك المقالة وضح لك من أمر ابن الهيثم أنّه لم يقرأ الصناعة إلّا من أسهل الطرق، فما عساه لم يلح له لوقته إما اثبت الحكم على ابطاله وإما تركه مغفلا وأنّه لم يكن من أهل هذه الصناعة القائمين بها، وأنّه أبعد عنها من الزرقالة بكثير.»، ابن باجّه، ومن كلامه ما يعث به لأبي جعفر يوسف بن حسداي؛ ضمن رسائل فلسفية لأبي بكر بن باجّه، تحقيق جمال الدين العلوي، مصدر سابق، ص. 77، 78.

(2) - قدي حافظ طوقان، مقام العقل عند العرب؛ ط 1، (بيروت: دار القدس للطباعة والنشر والتوزيع، 1960)، ص 173.

(3) - جورج صليبيا، العلوم الإسلامية وقيام النهضة الأوروبية؛ ترجمة محمود حداد، ط 2، (بيروت: الدار العربية للعلوم ناشرون، 2014)، ص 199.

(4) - Corbin, Henry. *Histoire de la philosophie islamique*; op, cit., p320.

يدّعي هذه الصناعة ففي إشبيلية مستقره وإليها مصدره. وفي أثناء ذلك ما توضحت منحى أبي نصر في ضروب البرهان التي عددها، فإنّ ذلك كان بقي عليّ فقط فاستوضحته منذ قريب». (1)

وإذا ما سلّمنا بالأسباب الطبيعية الوجيهة التي تبناها ابن باجّه ذات الخلفيات الأرسطية، فإنّ نقد التوجّه الرياضي الحسابي لدوران الأفلاك يجد ما يبرّره في كون الكوسمولوجيا الأرسطوطاليسية، التي لا تتجزأ من هذا الكون، قد «حدّدت معالم الكون الذي اعتبر في الواقع أساس علم الفلك البطلمي». (2) ولهذا لم يجد ابن باجّه غضاضة في أن يتبنّى تصوّرا فلكيا مدعوما بسند فيزيائي أرسطي بالخصوص. ومما يدعم هذا التأويل تصريحه السابق الذي أكّد فيه أنّه اتبع بحثه للفلك بالمنطق، ولهذا الأمر علاقة ما بنقده لمنحى الزرقالة وابن الهيثم في علم الفلك. (3)

ولقد كان من المعروف أنّ وجهة نظر ابن الهيثم الرياضية التحليلية توسعت لتشمل الفلك، حيث كان محللاً بارعا للنماذج الرياضية لحركة الكواكب، غير أنّ طريقته هذه كانت تقتصر إلى المطابقة مع الحسّ. يقول ابن باجّه بهذا الخصوص: «غلط ابن الهيثم حيث جعل النسبة في الأجسام المشقّة لا نهاية لها من أجل أنّ زوايا الانكسار إلى غير نهاية. والذي غلط أنّ الزاوية الهندسية تنقسم إلى غير نهاية، وليست كذلك الزاوية الشعاعية، بل حالها كسائر الكمّ إذا كان في موضوع ما، فإنّه لا ينقسم إلى غير نهاية. والقياس الذي استعمله أن أخذت المقدّمة بالوجه الذي به يكون صادقة، كانت قياسا على غير المطلوب دون حذف كبراه، حتى يكون بحيث ينتفع بما كذبت. والزاوية التي تحدث من سهم المخروط الواقع على المبصر وبين العمود المخرج على الخطّ الواصل بين الناظرين كلّما بعد موضعها، كانت أصغر حتى يكون غير محسوسة ولم يلحظ الحس. ومن هذا الوجه أيضا بعينه غلط حيث بين أن ما يرى من كرة الكلّ أكثر من نصفها إذا كان الناظر فوق الأرض بأربعة أذرع أو أكثر...». (4)

(1) - ابن باجّه، رسالة لأبي جعفر يوسف بن حسداي؛ المصدر نفسه، ص 78.

(2) - أيضا يقول الباحث جورج صليبا بهذا الخصوص: «يمكن وصف تراث علم الفلك الإسلامي النظري بأكمله، بشكل عام، كمحاولة مستمرة لإنقاذ بطليموس من حماقته، من حيث محاولة جعل عمله أكثر تناسقا مع المبادئ الأرسطوطاليسية الكونية نفسها من تقلّبها. كما أنّه كان أيضا محاولة لمجادلته ومجادلة أرسطو من ورائه، حول التناقضات التي أحدثتها رؤاهم الكونية. غير أنّه ولسخرية القدر أيضا، كان التراث الإسلامي النظري بأكمله محاولة أيضا لإنقاذ أرسطو...»، أنظر: جورج صليبا، العلوم الإسلامية وقيام النهضة الأوروبية؛ ترجمة محمود حداد، مرجع سابق، ص 285.

(3) - ابن باجّه، رسالة لأبي جعفر يوسف بن حسداي؛ المصدر نفسه، ص 78.

(4) - ابن باجّه، كلام لأبي بكر في فنون شتى؛ ضمن المنطقيات للفارابي، تحقيق وتقديم محمد تقي دانش بزوّه، مصدر سابق، ص 393.

ونتيجة لذلك كان الفلك عند ابن الهيثم علماً رياضياً حسابياً يرتكز أساساً على المجسّطي لبطليموس، بينما عكس ذلك حاول ابن باجّه ربط علم الفلك ببعض أساسيات العلم الطبيعي الأرسطي، وأيضاً بالملاحظات التجريبية التي يمكنه رصدها. لذا فقد كان نقده لابن الهيثم والزرقالة من هذه الزاوية، حيث اعتبر جهلها بالمسالك المنطقية والطبيعية هو ما انعكس على عدم تمكّنها من استثمار مبادئ الصناعة المنطقية والطبيعية في علم الهيئة. ويبدو هنا ابن باجّه، بحسب الباحث بناصر البعزاتي، غير مستوعب بما يكفي للنقد الوثيق الذي توجّه به ابن الهيثم لهيئة بطليموس ولا لفهم الزرقالي للهيئة. وعلى ما يبدو، يقول البعزاتي، كان اعتراض ابن باجّه على ابن الهيثم نابعا من «عدم استيعاب بنائه المفهومي المتقدّم جدّاً على زمانه..»⁽¹⁾.

تمثّل هذه المسألة لديه انعكاساً مباشراً لاشتغاله بعلوم التعاليم، حيث رافق تكوينه المنطقي تعاطيه لهذه العلوم، وتزامن اشتغاله بالفلك بتحصيله لصناعة البرهان على ما يذكر هو بذاته في رسالته إلى ابن حسداي.⁽²⁾ وانطلاقاً من هذا الوعي المنهجي بأهمية الأداة المنطقية في علم الفلك، أخضع ابن باجّه الهيئة لشرائط المنطق.⁽³⁾ وكان تأثير توظيف المنطق في مسائل هذا العلم أن أكمل النظر فيها بحسب الكمال الذي يقتضيه ما صادفه في الهيئة من مبادئ على ضوء ما يستوضحه «منحى أبي نصر في ضروب البرهان التي عدّها».⁽⁴⁾ ونظراً لغلبة التوجّه الطبيعي لدى ابن باجّه في مقارنة القضايا العلمية النظرية، فقد مال في كثير من الأحيان إلى طرق مسائل الفلك ضمن دائرة القول الطبيعي.⁽⁵⁾

وعلى أيّ حال تبقى رسالته إلى ابن حسداي الشاهد النصّي الأبرز على أنّ منحاه العلمي في علم الفلك مخالف لمنحى الزرقالة وابن الهيثم، تأثرت أقواله في الهيئة بالمكانة المتميزة التي حظيت بها صناعة المنطق لديه. ولعلّ هذا التأثير المنطقي في علم الفلك قد ساهم بتمييز في بناء تصوّر هذا

(1) - بناصر البعزاتي، "مكانة ابن رشد في تطور الأفكار العلمية: تصوّر الحركة"، ضمن: الأفق الكوني لفكر ابن رشد (الرباط: منشورات الجمعية الفلسفية المغربية (صفحات 105-121)، 2001)، ص 89.

(2) - ابن باجّه، رسالة لأبي جعفر يوسف بن حسداي؛ المصدر نفسه، ص 78.

(3) - فدواش نظيرة، تفاعل الفلسفة والعلوم عند ابن باجّه؛ مرجع سابق، ص 137.

(4) - ابن باجّه، ومن كلامه ما بعث به لأبي جعفر يوسف بن حسداي؛ مصدر سابق، ص 79.

(5) - ابن باجّه، شرح السماع الطبيعي؛ تحقيق ماجد فخري، مصدر سابق، ص 30.

الأخير عن رواد هذا العلم في عصره؛ ولكن أيضا قد يكون السبب في عدم تقدّم معرفة ابن الصائغ في الهيئة من زاوية علم التعاليم.⁽¹⁾

ب- علم الهندسة

لسنا بحاجة لإعادة الحديث عن علاقة المنطق بعلم الهندسة ما دمنا تحدّثنا عن هذه المسألة في القسم الأوّل من هذا البحث. كما أنّه كان من الشائع لدى المهتمين بعلوم التعاليم (الهندسة، الفلك، البصريّات، الميكانيكا) في الثقافة العربية استعمال الطرق المنطقية الاستدلالية، وعلى رأسها آليات برهانية: كالخلف والتحليل والتركيب والسبر والتقسيم.⁽²⁾

لذا كان ابن الهيثم يعتبر الهندسة «السلوك إلى إدراك الحكمة [..] والمدخل إليها صناعتان: إحداها صناعة الهندسة، والأخرى صناعة المنطق. والهندسة يُعلم بها خواصّ المقادير علما برهانيا [..] ورتّبوا صناعة الهندسة أوّلا وصناعة المنطق ثانيا، لأنّ صناعة الهندسة بها يرتاض المبتدئ في معرفة البرهان حتى تثبت في نفسه صورته، ولا يقبل من البراهين التي تُعرّض عليه إلّا ما طابق ذلك البرهان وساواه، ولهذا سُمّيت الهندسة علم الرياض، فالمبتدئ في طلب الحكمة يحتاج أوّلاً أن يرتاض بالأصول الهندسية، فيدركها بالبرهان الذي به يدرك كلّ حق، ثمّ يتلوها بالأصول المنطقية.»⁽³⁾

بهذا القول يتكشف دور المنطق في علم الهندسة لدى ابن الهيثم، ومنه سيكون مفيدا أيضا إبراز طبيعة التأثير الذي أحدثه استعمال الأداة المنطقية في هذا الفرع العلمي من علوم التعاليم لدى ابن باجّه.⁽⁴⁾ ويمكن ملاحظة قلّة أقوال هذا الفيلسوف في الهندسة، إذ لم يصلنا سوى قولين تحدّث فيهما عن بعض البراهين الهندسية وكيفية اكتساب البراهين في هذا العلم وهما على التوالي: "ومن كلامه على إبانة فضل عبد الرحمن بن السيّد المهندس"،⁽⁵⁾ و"كتب رضي الله عنه إلى الوزير أبي

(1) - فدواش نظيرة، تفاعل الفلسفة والعلوم عند ابن باجّه؛ مرجع سابق، ص 86.

(2) - بناصر البعزّاتي، الفكر العلمي والثقافة الإسلامية؛ مرجع سابق، ص 199.

(3) - ابن الهيثم، مقالة في ثمرّة الحكمة؛ تحقيق وتقديم محمد عبد الهادي أبو ريّدة، رقم الإيداع 2327، القاهرة، سنة 1991م، ص. ص. 22، 23.

(4) - يمكن ملاحظة ذلك في سياق حديثه عن الدوائر التي استخدمها أفليدس، حيث يقول ابن باجّه: «الدوائر التي استعملها أفليدس في عمل المثلث المتساوي الاضلاع هي من أجزاء الماهية وهي خارج الشيء، والمطلوب هناك. وفي كلّ موضع من الهندسة يقال فيه: نريد أن نعمل. هو البصر، يعاد صور شيء متأخر إلى شيء متقدّم، وبالطريق الذي قد يوقع على ذلك بالصناعة النظرية به يكون إخراجه إلى الوجود في الهندسة العملية.»، أنظر: ابن باجّه، كلام لأبي بكر في فنون شتى؛ ضمن المنطقيات للفارابي، تحقيق وتقديم محمد تقي دانش برّوه، مصدر سابق، ص 387.

(5) - ابن باجّه، ومن كلامه على إبانة فضل عبد الرحمن بن السيّد المهندس؛ ضمن رسائل فلسفية، تح حمال الدين العلوي، مصدر سابق، ص 84.

الحسن بن الإمام".⁽¹⁾ إلاّ أنّه رغم ذلك، فإنّ هذين القولين يعتبران المصدران البارزان لفهم مدى تأثير توظيف الأداة المنطقية في علم الهندسة، ومن مبالغة، ويظهر عند أوّل قراءة لهاتين الرسالتين استعمال ابن باجه للبرهان المنطقي، حيث لا يتوانى عن ذكره التركيز. فكيف ذلك؟

إنّ مدخل تأثير استعمال الأداة المنطقية في صناعة الهندسة هو مبحث البرهان أساسا، ولقد أشار ابن باجه في مدار حديثه عن فضل ابن السيّد المهندس إلى أنّ «كلّ بسيط يمر برأس مخروط فإمّا أن يماسه أو يقطعه، فإنّ ماسّه فإمّا أن يماسه على نقطة أو يماسه على خطّ مستقيم، فإنّ ذلك ممّا بيّن البرهان أنّ تماسه لا يكون بإحدى هاتين الجهتين، ولم يتبيّن ذلك أبولونيوس».⁽²⁾ تكشف هذه المسألة عن دور القياس في دراسة هذه المسائل الهندسية الوثيقة الصلة بالبرهان. وقد أشاد ابن باجه في هذا الإطار باستعمال البراهين المناسبة لهذا النحو من النظر الهندسي، معتبرا ما قام به ابن السيّد المهندس في علم الهندسة عملا نموذجيا، حيث «شفّ به على من شاركه من متقدّمي المهندسين في المطالب التي شاركهم فيها».⁽³⁾

وممّا يُبرز دور البراهين التي ساهم بها ابن السيّد في بعض كشوفه الهندسية، ما أورده ابن باجه في رسالته إلى تلميذه ابن الإمام، حين قال: «وكنّت قد قلت إنّهُ بلغك أنّ عبد الرحمن بن السيّد كان قد استخرج براهين في نوع هندسي لم يشعر به أحد قبله ممّن بلغنا ذكره، وأنّه لم يثبتها في كتاب، وإنّما لقنّها عنه اثنان: أحدهما أنا، والآخر تلف في حرب وقعت في الأرض التي كنّا فيها وبلغك مع ذلك أنّي زدت عليه حين استخرجها [..] وأنّ أضيف إليها مسائل قد كنت ذكرت لك أنّي صنعت براهينها مدّة الاعتقال الثاني الذي كنت فيه [..] فإنّ الذي صنعتّه إنّما هو تتميم لما صنعه الرجل وتصريف له».⁽⁴⁾

ومهما يكن من الأمر، فإنّ الربط الذي أقامه ابن باجه بين البراهين في الهندسة وتحصيل القوّة البرهانية - كملّة للإنسان بالاكْتساب - يبقى أمرا دالا على مدى انعكاس اشتغاله بالمنطقيّات في تعاطيه للرياضة الهندسية. إنّهُ لا يخفي هذا التأثير، بل يجاهر به حين يؤكّد أنّ نسبة صناعة

(1) - ابن باجه، كتب رضي الله عنه إلى الوزير أبي الحسن بن الإمام؛ ضمن رسائل فلسفية، تحقيق حمال الدين العلوي، مصدر سابق، ص 88.

(2) - ابن باجه، ومن كلامه على إبانة فضل عبد الرحمن بن السيّد المهندس؛ ضمن رسائل فلسفية، تحقيق حمال الدين العلوي، مصدر سابق، ص 84.

(3) - المصدر نفسه، ص 85.

(4) - ابن باجه، وكتب رضي الله عنه إلى الوزير أبي الحسن بن الإمام؛ ضمن رسائل فلسفية، تحقيق حمال الدين العلوي، مصدر سابق، ص 88.

المنطق إلى العلوم الرياضية هي كنسبة علم النحو إلى قصائد الشعر والخطب.⁽¹⁾ فالطبيعة الماصدية للقياس البرهاني تنعكس في المصطلح الرياضي، ولم تكن هذه المسألة غريبة على المنظومة الفلسفية التي ينهل منها ابن باجّة، حيث بنيت في الأصل صورة الآلة (Organon) على مثال مصنفات الرياضيات في عهد أرسطو.⁽²⁾

يضاف إلى هذه المسألة أنّ تصوّر ابن الصائغ للهندسة محدّدة بكونها واحدة بالنوع، ممّا يقتضي أن يسلك فيها عند النظر سبيل النظر البرهاني الذي تصيّرهُ القوّة البرهانية ملكة عبر مختلف طرق اكتساب البراهين.⁽³⁾ وقد رمى من ذلك إلى إبراز التمييز الحاصل بين المنطق وصناعة الرياضة، حيث المنطق صناعة تشتمل على أنواع الفكر، وكيف تكون أو تلخّص كلّ واحد منه أصنافها، بينما رياضة الهندسة هي واحدة بالنوع.⁽⁴⁾ والارتياض الذي يجعل هذه القوّة البرهانية ملكة للإنسان، بحسب هذا التصرّو، إنّما يكون باستعمال البراهين المطلقة، وذلك على نحوين اثنين:

- النحو الأول هو بمثابة توطئة، ومفادُهُ أن يحصل هذا الارتياض بأن نزاوّل براهين أكثر من واحد على أمثال هذه المسائل.
- النحو الثاني هو بمثابة الغاية، ومفادُهُ أن يستنبط المرتاض براهين أكثر من واحد على أمثال المسائل.

يعلّق ابن باجّة على هذين النحويين من استعمال البراهين المطلقة بأنّه قد «يُظنّ ببعض البراهين أنها دلائل، حينها فإنّ لمتشكّك أن يتشكّك فيقول إنّ المهندس قد بيّن المسألة وعكسها، فإن كان برهان أحدهما برهاناً مطلقاً فالآخر ليس كذلك، فبان أنّ كلّ مثلث مستقيم الخطوط زواياه مثل قائمتين ليس ببرهان مطلق...».⁽⁵⁾

استعمالاً لهذا النحو من النظر، يشير ابن باجّة إلى أهميّة ما لخصّه من أقاويل تخصّ أمثال هذه المسائل في كتاب البرهان، معتبراً أمثال هذه المسائل «ليست مبنية للقضايا المؤلّفة من

(1) - ابن باجّة، وكتب رضي الله عنه إلى الوزير أبي الحسن بن الإمام؛ ضمن رسائل فلسفية، تحقيق جمال الدين العلوي، مصدر سابق، ص 90.

(2) - أبو يعرب المرزوقي، ابستمولوجيا أرسطو من خلال منزلة الرياضيات في قوله؛ مرجع سابق، ص 378.

(3) - ابن باجّة، وكتب رضي الله عنه إلى الوزير أبي الحسن بن الإمام؛ ضمن رسائل فلسفية، تحقيق جمال الدين العلوي، مصدر سابق، ص 92.

(4) - المصدر نفسه، ص 90.

(5) - المصدر نفسه، ص. ص. 92، 93.

المحمولات على المجرى الطبيعي، بل إنّما هي تنميمات للبراهين الكائنة عليها»⁽¹⁾ فمحمول قولنا مثلا في الزاويتين اللتين عن جنبي العمود قائمتان هو «سبب لوجود المساواة لقائمتين في كلّ زاويتين عن جنبي خطّ قائم على خط. وقد لا يكون ذلك بل بالعكس وكيف اتفق. وذلك بين لمن زاول صناعة المنطق»⁽²⁾.

كذلك في كلامه عن كيفية الاستنباط للبراهين صناعة الهندسة، يتحدث ابن باجّه عن أنّ المطالب الهندسية إمّا تكون مرغبة أو بسيطة. غير أنّ صاحب الهندسة لا يستعمل البسيطة أصلا، وإنّما يوظّف قوتّها على النحويين السابقين من النظر؛ أو بأن يسلك مسلكا آخر أشار إليه ابن باجّه حين قال: «وربما سلكوا غير هذا المسلك ففصلوا الحدّ، وحملوا بعض أجزائه على بعض ثمّ بينوا وجود المحمول للموضوع ببرهان، فإذا تبين ذلك القول ألفوا الحدّ، مثل ما يفعل أوقليدس في الخطوط الصم في المقالة العاشرة من كتابه، وكما فعل ذلك أبولونيوس في القطوع الثلاثة في أوّل كتابه في المخروطات، إذ كانت هذه كلّها ليست ببنية الوجود. وليس كذلك المثلث المتساوي الأضلاع ولا المخمس، ولذلك لما كان بين الوجود، وكان قوله الذي يتصوّر به حدّا، لم يستعمل فيه واحد من هذين النحويين»⁽³⁾.

بهذه الطريقة عكس ابن باجّه أثر الصناعة المنطقية في علم الهندسة، مبرزا أنّ هذا النحو من النظر في الهندسة هو التصديق المنطقي⁽⁴⁾، ومعتبرا هذين النحويين من النظر هما نحو التصديق اليقيني في هذه الصناعة خاصّة⁽⁵⁾. ثمّ أثبت ابن الصائغ بإعمال الصناعة المنطقية في الهندسة أنّ الغاية القصوى من الارتياض في هذا العلم التعليمي هي وجود البرهان، لأنّه بهذا النحو من النظر تكون المسائل الهندسية ارتياضية⁽⁶⁾.

(1) - ابن باجّه، وكتب رضي الله عنه إلى الوزير أبي الحسن بن الإمام؛ ضمن رسائل فلسفية، تحقيق جمال الدين العلوي، مصدر سابق، ص 93.

(2) - ابن باجّه، كتاب الحيوان؛ تحقيق جواد العمارتي، مصدر سابق، ص 66.

(3) - ابن باجّه، وكتب رضي الله عنه إلى الوزير أبي الحسن بن الإمام؛ ضمن رسائل فلسفية، تحقيق جمال الدين العلوي، مصدر سابق، ص 94.

(4) - يقول ابن باجّه بهذا الخصوص: «وتقدّمها عندنا بالإضافة إلينا، لأنّ تصديقنا بأنّ الأشياء المساوية لشيء واحد متساوية متقدّم لتصديقنا بأنّ أضلاع المثلث الذي رأسه على المقاطع متساوية، وقد يتفق في أمثال هذه أن تكون المحمولات في المبادئ أسباب المحمولات في المسائل، فتقدّم بجهتين. فإنّ محمول قولنا: الزاويتان اللتان عن جنبي العمود قائمتان هو سبب لوجود المساواة لقائمتين في كلّ زاويتين عن جنبي خطّ قائم على خطّ. وقد لا يكون ذلك بل بالعكس وكيف اتفق. وذلك بين لمن زاول صناعة المنطق...»، أنظر: ابن باجّه، كتاب الحيوان؛ تحقيق جواد العمارتي، مصدر سابق، ص 66.

(5) - بن باجّه، وكتب رضي الله عنه إلى الوزير أبي الحسن بن الإمام؛ ضمن رسائل فلسفية لأبي بكر بن باجّه، تحقيق جمال الدين العلوي، مصدر سابق، ص 94.

(6) - المصدر نفسه، ص 95.

إذن على هذا الأساس أصبح انعكاس تأثير المنطق في علم الهندسة واضحاً بيناً من حيث ما حصل لابن باجّه بعد أن تبين مسالك البرهان في هذا الفرع التعاليمي. أمّا وكون ابن باجّه قد عرف بتعاطيه لفروع أخرى من علوم التعاليم كالموسيقى وغيرها، فإنّه من الطبيعي أن تكون لآرائه في هذه الفروع التعاليمية المختلفة آثار محتملة، خاصّة أنّ تعاطيه للمنطق تزامن مع اشتغاله بالعلوم التعاليمية.⁽¹⁾

لكن بالنظر إلى قلّة نصوصه في هذه الجوانب التعاليمية، فإنّنا نقترح الاختصار على الفرعين السابقين (الفلك، الهندسة) لإعطاء صورة تقريبية عن تأثير المنطق في التعاليم. لكن التأثير الأكبر سيّطال لديه علم الطبيعة بالخصوص وذلك نظراً لحجم اشتغاله به، حيث جعله مدار اهتمامه الأكبر بحسب ما صرّح به في رسالته إلى ابن حسداي.⁽²⁾ فكيف أثر استعمال المنطق لديه في العلم الطبيعي؟

2-1- انعكاس استعمال المنطق في العلم الطبيعي

تحدّثنا في الفصل الأوّل من القسم الثاني في هذا البحث عن علاقة المنطق الوطيدة بالعلم الطبيعي، وذكرنا أنّ حضور الأداة المنطقية قد وسم شروح السماع الطبيعي لابن باجّه. والآن نريد استكمال هذا الحديث من خلال مناقشة طبيعة تأثير استعمال المنطق باعتباره أداة للبحث العلمي على تصورات ابن باجّه الطبيعية. والغاية من هذا النقاش إبراز حجم وقيمة هذا التأثير في الأقوال الطبيعية لهذا الفيلسوف، علماً أنّ أوّل ما اشتغل به هذا الفيلسوف بعد دراسة المنطق والتعليق على بعض كتب الفارابي المنطقي كان هو العلم الطبيعي الذي تجرّد له ولا يقدّم عليه عملاً آخر.⁽³⁾

يقوم هذا التأثير المنطقي في آراء وتصوّرات ابن باجّه الطبيعية على مُعتقد فلسفي مفاده أنّ العلم الطبيعي يجب ضرورة أن يستخدم جميع القوى المستفادة بأنحاء التعاليم وبالمنطق، وذلك حتى تقوم مبادئه على اليقين.⁽⁴⁾ ولعلّه في هذا الجانب لم يخالف أرسطو الذي افتتح كتاب السماع الطبيعي بالقول: «لَمَّا كَانَتْ حَالُ الْعِلْمِ وَالْيَقِينِ فِي جَمِيعِ السَّبُلِ الَّتِي لَهَا مَبَادِئُ أَوْ أَسْبَابُ أَوْ أُسْطَقْسَاتُ إِنَّمَا تَكُونُ مِنْ قَبْلِ الْمَعْرِفَةِ لِهَذِهِ، وَذَلِكَ أَنَّا حِينَمَا نَعْتَقِدُ فِي كُلِّ وَاحِدٍ مِنَ الْأُمُورِ أَنَّا قَدْ عَرَفْنَاهُ مَتَى

(1) - ابن باجّه، ومن كلامه ما بعث به لأبي جعفر يوسف بن حسداي؛ ضمن رسائل فلسفية لأبي بكر بن باجّه، تحقيق حماد الدين العلوي، مصدر سابق،

ص 79.

(2) - نفسه.

(3) - نفسه.

(4) - ابن باجّه، كتاب الحيوان؛ تحقيق جواد العمارتي، مصدر سابق، ص 69.

عرفنا أسبابه ومبادئه الأولى حتى نبلغ إلى أسطقساته – فمن البين أن في العلم بأمر الطبيعة أيضا قد ينبغي أن نلتمس أولا فيه تلخيص أمور مبادئها». (1)

فلئن كانت الفيزياء علما نظريا يتطلب إتقان الصنائع الأخرى، وعلى رأسها صناعة المنطق، فلائّه ليس بذلك العلم الذي تتقدّم موضوعاته على الحواس كما في الهندسة مثلا. (2) لذلك فإنّ موضوعات العلم الطبيعي ومسائله كلّها تحتاج حين مقاربتها إلى استعمال الأداة المنطقية حتى تتأسّس على يقين البرهان الراسخ، وذلك حتى ولو كانت بعض مبادئه لا علاقة لها بالحواس. (3)

وبالنظر إلى هذه الخصيصة المنهجية عكس ابن باجّه حجم تأثير استعمال المنطق في هذا العلم منذ المقالة الأولى من كتاب الحيوان، حيث بدأ مناقشته بالكلام عن بعض المسائل المنهجية التي تخصّ العلوم النظرية، وبخاصّة منها العلم الطبيعي. ثمّ بيّن في مدار هذا الحديث الدور المنهجي الأساسي الذي يلعبه المنطق في طرق وبحث الموضوعات الطبيعية، مدرجا بعض الاعتبارات المنطقية الضرورية للخوض في العلم الطبيعي، ككيفية تحصيل التصورات والتصديق بها في هذا العلم. (4)

نفس الأمر يفتتح به ابن باجّه شرح السماع الطبيعي، حيث لا يتوانى عن تأكيد المنحى المنطقي في بحث الأجسام الطبيعية. (5) الأمر ذاته نجده في مطلع كتاب النفس حين تعرّض لأمر نظرية متعلّقة بما يميّز العلم الطبيعي عمّا عداه، وإلى أهميّة وتقدّم بعض العلوم عن البعض الآخر من جهة وثيقة البرهان أو بشرف الموضوع. (6) والواقع أنّ هذه المسألة كانت حاضرة بقوة لدى أرسطو نفسه في المقالة الأولى من كتاب السماع الطبيعي، حيث لم يفوّت أرسطو الفرصة لمناقشة المشاكل المنهجية التي تواجه قيام العلم الطبيعي. فقد كان حريصا على إبراز مبادئ القول الطبيعي وكذلك كيفية استعمال الحدود والمفردات التي يرد استعمالها في هذا العلم. ولعلّ ابن باجّه، الحريص

(1) – أرسطوطاليس، الطبيعة: الجزء الأول، ترجمة إسحاق بن حنين؛ تحقيق عبد الرحمن بدوي، مصدر سابق، ص 1.

(2) – يقول ابن باجّه بهذا الخصوص: «المسائل التي يدخل فيها المادة لا يمكن أن تعدّ إلى غير نهاية، وكذلك المسائل الطبيعية مجدودة العدد، وليست كذلك المسائل الهندسية...»، أنظر: ابن باجّه، كلام لأبي بكر في فنون شتى؛ ضمن المنطقيات للفارابي، تحقيق وتقديم محمد تقي دانش برّوه، مصدر سابق، ص 390.

(3) -Forcada, Miquel. "Ibn Bajja and the classification of the sciences in al-Andalus"; in Arabic sciences and philosophy, n° 16, 2006, pp 287-307.

(4) – ابن باجّه، كتاب الحيوان؛ تحقيق جواد العمارتي، مصدر سابق، ص. ص. 69، 71.

(5) – ابن باجّه، شرح السماع الطبيعي؛ تحقيق ماجد فخري، مصدر سابق، ص. ص. 17، 18.

(6) – ابن باجّه، كتاب النفس؛ تحقيق جمال راشق، مصدر سابق، ص. ص. 68، 69.

على المنحى الأرسطي في هذا العلم، كان واعيا بهذا الجانب المنهجي للعلم الطبيعي، لذلك استعان بالأداة المنطقية في كلّ مراحل شرحه وبناء قوله في هذا العلم.⁽¹⁾

ولئن كان من المعروف أنّ بحث مبادئ الأشياء الطبيعية لدى أرسطو قد تمّ أساسا في كتاب السماع الطبيعي، فإنّ ابن باجّه الشارح لهذا النصّ الطبيعي بدوره سيحاول تقديم البراهين التي من شأنها اثبات أنّ الأشياء الطبيعية مرتبطة بمبادئ أولى يقينية. لذلك سيكون منهج البرهان هو السبيل الأمثل للخوض في هذه المسائل الطبيعية سواء لدى أرسطو أو عند ابن باجّه، بحيث يكون تأثير الأداة المنطقية البرهانية أساسيا في طرق هذه الموضوعات الفيزيائية.⁽²⁾

في سياق ذلك، سيدافع ابن الصائغ عن المقاربة البرهانية للعلم الطبيعي مستعملا الأنواع البرهانية الثلاث: برهان الوجود، برهان السبب، البرهان المطلق. ضمن هذا الأفق المنطقي فرّق ابن باجّه بين السؤال عن وجود الشيء بذاته والسؤال عن وجود شيء معيّن بالإضافة إلى شيء آخر. في الحالة الأولى يتم السؤال عن الوجود ذاته ويفيد علم الوجود الذي يقع بها اليقين بوجود الشيء، بينما في الحالة الثانية يتم البحث عن علل وأسباب الوجود وهو الذي يقع بها اليقين بسبب وجود الشيء. ثمّ هناك السؤال عن الإضافة وما علتها، وهذا ما يطلق عليه ابن باجّه البرهان المطلق، وهو علم الوجود والسبب معا الذي يقع به اليقين بوجود الشيء وسبب وجوده معا.⁽³⁾

يجد هذا السند المنطقي البرهاني انعكاسه في طبيعيات ابن باجّه بشكل كبير، وقد سبق لنا الحديث عن هذا الأمر. لكن وحتى نوفيه حقّه في الشرح، نقترح إبراز مدى تأثر خوض هذا الأخير في العلم الطبيعي باستعمال هذه الأداة المنطقية (البرهان). وفيما يتصل ببرهان الوجود، يحلّل ابن

(1) - يؤكّد هذا المنحى لدى ابن باجّه بعض من أقوله المتواترة في شرح السماع الطبيعي، كما نجد ذلك في: المقالة الثالثة حيث قال: «...لكن قد يمكننا أن نقول فيه على طريق المنطق...»، ثمّ في المقالة الثامنة حين قال: «...وذلك ظاهر لمن زاول صناعة المنطق أيسر مزاولة...»، أنظر: ابن باجّه، شرح السماع الطبيعي؛ تحقيق ماجد فخري، مصدر سابق، ص 41، ص 129.

(2) - يتمظهر هذا الأمر لدى ابن باجّه في كتاب الحيوان أيضا، حيث نجده يقول في تناسل الحيوان: «فالمتناسل من الحيوان خاصّة له. فإن ذهب قائل إلى أن يشترطه كما يصنع المتكلمون في مواضع التناظر حدا في أن نجد المغالط موضع قول فيحتاج ضرورة أن نشترطه ممكنا، فنقول في الحيوان المتناسل الذي هو ذكر وأنثى إن لم يكن كلّ متناسب كذلك. إن كان متناسل ما ليس كذلك. إلّا أنّ أمثال هذه الحدود تليق بالمغالطين. فأما بصناعة البرهان فإنّنا إنّما نضع هذه الطبيعة ونروم إعطاء أسبابها، أو إعطائها سببا لغيرها. فإن كان في المتناسل طبيعة أخرى. فنحن لم نقل في ذلك شيئا، لأنّنا لو لم نأخذ بالإطلاق، فبيّنا على أنّه ذكر وأنثى، لأمكن أن ينطوي فيه كذب وأيضا فكان ذلك غير يقين فلم يكن القول برهانا. وهذا بيّن لمن كان له بصر بصناعة المنطق...»، أنظر بهذا الخصوص: ابن باجّه، كتاب الحيوان؛ تحقيق جواد العمارتي، مصدر سابق، ص. ص. 165، 166.

(3) - المصدر نفسه، ص. ص. 15، 16.

باجّه عبر هذا النوع من البراهين كيف نعاين بالمشاهدات الأجسام الطبيعية كما الأمر عندما يقول: «ومعظم ما في فلسفته الطبيعية فمعلوم بالحس [..] كالبياض مثلا فإننا نعلم وجوده بالحس».(1)

وعندما يخصّ الأمر بحث أسباب هذه الأشياء الطبيعية، فإنّ ابن باجّه يعتبره هو ما يطلب علم السبب، «فإذا نحن شاهدنا البياض في موضوع ما كالشعر لم كان فيه [..] والبرهان المعطى في هذا هو برهان السبب فقط».(2) لكن عندما يستعصي العلم بالبرهان الأول والثاني، عندها يُستعمل لعلم طبيعة وجود الشيء وسببه النوعان معا، وهذه الطريقة في البرهان هي التي يُنتهج فيها للبحث والتحليل البرهان المطلق، كما الأمر عند السؤال عن وجود كثرة تجاعيد في جسم الشيخ المسن، فيكون الجواب: لأنّ في جسم الإنسان المُسنّ قلة الحرارة الطبيعية.(3) وبموجب هذا التأطير المنطقي الوارد في بداية المقالة الأولى من شرح السماع الطبيعي يكون ابن باجّه قد ألزم بحثه في العلم الطبيعي بسلك المسلك المنطقي بأن قصد فيه «قصد البرهان».(4)

البين من هذا النهج أنّ ابن باجّه يريد فعلا أن يجعل نظره في العلم الطبيعي منضبطا بمقتضيات علم يقيني سبيله القياس اليقيني الذي نتوصل به إلى علم الوجود والسبب معا. إنّ هذا الأمر هو ما انعكس فيه استعمال المنطق أداة في هذا العلم النظري. لذا فقد بيّنا في القسم الثاني من هذا البحث أنّ الأداة البرهانية هي أكثر ما يحضر في أقوال شرح السماع الطبيعي، وتبيّنا أنّ النوع البرهاني الذي يستخدمه ابن باجّه في العلم الطبيعي هو البرهان الذي ينطلق ممّا هو أعرف لنا (وهو بالنسبة إليه الأجسام والظواهر الطبيعية).(5)

يعطينا هذا النوع من البرهان، كما أسلفنا القول فيه، نتيجة ما هو أعرف بحسب طبيعته، لذلك فهو البرهان بالدليل أو بالأدلة، وهو الذي يعطي العلم بوجود الشيء كوجود البياض للشعر. وإذا ما أعطانا البرهان علم سبب وجود البياض للشعر (علة وجود الشعر الأبيض)، وعند تحقّق معرفة

(1) - ابن باجّه، كتاب الحيوان؛ تحقيق جواد العمارتي، مصدر سابق، ص 15.

(2) - نفسه.

(3) - يقول ابن باجّه عن ذلك: «وقد تتفق في أشياء فيه آخر، إذ لا نعلم وجودها في موضوع، فنأتي بقول يلزم عنه وجودها لذلك الموضوع وسبب وجودها فيه، مثل أنّ الشيخ يكثر في بدنه العفن لقلّة الحرارة الطبيعية فيه، فيكون هذا القول برهانا مطلقا، إذ كانت مع ذلك مقدّماته ضرورية أو على الأكثر، على ما رسم في أنالوطيقا الثانية، وكانت مع ذلك يقينية..»، أنظر بهذا الخصوص: ابن باجّه، شرح السماع الطبيعي؛ تحقيق ماجد فخري، مصدر سابق، ص. ص. 15، 16.

(4) - المصدر نفسه، ص 18.

(5) - المصدر نفسه، ص. ص. 124، 130.

الوجود والعلّة حينها نبدأ في تأليف البرهان الذي سنستنبط منه باقي الظواهر، والبرهان الذي يبدأ بهذه الأمور الأسبق سوف ينتج لنا معرفة بالأشياء في الطبيعة، بحيث يعطينا الوجود والعلّة معا وهو البرهان المطلق.⁽¹⁾

يتأتى لنا من النوع الأوّل (برهان الوجود) معرفة "هل يوجد البياض للشعر"، وهذه هي الرتبة الأولى في العلم اليقيني التي يُعلم فيها تحقّق الحمل فقط، بحيث يحصل وجود المحمول "ك" للموضوع "س". وعندما يتعلّق الأمر بمعرفة سبب وجود المحمول "ك" للموضوع "س"، نسأل لماذا يوجد البياض للشعر؟ أو بمعنى آخر: ما هي المحمولات (سواد، بياض) التي للموضوع (الشعر) بالذات؟ فالبرهان الذي يعطي علّة وجود محمول "أبيض" للموضوع "شعر" يسمّى برهان السبب.⁽²⁾

إنّ هذا النوع البرهاني هو رتبة تالية للنوع الأول السابق، حيث يُعلم عن طريقه تعليل الحمل فقط، بحيث إنّ العلّة في اتصاف الموضوع "س" بالمحمول "ك" هي السبب "ع". أمّا عندما يتعلّق الأمر بمعرفة وجود البياض للشعر والسبب الذي من أجله يوجد هذا البياض في الشعر، فحينها يستعمل البرهان المطلق.⁽³⁾ وبصدد هذا النوع البرهاني الثالث يعطي ابن باجّه المثال بجسم الإنسان المسنّ الذي توجد فيه عفونة كثيرة لأنّه توجد فيه قلّة حرارة.⁽⁴⁾ فهذه هي الرتبة الأخيرة في البرهنة هي التي يُعلم فيها تحقّق الحمل وتحليله معا، بحيث يحصل أن يكون "ك" موجودة لـ "س" بسبب "ع". يعتبر هذا النوع الأخير أولى الرتب باستحقاق اسم العلم اليقيني لأنّه اجتمع فيه اليقين بوجود المحمول للموضوع وتعليل هذا الحمل في نفس الوقت.

(1) - يقول ابن باجّه: «المتكلمون يعتقدون أنّ البياض في الجسم على معنى الحلول، وإنّ الجسم يحمله. ولذلك لزمهم ألا يكون عرض آخر، لأنّه ليس ممّا يحمل شيئا. ولو تخلص لهم أنّ هنا إنّما هي بمعنى الموضوع ليس يتقوّم به، لم يمتنع عندهم أنّ يقال الحمرة حسنة، وأنّ الحسن في الحمرة على معنى أنّها يعرف منها شيئا خارجا عن ذاته، وأنّ من الصنائع ما يقال فيها إنّها متمّمة لقوى طبيعية، ومنها ما ليست كذلك. والمتمّمة كصناعة المنطق، فإنّه بالطبع موجود بالفعل في واحد، وهذا عزيز الوجود؛ وفي كثيرين وهذا هو الموجود...»، أنظر: ابن باجّه، كلام لأبي بكر في فنون شتى؛ ضمن المنطقيات للفارابي، تحقيق وتقديم محمد تقي دانش برّوه، مصدر سابق، ص 406.

(2) - المصدر نفسه، ص 15.

(3) - يقول ابن باجّه بهذا الخصوص في نصّ آخره: «فقد يسأل سائل عن البياض، أهو كيف أم لا. فإنّ كان كيفاً فلم لم يكن ذلك انفعالا؟ فلذلك يحتاج في تحديد الانفعال إلى زيادة معنى ينفصل به عن التغيّر في اللون وسواه. وهذا ينبغي ضرورة أن يكون ممّا به قوام الانفعال، فإنّه، إن لم يكن، لم يكن القول حدّا على الإطلاق بل حدّا متأخرا وكان كلّ قياس يوجد فيه ليس برهانا على الإطلاق بالذات بل دليلا أو بالعرض...»؛ أنظر بهذا الخصوص: ابن باجّه، كتاب الكون والفساد؛ تحقيق جوزيب بويج منتادا، (مدرّس: المجلس الأعلى للبحوث العلمية، 1995)، ص 24.

(4) - ابن باجّه، شرح السماع الطبيعي؛ تحقيق ماجد فخري، مصدر سابق، ص. ص 15، 16.

استعمل ابن باجّه هذه الأنواع الثلاثة من البراهين في بحثه للموضوع الطبيعي، فاستفاد منها أيّما استفادة، بأن جعل مثلا النوع الثالث المسمّى البرهان المطلق أداته المنطقية المميّزة في القول في ما لا ينقسم، والذي هو خاصّ بالعلم الطبيعي وجزء منه.⁽¹⁾ كما استعمل برهان السبب في التدليل على وجود الحركة في المتحرك، وهو على الشكل الآتي:

○ لما كانت الحركة بما هي تكون في موضوع وليست من الأمور الموجودة بذاتها،

○○ وكان الموضوع يتحرّك بوجود الحركة التي فيه،

○○○ فإنّ التحرك هو وجود الحركة في المتحرك،

يعلّق ابن باجّه على هذا البرهان بأنّه من الواجب «أن ننظر ونطلب فيه تلك المحمولات، والسبب هل هي أو ليس هي؟ فأقول: إنّ كلّ متغيّر فهو منقسم، وأرسطو بيّنه بأن قال: "كلّ متغيّر هو من شيء إلى شيء"، فلا يخلو أن يكون كلّ في ما منه، أو كلّ في ما إليه، أو بعضه في هذا ويشترط أن يكون ما إليه الأوّل في التغيّر. فإن كان كلّ المتحرك في ما منه زمان المتغيّر، فهو ساكن لم يتغيّر، وإن كان هو وأجزاؤه ذلك الزمان فيما إليه، فقد تغيّر، فلم يبق إلا أن يكون بعضه في هذا وبعضه في ذلك..»⁽²⁾

إنّ مسألة انقسام الجسم الذي هو في حركة أو تغيّر هي ما قام ابن باجّه بدراسته في المقالة السادسة، حيث عمد إلى التفريق بين نوعين من الانقسام: انقسام مشترك بين كلّ الأجسام يعود إلى نقطة منقسمة في جسم، حيث الجسم منقسم سواء تغيّر أو لم يتغيّر؛ وانقسام جزئي يكون طيلة تغيّره في حالته الأولى وجزئيا في الحالة التالية.⁽³⁾ كما ناقش ابن باجّه أيضا الحركة في كونها ليس لها بداية مع أنّ لها نهاية مستعملا البرهان المطلق،⁽⁴⁾ مُحاولا تبسيط مسألة لماذا تحصل الحركة بشكل

(1) - يقول ابن باجّه بهذا الخصوص: «ولما كان المتحرك إنّما يتحرّك من مكان إلى مكان، وكان كلّ مكانين فيبينهما جسم، لأنهما بسيطان، فكلّ بسيطين فيبينهما جسم، كما بين كلّ نقطتين خطّ، كما تبين قبل. فكلّ مكان واحد يلي مكانا من طريق أنّ المكان بسيط، لا من طريق أنّه ذو أين. وإن كان مكان يلي مكانا، فقد يلي بسيط بسيطا وهذا محال. فكلّ مكانين فيبينهما جسم، وهذا برهان مطلق، يعطي السبب والوجود معا، وهو مؤتلف في الضرب السادس من الصنف الأوّل من ضروب البراهين المرتبة في برهان أبي نصر. فإذا كان ذلك، فظاهر أنّه لا يتحرك متحرك على مكانه الأوّل، ولا تمكّن حركة كلّ مكان أوّل، كما لا تكون حركة على نقطة ولا على سطح من الجهة التي لا ينقسم بها..»، أنظر: ابن باجّه، شرح السماع الطبيعي؛ تحقيق ماجد فخري، مصدر سابق، ص 82.

(2) - المصدر نفسه، ص. ص. 87، 88.

(3) - المصدر نفسه، ص. ص. 77، 78.

(4) - المصدر نفسه، ص 79.

غير متساوق، فبيّن معنى أنّ الحركة يلزم أن لا تكون لها بداية بالمعنى الذي يفيد أنّه ليس هناك أن أولي يبدأ منه الجسم في الحركة، إذ سيكون هناك دوما سرعة مختلفة عن الصفر.⁽¹⁾

كما استعمل برهان الوجود في معرض كلامه عن الكيفيات التي تقال عن الأجسام الطبيعية، كالتدليل بالحركة على الجسم الطبيعي.⁽²⁾ فما يلحق الجسم الطبيعي من تغير وكيفيات إنّما يقال ينبغي أن يقال وأن يحدّد بطريقة منطقية، وذلك اعتبارا من أنّ الطبيعة ممّا يقال باشتراك وهي مشتركة حدودها.⁽³⁾

لذلك تقال الطبيعة بحسب هذا المنحى على نحوين: الصورة والمادة؛ وفي هذا الأمر يقول ابن باجّة: «الحركة والسكون إنّما يوجدان بوجود الجسم الطبيعي، ووجوده يتم بوجود المادة والصورة، وكلّ واحد منهما طبيعة [...] فإنّه إنّما يقال في الجسم صناعي بالصناعة الموجودة فيه، وطبيعي بالطبيعة الموجودة فيه. وفي الصورة يحدّد كلّ واحد منهما، والمادة فلا يحدّد بها شيء، وهي مشتركة. وأيضا فالجسم إنّما يصير له ما يوجد له، إذا حصلت له الصورة، وعند ذلك توجد له لواحقه الطبيعية المضادة لأمر طبيعية توجد لغيره. وإذا حصلت له صورته، فعند ذلك نقول إنّّه قد حصلت له طبيعته الخاصة به. فالطبيعة أخلق بالصورة من المادة، إلّا أنّها لمّا لم تكن دون المادة، لم توجد بالفعل. فالمادة معاضدة لها، فالمادة أيضا طبيعة، والمجتمع منهما هو الجسم الطبيعي، والأعراض اللاحقة الخاصة بالصورة هي الأعراض الطبيعية. وما يوجد له من قبلها، قيل لها على المجرى الطبيعي، وما يوجد له من قبل المادة فقط، يقال أنّه بالطبع.»⁽⁴⁾ فبالنظر إلى هذا تصوّر المنطقي للطبيعة، فقد كان من الضروري جعل المنهج الملائم لبحث الأمور الطبيعية ينطلق من السؤال الآتي: كيف يمكن أن نجد مبادئ هذه الأمور الطبيعية؟

يقضي الجواب عن هذا السؤال جعل المنهج المتبع يعتمد الأداة المنطقية في بحث هذه المبادئ بل وتأسيسها؛ لذا سيكون من الضروري إعمال البرهان الذي سوف يظهر ارتباط الأمور الطبيعية بمبادئها الأولى. وقد تبين في المقالة السادسة من شرح السماع الطبيعي باستعمال البرهان كيف أنّ

(1) - ابن باجّة، شرح السماع الطبيعي؛ تحقيق ماجد فخري، مصدر سابق، ص. 76، 77.

(2) - يقول ابن باجّة بهذا الخصوص: «وإن نحن دللنا بالحركة على الخصوص، كان ذلك واجبا في كلّ جسم طبيعي، فإنّه ليس واجبا أن يوجد كلّ حركة لكلّ جسم طبيعي، فإنّ النمو لا يوجد للحجر، ولا الاستحالة للجسم الأول...»، المصدر نفسه، ص 25.

(3) - المصدر نفسه، ص 26.

(4) - المصدر نفسه، ص 26.

الحركة تنقسم بانقسام الجسم المتحرك ضرورة.⁽¹⁾ كما شرح كيف أنّ القوة المحركة ليس يجب فيها ضرورة أن تنقسم بانقسام المحرك، ولئن كان بعضها كذلك، فلأن الحرارة مثلا «إذا كانت في جسم أعظم، أسخنت جسما أعظم، والحرارة تنقسم بانقسام الجسم الحار، وكذلك الثقل يحرك الحجر وينقسم بانقسامه».⁽²⁾

الواقع أنّ ابن باجّه لم يتوان عن إقحام الأداة المنطقية البرهانية خلال دراسته للموضوعات الطبيعية في مقالات شرح السماع الطبيعي. ومما أضفاه على التقليد الأرسطي بخصوص هذه المسألة الأساسية التصريح المباشرة والعلني بنوعية الأداة المنطقية التي يود استعمالها في مدار أقواله وشروحه في هذا الكتاب (سبق لنا أن قمنا بجرد شامل لمواضع ورود استعمال الأداة المنطقية في سياق هذه الأقوال في القسم الثاني). لكن يبقى أن نقول إنّ هذا الحضور المنهجي للأداة المنطقية في هذه الأقوال العلمية الطبيعية قد أثر فعلا على طريقة شرحه لمقالات السماع الطبيعي.⁽³⁾ ولعلّ هذا ما نصادفه مثلا في المقالة السابعة عند تحديده لعلاقة القوة بالحركة، وكذا طريقة عرضه لمفاهيم الديناميكا الطبيعية في باقي المقالات (الكلال، المقاومة، الملاء والجسم المتحرك، المحرك والحركة، الحركة على سطح مائل، إلخ) حيث كلّها مصبوغة بصبغة منطقية صرفة.⁽⁴⁾

ويتمظهر هذا التأثير المنطقي في هذا العلم الطبيعي في طريقة تعريف ابن باجّه للحركة وذلك سيرا على طريقة أرسطو. وهذا الأمر يعكسه قوله في المقالة الثالثة من شرح السماع الطبيعي: «فنعم ما وقى أرسطو حدّ الحركة حين قال "إنّها كمال ما بالقوة، من جهة ما هو بالقوة كذلك". فهذا حدّها المطابق لها، على ما تحدّ به أمثال هذه الأمور. وأيضا، فبطريق المنطق، فإنّه لا ينبغي ما ليس من شأنه أن يبنّي، ولا يتسخّن ما ليس من شأنه أن يتسخّن، وعندما يكون شأنه أن يكون، فليس هو على الكمال ذلك الشيء. والانبناء كمال ما شأنه أن يتحرك. وإنما استثنى في الحدّ كمال المتحرك من جهة ما شأنه أن يتحرك...».⁽⁵⁾

(1) - ابن باجّه، شرح السماع الطبيعي؛ تحقيق ماجد فخري، مصدر سابق، ص 82.

(2) - المصدر نفسه، ص 116.

(3) - المصدر نفسه، ص 96.

(4) - المصدر نفسه، ص - ص. 96 - 103.

(5) - المصدر نفسه، ص 34.

يظهر من هذا التصريح أنّ تعريف الحركة قد سلك فيه ابن باجّه طريق المنطق، حيث يتبنّى في هذا التحديد التعريف الذي يعطيه أرسطو، غير أن هذا الأمر لا يعني أنّه لا يحوّر له لصالح تصوّره وتفسيره لقانون الحركة.⁽¹⁾ فابن باجّه، الذي يتميّز باجتهاداته الخاصّة في هذا العلم، لا يتوانى عن تقديم بعض التحفظات، خاصّة عندما يراجع حجج أرسطو في مسألة الفراغ، حيث إنّّه لا يخفي مخالفته لتوجّه المعلم الأول فيما يخصّ مسألة أنّ الحركة قد تكون في الفراغ أتية.⁽²⁾ وكذلك يبرز تأثير استعمال الأداة المنطقية حين ينفي وجود وسط بين الحركة والسكون، معتبرا أنّهما من المتقابلات التي لا وسط بينها كما لا يوجد حدّ ثالث بين الصدق والكذب.⁽³⁾ كما وظّف المقولات في تصنيف وتعداد كفيات القوّة وكيف تقال على الأجسام الطبيعية (الجواهر) بالإمكان أو الضرورة بحسب النسب إلى المادة والصورة، وأمّا «في سائر المقولات التسع إذا كانت أولى في الموضوع، فإنّها تكون ضرورة إمّا طبيعية وإمّا بالعرض».⁽⁴⁾

يتبيّن من هذا الالتزام المنهجي بالأداة المنطقية في دراسة الحركة مثلاً أنّ تأسيس المعرفة العلمية بالموضوعات الطبيعية يلزم منه التعرّف على الحدود بالطرق المنطقية السليمة، وعندها فقط يكون تصوّر مفاهيم موضوعات العلم الطبيعي صحيحاً، ويصبح قصد البرهان الذي تحدّث عنه ابن باجّه في مطلع المقالة الأولى من شرح السماع الطبيعي الهمّ المنهجي النموذجي السائد لديه في هذا العلم. والظاهر من هذا الهمّ المنهجي هو أنّ الخوض في الطبيعيات، بحسب كتاب شرح السماع الطبيعي، قد مال عن الواقع والتجربة إلى الذهن وتصوراته؛ ومنه فإنّ الانحياز للأسباب التعريفية

(1) - ابن باجّه، شرح السماع الطبيعي؛ تحقيق ماجد فخري، مصدر سابق، ص. ص. 116، 117.

(2) - Lettink, Paul. *Aristotle's physics and its reception*; op, cite, pp 341-342.

(3) - يقول ابن باجّه: «فلذلك يقتسم الصدق والكذب في هذه قولنا: إمّا أن يكون بعض الأشياء متحرّكاً ضرورة، وبعضها ساكناً ضرورة، وبعضها يتداول الأمرين، وليس هناك قسم ما بين، لأنّ الحركة والسكون ليس بينهما وسط، لأنّهما من المتقابلات التي لا وسط بينهما، إلّا أنّه لا يوجد تضاد يكون بهذا النحو، حتى يكون أحد الطرفين مختص بموضوع، والآخر لا يختص بموضوع. وأيضاً، فإنّه إذا تبيّن القسم الموجود فقد بطل سائرهما، لأنّه ليس ما بين القسم يصدق باستثناء المتقابلات، فيكون ترك هذه مخلّاً بالقياس ويكون القياس سوفسطائياً، فإنّ هذه القضية الشرطية المنفصلة هي جزء قياس. ولكن لا يلزم عنه رأي الموضوع فقط، فإنّه أرفع الأقسام الثلاثة، وهي أقسام الضروري الصرف، ونفي قسمي الإمكان. وتبيّن بعد ذلك القسم الموجود على طريق الاستقامة، ويلزم من ذلك ابطال كلّ ما ليس بالقسم، فسواء عدّد جميع ذلك أو لم يعدّد. وذلك ظاهر لمن زاول صناعة المنطق أيسر مزاوله». أنظر: ابن باجّه، شرح السماع الطبيعي؛ تحقيق ماجد فخري، مصدر سابق، ص 129.

(4) - المصدر نفسه، ص 145.

(بحث كيفية تعريف كلٍّ من: الطبيعة، الحركة، الجسم الطبيعي، إلخ) قد فرضه استعمال الأداة المنطقية لبحث الموجودات الطبيعية.⁽¹⁾

خلاصة القول في مسألة انعكاس استعمال المنطق على العلم الطبيعي هي أن ابن باجّه استطاع مقاربة الموضوعات الأساسية للفيزياء الأرسطية عن طريق توظيف الأداة المنطقية وعلى الخصوص البرهان.⁽²⁾ لذا كانت الآراء الخاصة به في هذا العلم موجّهة توجيها منطقيا، سواء عند الشرح (شرح آراء المعلم الأوّل في السماع الطبيعي) أو في لحظات النقد الذي كان يوجّهه لباقي الآراء الخارجة عن تصوّر الارسطي للمسائل المطروحة في كتاب **السماع الطبيعي**. ولما كان الأمر كذلك، فإنّه سيكون من الأهمية بمكان أيضا القول إنّ استعمال المنطق في العلم الطبيعي كان بمثابة المنهج المرتضى فيه، سواء في مناقشة وتحليل موضوعات هذا العلم أو في البحث عن مسائله وبناء مفاهيمه وتصوراته على ضوء القوانين المنطقية التي يمدّنا بها **الأورغانون**. وإذا كان الأمر كذلك بالنسبة للعلم الطبيعي، فماذا عن انعكاس استعمال الأداة المنطقية في العلم المدني؟

3-1- انعكاس استعمال المنطق في العلم المدني

نقترح التركيز في بحث هذه المسألة على رسالة **تدبير المتوحد** اعتبارا من كونها النصّ الأكثر تضمّنا لآرائه في العلم المدني (يسمّى أيضا العلم الإرادي لدى ابن باجّه)، إضافة إلى كونه أكثر اكتمالا مقارنة مع باقي الرسائل الأخرى كما يورد ذلك الباحث هنري كوربان.⁽³⁾ وبما أنّ المنطق صناعة ضرورية للخوض في باقي العلوم النظرية، فقد ألحّ ابن باجّه على توظيفه في العلم المدني اعتقادا منه بقدرته على تدليل المسائل ورفع الإشكالات التي تطرحها القضايا المدنية الأخلاقية والسياسية.⁽⁴⁾ يأتي العلم الإرادي في مرتبة ثالثة من تصنيفه للعلوم النظرية التي في الفلسفة، وهو الصناعة التي تشتمل على الموجودات الكائنة بإرادة الإنسان واختياره، وهي الفضائل والرذائل.⁽⁵⁾

(1) - تعتبر مقولة الإضافة مثلا على ذلك، حيث يقول ابن باجّه في هذا الصدد: «ولمّا كانت الموجودات منها ما لا يقبل الأقل والأكثر، والأشدّ والأضعف، والأعظم والأصغر كالمضاف، فإنّه ليس شيء أكثر أبوة أو بنوة، ولا أقلّ من شيء آخر، ومنها ما يقبل الأقل والأكثر كالبياض، فإنّ الثلج أشدّ بياضا من الجصّ، فإنّ الأقلّ والأكثر في ما له عدد، والأعظم والأصغر في ما له اتصال، والأشدّ والأضعف في الكيفية، كيف كان ذلك بذاته على القصد الأول أو بنحو آخر، وكان المتوسط بين الأقلّ والأكثر والأعظم والأصغر يقال له مساو، والمتوسط بين الأشدّ والأضعف يقال إنّّه هو بعينه، وهذا الضرب من إضافة الوجود في موضوعه، يلقّبه أرسطو بالإضافة...»، أنظر: ابن باجّه، **شرح السماع الطبيعي**؛ تحقيق ماجد فخري، مصدر سابق، ص 108.

(2) - ابن باجّه، **تعاليق على كتاب البرهان**؛ ضمن المنطق عند الفارابي، تحقيق ماجد فخري، ص. ص. 156، 157.

(3) - Corbin, Henry. *Histoire de la philosophie islamique* ; op, cit., p322.

(4) - ابن باجّه، **تعاليق على كتاب البرهان**؛ تحقيق ماجد فخري، مصدر سابق، ص 153.

(5) - ابن باجّه، **تعاليق على كتاب إيساغوجي للفارابي**؛ ضمن تعاليق ابن باجّه على منطق الفارابي، تحقيق ماجد فخري، مصدر سابق، ص 27.

لقد أوضحنا آراء ابن باجّة حول كيفية تنظيم المعرفة في مجال الطبيعيات، بل وتنظيم عالم الطبيعة بشكل عام باستعمال المنطق، لكننا لم نوضح بعد أفكاره في تنظيم الحياة الاجتماعية، ولا على العلوم التي تهدف إلى الكائنات التي تنتجها الإرادة الإنسانية والاختيار، أي الصناعة المدنية حسب فهمه لها.⁽¹⁾ وأعمال ابن باجّة الأكثر تمثيلاً لهذا العلم هي: **تدبير المتوحّد، رسالة الوداع، اتصال العقل بالإنسان، في الغاية الإنسانية؛** وتحتوي هذه الرسالة الأخيرة على إشارات إلى تدبير المتوحّد وإلى رسالة الوداع (وكذلك إلى كتابه في النفس).⁽²⁾ ولما كان ابن باجّة مصرّاً على اعتبار المنطق لا ينقل الحقائق وحسب وإنما يشرحها بإظهار علاقات الأولوية فيها -أي إنّ العلم يشرح ما نعرفه أقلّ بالاعتماد على ما نعرفه بشكل أفضل- فيظهر ما يفتقر إلى التفسير بالاعتماد على ما يتوفّر فيه الوضوح، فلما كان الأمر كذلك فقد جعل الأداة المنطقية في هذا المجال سبيله للمزيد من التوضيح، ممّا جعل العلم المدني يصطبغ بصبغة منطقية بارزة. فكيف ذلك؟

يبرز تأثير استعمال المنطق بوصفه أداة في العلم المدني لدى فيلسوفنا في ما أنجزه في تدبير المتوحّد من عرض منطقي لنظريته. فابتداءً من الفصل الأوّل شرع ابن باجّة في فحص دلالة مفهوم التدبير، وأتبعه في الفصل الثاني بالخوض في الطبيعة المنطقية للآراء الصادقة التي يلتزم بها المتوحّد، وشرع في الفصل الثالث في عرض عناصر نظريته في الصور الروحانية، حيث يربط أفعال الإنسان التي يحقّق به غاياته. جعل ابن باجّة غايات المتوحّد إدراك الأمور الروحانية، ممّا استوجب معرفة هذه الأمور وأقسامها المختلفة بجميع قوى النفس. ثمّ قسم في الفصل الرابع الأفعال الإنسانية بحسب ما يلتئم مع الصور المتقدّمة. ويعود في الفصلين السادس والسابع يعود إلى الإسهاب في تحليل الصور الروحانية والأفعال التي تلتئم معها والغايات التي تتجّه إليها، مشيراً إلى أنّ هذه الغايات ليست مقصودة لذواتها، بل هي وسائل للغاية النهائية ولهذا لا ينبغي للمتوحّد أن يرمي إلى تلك الغايات المتعدّدة، بل يجب عليه أن يوحد جهوده للسعي إلى الغاية الأخيرة.⁽³⁾

(1) - يقول ابن باجّة عن هذا الأمر: «كذلك يسقط هذا الذي نقوله متى كانت المدينة كاملة وتسقط منفعة هذا القول، كما يسقط علم الطبّ وصناعة القضاء وغير ذلك من الصناعات التي استتبطت بحسب التدبير الناقص. وكما أنّ في ذلك من الآراء الصادقة يرجع إلى الصناعة المدنية، كذلك ما في هذا يرجع ما فيه إلى الصناعة الطبيعية والصناعة المدنية.»، أنظر: ابن باجّة، **تعاليق على كتاب إيساغوجي للفارابي**؛ ضمن تعاليق ابن باجّة على منطق الفارابي، تحقيق ماجد فخري، مصدر سابق، ص 44.

(2) - Forcada, Miquel. *"Ibn Bajja and the classification of the sciences in al-Andalus"*; op, cit, pp 287-307.

(3) - محمد غلاب، **الفلسفة الإسلامية في المغرب؛ ط 1**، (القاهرة: جمعية الثقافة الإسلامية، 1948)، ص 33.

ولمّا كان المنطق يفيد العلم بصواب ما يُعقل، والقدرة على اقتناء الصواب فيما يعقل، فإنّ استعماله في الأمور الإرادية والسياسية إنّما يهدف إلى تَكشُّف ما يشتمل عليه العلم المدني. فتحليل الأفعال الإرادية في المدينة الإنسانية ينبغي أن ينضبط للأداة المنطقية، مثلها في ذلك مثل الأجسام الطبيعية التي لا يتم إدراك انتظامها ومبادئ وجودها وأسباب حركتها إلّا إذا أخضعنا الطبيعة للنظام العقلي عبر دراستها باستعمال الأداة المنطقية الضرورية لفهمها. فإذا كانت الطبيعيات والكوسمولوجيا تنتظم وفقا لرؤية عقلانية وغائية فلسفية معيّنة، فإنّ الواقع الإنساني بدوره يحتاج إلى ما يؤسّس معقوليته النظرية ويحدّد غائيته القيمة.⁽¹⁾

من ذلك كان من اللازم أن ينتظم العلم المدني وفقا لمبادئ عقلية وفلسفية مقوّمة بأحكام العلم الطبيعي خاصّة في بعده السيكلولوجي، ثمّ بالآلة المنطقية التي تسدّد تصوّراته وتصوغ مفاهيمه وحدوده.⁽²⁾ ولمّا كان العلم بالشيء هو أن يكون عند العالم به محموله هو معقوله، وكان العلم المدني هو الذي ينظر في كلّ الأفعال التي تشتمل عليها الصنائع التي تسمّى بالقوى، فقد لزم إيجاد كيفية تدبير المدن على النحو الذي لا يخالف ما في الفلسفة المدنية.⁽³⁾ ومن المعلوم أنّ هذه الفلسفة على ما يقول الفارابي: «صنفان: أحدهما يحصل به علم الأفعال الجميلة والأخلاق التي تصدر عنها الأفعال الجميلة، والقدرة على أسبابها وبه تصير الأشياء الجميلة قُنية لنا [...] والثاني يشتمل على معرفة الأمور التي بها تحصل الأشياء الجميلة لأهل المدن، والقدرة على تحصيلها لهم وحفظها عليهم؛ وهذه تسمّى الفلسفة السياسية...».⁽⁴⁾

والأخلاق والسياسة هذه عماد الفلسفة المدنية، وهي التي تمثّل عند ابن باجّه العلم الإرادي الذي يشتمل على الموجودات الكائنة بإرادة الإنسان واختياره والتي هي الرذائل والفضائل.⁽⁵⁾ وبحسب هذه الأطروحة لا يمكن فصل الفعل السياسي عن الفعل الأخلاقي، مادام الفاعل في الحالتين واحدا وشرائط الفعل واحدة.⁽⁶⁾ فدراسة الأفعال الإنسانية من زاوية النظر الأخلاقية السياسية، إنّما

(1) - محمد ألوزاد، القول الإنسي لابن باجّه؛ مرجع سابق، ص. ص. 32، 33.

(2) - ابن باجّه، تعاليق على البرهان؛ ضمن المنطق الفارابي، مصدر سابق، ص 138.

(3) - ابن باجّه، تدبير المتوخّد؛ ضمن رسائل ابن باجّه الإلهية، تحقيق ماجد فخري، مصدر سابق، ص. ص. 38، 39.

(4) - أبو نصر الفارابي، كتاب التنبيه على سبيل السعادة؛ تحقيق جعفر آل ياسين، مصدر سابق، ص. ص. 76، 77.

(5) - ابن باجّه، تعاليق على كتاب إيساغوجي للفارابي؛ ضمن تعاليق ابن باجّه على منطق الفارابي، تحقيق ماجد فخري، مصدر سابق، ص 27.

(6) - محمد ألوزاد، "أفق ديكارتي قبل الألوان: أو في النزعة العقلية عند ابن باجّه"؛ مجلة فكر ونقد، العدد 5، يناير (1998)، (ص - ص. 99 - 112)، ص

تتمّ انطلاقاً ممّا تسمح به هذه الصناعة النظرية من إمكانيات نظرية ومنهجية لتحليل الآراء والأفعال المدنية التي توجد في الاجتماع الإنساني.⁽¹⁾

لقد بحث ابن باجّه هذه المسألة بنوع من التوسّع في تدبير المتوحد، حيث طبقّ فيه بعض تصوّراته الطبيعية والمنطقية، زاعماً أنّ طريقة التصرّور هي أكثر السبل المنطقية ملائمة لهذا النحو من النظر.⁽²⁾ وكانّ أوّل ما بحث عنه ابن باجّه في هذا الإطار مفهوم التدبير، فقد فحص عنه بحسب الأنحاء التي يقال بها، مستخدماً مبحث المقولات لبيان كيف يقال بتقديم وتأخير أو بعموم وخصوص أو باشتراك أو تواطؤ؛ واستخلص من هذا العرض لأنحاء القول أنّ أشرف الأمور التي يقال عليها التدبير هو تدبير المدن.⁽³⁾ فالتدبير إذا قيل على الإطلاق بحسب ابن باجّه، فإنّه يدلّ على تدبير المدن.⁽⁴⁾ والقول في هذا التدبير هو جزء من القول في تدبير الإنسان لنفسه، بينما «تدبير المنزل على ما هو مشهور ليس له جدوى ولا هو علم».⁽⁵⁾

بتقليب النظر في أنحاء التدبير، وباعتبار تدبير المدن وتدبير الإنسان لذاته هو الذي يعني العلم المدني، يكون ابن باجّه قد جعل صواب التدبير هو تدبير المفرد فرداً واحداً كان، أو أكثر من واحد.⁽⁶⁾ وقد ارتأى التركيز على تدبير الإنسان المفرد، جاعلاً تدبير هذا المتوحد لسيرته السبيل لكي يحقق أفضل وجوداته في توحيده حتى ينال سعادته.⁽⁷⁾ وحتى يصل ابن باجّه إلى هذا مفهوم الخاص للتدبير لديه، فقد وظّف أنحاء القول المقولي، مستثمراً مبحث المقولات في فحص الأنحاء التي يقال بها التدبير، إلى أن جعل دلالة تدبير المتوحد المعنى المتصرّور الدال على كيفية تحصيل السعادة لديه، والتي هي سعادة المفرد لا المجموع. أيضاً من تجليات انعكاس استعمال المنطق في العلم المدني اعتماد معيار الرأي الصواب الذي يحرك الإنسان الفاضل. فالمتوحد الذي ينفرد بميزة الذكاء الفطري العالي جدّاً (الفطرة الفائقة)، يستطيع أن يكون لنفسه من حيث هو قادر على فهم واستنبط الآراء

(1) - ابن باجّه، تدبير المتوحد؛ ضمن رسائل ابن باجّه الإلهية، تحقيق ماجد فخري، مصدر سابق، ص 51 - 50.

(2) - يقول ابن باجّه: «والمفتمات الخاصة بهذا النظر الذي تتخذ منه الدلائل عليه قليلة، ولكن ليس يجب علينا لذلك ترك الفحص. وفي أمثال هذه يقول أرسطو: "أنا وإن علمنا أنّ لا نبلغ من العلم بهذا الأمر كنهه، فلنبلغ منه قدر الكاد، وهذا إنّما هو في التصرّور لا في التصديق.»، أنظر بهذا الخصوص: ابن باجّه، ومن كلامه فيما يتعلّق بالنزوعية؛ ضمن رسائل فلسفية لأبي بكر بن باجّه، تحقيق جمال الدين العلوي، مصدر سابق، ص 133.

(3) - ابن باجّه، تدبير المتوحد؛ ضمن رسائل ابن باجّه الإلهية، تحقيق ماجد فخري، مصدر سابق، ص 38.

(4) - المصدر نفسه، ص 39.

(5) - المصدر نفسه، ص 40.

(6) - المصدر نفسه، ص. ص. 42، 43.

(7) - المصدر نفسه، ص 43.

الصادقة والصائبة من فكره وعقله في استقلال تام عن غيره، حتى أنه يدرك السبيل الذي يوصله إلى الغاية المطلقة التي هي السعادة. ومعاونته في ذلك جودة التمييز والقوة البرهانية الضروريتين في العلم النظري الموصل إلى هذه الغاية. فالقول باستقلالية المتوحدّ واكتفائه بذاته لا يعني أنه أناني في شيء، ذلك أنّ تحقيق مصلحته لا يعني تحقيق مصلحة آنية ومادية، وإنما تحقيق شيء آخر ذي قيمة أخلاقية وروحية عالية.⁽¹⁾ لذلك فإنه لكي يكون المتوحدّ لذاته، فذلك يعني أولاً أن يعرف ماهيته لأجل أن يحقق غاية وجوده بالروية والبحث والاستدلال.⁽²⁾

انطلاقاً من هذا الدور المعرفي والأخلاقي للآراء اعتبر ابن باجّه الفرد المتوحدّ نابتاً في المدن غير الفاضلة لأنّ رأيه صادق غير كاذب.⁽³⁾ كما أنّ آراء أهل المدينة الكاملة كلّها صادقة، ولذلك لا يكون فيها نوابت إذا قيلت بخصوص «لأنّه لا آراء كاذبة فيها، ولا بعموم، فإنّه متى كان، فقد مرضت وانتقضت أمورها وصارت غير كاملة». ⁽⁴⁾ فالفرد الذي يعيش تحت نظام التدبير العقلي إذن هو المتوحدّ الذي يحركه الرأي الصواب وفقاً لضوابط منطقية مخصوص، وذلك باستعمال الاستدلال وجودة التمييز.⁽⁵⁾ بفضل هذا التوظيف المنهجي للاستدلال المبني على البرهان، يصل المتوحدّ إلى تحقيق درجة عالية من المعرفة، وهذه الدرجة هي التي بها يحقق غايته النهائية التي هي الخير المطلق (السعادة).⁽⁶⁾

هناك إذن أهميّة خاصّة لصدق الآراء في العلم المدني، بحيث ينبغي أن تُعتقد الآراء الصائبة والصادقة فقط حتى تكون دليلاً إلى الحياة الفاضلة الجديرة بالحكمة والسعادة. لذا تجعل هذه الميزة الإنسان الفاضل الفيلسوف نابتاً متوحدّاً في المدن غير الكاملة، ويستعين على تدبير توحدّه بذاته في هذه الحالة بالحكمة النظرية والعملية. فالصواب والصدق إذن معياران منطقيان أساسيان ينفرد بهما أصحاب الآراء الصادقة الذين يتميّزون عن الجمهور بكونهم نواة المدينة الفاضلة الكاملة بإطلاق.⁽⁷⁾

(1) - جورج زيناتي، فلسفة ابن باجّه وأثرها؛ مرجع سابق، ص 82.

(2) - المرجع نفسه، ص 83.

(3) - ابن باجّه، تدبير المتوحدّ؛ ضمن رسائل ابن باجّه الإلهية، تحقيق ماجد فخري، مصدر سابق، ص 42.

(4) - المصدر نفسه، ص 43.

(5) - المصدر نفسه، ص. ص. 47، 48.

(6) - جورج زيناتي، فلسفة ابن باجّه وأثرها؛ مرجع سابق، ص 86.

(7) - المرجع نفسه، ص 84.

من الناحية المنطقية فإنّه عندما يتصرّف الإنسان بحسب الرأي الصواب بإطلاق يسيطر على طبيعته الحسيّة، وحينما يفعل ذلك يحقّق درجة من التأمل النظري الذي هو ذروة العقل، وبهذا الرقيّ النظري يحقّق كماله ويكون حكيماً.⁽¹⁾ وهنا يكون ابن باجّه متّفقا مع الفارابي الذي كان يعتبر صناعة المنطق «تفيد العلم بصواب ما يُعقل والقدرة على اقتناء الصواب فيما يُعقل».⁽²⁾ نتيجة لهذا الاعتبار غدا المتوحّد عنده فردا سعيدا بامتياز نظرا لما يحقّقه بآرائه الصادقة والصائبة من علوم وفكر وبعد نظر، فتكون السعادة الحقّة هي حالته النفسية الوحيدة التي تسيطر عليه وجدانيا ووجوديا.

ومهما يكن من الأمر، فالمؤكّد أنّ صناعة تدبير المدن وتدبير المتوحّد إنّما يتم «بجودة الرأي وجودة المشورة والحكمة والعقل، وبالجملة فالفضائل المنطقية».⁽³⁾ يمثّل العقل بهذا الشكل كلّ الآراء التي تخطر بالذهن صادقة أو كاذبة، والصادقة منها والصائبة هي التي تحرّك الإنسان حركة متميّزة تخالف حركة الطبيعة والحيوان، أي حركة إنسانية عقلية اختيارية. لذا، فهذا العقل هو الذي يحوزه الإنسان المتوحّد، وهو حركة الرأي الصادق الذي يستنبطه بفكره واستدلّاله المنطقي الخاص.⁽⁴⁾

وتحصيل الفضائل المنطقية بحسب هذا المنظور ما هو إلّا تفعيل للقوّة القياسية التي سبق أن قلنا إنّها هي التي تجعل العلوم النظرية لدى ابن باجّه قادرة على إنتاج اليقين والصدق في النظر العلمي والآراء المدنية.⁽⁵⁾ فالتدبير المدني يتطلّب إمعان النظر بأفضل الطرق والأدوات المنهجية والمنطقية قبل العمل والخروج إلى الفعل، وذلك بالنظر إلى كثرة المتغيّرات وتعدّد الأحوال ومن ثم صعوبة التوقّع، وهذا ما يقتضي الإلمام بالمعايير الصالحة للتمييز بين الصدق والكذب في الآراء.⁽⁶⁾

من هنا كان الفحص النظري المسدّد بالأداة المنطقية مسألة منهجية ضرورية للمتوحّد الذي تبدأ روحانيته تكثّر بدءاً من الصور المحسوسة وصولاً إلى الصوّر الروحانية العامّة (المعقولات

(1) - يقول عن ذلك: «فكذلك قد يكون الرأي الصواب بالإضافة صواباً بالإطلاق، فيكون عند ذلك خيراً كلّهُ، وقد يكون صواباً بالإضافة غير صواباً بالإطلاق، فيكون خيراً من جهة وشرّاً من جهة. والإنسان بالطبع إنّما يعرف الرأي الصواب بالإضافة، لا يعلم الصواب بالإطلاق إلّا الحكماء وبعد الوقوف على كمال الإنسان. فقد تلخّص ذلك في العلم المدني. فهذا منتهى ما أقوله في هذا النحو على الطريق العلمي.»، أنظر: ابن باجّه، في الغاية الإنسانية؛ ضمن رسائل ابن باجّه الإلهية، تحقيق ماجد فخري، مصدر سابق، ص 102.

(2) - الفارابي، التنبيه على سبيل السعادة؛ تحقيق جعفر آل ياسين، مصدر سابق، ص 80.

(3) - ابن باجّه، تدبير المتوحّد؛ ضمن رسائل ابن باجّه الإلهية، تحقيق ماجد فخري، مصدر سابق، ص. ص. 73، 74.

(4) - محمد ألوزاد، "أفق ديكارتي قبل الألوان: أو في النزعة العقلية عند ابن باجّه"، مرجع سابق، ص 103.

(5) - الشلمي المنجي، "أبو بكر بن باجّه ونزعتة الفلسفية من خلال تدبير المتوحّد"، مجلة حوليات الجامعة التونسية، العدد 1، سنة 1964، ص - ص. 41.

- 59.

(6) - ابن باجّه، تدبير المتوحّد؛ ضمن رسائل ابن باجّه الإلهية، تحقيق ماجد فخري، مصدر سابق، ص 53.

الكلية) التي هي صور عقلية بالأساس.⁽¹⁾ وعندما تتحقّق هذه المرتبة تكثر عند ذلك تحديات الإنسان، فيكون مطبوعاً على الفكرة الرهانية.⁽²⁾ ومتى يصل الفرد إلى هذه المرتبة يكون ما يعتقد ويفعله صادراً عن قوّته الفكرية التي يصبح التصديق والتصور فيها بإصرار، وباكتمال قواه (الفكرية والروحانية الثلاث والقوة الحساسة والمولّدة والغاذية والأسطقسية) تنضج أفعاله، وتكون عن اختيار، وعند ذلك تصبح القوّة الناطقة مؤثّرة في أفعاله الاختيارية، ويكون النظام والترتيب في أفعاله الإنسانية إنّما هو من أجل الناطقة.⁽³⁾ لقد انعكس استعمال المنطق في العلم المدني، حيث الرأي الصادق لا يكون صائباً إلاّ بتحقّق النضج العقلي، وهذا ما يتأتّى بجودة التمييز التي تصلها الأداة المنطقية.⁽⁴⁾

من هذا المنطلق جعل ابن باجّه الأداة المنطقية السبيل الأمثل لنيل الصواب في المعرفة المدنية، والضمانة المنهجية الحقيقية لصدق الآراء الضرورية لقيام حياة سياسية أخلاقية فاضلة. فالتّمكّن من مبادئ النظر يستلزم من الإنسان اتخاذ الصناعة القياسية منهجاً لتدليل المعرفة النظرية العقلية التي يستقيم بها تدبير الإنسان لشؤونه المدنية وحياته الأخلاقية الموصلة نحو السعادة الحقّة. بهذه الطريقة، إذن، جعل فيلسوفنا قوله النظري في العلمي المدني منضبطاً بقواعد النظر المنطقية التي لا انفكاك منها لمن يريد أن يجعل نظره في العلم الإرادي وفقاً لمبادئ القول الفلسفي الحقيقي. فهل يعني ذلك أنّ تأثير استعمال المنطق بوصفه أداةً للاشتغال النظري قد وسم فلسفة هذا الأخير في مجملها؟

2- تأثير استعمال المنطق على الآراء الفلسفية لابن باجّه

تربط المنظومة الفلسفية الباجيّة بين الاشتغال الفلسفي على الموضوعات التقليدية للفلسفة واستعمال الآلة المنطقية كمنهج للنظر والفحص. والواقع أنّ هذه المسألة ليست بجديدة بالنسبة إلى التقليد الفكري الذي يمتح منه ابن باجّه، إذ إنّ المعلّمين الأوّل (أرسطو) والثاني (الفارابي) سبق لهما أن أكّدا على هذا المنحى في التفلسف، حين جعلوا الآلة المنطقية أداتهما الفعالة في تقرير أفكارهما

(1) - ابن باجّه، تدبير المتوخّد؛ ضمن رسائل ابن باجّه الإلهية، تحقيق ماجد فخري، مصدر سابق، ص 58.

(2) - المصدر نفسه، ص 89.

(3) - المصدر نفسه، ص. ص. 59، 60.

(4) - يقول ابن باجّه عن ذلك: «وأعني بالرأي الرأي الصواب، فإن خطأ الرأي إنّما هو عن ضعف الفكر أو فساد. وينزل منزلة هذا في الصنائع ضعف التعلّم أو فساد..»، أنظر: ابن باجّه، رسالة الوداع؛ ضمن رسائل ابن باجّه الإلهية، تحقيق ماجد فخري، مصدر سابق، ص 122.

وتصوراتهما الفلسفية. لكن، رغم ذلك، نجد بعض الخصوصيات التي استطاع ابن باجّه الانفراد والتميّز بها في اشتغاله بالفلسفة واتخاذ المنطق أداة منهجية لهذا الغرض. فما هي طبيعة انعكاس استعمال المنطق بوصفه أداة على فلسفته الخاصة؟

لنلاحظ أولاً أنّ اهتمام ابن باجّه في منظومته الفلسفية تلك منصبّ أساساً على إبراز الدور المحوري للمنطق في الفلسفة وعلومها النظرية، حيث يقول: «والفلسفة وهي الصناعة المشتعلة على الموجودات من حيث تعلم علماً يقينياً، وأقسامها بحسب أقسام الموجودات [...] ولذلك صارت الفلسفة اسماً يشتمل على العلم الإلهي والطبيعي والإرادي والتعاليم. وصناعة المنطق التي تعطي قوانين التوصل إلى إدراك العلم اليقيني في هذه الموجودات والصنائع التي تشتمل عليها الفلسفة تسمى بالبرهان...»⁽¹⁾.

ولنسجّل ثانياً أنّ مركزية البرهان ونموذجيته للنظر العلمي والاشتغال الفلسفي، قد لا تكفي وحدها لتبرير هذه المركزية التي احتلتها الأداة المنطقية في هذه المنظومة الفكرية الباجية. لذا فإنّ مسألة حضور المنطق باعتباره أداة للفلسفة لدى هذا ابن باجّه لا يلزم عنه القول إنّ المنطق مجرد آلة استعملها هذا الأخير للترييض على بعض المسائل العلمية المنهجية، أو للتفكير بالطريقة التي خطّها أرسطو في فلسفته الطبيعية والأخلاقية. قد يبدو الأمر كذلك، لكن عند تعميق البحث والنظر في المتن الباجي، تظهر أمور أخرى أعمق ممّا يستشف للوهلة الأولى من نصوصه ورسائله المختلفة. لذا فاتخاذ المنطق أداة للفلسفة بقدر ما يفيد أنّه منهج للاشتغال، فكذلك يعني أنّه الطريقة والأسلوب الخاص بتفلسف ابن باجّه. لكن على أية أسس يمكننا اعتبار المنطق أسلوباً وطريقة في التفلسف عند هذا الفيلسوف؟

1- 2 - ملاحظات أولية

يصرّح ابن باجّه في تعاليقه المنطقية بأنّ صناعة المنطق آلة في إدراك الصواب والحقّ في الموجودات، إلّا أنّها لمّا كانت كذلك «جعلها قوم آلة للفلسفة لا جزءاً لها، ومن حيث تلك اللواحق موجودات وعلمها علم نوع من الموجودات، جعلها قوم جزءاً من الفلسفة. والأمران موجودان فيها...»⁽²⁾. واضح من هذا التصريح أنّ ابن باجّه يعتبر صناعة المنطق آلة للفلسفة جرياً على التقليد

(1) - ابن باجّه، تعاليق على كتاب إيساغوجي للفارابي؛ ضمن تعاليق ابن باجّه على منطق الفارابي، تحقيق ماجد فخري، مصدر سابق، ص. 27، ص. 28.

(2) - المصدر نفسه، ص. 28.

المشائي، إلا أنه أيضا يعتبره جزءا من هذه الفلسفة، وهذا ما يكشف عن شكل من أشكال الوعي الخاص بأهمية التلازم بين فعلين اثنين يقوم بهما الفكر النظري، هما: فعل التمنطق وفعل التفلسف. لكن كيف استشكل ابن باجّه العلاقة بين هذين الفعلين الناجمين عن الفعالية النظرية للذهن؟

أحد أوجه استشكل هذه العلاقة يكمن في اعتبار الفلسفة برهانية، لأنه بحسب ابن باجّه كلّ من «عَدِم القوّة البرهانية فاته الحقّ»⁽¹⁾ فاعتبارا من أنّ ما هو ضروري في صناعة الفلسفة، فإنّه من حيث كون المنطق جزءا من الفلسفة، فإنّه بذلك يكون غرض فعل التمنطق هو جزء هذه الفلسفة. لذا فإن كان التمنطق هو الشيء الذي ينبغي أن تكون معرفته ضرورية للشروع في ممارسة الفلسفة، فإنّ التمنطق بذلك ملازم للتفلسف.⁽²⁾ وهذا الأمر هو ذاته ما يعكسه ابن باجّه حين يقول: «وصناعة المنطق التي تعطي قوانين التوصل إلى إدراك العلم اليقينيّ في هذه الموجودات والصناعات التي تشتمل عليها الفلسفة تسمّى بالبرهان...»⁽³⁾.

أمّا ثاني أوجه هذه العلاقة، فهو اعتبار العلم والفلسفة متلازمين لتحقيق لذة السعادة الحقّة، حيث إنّّه لمّا كان لا علم إلّا في الكليات، وكانت صناعة المنطق هي التي تنظر في تسديد الذهن عند النظر إلى معرفة المجهولات من المعلومات، فإنّه عند ذلك صارت الأداة المنطقية هي المنهجية الضرورية في كلّ بناء فكري نظري معقول يبتغي تحقيق السعادة.⁽⁴⁾

إنّ لفظة العلم التي تقال هنا على ما يعتقد ببصيرة نفس، إنّما تتم باستعمال الروية والاستدلال والاستنباط،⁽⁵⁾ إلى أن يصير العلم علما بإطلاق، فتكون الفلسفة قد كملت أو قاربت الكمال. يقول ابن باجّه في هذا الصدد: «فهذه أصناف منها نحو علم واحد فقط، ومنها نحو أكثر، ومنها ما يكون نحو العلم بالإطلاق، كيف كان وأي علم كان، إذا كان الفلسفة قد كملت أو قاربت الكمال. ويبيّن أنّ العلم أصناف بعضها يتقدّم بعضها في الشرف. فهم لذلك يطلبون الالتذاذ بالأشرف، وهو وكدهم في حياتهم، إلّا أن تعوقهم الأمور الضرورية الخارجية، فيتحرّكون حركة مختلطة. وهذه من قواعد التفلسف

(1) - ابن باجّه، رسالة الوداع؛ ضمن رسائل ابن باجّه الإلهية، تحقيق ماجد فخري، مصدر سابق، مصدر سابق، ص 122.

(2) - ابن باجّه، تعليقات على كتاب إيساغوجي للفارابي؛ ضمن تعليقات ابن باجّه على منطق الفارابي، تحقيق ماجد فخري، مصدر سابق، ص. ص. 32، 33.

(3) - المصدر نفسه، ص 28.

(4) - المصدر نفسه، ص 33.

(5) - المصدر نفسه، ص 34.

الحقّ الضرورية فيه. وفي هذا الصنف كنت أنا وكنت أنت وسائر أصحابنا على اختلاف أنواعهم، إذا تذكرتهم علمتهم، ومن غير أن يحركنا شيء إلاّ هذا الالتذاذ فقط...»⁽¹⁾

وفقا لهذا الكلام فإنّ التفلسف الحقّ يحصل كلّما كان العلم متحقّقا بإطلاق، وكان الالتذاذ بأشرف العلوم، حينها تكون سيرة الفيلسوف فاضلة، بحيث يحركها النوع الأعلى من الالتذاذ الذي هو السعادة الحقيقية. لذا فنيل هذه الغاية القصوى لا يتم إلاّ عن طريقة النظر العقلي الذي تسدّه الأداة المنطقية، وذلك لأنّه لإدراك الصواب والحق في الموجودات إدراكا يقينيا نحتاج إلى العلم اليقيني، وضرورة تلازم العلم والفلسفة عبر توظيف الأداة المنطقية.

وهكذا فإنّ مسألة انعكاس المنطق في الفلسفة لدى الفيلسوف ابن باجّه تعدّ قضية مطروحة للنقاش بإلحاح، وذلك نظرا لما يمكن أن يستخلص منها من دلالات من شأنها توفية هذا الموضوع شرحه وتحليله. لهذا سوف نحاول استيضاح هذه المسألة ههنا قصد إبراز لماذا جعل الفلسفة برهانية المنحى لديه؟

2-2- برهانية القول الفلسفي

قد يكون ما قاله ابن باجّه في رسالته إلى ابن حسداي حول عنايته بالمنطق في بداية مرحلة اشتغاله العلمي مشوّشا على الفهم العميق لتغلغل الصناعة المنطقية في منظومته الفلسفية ككل. لذا من الأجدى لنا الاحتراز من فكرة تقسيم مراحل اشتغاله بالعلوم والفلسفة، حيث قد لا تفيد هذه النظرة التراتبية دائما في استيعاب دينامية نسقه الفلسفي برّمته. يمكننا تسجيل ملاحظات الباحث محمد ألوزاد بهذا الخصوص على فكرة جمال الدين العلوي في رسم مراحل ثلاثٍ لنمو واكتمال منظومة ابن باجّه الفلسفية، حيث أبدى محمد ألوزاد تحفظه على مثل هذه النظرة، معتبرا إياها غافلة عن التفاعلات المستمرة بين عناصر هذه المنظومة فيما بينها.⁽²⁾

إنّ تقسيم فكر ابن باجّه إلى مراحل متتالية قد لا يعكس حقيقة الفاعلية النظرية والمنهجية لفلسفته، خاصّة وأنّ مثل هذه التقسيمات تبقى بعدية فقط.⁽³⁾ وأيضا فإنّها قد ترسم أحيانا نوعا من

(1) - ابن باجّه، رسالة الوداع؛ ضمن رسائل ابن باجّه الإلهية، تحقيق ماجد فخري، مصدر سابق، ص 120.

(2) - محمد ألوزاد، "حوار مع الدكتور محمد ألوزاد"؛ مدارات فلسفية: مجلة الجمعية الفلسفية المغربية، العدد 14، (2006)، ص 17.

(3) - نظيرة فدواش، تفاعل الفلسفة والعلوم عند ابن باجّه؛ مرجع سابق، ص 150.

الفواصل والقطائع المفترضة بين مكوّنات فلسفة هذا الأخير، والحال أنّ الأمر ليس كذلك عندما نقرأ متنه العلمي والفلسفي قراءة كلّية. هذا من جانب، ومن جانب آخر فالمؤكّد للدارسين والمحقّقين أنّ ابن باجّه يعدّ من الفلاسفة الذين جمعوا بين التأمل الفلسفي والاشتغال العلمي المنهجي.⁽¹⁾

ولعلّ هذه المسألة وإن تشارك فيها المسلمون من قبله وحتى من بعده، إلّا أنّ الميزة التي تفرّد بها هذا الأخير أنّه حرص كلّ الحرص على أن لا يمزج الفلسفة بالقضايا الكلامية والدينية، خلافاً للكندي والفارابي وابن سينا مثلاً.⁽²⁾ هذه المسألة هي ما حاول الباحث محمد عابد الجابري إبرازها وتأويلها على أنّها ميزة خاصّة لفلسفة الغرب الإسلامي (ابن باجّه وابن رشد بالخصوص).⁽³⁾

ولمّا كانت الفلسفة لدى ابن باجّه هي «الصناعة المشتملة على الموجودات من حيث تعلم علماً يقينياً، وأقسامها بأقسام الموجودات»،⁽⁴⁾ فإنّ المراد لديه بكون هذه الفلسفة صناعة مشتملة على الموجودات هو أنّها صناعة نظرية تدرس الموجودات التي يمكن علمها بصناعة قياسية يقينية، أي برهانية. وفقاً لهذا المنظور، تتحدّد الفلسفة بكونها دراسة نظرية تأملية لمباحث الوجود وفقاً لأقسام الموجودات التي عدّدت في الصناعات القياسية، وهي التي «من شأنها أن تستعمل بعد التّمامها وكمالها ولا تكون الغاية منها عملاً من الأعمال، وهي خمسة: الفلسفة وصناعاتها». ⁽⁵⁾ فإنّ، الصناعة النظرية القياسية الشاملة للصناعات النظرية الأخرى (العلم الطبيعي، وما بعد طبيعي، والتعاليم، العلم المدني والمنطق) هي الفلسفة. لكن بأيّ معنى جعل ابن باجّه هذه الفلسفة برهانية؟

الواقع أنّه عندما نتحدّث عن برهانية الفلسفة عند ابن باجّه، فإنّنا نقصد بذلك ما أشار إليه في مدار حديثه عن علاقة العلوم النظرية بالفلسفة، حيث خصّ الصناعات القياسية التي تستعمل القياس في المخاطبة به والاستنباط هي الفلسفة وعلومها البرهانية.⁽⁶⁾ بينما الصناعات القياسية التي تستعمل القياس في المخاطبة فقط فإنّ فعلها وغايتها بعد كمالها أن تبطل أو تثبت بالطرق المشهورة (الجدل)، أو تستعمل للتغليب في الحقّ والصدّ عنه (السفسطائية)، أو لتستعمل في تعليم الجمهور ما لا يمكنهم

(1) - De Libera, Alain. *la philosophie médiévale*; op, cit., p.147.

(2) - Ibid, p.149.

(3) - محمد عابد الجابري، "المدرسة الفلسفية في المغرب والأندلس: مشروع قراءة جديدة لفلسفة ابن رشد"؛ ضمن أعمال ندوة ابن رشد ومدرسته في الغرب الإسلامي، تنسيق وتقديم محمد المصباحي، ط 2، (الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، مطبعة الأمانة، 2013)، ص 145.

(4) - ابن باجّه، *تعاليق على كتاب إيساغوجي للفارابي*؛ ضمن تعاليق ابن باجّه على منطق الفارابي، تحقيق ماجد فخري، مصدر سابق، ص 27.

(5) - المصدر نفسه، ص 27.

(6) - المصدر نفسه، ص 28.

التصديق به من الأشياء البرهانية في العلوم (الخطابة)، أو بالتخيّل والمحاكاة وتشبيه الشيء بمثاله (الشعر). وأمّا الصنائع العملية «فإن كان منها ما يستعمل القياس، كالطبّ والفلاحة، فلا تسمّى قياسية، لأنّ غايتها ليست المخاطبة واستعمال القياس، بل إنّما غايتها عمل من الأعمال». (1)

ولئن كانت فائدة الأقيسة هي التمكين من المهارة على سرعة تأليفها واستعمالها في مختلف المطالب أكانت علمية برهانية أم جدلية إقناعية أم سفسطائية تلبيسية، فإنّ ربط الفلسفة بالبرهان هو ما جعل ابن باجّه يعتبر المعقولة الفلسفية للعلوم النظرية مرتبطة بالصنائع القياسية التي تستعمل للاستنباط فقط، وهي هنا الصنائع التي تعتمد البرهان فقط أنموذجاً لها. فنتيجة لهذه القناعة النظرية، جعل هذا الأخير الأجزاء الأربعة الأخرى من الأورغانون (الجدل والسفسطائية والخطابة والشعر) تستعمل في المخاطبة فقط، وعليه لم يكلف نفسه عناء التعليق على هذه الأجزاء من الأورغانون.

إنّ ابن باجّه لم يعلّق لا على الجدل ولا على الخطابة ولا على السفسطة والشعر، بل اكتفى فقط بالتعليق -بالإضافة إلى الفصول وإيساغوجي- على المقولات والعبارة والقياس والتحليل (البرهان) اعتقاداً منه بأنّ حدود البرهان وحدها التي تستوفي شرط اليقينية، بينما حدود الصنائع الأربع الباقية (الجدل والسفسطائية والخطابة والشعر) لأنّها تتألف من الأمور المشهورة وبإدراك الرأي والأمور المغلّطة أو ممّا يخيل من الأمور الشعرية. (2) من هنا يتضح لنا أنّ تعاليقه المنطقية لم تكن فقط لغرض التعليم والتدريس، بل أساساً لأنّها دعائم ما سيكتّبه لاحقاً من أقوال ورسائل وشروح فلسفية وعلمية.

لذا يمكننا القول إنّ تركيز ابن باجّه على المنحى البرهاني في القول الفلسفي كان مقصوداً منذ البداية، لأنّه إذا كان أوّل ما كتبه هي التعاليق المنطقية، وكان آخر ما انتهى إليه هو الرسائل الفلسفية الناضجة، فإنّ الوقوف على كيفية تدليل آرائه الفلسفية في هذه الرسائل حول والعقل والأخلاق والسياسة، إلخ؛ كلّ ذلك يكشف لنا حقيقة بارزة، وهي أنّ أقواله الفلسفية حول هذه

(1) - ابن باجّه، تعاليق على كتاب إيساغوجي للفارابي؛ ضمن تعاليق ابن باجّه على منطق الفارابي، تحقيق ماجد فخري، مصدر سابق، ص 29.

(2) - يقول ابن باجّه عن ذلك: «وكذلك يقدّم في ترتيب ويؤخّر فالمقدّم، حتى يجتمع لنا من الأجزاء ما يساوي المحدود. وقد تبرهن بهذه القضية وتبين أنّ تكون أجزاء البرهان يحدها الشيء على التمام، فتغيّر ترتيب البرهان إلى ترتيب الحدّ حسبما ذكر، فهو يعني الحدود اليقينية. وقد تكون حدود بحسب الصنائع الأربع الباقية، فتكون حدود تؤلف من الأمور المشهورة لتستعمل في الجدل، وحدود تؤلف من الأمور التي في بادئ الرأي تستعمل في الخطابة، وحدود تؤلف من الأمور المغلّطة التي توهم أنّها تعطي تصوّر الشيء من غير أن يكون في الحقيقة كذلك، وحدود تؤلف ممّا يخيل الشيء تستعمل في الأمور الشعرية...»، أنظر بهذا الخصوص: ابن باجّه، تعاليق على كتاب البرهان؛ تحقيق ماجد فخري، مصدر سابق، ص 149.

الموضوعات كانت مسندة بالأداة المنطقية وبخاصة القياس البرهاني. ومن وجهة نظر فلسفية خالصة، اعتقد ابن باجّه بأنّ كمال العقل الإنساني يتحقّق إمّا بأن يكون المرء من ذوي الفطر الفائقة الذين يحوزون استعدادات فائقة للتفلسف كما الأمر عند كبار الفلاسفة، أو بأن يحصل هذا الكمال العقلي بطريق التعلّم البرهاني.⁽¹⁾

والطريق الثاني هو الذي على الباحث المبتدئ في تعلّم الفلسفة أن يسلكه، فيلزمه فيه التزوّد بشرائط البرهان عن طريق التعليم والتعلّم حتى يستطيع التريبض بالقوّة البرهانية إلى أن يحصل درجات من الكمال الذي يحقّقه بالعلم البرهاني.⁽²⁾ يقول ابن باجّه بهذا الخصوص: «والفكرة البرهانية ففي كلّ إنسان لم تلحقه آفة، وله قوّة على قبولها. فأما وجود هذه القوّة البرهانية ملكة فإنّما هي للإنسان بالاكْتساب..».⁽³⁾

إذن، فالاشتغال الفلسفي بالعلوم النظرية وبالمسائل التقليدية للفلسفة إنّما يقوم على تحصيل هذه القوّة البرهانية الضرورية للبحث والتحليل. ومن هذا المنطلق أصبح القول الفلسفي الحقّ يستدعي لوازم برهانية لتسدّده بما يؤسّس معقوليته الفلسفية من شرائط يقينية تفيدها الصناعة المنطقية. لذا يتيح هذا المنهج الفلسفي استخدام قوى الإنسان العارفة في انتاج تلك المعلومات التي هي بالأساس معقولات يتم تجريدتها من علائقها المادية عبر القوّة البرهانية. فمتى تمّ للإنسان هذا التجريد البرهاني بانتزاع الصوّر المجرّدة من المحسوسات، عندها يستطيع تأسيس قول فلسفي مبني بكيفية نظرية مؤسّسة منطقياً. فطلب البراهين هو حركة ما للنفس، وهي في حركتها هذه تتشوّق إلى علم وجود الشيء (برهان الوجود) وسببه (برهان السبب)، ثمّ في مرحلة أعلى من تلك تتشوّق إلى معرفة الوجود والسبب معا (البرهان المطلق).⁽⁴⁾ ولما تُحصّل هذه الحركة التي في النفس غاياتها النظرية التي تتم عن طريق البرهان، يَحصل الشعور بالسكون الكمالي الذي هو على حدّ قول ابن باجّه «أمر فاضل».⁽⁵⁾

(1) - ابن باجّه، ومن كلامه في المعرفة النظرية والكمال الإنساني، أو في الاتصال بالعقل الفعّال؛ ضمن رسائل فلسفية لأبي بكر بن باجّه، تحقيق جمال الدين العلوي، مصدر سابق، ص 157.

(2) - المصدر نفسه، ص 158.

(3) - ابن باجّه، وكتب رضي الله عنه إلى الوزير أبي الحسن بن الإمام؛ ضمن رسائل فلسفية لأبي بكر بن باجّه، تحقيق جمال الدين العلوي، ص 90.

(4) - ابن باجّه، تعاليق على كتاب البرهان؛ تحقيق ماجد فخري، مصدر سابق، ص. ص. 120، 121.

(5) - ابن باجّه، ومن كلامه فيما يتعلّق بالنزوعية؛ ضمن رسائل فلسفية لابن باجّه، تحقيق جمال الدين العلوي، مصدر سابق، ص 124.

إنّ هذا الأمر الفاضل المُحصّل في النفس بالبرهان هو ما ينبغي أن نرتاض بالشعور به حتى يحصل ملكة لدينا، فمتى حصل ملكة لدينا «كان له غناء في وجود إنسان عظيم جدًا. وهذا ممّا يجب أن يقدّم فيوضع قبل القول في السعادة القصوى».(1)

فإذن، نيل الغاية القصوى لوجودنا البشري، التي هي السعادة القصوى، لا يمكن أن يتحقّق إلاّ إذا صيرنا أنفسنا باليقين البرهاني عقلا كاملا، وجعلناه مناط تعريف الإنسان بالنظر إلى مرتبته السامية. ومن هنا كتب ابن باجّه مشيدا بالعقل وبجدارة الإنسان أن يكون فصلا له: «فالعقل أحبّ الموجودات إلى الله تعالى، فإذن فصل الإنسان هو ذلك العقل بعينه، لا فرق بينهما بوجه ولا على حال. فقد حصل الإنسان على أحبّ المخلوقات إليه. وعلى قدر قربته منه قربته من الله، ورضى الله عنه. وهذا إنّما يكون بالعلم، فالعلم مقرب من الله، والجهل مبعد عنه».(2)

وكذلك، فإنّه ممّا يبرز اعتماد ابن باجّه المنحى البرهاني في القول باللذة التأملية النظرية كسبيل إلى تحقيق السعادة، هو ما نجده من كلامه في نقد طريقة الغزالي في الالتذاذ، حيث قال: «وكذلك قال الغزالي عند تفرّده رأى وسمع مرتبات إلهية في الحادية عشرة بنفسه عندما يقول: "وتكون سكية"، فلم يتأمّل من هذا القول أيّ ما يثبته بالبرهان في سائر كتبه».(3)

وكما هو بيّن في هذا القول، فقد نقد ابن باجّه المنحى الذوقي الصوفي للمعرفة لأنّه لا يثبت ما يزعمه بالبراهين النظرية والعلمية، وإنّما يقتصر فقط على التفرّغ والمكاشفة التي لا دليل برهانياً عليها.(4) لذا انتقد ابن باجّه أبا حامد الغزالي في هذا الرأي، فهاجمه في رسالة الوداع هجوما عنيفا فرماه بأنّه سلك في كتابه المنقذ من الضلال سبيلا خيالية سخيّة، فضلّ وأضلّ كلّ من انساقوا وراءه في هذا السراب الذي أوهمه أنّ التصوف قد فتح أمامه باب العالم العقلي.(5)

إذن، فباإقصاء ابن باجّه للأقيسة الجدلية والسفسطائية والخطابية والشعرية من معقولة النموذج الفلسفي الذي ارتضاه لنفسه، وباقتصاره على القياس البرهاني وربطه إدراك السعادة

(1) - ابن باجّه، ومن كلامه فيما يتعلّق بالنزوعية؛ ضمن رسائل فلسفية لابن باجّه، تحقيق جمال الدين العلوي، مصدر سابق، ص 124.

(2) - ابن باجّه، رسالة الوداع؛ ضمن رسائل ابن باجّه الإلهية، تحقيق ماجد فخري، مصدر سابق، ص 142.

(3) - المصدر نفسه، ص. ص. 121، 122.

(4) - ابن باجّه، تدبير المتوخّد؛ ضمن رسائل ابن باجّه الإلهية، تحقيق ماجد فخري، مصدر سابق، ص 55.

(5) - ابن باجّه، رسالة الوداع؛ ضمن رسائل ابن باجّه الإلهية، تحقيق ماجد فخري، مصدر سابق، ص 121.

القصوى بهذا النموذج البرهاني، يكون هذا الأخير، بهذه الصيغة التأويلية للفلسفة، قد رسّخ التصوّر البرهانيّ ليس للعلم فقط، وإنّما أيضا للقول الفلسفي. فما هي أوجه انعكاس المنطق على فلسفته؟

3-2- ملامح انعكاس استعمال المنطق على فلسفة ابن باجّه

قلنا في ما سبق إنّ القول الفلسفي لدى ابن باجّه اصطبغ بنزعة برهانية بيّنة أيّما اصطبّاغ، والآن سوف نعمل على إبراز بعض أوجه انعكاس هذا المنحنى المنطقي على آرائه الفلسفية. الواضح ممّا أسلفناه إذن أنّ ابن باجّه يعدّ أول فيلسوف أندلسي يبني أفكاره الفلسفية بطريقة منطقية وواضحة. فقد كانت آرائه الفلسفية انعكاسا لاستعماله المنهجي للأداة المنطقية بما يتماشى وأغراضه الفلسفية، حيث حاول الدفاع عن الفلسفة النظرية بإعادة الاعتبار لها من زاوية علمية منهجية دون الوقوع في مزلق كلامية ودينية كما حدث للفارابي وابن سينا قبله.

الفلسفة وفقا لهذا المنحنى هي اشتغال بالعلوم النظرية التي شأنها أن تقطع الطريق على أصحاب الظنون الذين شرعوا في الخلط بين الفلسفة وما لا ينتمي إليها كما فعل الغزالي، ومن هذا المنطلق كان ابن رشد مدافعا شرسا عن هذا المنحنى العقلي البرهاني للفلسفة الذي أسّس له ابن باجّه في الغرب الإسلامي.⁽¹⁾

اعتبارا لهذا الأمر أصبح ابن باجّه لا يقارب موضوعاته الفلسفية إلّا من زاوية نظر منطقية، إذ لم تكن تهمه دراسة المنطق باعتباره غاية في ذاته، وإنّما تبنيّ وفقا لذلك رؤية وظيفية تنظر إلى الدور المنهجي للأداة المنطقية في البحث والتفسير والتدليل. وعلينا القول بهذا الخصوص إنّ ثقة ابن باجّه في الأداة المنطقية فاقت حتى نظرة أرسطو نفسه إلى هذه الآلة، بحيث كان المعلّم الأوّل يعتقد بأنّ المنطق أداة تقدّم مساهمة مهمّة، ولكنّها غير مكتملة في العلم والفلسفة. إنّها غير تامة، بحسب أرسطو، لأنّ العلم يوظّف محاججات تتّصف بكونها أكثر من مجرد استنباطات، إذ الاستنباط قياس منتج في حدّه الأدنى، بينما العلم يتوجّب عليه أن يوظّف حججا تتخطّى هذه العتبة بلا شك.⁽²⁾

(1) - يناصر ابن رشد هذا المنحنى العقلي البرهاني في قول شهير له، حيث يقول: «فواجب أن نجعل نظرنا في الموجودات بالقياس العقلي. وبين أن هذا النحو من النظر الذي دعا إليه الشرع وحثّ عليه، هو أنّ أنواع النظر بأنواع القياس -وهو المسمّى برهانا- وإذا كان الشرع قد حثّ على معرفة الله تعالى وسائر موجوداته بالبرهان، وكان من الأفضل -أو الأمر الضروري- لمن أراد أن يعلم الله تبارك وتعالى، وسائر الموجودات بالبرهان، أن يتقدّم أولا فيعلم أنواع البراهين وشروطها، وبما يخالف القياس البرهاني القياس الجدلي والقياس الخطابي، والقياس المغالطي...» أنظر بهذا الخصوص: ابن رشد، كتاب فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، تحقيق أبيير ناصر نادر؛ ط 8، (بيروت: دار المشرق، 2000)، ص. ص. 28، 29.

(2) - أرسطو، كتاب أنولوجيا الأواخر؛ ضمن منطق أرسطو، تحقيق عبد الرحمن بدوي، مصدر سابق، ص. ص. 355، 356.

لذا يحتاج العلم عند المعلّم الأوّل إلى ما هو أكثر من الاستنباطات، إنّهُ يتقدّم من خلال تنظيم البيانات التي هي في نطاقه، وذلك ضمن مجموعة من الحجج التي تصبح مقدّمات تتّصف بكونها ضرورية، وبأنّها – في المنظور الأرسطي - معروفة أكثر بطبيعتها، أو لنقل معقولة أكثر بطبيعتها. هو يعني بعبارته أنّ حجج العلم يجب أن تكشف ما للأشياء من طبائع أصيلة مستقلة عن الذهن.⁽¹⁾

بالمقابل من ذلك يرى ابن باجّه أنّ المعقولية النظرية للعلوم والفلسفة مرتبطة بالصناعة القياسية التي تستعمل للاستنباط فقط، وهي في هذه الحالة هي الصناعة البرهانية دون غيرها. لذا يبقى البحث الفلسفي المجال النظري الذي تتداخل في تشكيل خصوصيته ثلاثة محدّدات بحسب ابن باجّه، وهي: الأشياء التي تؤخذ بعين الاعتبار عند إرادة تحديد هذا الموضوع، ثمّ ما يتفرّع إليه جنس الموضوع من أنواع تشكّل مختلف تجلياته ومظاهره، وأخيرا الأعراض الذاتية التي يمكن نسبتها لهذا الموضوع. يضاف إلى هذه المحدّدات دراسة المسائل التي يتم التوصل إليها انطلاقا من المبادئ الأولى، واستثمارها في البحث.⁽²⁾

غير أنّه لما كانت هذه المسائل تعمّ المقدّمات العملية والوضعية،⁽³⁾ فإنّها قد تؤخذ مع المقدمات بمثابة النتائج، أو قد تكون في بعض الحالات مترابطة ومتداخلة مع المبادئ الأولى، وذلك عندما تكون كلّها تصورات تدلّ عليها الألفاظ المفردة بالقوة أو بالوجود، أو عندما تكون التصديقات تدلّ عليها أقاويل جازمة ضرورية.⁽⁴⁾

وهكذا، فإنّ تشدّد ابن باجّه بخصوص ضرورة الأخذ بالبرهان يعود إلى استنتاجاته الخاصّة بعدم قيمة وفائدة الطرق الأخرى في العلم والفلسفة، خاصّة وأنّ تجربة كلّ من الفارابي وابن سينا في اعتماد الطرق القياسية غير البرهانية (الجدلية والخطابية) في بعض الأحيان، كانت السبب في فتح المجال للذين يكونون العداء للفلسفة كي يتجهّموا عليها. وأيضا قد يكون السبب في ثقة ابن باجّه الزائدة في الأداة المنطقية البرهانية سبيلا للعلم والفلسفة، نزعت العلمية الرياضية والطبيعية التي قارب بها مجمل أقواله الفلسفية كما أسلفنا بالذكر.

(1) – أرسطو، كتاب أنولوطيقا الأواخر؛ ضمن منطق أرسطو، تحقيق عبد الرحمن بدوي، مصدر سابق، ص. ص. 357، 358.

(2) – ابن باجّه، تعليقات على كتاب إيساغوجي؛ ضمن تعليقات ابن باجّه على منطق الفارابي، تحقيق ماجد فخري، مصدر سابق، ص 155.

(3) – وهي أساسا «كلّ قضية حملية أو وضعية يسأل عنها، لا من حيث هي مجهولة عند السائل، بل من حيث تطلب براهينها»، أنظر: ابن باجّه، تعليقات

على البرهان؛ ضمن المنطق عند الفارابي، تحقيق ماجد فخري، مصدر سابق، ص 134.

(4) – المصدر نفسه، ص 134.

إذن هناك استقلالية فلسفية لدى ابن باجّة فيما يخص كيفية استعماله للصناعة الذهنية والطبيعية في مشروعه الفكري خاصة عن الفلاسفة السابقين عليه، ومما يبيّن ذلك شهادة تلميذه ابن الإمام الذي قال: «وأبو بكر، رحمه الله، فنهضت به فطرته الفائقة ولم يدع النظر والتنتيج والتقييد لكل ما ارتسمت حقيقته في نفسه على أطوار أحواله وكيفما تصرّفت به ومنه. وأثبت في الصناعة الذهنية وفي أجزاء العلم الطبيعي ما يدلّ على حصول هاتين الصناعتين في نفسه صورة ينطق عنها ويفصل ويركّب منها فعل المستولي على أمرها [..] ويشبه أنّه لم يكن بعد أبي نصر الفارابي مثله في الفنون التي تكلم عليها من تلك العلوم، فإنّه إذا قرنت أقاويله فيها بأقاويل ابن سينا والغزالي، وهما اللذان فُتح عليهما أبي نصر في المشرق في فهم تلك العلوم ودوّنا فيها، بان لك الرجحان في أقاويله وفي حسن فهمه لأقاويل أرسطو...»⁽¹⁾

تكشف شهادة ابن الإمام في هذا التصريح عن المكانة التي تشهد لابن باجّة بطول الباع في فهم معاني أرسطو، والغوص في فلسفته غوصاً لم «يجاره في هذا المضمار إلا ابن رشد بعد ذلك بنحو نصف قرن»⁽²⁾. وعلى هذه المكانة البارزة لفيلسوفنا، وقد علّق الجابري بالقول: «ومما له دلالة خاصة في هذا الصدد أنّ ابن باجّة في رسائله الإلهية المنشورة لا يشير أدنى إشارة إلى ابن سينا وإنما يحيل مباشرة إلى أرسطو وأفلاطون، وأحياناً إلى شروح الفارابي على كتب أرسطو المنطقية والسياسية...»⁽³⁾

من هذا القول تظهر قيمة فلسفة هذا الأخير في تبنيه لموقف عقلاني يسلم بدور المنطق في العلم والفلسفة معاً. إنّ موقف لا يتأثر بما هو نقلي أو جاهز في دائرة المعقولية النظرية، وإنّما يتقوم بالبحث النظري والتأمّل العقلاني المدعوم منطقياً⁽⁴⁾. لذا كان اهتمامه بالأداة المنطقية أمراً ملحوظاً في سياق أقواله الفلسفية، ممّا حدا به إلى أن يجعل فعل التفلسف يتم على ثلاثة مستويات منطقية: مستوى التصرّو، ومستوى التصديق، ثم مستوى اليقين⁽⁵⁾. ومن أجل بيان تجليات انعكاس استعمال

(1) - ابن باجّة، رسائل ابن باجّة الإلهية؛ تحقيق ماجد فخري، مصدر سابق، ص. 176، 177.

(2) - المصدر نفسه، ص 22.

(3) - محمد عابد الجابري، "المدرسة الفلسفية في المغرب والأندلس"؛ مرجع سابق، ص 151.

(4) - De Libera, Alain. *la philosophie médiévale* ; op, cit., p.148.

(5) - محمد ألوزاد، القول الإنسي لابن باجّة؛ مرجع سابق، ص 51.

الأداة المنطقية على آراء ابن باجّة الفلسفية، وفقا لهذه المستويات، نقترح رصد بعض مكامن هذا الانعكاس في مدار حديثه عن الصّور الروحانية في كتاب **تدبير المتوحد**، وذلك وفقا لهذا الجدول:

الأقوال في نص تدبير المتوحد	مستوى التصرّو	مستوى التصديق	مستوى اليقين	انعكاس المنطق
فإذا ارتفعت الجسمية وصارت روحانية محضة لم يبق لها إلا نسبتها العامة، وهي نسبتها إلى أشخاصها.. (ص 51)	الصور الروحانية المحضة تصوّر برفع الجسمية عنها	نسبتها محمولة للإنسان حصرا	العامة تحصل عنها القضية الشخصية التي محمولها كلي	تقال بحمل كلي على شخص من أشخاصها
والإنسان بالصّور الروحانية المختلطة صادق وكاذب وأفضل الصّور الروحانية ما كان منها صادقا أو مَرّ بالحس المشترك.. (ص 52)	الصور الروحانية المختلطة تعرف بانها ما بالعرض	يكذب بها الإنسان أو يصدق	الخاصة تحصل عنها القضية الشخصية التي محمولها شخص واحد	تقال على شخص واحد
المحدّث ينشأ لديه الأمر الصادق.. ولا يتشوّق إلى علم ذلك بفكر ولا قياس.. وذو القلن الصادق انما ينشأ لديه التصديق فقط.. (ص 53)	الظن الكاذب في التصور عائق	والتصديق بالشيء دون علم بقياس غير كاف	لا ينتج اليقين في الآراء دون تصوّر وتصديق بموجب القياس	توظيف مبحث التصديقات لإبراز أنّ أفضل الصور الروحانية ما كان منها صادقا
وأما اليقينية من محمولات الصّور الخاصة، فهي المحمولات التي توجد أشخاصها في الصّور الجسائية، ولذلك تدرك بالحس.. فمن هذه ما يكتفي في اليقين به بحاسة واحدة.. ومنها المحسوسات المشتركة فلا يكتفي في اليقين بها بحاسة واحدة.. (ص 54)	محمولة الصّور الخاصة تصوّرها مستفاد من أشخاصها الموجودة في الصور الجسائية	ماصدق المحملات في هذا النوع من القضايا مرتبط بوقائع الحس	يقينية محمولات الصّور الخاصة مرتبطة بمطابقتها لأشخاص الحس	توظيف الحمل المنطقي لإبراز خصائص الصور الروحانية الخاصة
فهذه الوجوه يقع اليقين في محمولات الصّور الروحانية بالذات. ولذلك إذا لم يتحد معها الحس لم تحضر صورة الشيء كما هو في الوجود. (ص 56)	تصوّرات الأشياء المحسوسة هي محمولات الصّور الروحانية بالذات	حمل الصور الروحانية على موضوعاتها الحسية	اليقين في محمولات الصّور الروحانية بالذات وليس بالعرض	توظيف الحمل المنطقي لإبراز كيف يتحقّق اليقين في محمولات الصور الروحانية
وأما صور الأشياء الروحانية الحاصلة عن الذكر.. فكلمها وكلّ محمولاتها مظنونة إلا ما اتفق أن يقع بها اليقين بالوجه الذي ذكرناه وهو بالعرض. (ص 56)	لا تفيد الذاكرة تصورات حقيقية	محمولات الصور الروحانية الحاصلة عن التذكر غير صادقة	اليقين المستفاد من صور الأشياء الروحانية الحاصلة عن التذكر عرضي ومظنون	استعمال التقابل بين الذاتي والعرضي لإبراز طبيعة الصور الروحانية المستفادة من الذاكرة والتي محمولاتها عرضية وظنية
فالحس يوقع اليقين في الصّور الخاصة وقد يوقعه القياس.. غير أنّ القياس إنّما يوقع صورة الشيء الروحانية الفكرية.. (ص 55)	تصوّر الأشياء المحسوسة	ماصدق صور الأشياء يوقعه القياس الاستنباطي	يقينية الصور الخاصة يوقعه الحس والقياس، كما القياس يقع يقين صور الروحانية الفكرية	استعمال القياس المنطقي لتأكيد يقينية الصور الخاصة وصور الروحانية الفكرية
الكلمات الفكرية أحوال خاصة بالصور الروحانية.. كصواب الرأي وجود المشورة وصدق الظن.. (ص 67)	الكلمات الفكرية خاصة الإنسان	محمولة للإنسان حصرا	صواب وصدق الآراء	توظيف مبحث التصوّرات في تخصيص الإنسان بالكلمات الفكرية
الصور الروحانية الخاصة.. إما أن تكون مَرّت بالحس المشترك أولا أو تكون استفادتها لا من الحس. فلنخص أولا على طريق الرسم المفيد منها.. (ص 84)	بحث الصّور الروحانية الخاصة	محمولة للإنسان والحيوان	تقال باشتراك على الإنسان والحيوان لأنها تمرّ بالحس المشترك	توظيف طريقة التعريف بالرسم
والصّور الروحانية التي لا يفيدها الحس ولا الطبيعة، فإنّما يفيدها الفكر أو العقل الفاعل. فأما الصورة التي يفيدها الفكر فقد تكون صادقة وكاذبة.. وأما التي توجد عن العقل الفاعل فكلمها صادقة بالذات لا بالعرض. وكذلك ما يوجد عن الفكر الصادق. (ص 86، ص 87)	الصور الروحانية التي يفيدها الفكر متصوّرة	الصور الروحانية التي يفيدها الفكر تصدق أو تكذب، لكن الصّور التي توجد عن العقل الفاعل هي كلها صادقة بالذات	يحصل اليقين في الصور الروحانية التي يفيدها الفكر إذا كانت صادقة فقط، بينما التي توجد العقل الفاعل فهي دائما يقينية	استعمال معيار الصدق والكذب لتمييز الصور الروحاني التي يفيدها الفكر عن تلك التي يفيدها الحس، والتي توجد عن العقل الفاعل هي دائما صادقة لأنها هي بالذات دائما

الصورة المحسوسة ظاهر من أمرها أنه لا يكون عنها بذاتها استنباط ولا تصوّر روحاني كالفكر وما قام مقامه. (ص88)	الصّور الحسية لا يكون عنها بذاتها تصوّر	الصّور الحسية لا يكون عنها بذاتها تصديق	الصّور الحسية لا يكون عنها بذاتها استنباط يقيني	استعمال معيار الاستنباط والتصوّر والتصديق لتمييز الصّور الحسية عن الصور الفكرية التي يحصل عنها اليقين
--	---	---	---	---

حاولنا في هذا الجدول إيراد مجموعة من الأقوال التي تكلم فيها ابن باجّه عن الصّور الروحانية التي تشكّل أخصّ المفاهيم الفلسفية عنده. وكما هو بيّن في الجدول فقد استعمل في بناء هذه المفاهيم الأداة المنطقية، في محاولة منه لصياغة نظرية خاصّة بهذه الصّور الروحانية.⁽¹⁾ عمدنا إلى رصد هذه الأقوال ضمن مجموعة من فصول كتاب **تدبير المتوحد** الذي يمثل أهمّ النصوص الفلسفية التي عُرف بها هذا الفيلسوف. ولقد تبين لنا من رصد مستويات: التصرّ والتصديق واليقين بهما، أنّ تأسيس قوله الفلسفي في هذه الصّور الروحانية بُني فعلا بشكل منطقي صرف، حيث عمد إلى توظيف مبثّي التصرّات والتصديقات في إبراز أهمّ الفروق والتمييزات المنطقية بين أنواعها ومراتبها.

وهكذا، فالكلام عن الصّور الروحانية لدى ابن باجّه قد تمّ فعلا باستعمال الأداة المنطقية، الشيء الذي انعكس على دلالاتها وترتيبها وفقا للبيانات الآتية:

- انعكاس مبثّي التصديقات على كيفية إبراز أنّ أفضل الصور الروحانية ما كان منها صادقا؛
- انعكاس مبثّي التصرّات والتصديقات على التمييز بين الآراء الصادقة من الكاذبة؛
- انعكاس الحمل المنطقي على كيفية إبراز خصائص الصور الروحانية الخاصة؛
- انعكاس الحمل المنطقي على إبراز كيف يتحقّق اليقين في محمولات الصور الروحانية؛
- انعكاس استعمال التقابل المنطقي بين الذاتي والعرضي لإبراز طبيعة الصور الروحانية المستفادة من الذاكرة؛ والتي محمولاتها عرضية وظنية استعمال التقابل بين الذاتي والعرضي لإبراز طبيعة الصور الروحانية المستفادة من الذاكرة والتي محمولاتها عرضية وظنية فقط؛
- انعكاس استعمال القياس المنطقي لتأكيد يقينية الصور الخاصة وصور الروحانية الفكرية؛
- انعكاس استعمال معيار الاستنباط والتصرّ والتصديق لتمييز الصّور الحسية عن الصور الفكرية التي يحصل عنها اليقين؛

⁽¹⁾ -Corbin, Henry. *Histoire de la philosophie islamique*; op, cit., p323.

- انعكاس استعمال معيار الصدق والكذب لتمييز الصور الروحانية التي يفيدها الفكر عن تلك التي يفيدها الحس، واعتبار التي توجد عن العقل الفاعل هي صادقة دوماً لأنها هي بالذات دائماً.

البين من هذا الانعكاس المتعدد المستويات أنّ صياغة مفاهيم ابن باجّه في الصّور الروحانية قد أفضى لديه إلى ترتيبها منطقياً من الأقل روحانية إلى الأكثر روحانية. وبموجب هذه التراتبية جعل من الصّور التي في الحسّ المشترك هي أقلّ المراتب روحانية لأنها أقربها إلى الجسمانية؛ ثمّ تتلوها الصورة التي في الخيالية، وهي أكثر روحانية وأقلّ جسمانية، ولها ينسب وجود الفضائل النفسانية؛ بعدها تتلوها التي في القوّة الذاكرة، وهي أقصى مراتب الصّور الروحانية الخاصّة.⁽¹⁾ أمّا الصّور الروحانية العامّة فهي أكمل هذه الصّور على الإطلاق، لذا فالفيلسوف المتوحّد يتصلّ بهذا الصنف من الصّور الروحانية العامّة، لأنّه الوحيد القادر على أن يعقل ذاته وذوات العقول الهولانية ثم العقل بالفعل، وحينها يتصل بالعقل الفعّال الذي هو أقصى غاية من غايات الكمال.⁽²⁾

تبقى الغاية الفلسفية من دراسة هذه الصّور الروحانية لدى ابن باجّه هي أنّها تمكّننا من دراسة الفلسفة وعلومها النظرية، حيث نستطيع بواسطتها إدراك الأفكار المجردة عن المحسوسات فنحصل منها عن معرفة كاملة بالجواهر المفارقة.⁽³⁾ ولما كان النظر في مثل هذه الصّور الروحانية هو ما يؤدّي بنا إلى معرفة بالحقائق أفضل ممّا تمنحنا إياها ملاحظتنا للأشياء المحسوسة، فإنّ تأسيسها منطقياً يكون قد ضمّن اليقين الفلسفي فيها، ومنه إمكانية تحقيق الاتصال بالعقل الفعّال.⁽⁴⁾

الظاهر ممّا سبق أنّ ابن باجّه قد استشعر مدى الحاجة إلى ما يمكن أن يكون، ليس فقط آلة للفلسفة وعلومها النظرية، وإنما أيضاً أساس معقوليتها، فجعل الصناعة المنطقية مرتبطة بالاشتغال النظري والمنهجي، حيث كان التشابك بين الفلسفة والصناعة المنطقية قوياً. من هنا برزت أهمية كلّ من التصرّ والتصدّيق واليقين النظري في تأسيس القول الفلسفي، حيث الذهن يحتاج لمعرفة صفات الموجودات ومعانيها إلى جودة التمييز التي تتأتى من حسن تصور المعاني العقلية الكلية والتصدّيق

(1) - عبد الرحمن بدوي، الفلسفة والفلاسفة في الحضارة العربية؛ ط 1، (سوسة: دار المعارف للطباعة والنشر، 1993)، ص 95.

(2) - زهرة اللوه، جوانب مضيئة من فلسفة ابن باجّه؛ مرجع سابق، ص 7.

(3) - O'Leary, Lacy. *Arabic thought and its place history*; op, cit, p116.

(4) - ابن باجّه، ومن كلامه في المعرفة النظرية والكمال الإنساني، أو في الاتصال بالعقل الفعّال؛ تحقيق جمال الدين العلوي، ضمن رسائل فلسفية لأبي بكر بن باجّه، مصدر سابق، ص. ص. 156، 157.

بها وفقا لمبادئ القياس المنطقي اليقيني.⁽¹⁾ فبلوغ درجة الاتصال بالعقل الفعال يتم عن طريق العقل فقط، أي عبر طريق الرأي الصواب الصادق الذي يعدّ السبيل الحقيقي الممكن التعبير عنه بلغة فلسفية يقبلها التبرير المنطقي الواضح، وليس طريقة المتصوّفة التي تستعصي على هذا النوع من التبرير المنطقي العقلاني.⁽²⁾

خلاصة الكلام في هذا الفصل إذن هي حصول تأثير المنطق على آراء هذا الفيلسوف في العلم كما في الفلسفة، حيث انعكس استعمال الأداة المنطقية لديه على طريقة مقارنته لمسائل العلوم النظرية، كما أصّر بشكل مباشر وصريح على فلسفته العقلانية. وقد كان من نتائج هذا التأثير أن اعتبر العلم بالكلّي نموذجا نظريا موجّها للتصوّر النظري للعلوم الفلسفية، الشيء الذي انعكس لديه على مفهوم الفلسفة التي جعلها تدرس الموجودات دراسة نظرية لتعقلها وتعلمها علما كليّا. كما اشترط فيلسوفنا في دراسة الموجودات التي هي موضوعات الفلسفة استيفاء مطلبين: يقينية المعرفة وكليّة الحكم، وهذان المطلبان لا ينطبقان إلّا على الأقسام الخمسة للفلسفة: العلم الإلهي، والعلم الطبيعي، والعلم المدني، والرياضيات والمنطق.

تأسيسا على ذلك، أقصى ابن باجّه القياسات الجدلية والخطابية والشعرية من نموذج النظري الشيء الذي جعل مشروعه الفلسفي برهاني المنحى، مادام أنّه منصبّ فقط على كيفية تأسيس اليقين النظري في العلم والفلسفة. كما اعتبر الفنون التي تعتمد في موجوداتها الإثبات والإبطال بالطرق المشهورة فقط (الجدل والسفسطة والخطابة والشعر) أنّها غير فلسفية، وذلك لأنّ مبلغها هو إعطاء الظنّ فقط. ونتيجة لذلك، فإنّ صلاحية الفلسفة لكلّ من الجدل والسفسطة والخطابة والشعر أنقص بالمقارنة مع الصناعة القياسية البرهانية التي تعطي اليقين دائما، ومنه فإنّ الفلسفة الجديرة بالاعتبار هي تلك التي تستعمل القياس في الاستنباط، أي الفلسفة البرهانية.

(1) -Miquel Forcada, "IbnBajjaonTasawwur and Tasdiq: science and psychology"; Op, cit, p. 114.

(2) - جورج زيناتي، فلسفة ابن باجّه وأثرها؛ مرجع سابق، ص. 72، 73.

صلاحية استعمال المنطق وقيّمته الفلسفية

لدى ابن باّجه

للهولة الأولى يمكن للمرء القول إنّ إسهام ابن باّجه في تاريخ المنطق لا يكاد يذكر إلّا من باب الإشارة إلى تعاليقه المنطقية على الفارابي، هذا الفيلسوف الذي استطاع فعلاً أن يدخل تاريخ المنطق الكلاسيكي من بابه الواسع، حيث كان بحقّ أوّل شارح للأورغانون في الثقافة العربية.⁽¹⁾ والواقع أنّ ابن باّجه توفّرت له فلسفة الفارابي بجميع جوانبها العقلية والخلقية والسياسية والمنطقية، ولعلّ هذا ما يؤكّده الباحث المحقّق ماجد فخري عندما أشار إلى أنّ ابن باّجه «يكاد لا يعوّل من فلاسفة المشرق على سواه [يقصد الفارابي]، فروّج لآثاره في بلاد الأندلس ورفع لواء فلسفته فيها». ⁽²⁾

إذن، ومنذ البداية، يظهر مدى الفضل الكبير للفارابي على فيلسوفنا، سواء فيما هو فلسفي عامّة، أو فيما يتصل بالمنطقيات بصفة خاصّة. لكن هذا الادّعاء، وإن كان له ما يبرّره من الناحية التاريخية الصرفة (تاريخ الأفكار النظرية)، إلّا أنّه قد ينطوي على تعميمات وحتى مجازفات من شأنها أن تحجب عنّا تلك الأصالة التي يميّز بها إسهام ابن باّجه في الفلسفة والمنطق. لذا سنحاول في هذا الفصل مساءلة قيمة هذا الإسهام في مجال المنطق تحديداً، محاولين مقاربتة ضمن بحث الجواب عن السؤال الآتي: ما القيمة الاستمولوجية لاستعمال المنطق أداةً للفلسفة؟ وأين تكمن القيمة الفلسفية لتوظيف المنطق كأداة للبحث العلمي والتنظير الفلسفي؟

1- الصلاحية الاستمولوجية لاستعمال المنطق أداةً

بغض النظر عن النقاش حول ما إذا كان ابن باّجه عالمَ منطق أو أنّه ليس كذلك، فإنّ الأهم بالنسبة لما نحن بصددّه هو أنّه كان فيلسوفاً كلاسيكياً جمع بين الفلسفة وعلومها. فابن باّجه الملم

(1) - محمد مرسلّي، دور المنطق العربي في تطوير المنطق المعاصر؛ مرجع سابق، ص 37.

(2) - أبو نصر الفارابي، المنطق: الجزء الرابع؛ تحقيق ماجد فخري، مصدر سابق، ص 10.

بالمنطقيات، كان له إمام كبير أيضا بدائرة العلوم الفلسفية (الفيزياء، الرياضيات، الفلك، الطب، الأخلاق، المنطق، الخ)، وقد استطاع أن يجمع بين الفلسفة وعلومها النظرية، إضافة إلى الموسيقى والسياسة حيث كان وزيرا لابن تيفلويت المرابطي. اشتغل ابن باجّه ضمن هذا الأفق النظري والعملي الواسع، فكان فكره الفلسفي شاملا تقريبا لكلّ مناحي الفلسفة كما كان عليه الأمر في التقليد الكلاسيكي. غير أنّه، وضمن هذه الشمولية الفلسفية، هناك ما يصلح لكي يكون نهجا باجّوياً خالصا في تعاطيه مع العلوم النظرية وعلى رأسها المنطق.

أيضا، جانب مهم من اشتغال ابن باجّه الفلسفي بالعلوم النظرية كان من نصيب العلم الطبيعي على حدّ ما صرّح به لابن حسداي: «ثمّ تجرّدت للنظر الطبيعي وأنا فيه لا أقدم عليه عملا»⁽¹⁾. لكن هذا الاشتغال الطبيعي ما كان له أن يتأتّى بالشكل الذي تصوّره به ابن باجّه لو لم يقم فيه الأداة المنطقية كما رأينا ذلك سابقا. أيضا هناك، بالإضافة إلى التعليق على نصوص الفارابي المنطقي، ما يمكننا الاصطلاح عليه بالاستعمال التنظيري للمنطق، بحيث لم يكتفي ابن باجّه باستخدام الأداة المنطقية كمنهج للبحث، بل وظّفه أيضا كفعالية تنظيرية كشفية للمنطق. فما هي مقومات وأبعاد هذا الاستعمال التنظيري للأداة المنطقية؟

أ- استعمال المنطق أداة لفحص وترتيب العلوم

لقد ربط ابن باجّه تعريفه للمنطق بادراك العلم اليقيني حين قال: «وصناعة المنطق، وهي تشتمل على جميع اللواحق العارضة في ذهن الإنسان للموجودات عند نظره في موجود موجود منها [...]، تعطي قوانين التوصل إلى إدراك العلم اليقيني في هذه الموجودات..»⁽²⁾. غير أنّه، وهو يقول بهذا التحديد، إنّما يستعيد ما كان الفارابي يقول به من أنّ «قوة الذهن إنّما تحصل متى كانت لنا قوة بها نقف على الحقّ إنّّه حقّ بيقين فنعتقده، وبها نقف على ما هو باطل بيقين فنجتنبه، ونقف على الباطل الشبيه بالحقّ فلا نغلط فيه، ونقف على ما هو حقّ في ذاته وقد أشبه الباطل؛ فلا نغلط فيه ولا ننخدع؛ والصناعة التي بها نستفيد هذه القوة تسمّى صناعة المنطق»⁽³⁾.

(1) - ابن باجّه، رسالة لأبي جعفر يوسف بن حسداي؛ ضمن رسائل فلسفية لابن باجّه، تحقيق جمال الدين العلوي، المصدر نفسه، ص 79.

(2) - ابن باجّه، تعاليق على كتاب إيساغوجي للفارابي؛ ضمن تعاليق ابن باجّه على منطق الفارابي، تحقيق ماجد فخري، ص 28.

(3) - أبو نصر الفارابي، كتاب التنبيه على سبيل السعادة؛ تحقيق جعفر آل ياسين، مصدر سابق، ص 77.

إنّ ما قصده ابن باجّه، من أنّ المنطق صناعة تشتمل على جميع اللواحق العارضة في ذهن الإنسان فتعطي قوانين التوصل إلى إدراك العلم اليقيني حين النظر في الموجودات، ما هو إلاّ توضيح لقول الفارابي إنّ قوّة الذهن تحصل عندما تكون لنا قوّة نقف بها على الحقّ بيقين فنعتقده وعلى ما هو باطل بيقين فنجتنبه. فكلا القولين يحدّدان للمنطق دور قيادة الذهن إلى إدراك اليقين والصواب عند النظر العقلي، ودور تجنب الذهن الوقوع في الغلط والباطل. وهنا تتكشف الوظيفة البنائية والكشفية للمنطق، حيث المهمّة التنظيرية التي يتولاها الفكر ما هي في العمق سوى فعالية منطقية تنغرس في بنية الذهن متى حصل لصاحبه إدراك واعٍ بأهميّة هذه الوظيفة. فلأجل هذه المهمّة التنظيرية للمنطق استشعر ابن باجّه حاجته الماسّة إلى ما يمكن أن يكون، ليس مدخلا للأورغانون فقط، وإنما أيضا أساس العلوم النظرية كلّها؛ ومن هنا كان التشابك لديه بين العلوم النظرية والصناعة المنطقية قويّا.

تبدو الصناعة المنطقية بالنسبة إلى هذا المنظور آلة تزوّد العلوم بقوانين التنظير الكافية للتدليل وترتيب مقدماتها وتصور مفاهيمها على النحو الأكمل. غير أنّه، لمّا كان المنطق متداخلا مع البنية المعرفية لهذه العلوم النظرية، فقد أصبح ضروريا لها أن يستقيم منهجها على النحو الذي يستجيب لليقين الضروري للعلم. لذلك لاحظ ابن باجّه كيف أنّ استخدام الصناعة المنطقية في العلوم الفلسفية جعل البعض يرونه مجرد أداة، في حين يمكن دمجه في الفلسفة ليصبح جزءا منها وأداة لها في نفس الوقت، فكان القصد من هذه الصناعة «إعطاء قوانين أصناف الفكرة كلّها متقدّمها ومتأخّرها».(1)

يمنح هذا المفهوم الخاص للمنطق، الذي يزاوج بين التصرّور الآلي الأداتي والتصرّور الفلسفي، لدى ابن باجّه صبغة منهجية وصلاحيّة ابستمولوجية حاسمة في الفلسفة وعلومها النظرية. وقد سمح هذا الفهم للصناعة القياسية بأن تلعب دورا تنظيريا في هذه العلوم النظرية التي تحتوي عليها الفلسفة، متجاوزا بذلك التأطير الوصفي للاستدلالات المنطقية إلى الاستخدام التنظيري للقوّة القياسية التي تعتمد البرهان المنطقي.(2)

(1) - ابن باجّه، تعاليق على كتاب المقولات؛ ضمن تعاليق ابن باجّه على منطق الفارابي، تحقيق ماجد فخري، مصدر سابق، ص 81.

(2) - يحتل القياس صدارة المنهج في هذه العلوم النظرية التي كان الفارابي يعتبرها صنائع علمية؛ وهي بالنسبة إليه بمثابة نسق استنباطي له أصوله وأوليّاته من جهة، وله نظرياته ومبرهناته من جهة أخرى، كما لها وجوه أخرى في النظر والبرهنة يتم بفضلها الانتقال من مقدماتها وأوليّاتها إلى مبرهنات ونظريات أعلى وأيقن تسمح بجعلها يقينية وتامة. أنظر: الفارابي، كتاب البرهان؛ ضمن المنطق عند الفارابي، تحقيق ماجد فخري، مصدر سابق، ص 59.

انطلاقاً من هذه البعد التنظيري، غدت علاقة المنطق بالعلم هي تحصيل المفاهيم من المعاني بقوة الفهم بعد إنتاجها في الذهن، عكس الطرق الأخرى غير المنطقية التي تعتمد سبل الحفظ والتخيل. لذا فحفظ جميع الحدود والمعاني عن ظهر قلب لا ينتج عنه العلم اليقيني أبداً، لأنّ السبيل إلى ذلك جودة تمييز دلالات الحدود التي تعطيها الصناعة المنطقية. فكما أنّ فهم "كل شيء مكتوب في كتاب" يعني فهم معاني الحدود الواردة فيه، فإنّ القدرة على تمييز دلالات هذه الحدود هي شرط رئيسي لتعلم أي علم نظري.⁽¹⁾

وهكذا، فرغم أنّ هذه القدرة موجودة لدى معظم الناس، إلّا أنّ الغالبية العظمى منهم تخنقها منذ سنّ مبكرة بسوء التعلّم وغلبة العادة والتقليد، وهذا ما يعيبه ابن باجّه ويعتبره السبب الرئيسي للجهل وليس النقص الطبيعي في القدرة على التمييز.⁽²⁾ ولما كان الأمر كذلك لزم استثمار هذه الصناعة المنطقية في إفادة اليقين الذي من خاصّته ألا يزول بعناد أصلاً، لأنّ هذا اليقين «إذا صار في الذهن من حيث هو ما هو وتحرك من القوّة إلى الفعل بالقوّة المستفادة، فقد خرج من القوّة إلى الفعل. وحال هذا من النفس يقال له يقين».⁽³⁾ لقد حرص ابن باجّه هنا على الظفر باليقين المنطقي الذي هو حركة البرهان في النفس، الشيء الذي جعله يؤمن بأنّ الحقيقة العلمية هي ما «يأخذه صاحب علم البرهان بحسب المعنى على التحقيق وما يعطيه الحدّ، ويجعل اللفظ بحسب الحدّ».⁽⁴⁾

وتماشياً مع هذا المنظور، وظّف ابن باجّه مبحث تصوّرات المنطقي، جاعلاً من نظرية الحدّ والتعريف سبيله للبحث عن ماهية الموجودات المبحوثة. ولما كان هذا نفسه ما تسمح به المقولات العشر والكليات الخمس التي تتيح بدورها للمتفلسف تقديم مفاهيم بواسطة تصوّرات تنال بالحدّ، فقد جعل تأسيس العلم يتمّ بالتصوّر الذي هو المطلب الأسمى للمعرفة العلمية: أي تصوّر مفاهيم موضوعات العلم وكلياته. كما أصبح كلّ ما له دخل في حصول هذا التصوّر يندرج ضمن

(1) - ابن باجّه، تعاليق على الفصول الخمسة للفارابي؛ ضمن تعاليق ابن باجّه على منطق الفارابي، تحقيق ماجد فخري، مصدر سابق، ص 70.

(2) - يقول ابن باجّه: «ومن لم تكن له قوة على ميز دلالات الألفاظ، لا يمكنه تعلّم صناعة بقوله البتّة وكان أبهم بهيمة. وهذا موجود ولكن في الأقلّ، والموجود في الأكثر من تفهّم دلالات الألفاظ، فأكثر تردّدها عليه منذ صغره وصرف ألفاظه في ضروريات أموره. ويكون في تعلّم الصنائع يقول لا يمكنه أن يفهم من الألفاظ المستعملة فيها معانيها، إمّا لنقصان فطرته، وهو أشدّ، وإمّا لإهمال الإتيان نفسه، ولم يأخذها بتلقين المعاني عن الألفاظ. لذلك يجب على كلّ من تعلّم صناعة من كتاب (ألفاظها) ألا يهمل شيئاً من الألفاظ المستعملة، بل يأخذ معاني جميع الألفاظ على ترتيبها. ومتى أهمل منها معنى لفظ، فقد نقص له فهم شيء من المقصود». المصدر نفسه، ص 71.

(3) - ابن باجّه، تعاليق على كتاب البرهان؛ ضمن المنطق عند الفارابي، تحقيق ماجد فخري، ص 126.

(4) - ابن باجّه، تعاليق على كتاب باري أرمنيّاس؛ ضمن المنطق عند الفارابي، تحقيق ماجد فخري، ص 139.

ترتيب تصوّر آخر، وذلك في سلسلة من التصوّرات التي يأتي الواحد منها تلو الآخر بتوسط وسائط مفهومية.⁽¹⁾ لذا ظلّ نموذج ابن باجّه التنظيري منحازا للاشتغال بالحدود التعريفية، وهذا الأمر هو ما يفسّر ربطه العلم بنيل الماهية من خلال انتزاع تصوّرات الحدود.

لقد أفاد هذا النموذج في بناء التصوّرات المفهومية علم الطبيعة لديه أيّما فائدة، إذ عادة ما تكون تصوّرات الموضوعات الطبيعية مجموعة من المسندات (المحمولات) التي تسند إليها لتحمل عليها. ولتوضيح كيف جعل هذه الفعالية المنطقية تنظيرا للعلم، نقترح بسط نموذج عرضه المنطقي لتفاضل العلوم النظرية كما جاء في كتاب الحيوان. فكيف استعمل المنطق في التنظير الطبيعي في كتاب الحيوان؟

لعلّ من أولى مظاهر التنظير بالمنطق في هذا الكتاب، استعماله معيارا لتصنيف العلوم النظرية التي في الفلسفة. فقد مهّد ابن باجّه لأقواله الطبيعية في هذا الكتاب (الحيوان) بتمهيد منهجي، هو عبارة عن تأطير منطقي للعلوم النظرية يتميّز بإبراز طبيعة موضوعاتها ومبادئها، وكذا نوعية المسائل التي تبحث عنها هذه العلوم. لذا حاول توضيح طبيعة العلم النظري معتبرا إياه يشمل، بالإضافة إلى شرف الموضوع المبحوث، البحث عن مبادئ الصناعة النظرية ومسائلها. منتقلا بعد ذلك للحديث عن مقارنة العلوم النظرية بعضها ببعض إن على مستوى مبادئها، أو على مستوى فحص موضوعاتها.⁽²⁾ وبما أنّ كلّ علم نظري يتألّف من مبادئ ومسائل، فإنّ هذه المسائل قد تكون نتائج، بينما المبادئ قد تكون تصوّرات تدلّ عليها الألفاظ المفردة بالقوّة أو بالوجود، أو تكون تصديقات تدلّ عليها أقاويل جازمة ضرورية.

من هذا المنطلق، يقيم ابن باجّه تفاضلا بين مجموعة من العلوم التعاليمية التي يعطي بها المثال: علم العدد، الهندسة، المناظر، رفع الأثقال، الهيئة؛ وهي العلوم التي تشترك في كون مبادئها التصوّرية والتصديقية خاضعة لتفاضل وتفاوت في العموم والأسبقية. إلّا أنّ الصنائع قد تتفاوت أيضا من حيث هذه المبادئ التصوّرية والتصديقية، فتكون مبادئ صناعة أقدم وأعمّ من مبادئ صناعة أخرى.⁽³⁾

(1) -Cauquelin, Anne. *Aristote : Le langage*; éd puf, Paris, 1990, pp.60-61.

(2) - ابن باجّه، كتاب الحيوان؛ تحقيق جواد العمارتي، مصدر سابق، ص 65.

(3) - المصدر نفسه، ص. ص. 65، 66.

يقيم ابن باجّه إذن تفاضلا آخر بين هذه العلوم، وهذه المرّة يعتمد فيه معيار الصلة بالحسّ، وذلك عبر مدى القرب والبعد من الحسّ من جهة مبادئها حيث تختلف وتتفاضل. أمّا بخصوص التفاضل الذي تشترك هذه العلوم التعاليمية من جهة التصورات، الواضح أنّ تصوّر المثلث هو أقدم من تصوّر المثلث المتساوي الأضلاع مثلاً لأنّه أعمّ منه؛ كما أنّ تصوّر القطر هو أقدم من القطر الزائد أو القطر الشبيه النسبة، لأنّه أعمّ منهما. فإنّ الأسبقية حسب هذا التفاضل ترجع إلى عاملي القدم والعمومية، إذ إنّ ما هو جنس لا بد أن يكون أعمّ وأقدم، لأنّ تصوّر النوع هو الذي يفترض تقدّم تصوّر الجنس دائماً.⁽¹⁾

أمّا بخصوص التفاضل الذي يعمّ الصنائع كلّها من جهة التصديقات، فإنّه يصبح التصديق بكون الأشياء المساوية لشيء واحد متساوية، متقدّم على تصديقنا بأنّ أضلاع المثلث الذي رأسه على المقاطع متساوية.⁽²⁾ وهذا التقدّم في التصديق قد يكون منطقياً كما هو الحال في المثال السابق، ولكنه أيضاً قد يكون تقدماً سببياً، أعني أن تكون المحمولات في المبادئ أسباب المحمولات في المسائل فتتقدم بجهتين، لأنّ محمول قولنا: الزاويتان اللتان عن جنبي العمود قائمتان هو سبب لوجود المساواة لقائمتين في كلّ زاويتين عن جنبي خط قائم على خطّ. وفي بعض العلوم التعاليمية يحصل أن يجتمع في مبادئ تصوراتها وتصديقاتها أن تكون متقدّمة مقارنة بمبادئ الصنائع الأخرى، وذلك بحسب طبيعة الموضوع الذي تستعمله.⁽³⁾

يظهر إذن من أعمال الترتيب المنطقي (التصورات والتصديقات) أنّ العلوم تشترك في كون مبادئها لمعيار التفاضل والتفاوت فيما بينها من جهة مبادئها، إمّا بحسب العموم والأسبقية، أو بحسب عمومية وأقدمية مبادئها، أو بحسب قربها أو ابتعادها عن الحسّ. فمثلاً علماً العدد والهندسة لا يُستعمل فيهما الحسّ أصلاً، لذلك فهي «لا تضع متأخراً، وتقنضيه بل توجهه وتقول لم هو»؛⁽⁴⁾ لذا فهما علمان مثاليان لبقية علوم التعاليم لأنّ مبادئهما عامّة وسابقة وبعيدة عن الحسّ، وكذلك الأمر

(1) - ابن باجّه، كتاب الحيوان؛ تحقيق جواد العمارتي، مصدر سابق، ص 67.

(2) - المصدر نفسه، ص 66.

(3) - فدواش نظيرة، تفاعل الفلسفة والعلوم عند ابن باجّه؛ مرجع سابق، ص. ص. 88، 89.

(4) - ابن باجّه، كتاب الحيوان؛ تحقيق جواد العمارتي، مصدر سابق، ص 67.

ينسحب على البراهين المستعملة فيهما. وبالنظر إلى جزي صناعة الأثقال مجرى العدد والهندسة، إلا أنها أدنى من هذين العلمين من ناحية درجة التجريد، حيث موضوعها ونتائجها محسوسة.⁽¹⁾

وأما الحال في علم المناظر، فإنه بحسب هذه الرؤية الصنافية يلي علم الأثقال مرتبة لأن «الحسن ألزم له وأكثر رئاسة له»، لذلك فإن مبادئه متأخرة ونتائجها محسوسة على مجرى علم الأثقال.⁽²⁾ بينما الأمر مخالف بالنسبة لعلم الهيئة نوعا ما، حيث إن مبادئها هي من الأمور المتأخرة المحسوسة، وهي التي توضع وتقتضب وتروم إعطاء أسباب تلك باستخدام براهين السبب، لأنه لما كانت هذه كلها رياضات، وكان الارتياض هو استفادة قوة تستعمل في شيء آخر إما مجانس أو مناسب، فقد لزم عن ذلك ضرورة وضعها ببراهين منطقية.⁽³⁾

إن ما يشير إليه ابن باجه في مطلع كتاب الحيوان هو ذاته ما فصل فيه الفارابي في كتاب البرهان، حيث بين أن هذه المشاركة فيما بين هذه العلوم الجزئية قد تكون في الموضوعات أو في المقدمات أو في المبادئ التي تبرهن في علم أعلى، ليتخذها الذي في أسفله كأسباب ودلائل. فعلمان جزئيان في تعالقهما المتبادل، قد يكون أحدهما متقدما والآخر متأخرا، كما يستمد المتأخر منهما من المتقدم، ولكن قد يستمد المتقدم من المتأخر أيضا. إن المبادئ التي يستمدّها المتأخر من المتقدم تسمى أسباب، والمبادئ التي يستمدّها المتقدم من المتأخر تسمى دلائل.⁽⁴⁾

يقول ابن باجه: «ومن العلوم ما مبادئها أعم وأقدم كالهندسة. وأعني بهذه المبادئ التصورات، فإن المثلث أقدم من المثلث المتساوي الأضلاع أو غير ذلك من أصناف المثلثات. وكذلك القطر أقدم من الخط الشبيه النسبة، وأقدم من قطر القطع الزائد وهو جنسه. وهو أيضا أعم. وكذلك الخط المستقيم. ومن الخط المنقسم على نسبة ذات وسط وطرفين. فإن هذا عرض للخط ولذلك لا يقال إن الخط المستقيم أعم منه إلا كما يقال إن الحيوان أعم من الضحال لأن موضوع الضحال نوع من الحيوان، والضحال عرض له. فأما في المبادئ والمسائل الأخرى، فأمر تلك بين. ويقال في تلك أنها

(1) - ابن باجه، كتاب الحيوان؛ تحقيق جواد العمارتي، مصدر سابق، ص 66.

(2) - المصدر نفسه، ص 66.

(3) - المصدر نفسه، ص 67.

(4) - يقول الفارابي بهذا الخصوص: «العلوم المتقدمة والمتأخرة متعاونة على المعارف التي تحصل في كل واحدة منها، أما المتقدمة فإنها تعطي في العلوم المتأخرة معرفة الأسباب أو الوجود معا، والمتأخرة تعطي في المتقدمة معرفة الوجود، وذلك مثل ما تعطي صناعة النجوم في كثير مما في العلم الطبيعي.»، أنظر: أبو نصر الفارابي، كتاب البرهان؛ ضمن المنطق عند الفارابي، تحقيق ماجد فخري، مصدر سابق، ص 66.

تتقدّم إمّا من طريق ما هي. وتقدّمها عندنا بالإضافة إلينا، لأنّ تصديقنا بأنّ الأشياء المساوية لشيء واحد متساوية متقدّم لتصديقنا بأنّ أضلاع المثلث الذي رأسه على المقاطع متساوية، وقد يتفق في أمثال هذه أن تكون المحمولات في المبادئ أسباب المحمولات في المسائل، فتتقدّم بجهتين...»⁽¹⁾.

وحاصل معنى قول ابن باجّه، بخصوص تفاضل هذه العلوم التعاليمية، هو أنّ معيار الانضباط للصناعة المنطقية (تصوراً وتصديقاً) قد شكّل خلفية ابستمولوجية لتحديد تفاوت هذه الصناعات بحسب مبادئ تصوّراتها ومبادئ تصديقها، أو بحسب كون مبادئها قريبة أو بعيدة من الحس. لذلك فإنّ موضوعة علم من هذه العلوم وتحديد مكانته ورتبته من باقي العلوم الأخرى، إنّما يتحقّق بأنّ تكشف كيف تتراتب مبادئه ومسائله بأنحاء المنطق التي هي في عداد التوطّئات. أمّا إذا تعلّق الأمر بالعلم الطبيعي الذي جعله ابن باجّه معدوداً ضمن الغايات، فإنّه يجب أن «يتبيّن بآخره أن هذا العلم يجب ضرورة أن يستخدم جميع القوى المستفادة قبل بأنحاء التعاليم وبالمنطق»⁽²⁾.

إنّ ما يسعى إليه ابن باجّه وراء عرض هذا الترتيب الصنافي للعلوم، في مقدّمة كتاب الحيوان، ليس وضع ترتيب نهائي لمراتب العلوم النظرية، وإنّما هدفه الأساس هو موضوعة العلم الطبيعي ضمن هذه الصناعات النظرية التي يشتغل بها المتفلسف. لذلك اتبع كلامه عن العلوم التعاليمية بطرح السؤال: «فالعلم الطباعي ليت شعري كيف يكون أمره، فإنّه ليس يظنّ أحد أنّ الحكمة الطباعية رياضية. وذلك بيّن لأدنى متأمّل...»⁽³⁾ ثم قد يُشرع بعد ذلك في فحص كيف يجب أن يكون أمر مبادئه ومسائله، حتى يُستنتج أنّ هذا العلم يلزم بدوره أن يكون له أصناف المبادئ وأصناف المسائل، وهو أخلق أن تكون فيه أمور لا يحكم الحسّ عليها أصلاً، «لأنّها غير محسوسة ولا خاصّة ولا مشتركة، لا قريبة ولا بعيدة كالعقل»⁽⁴⁾.

يستفيد العلم الطبيعي إذن من العلوم التعاليمية كما يستفيد من المنطق، وذلك لأنّه يستخدم كلّ «القوى المستفادة قبل بأنحاء التعاليم وبالمنطق، وإنّما يستخدمها فيما يجانسها»⁽⁵⁾ وعلى هذه الجهة، سيكون الغرض من فحص وترتيب العلوم في سياق أقوال كتاب الحيوان هو إبراز كيف أنّ التأثير،

(1) - ابن باجّه، كتاب الحيوان؛ تحقيق جواد العمارتي، مصدر سابق، ص 66.

(2) - المصدر نفسه، ص 69.

(3) - نفسه.

(4) - نفسه.

(5) - نفسه.

الذي يحدثه اختلاف الموضوع في هذا هذه العلوم، هو ما يقضي بأن تختلف طرق البث والمعالجة في مبادئ ومساائل كلّ علم علم. وأمّا مسألة استفادة العلم الطبيعي من التعاليم والمنطق فهي مقيدة بالموضوع الذي يكون مشتركا بينهما.⁽¹⁾ إذا كان الأمر كذلك، فأين تتجلى الصلاحية الاستيمولوجية لاستعمال المنطق في هذه العلوم؟

ب- الصلاحية الاستيمولوجية لاستعمال المنطق أداة

قلنا إنّ استيمولوجيا ابن باجّه تقوم على نموذج البرهان المنطقي، سواء في التنظير للعلم أو عند الاشتغال الفلسفي، وقد تأثرت منهجيته في التنظير والتحديد بهذا النموذج المنطقي القائم على دعائم القياس المنطقي. ويمكننا القول عن تصوّره للعلم أنّه موجّه للحصول على مفاهيم وتحديدات من معاني الموجودات وإنتاجها في الذهن بعد انتزاع معقولاتها من المحسوسات بالتجريد. بالمقابل من ذلك جعل التقبّل المحض الذي تمثّله الذاكرة يصيب الذهن بالضمور فلا ينتشأ عنه أيّ تعلّم للصنائع النظرية، كما استنقص من قيمة الفهم العملي الذي يقوم على نموذج التعود وسلطان العادة، حيث إنّ كلّ ما يُتصوّر فيه المعنى باسمه الدال عليه دون ما يدلّ عليه حدّه أنقص ما يتصوّر به المعنى.

انطلاقاً من هذا النقص الموجود في التقبّل المحض، قطع ابن باجّه كلّ صلة معرفية بنموذج التلقين القائم على الحفظ والتعود، لأنّ الشائع لدى من يحفظ الألفاظ من الكتب أو بالتلقين أنّه لا يستطيع إدراك معانيها على الحقيقة، بل يقنع من العلم بالألفاظ فقط.⁽²⁾ لذلك جعل ابن باجّه القدرة على تمييز الدلالات والمعاني شرطاً أساسياً لتعلم الصنائع النظرية، وهذه القدرة تنجم عن ترسخ قوّة التمييز التي متى استعملت في التصوّر نشأ المعنى، ومتى استعملت في التصديق نشأ العلم. إذن فالعلم ينجم عن جودة التمييز الذي هو حال من أحوال الفكر، يتأتى بحصول رتبة معينة من التصديق الذي يؤدي إلى حصول اليقين في النفس.⁽³⁾

أقام ابن باجّه صلة وثيقة بين الفكر في الذهن وأحواله الاستدلالية والتصورية، فجعل القوّة الناطقة فعالية ذهنية تعمل على إنجاز فعلي التصوّر والتصديق لإنتاج اليقين الضروري للعلم

(1) - فدواش نظيرة، تفاعل الفلسفة والعلوم عند ابن باجّه؛ مرجع سابق، ص 90.

(2) - ابن باجّه، تعاليق على الفصول الخمسة للفارابي؛ تحقيق ماجد فخري، مصدر سابق، ص. ص. 71، 72.

(3) - ابن باجّه، تعاليق على كتاب إيساغوجي؛ تحقيق ناجد فخري، مصدر سابق، ص 34.

والفلسفة. لهذا السبب كان يُنظر إلى العلوم النظرية كمنظومة تشتمل على أمور تشكّل مجتمعة الإطار الذي ينجز فيه فعل النظر البرهنة، وهي: الموضوعات والمسائل والمبادئ. إنّ العلوم النظرية بمواضيعها الخاصّة وبمسائلها التي تبرهن فيها كيفية انطباق المحمولات على الموضوعات وبمبادئها التي تسند إليها براهينها على مسائلها، إمّا أن تكون صناعة برهانية عامّة وإمّا أن تكون صناعة برهانية جزئية تبعا لصنف الموضوع الذي تنظر فيه هل هو من الكليات التي لا كلّى فوقها أم من الجزئيات التي ينتظمها كلّى من الكليات؟

انسجاما مع الرؤية المنطقية للصنائع النظرية، حاول ابن باجّه أن يجعل المنطق أدواته الاستكشافية في مسألة تحصيل الكليات والمعاني المتصورة في الذهن. وكما هو الشأن بخصوص تحصيل هذه التصورات، جعل ابن باجّه مسألة تحصيل اليقين أساسية في عمليات الاستدلال والبحث والاستشكال لموضوعاته الفلسفية. تحقيقا لهذا الغرض المعرفي، ربط هذا الفيلسوف بين كيفية البحث عن اليقين العلمي والفكرة البرهانية أيما ارتباط، ولعلّ من ثمرات هذا الربط أن جعل القياس المنطقي منهج بحثه وتأسيسه لليقين النظري. ويلزم تحقيق هذا اليقين الذهن الارتياض بالمقدّمات الأولى كي تصبح أحكامه كلّية بالاستنباط، وعندها يصبح يقينا محصّلا بالقياس الذي ننقل فيه من الحكم على قضايا معلومة إلى يقين تفرضه ضرورة القياس.⁽¹⁾

لقد حرص ابن باجّه في نموذج المنطقي لليقين على إبراز التفاوت المنطقي بين الأصناف الأربعة لمبدأ النظر العقلي: المقبولات، المشهورات، المحسوسات، المعقولات الأولى. فهذه الأصناف وإن كانت تعلم دون أن يتطرّق إلى معرفتها من معلوم سواها فإنّ ما عداها إنّما يعلم بفكر، غير أنّ ما يُعلم بفكر ينبغي أن يكون قبله معلوم سابق يتطرّق به إلى عمله. فلئن كان ذلك معلوما بنفسه على أحد الأنحاء الأربعة وقف الأمر، وأمّا إن لم يكن كذلك فلسوف يحتاج أيضا إلى معلوم سابق. لهذا لا يمكن أن يمرّ الأمر إلى ما لا نهاية، لأنّه كان يلزم أن لا يعلم المجهول أبدا. لذلك فمن «الواجب إذن في علم المجهول أن يكون المعلوم السابق له من أحد هذه الأربعة، أو ما ينحلّ إليها ويقف أخيرا عندها». ⁽²⁾

(1) - محمد ألوزاد، القول الإنسي لابن باجّه؛ مرجع سابق، ص. 76، 77.

(2) - المرجع نفسه، ص 35.

جعل ابن باجّه من هذه الأصناف الأربعة مبادئ نظر عامّة، بحيث إنّ ما يعلم منها بنظر هي المعقولات الأوّل، بينما المحسوسات ينطلق منها لانتزاع المعقولات منها عبر عملية التجريد التي تترجمها طرق الحمل المنطقية إلى أقيسة منطقية منضبطة لقواعد الحمل المنطقي. غير أنّه لما كان القول العلمي النظري لا يمكن أن يكون إلّا كلياً بالنظر إلى طبيعة موضوعه، ونظراً لكون الحمل الذي يدرسه ذاتي ومقول على كلّ الموضوع، فإنّه بذلك يتحدّد هذا الحمل بكونه أولياً حيث يربطه بالموضوع حدّ أوسط ضروري.⁽¹⁾ لذا فقد هذا فيلسوفنا في هذه المسألة حدو أرسطو حيث يقول: «يشترط أرسطو في مقدّمات البرهان أن تكون كلية. ويعني بهذه الكلية هنا معناها فيما تقدّم، فإنّه يعني بها أن تكون المحمول ذاتياً، وأن يكون على كلا الموضوع وعلى الطبيعة التي تشبه الموضوع بالطبع. فإنّه قد تكون المقدّمة كلّية، وقد تكون أشياء الحمل فيها على ما هو في الوجود موضوع.»⁽²⁾

كلّية العلم إذن آتية من القول بالأسبقية الاستيمولوجية للبرهان الذي عدّه ابن باجّه منهج بحث واستدلال. لذلك كان كلّ قول علمي نظري يجب أن تكون حدوده كلية، أي مقولة على كلّ الموضوع ذاتياً لا عرضياً، وذلك بأنّ اليقين الذاتي هو اليقين بالمقدّمات الأوّل المعقولة التي تحصل عن القياس الصحيح.⁽³⁾ لعلّ في مثل هذه المقدّمات لا ينقاد الذهن إلى شيء سوى ما يلزم من قبول هذه المقدّمات وما يحصل عن هذا القياس من يقين ذاتي. بينما اليقين الذي بالعرض هو أن يُعتقد في أمر ما الاعتقاد اليقيني فيتفق أن يكون ذلك الأمر صادقاً في نفسه، لكن الذهن في ذلك ينقاد إلى الشهادات وليس للزوم المنطقي: إمّا لشهادة الجميع، أو للأكثر، أو إلى شهادة محصورة.⁽⁴⁾

أمّا اليقين الضروري فإنّ الذي يوقّعه بالعرض هو القياس الصحيح الشكل، لكن مقدّمته تكونان مقدّمتين لا يلزم عنهما أمر ضروري. إنّ هذا النوع هو الذي نصادفه في الأمكنة المغلّطة، وهو على حدّ ما يقول ابن باجّه «يكون في حدّ ما ليس بسبب للزوم النتيجة على أنّه سبب. وذلك أن ينتج المطلوب بحال، أو تؤخذ أجزاء القياس بتلك الحال، مثل من قال: الإنسان بالضرورة حيوان، من قبل أنّه ماشٍ وأنّه يتصرّف، وأنّه يبيع ويشترى. وكلّ واحدة من هذه المقدّمات ليست ضرورية، والنتيجة ضرورية. لكن الضرورة في النتيجة هنا ليست لازمة عن قياس، بل اتفق أن وجدت هذه

(1) - ابن باجّه، تعاليق على كتاب الرهان؛ تحقيق ماجد فخري، مصدر سابق، ص. ص. 140، 141.

(2) - المصدر نفسه، ص 152.

(3) - المصدر نفسه، ص 151.

(4) - المصدر نفسه، ص. ص. 151، 152.

الضرورة للنتيجة لا عن قياس وإنما لزمّت بالفرض، مثل ما يبرق البرق فيموت الحيوان، فيظنّ أنّ موت الحيوان لازم عن البرق.⁽¹⁾

هكذا يظهر أنّ اليقين الذاتي يتأتى من البرهان على المحمولات الذاتية التي هي أولية وكلية وضرورية. لذا فمن هذا التخصيص لليقين الذاتي بالبرهان، يصبح كلّ من «كان مفطوراً على ما بالذات على الكمال النظري، فقوته البرهانية على الكمال، ومن كان مفطوراً على ما بالعرض على الكمال فقوته السفسطائية المغلطة على الكمال...».⁽²⁾

بهذا المعنى يتحوّل اليقين المنطقي إلى نموذج معرفي لكلّ العلوم النظرية التي في الفلسفة، حيث تجد الصلاحية الاستمولوجية لاستعمال المنطق مبرّرها القوي في هذه الأولوية المعرفية التي يكتسبها هذا اليقين الذي يؤسّسه البرهان. فالحكم المنطقي يأخذ الذهن خلاله المحمول في الموضوع أخذاً لا يلتفت فيه كيف هو في نفسه، لأنّه عندما ينشأ هذا الحكم يعقبه الإذعان لضرورته، أي الاعتقاد الذي تكون فيه الضرورة صورية: إذعان لحكم لا تؤخذ فيه نسبته إلى ما هو خارج النفس.⁽³⁾

إنّ اليقين على ما يشرح ابن باجّه في كتاب البرهان هو أن يُعتقد في الصادق الذي وقع التصديق به.⁽⁴⁾ ومما تجدر الإشارة إليه أنّ تتبعه لمعنى اليقين لدى كلّ من الفارابي وأرسطو، جعله يُدرك بعض الفروق والتمايز بينهما في تعريف اليقين. يقول ابن باجّه: «فلما أعطى فيما يكون اليقين شرع في حدّ اليقين. فقال: "واليقين هو أن يعتقد في الصادق" إلى آخره. فيقال إنّ حدّه هذا ليس هو الحدّ المميّز فقط، كما حدّه أرسطو، فإنّه قال فيه هو الذي لا يمكن أن يكون بخلاف ما اعتقد. فحدّه أرسطو بما هو عملي، وأبو نصر بما هو نظري، لأنّ النظري يعطي قوة أزيد من العملي. فأبو نصر قصد أن يحدّه بما يعرف في نفسه لا بالإضافة إلى غيره، بل بالأشياء التي بها وجوده من حيث يعطي تصوّره في نفسه. وحدّه هذا يعمّ الضروري وغير الضروري على ما يظهر مع أدنى تأمل...».⁽⁵⁾

اليقين إذن مرتبط بالصدق، ومن المهم هنا الإشارة إلى كل التمييزات التي يقيمها هذا الأخير بين كلّ من المفاهيم الآتية: اليقين، التصديق، الحكم، الاعتقاد. فهذه كلّها أمور تدل على الحقّ، وإنّما

(1) - ابن باجّه، تعاليق على كتاب الرهان؛ تحقيق ماجد فخري، مصدر سابق، ص 152.

(2) - ابن باجّه، تعاليق على كتاب إيساغوجي؛ تحقيق ماجد فخري، مصدر سابق، ص 36.

(3) - محمد ألوزاد، القول الإنسي لابن باجّه؛ مرجع سابق، ص. ص. 53، 54.

(4) - ابن باجّه، تعاليق على كتاب البرهان؛ تحقيق ماجد فخري، مصدر سابق، ص 110.

(5) - المصدر نفسه، ص 114.

يلزم أن يعقلها ذهننا في المحمول والموضوع بشكل متراتب لأنّها غير متساوية.⁽¹⁾ وهكذا، فالحكم أعمّ من الاعتقاد واليقين والتصديق ذلك أنّه يعمّها فيما تدّعن إليه النفس وما لم تدّعن، بينما دلالة الاعتقاد تكمن في «أن تدّعن النفس إلى ما حكمت به أنّه كذا أو ليس كذا، دون أن تأخذ في نسبته إلى ما هو عليه خارج النفس».⁽²⁾ على هذه الجهة تصبح دلالة التصديق تتحدّد بأنّ يعتقد الذهن في هذا الاعتقاد أنّه خارج النفس على ما هو معتقد في النفس.⁽³⁾

هكذا يتحدّد اليقين بحسب هذا المنظور في «أن يأخذ الذهن في المحمول والموضوع هذه الأحوال الثلاثة المتقدّمة [يقصد الحكم والاعتقاد والتصديق]، ثمّ يعتقد في اعتقاده الأوّل الذي أخذه قبل التصديق أنّه لا يمكن أن يكون في وجوده خلاف ما هو في النفس في حين النظر، ثمّ يعتقد في هذا الاعتقاد الثالث، وهو الرابع من الحكم، أنّه لا يمكن عناده، ويكون من القوّة بحيث إذا أخذ اعتقاداً في اعتقاده الأوّل، وهو المرتّب بعد الحكم، أنّه لا يمكن غيره، وذلك إلى غير نهاية».⁽⁴⁾

لا ينفصل اليقين هنا عن التصرّو والتصديق والاعتقاد التي هي كلّها مفاهيم يستتبع الحديث فيها الكلام عن الحدّ الذي تدلّ عليه هذه الألفاظ كلّها.⁽⁵⁾ كما لا ينتج اليقين إلّا ممّا موضوعاتها الأمور الضرورية من جهة ما هي ضرورية والتي غايتها اليقين دائماً، حتى إن حدث عنها الظنّ فإنّه يقع بالعرض فقط وليس بالذات لأنّه محال فيها ذلك مادامت الفكرة اليقينية هي ذاتها الفكرة البرهانية.⁽⁶⁾

تبدو المناقشات التي يعقدها ابن باجّه بخصوص دور المنطق في إفادة اليقين العلمي النظري في الصنائع النظرية ذات أهميّة بالغة في فهم الصلاحية الاستمولوجية لاستعمال الأداة المنطقية في العلم والفلسفة. لذا فإنّ حرصه على تدقيق دلالات بعض المفاهيم الاستمولوجية التي يوظّفها في التحليل والتنظير للعلم (الحكم، الاعتقاد، التصديق، التصرّو، اليقين)، يمثّل المظهر البارز لاعتداده بالمقاربة المنطقية للقول العلمي في مقابل تلك المقاربات اللفظية الظنونية التي لا تؤسّس لليقين

(1) - ابن باجّه، تعاليق على كتاب البرهان؛ تحقيق ماجد فخري، مصدر سابق، ص 150.

(2) - نفسه.

(3) - نفسه.

(4) - المصدر نفسه، ص 151.

(5) - المصدر نفسه، ص 150.

(6) - ابن باجّه، وكتب رضي الله عنه إلى الوزير أبي الحسن بن الإمام؛ ضمن رسائل فلسفية لأبي بكر بن باجّه، تحقيق جمال الدين العلوي، مصدر سابق،

ص 90.

الضروري للحكمة النظرية.⁽¹⁾ فالطريق العلمي يكون بالرأي الصواب، والرأي الصواب يشترك فيه الصديق المنطقي، «والإنسان بالطبع إنما يعرف الرأي الصواب بالإضافة، ولا يعلم الصواب بالإطلاق إلا الحكماء وبعد الوقوف على الكمال الإنساني».⁽²⁾

إنّ التخوم التي تفصل بين القول العلمي النظري والقول غير العلمي تبقى حدودها مسيجة بهذه الشروط الاستمولوجية ذات الخلفيات المنطقية الخالصة. ومن هذا المنطلق، يصبح الاشتغال المنطقي بالعلوم النظرية أمراً ملحاً لا مناص منه، حيث المنطق هنا يفيد في رفع العديد من الإشكالات وتذليل الصعاب المنهجية والنظرية التي قد تعوق استقامة القول العلمي في هذه الصنائع النظرية. انطلاقاً من الاعتبارات السابقة، أمكننا القول الآن إنّ الصلاحية الاستمولوجية لاستعمال المنطق بوصفه أداة للعلم والفلسفة متصلة بشكل وثيق بالأغراض الفلسفية التي دعت به إلى جعل اليقين البرهاني أنموذجاً نظرياً لمنظومته الفلسفية. ولما كان الأمر كذلك، فما هي القيمة الفلسفية لهذا الاستعمال الأدوات للمنطق لدى هذا الفيلسوف؟

2- القيمة الفلسفية لاستعمال المنطق أداة

الظاهر، مما سبق من هذا البحث، أنّ اعتماد المنطق منهجاً للنظر والبحث قد رسم لابن باجه أفقا نظرياً جديداً بالأندلس إبان عصره، فكان الأمر بمثابة رفض صريح للنموذج الكلامي النقلي الصوفي المضاد للفلسفة، والذي كان الغزالي قد رفع لواءه في تلك الفترة.⁽³⁾ كان على نموذج ابن باجه النظري هذا أن يعيد الاعتبار للفلسفة من جديد بالعودة إلى منطق أرسطو والتوسط بالفارابي الذي وثق به وبشروحه على المعلم الأول. لذا، فقد جاء استعمال الأداة المنطقية في العلم والفلسفة استجابة لمقتضى خدمة علوم الآلة (المنطق والتعاليم) لباقي العلوم النظرية التي تحتويها الفلسفة بغرض الوصول إلى اليقين النظري.

تأسيساً على هذا المنحى العقلاني في النظر، تحوّلت الفلسفة مع ابن باجه لتصبح سبيلاً أوحد إلى تحقيق السعادة والكمال الإنساني، ولا يتأتى لها ذلك إلا بتحقيق درجات عليا من المعرفة النظرية

(1) - ابن باجه، تدبير المتوحد؛ ضمن رسائل ابن باجه الإلهية، تحقيق ماجد فخري، مصدر سابق، ص 56.

(2) - ابن باجه، في الغاية الإنسانية؛ ضمن رسائل ابن باجه الإلهية، تحقيق ماجد فخري، مصدر سابق، ص 102.

(3) - عبد الرشيد محمودي، فلاسفة الأندلس: ابن باجه، ابن طفيل، ابن رشد؛ ط I، (القاهرة: الدار المصرية اللبنانية، 2018)، ص. ص. 22، 23.

والاتصال بالعقل الفعال.⁽¹⁾ ولهذا السبب مال ابن باجّه إلى العلوم النظرية، ولا يهتم كثيراً بالعلوم العملية إلا بقدر ما هي وثيق الصلة بحياة الفيلسوف المتوحّد، فضلاً عن استنقاظه من قيمة التمثيلات الخيالية، جاعلاً إياها غير ذات جدوى كبيرة للمعرفة الفلسفية. وتبقى الوسيلة الأمثل للحصول المعرفة الحقيقية لدى ابن باجّه في أن يستخدم الإنسان قواه العارفة في تكوين المعلومات، فيجردها من علائقها المادية والحسية، فإذا تم له ذلك أجرى عليها ما يلتم معها من التأمل فتحقق له المعرفة الكاملة. لذلك فقد أخذ ابن باجّه على الغزالي اتخاذه للذة غاية لطلب الحقّ، في حين ارتأى أن يجعل الحقيقة هدفاً في حدّ ذاتها حيث تطلب لذاتها لا لغيرها.⁽²⁾

لقد كان ابن باجّه أوّل من استغلّ من مفكري الأندلس آراء الفارابي النظرية في هذا الاتجاه، فكان لتوقّره على جوانب مهمّة من فلسفة المعلم الثاني العقلية والخلقية والمنطقية دوراً حاسماً في العناية بمنطقه، وبخاصّة تعاليقه المستفيضة على بعض مؤلفاته المنطقية.⁽³⁾ غير أنّ الأهم من هذا كلّهُ هو اشتغاله بالمنطق أداةً للفلسفة، بتوظيفه فيما يفيد البحث النظري والمنهجي في العلوم النظرية، فكان أوّل من عزّز برهانية القول الفلسفي في الغرب الإسلامي. وتبعاً لذلك، سيكون من المفيد الآن استيضاح القيمة الفلسفية لاستعمال المنطق لدى فيلسوفنا أبي بكر بن الصائغ، حيث سيكون من المهمّ الآن تقويم هذا الجانب المنهجي من فلسفته بما يبرز أهميّة اعتماده المنطق آلة للعلم والفلسفة. لذا فما القيمة الفلسفية لاستعمال المنطق بوصفه أداةً منهجية في مشروع ابن باجّه الفلسفي؟

أ- القيمة النظرية لاستعمال المنطق أداةً

واحدة من أهم الشروط الفلسفية للمعقولية النظرية لدى ابن باجّه هي أن تكون الدلالة على المعقولات الفلسفية لا يمكن تحصيلها بعلوم اللسان (النحو والبلاغة) أبداً، وإنّما فقط تحصيل بطلبنا المعنى الكلّي الذي نحمله على كثيرين لأنّ العلم بالكلّي.⁽⁴⁾ والمقصود بالربط هنا بين الدلالة على المعقولات والعلم بالكلّي إبراز أنّ القيمة النظرية لمعاني الحدود والمفاهيم لا يمكن أن تؤسّسها علوم اللغة مادامت هذه الدلالة متصوِّرة بالمنطق لا بنحو لغوي لساني. وبمقتضى معقولية المنطق النظرية

(1) - ابن باجّه، اتصال العقل بالإنسان؛ ضمن رسائل ابن باجّه الإلهية، تحقيق ماجد فخري، مصدر سابق، ص - ص، 163-170.

(2) - ابن باجّه، رسالة الوداع؛ ضمن رسائل ابن باجّه الإلهية، تحقيق ماجد فخري، مصدر سابق، ص 121.

(3) - أبو نصر الفارابي، المنطق: الجزء الرابع؛ تحقيق ماجد فخري، مصدر سابق، ص 10.

(4) - ابن باجّه، في الوحدة والواحد؛ ضمن رسائل فلسفية لأبي بكر بن باجّه، تح جمال الدين العلوي، مصدر سابق، ص 148.

هاته والتي آمن ابن باجّه بصلاحيّتها الفلسفية، أصبحت الفاعلية المنطقية هي وحدها التي تضيف على كلّ نظر عقلي قيمته الفلسفية.

وفقا لهذا الربط بين المعقولية النظرية وتحصيل دلالة المعقولات بالطرق الحملية الصحيحة، تصبح القيمة الفلسفية لاستعمال المنطق مشروطة بتأسيس المعنى الكلّي لا على مستوى الأفكار والتصورات فقط، ولكن أيضا على مستوى استجابة هذه المضامين النظرية لمقتضى معقولية الاشتغال المنطقي القائم على جودة التمييز. تماشيا مع هذه القناعة النظرية، مثّلت مناقشات ابن باجّه للفارابي في تعاليقه المنطقية مناسبة لاستيضاح العديد المسائل المنطقية التي كانت له بصدها ملاحظات واعتبارات خاصّة، ولا أدل على ذلك ما سبق أن أشار إليه المحقّق ماجد فخري من أنّ ابن باجّه أدرك أهميّة الفارابي مثلا في الخروج على التقليد الكلاسيكي في الكليات ولواحقها.⁽¹⁾ وقد كان من المعروف بهذا الخصوص أنّ الاختصار كان على ألفاظ فرفوريوس الخمسة المعروفة بالكليات، غير أنّ الفارابي عمد إلى إدخال باب خاصّ في إطار إيساغوجي وهو النظر في المركّبات منها، ولعل هذا ما يعلّل وضعه **كتاب الفصول** كمقدّمة لهذا الكتاب أيضا؛ وقد كان لهذا الكتاب عند ابن باجّه أهميّة كبرى في دراسة علم المنطق.⁽²⁾

أدرك ابن باجّه من مثل هذه المناقشات تلك الجوانب التي اختلف فيها الفارابي وأرسطو، وقد بيّن في تعاليقه على **الفصول الخمسة** كيف استحدث الفارابي أشياء خالف فيها أرسطو، من مثل ما ذكره في تعريفه للكلّي حيث خالف فيه تعريف أرسطو الذي اعتبر الكلّي، هو ما شأنه أن يُحمل على أكثر من واحد، في حين جعله الفارابي ما شأنه أن يتشابه به اثنان أو أكثر.⁽³⁾ ومما تظهره هذه التمايزات والتباينات أنّ التعاليق المنطقية لدى ابن باجّه لم تكن مجرد شروح مدرسية بالمعنى الذي قد يفهم للوهلة الأولى، وإنّما كانت لحظة استبيان وفحص لممكنات استعمال المنطق في الفلسفة وعلومها النظرية.

(1) - يقول ابن باجّه بهذا الصدد: «وأرسطو لما تكلم في هذه الصناعة [...] لم يرتّب هذه الفصول ولا وضعها. ولما تكلم فيها أبو نصر من حيث هي نظرية عمل هذه الفصول ورتبها أولا، وهي كالأجناس لما تحتويه الصناعة بأسرها [...] وجملة الفصول التي تحتويها الفصول أجزاء للصناعة [...] فهذه الفصول نظرية بما غابيتها علم تلك الأشياء التي هي أجزاء للصناعة وحصر أبي نصر لها في هذه الفصول هو نظري في الفصول.»، أنظر بهذا الخصوص: ابن باجّه، **تعاليق على كتاب إيساغوجي**؛ تحقيق ناجد فخري، مصدر سابق، ص 40.

(2) - ابن باجّه، **تعاليق على منطق الفارابي**؛ تحقيق ماجد فخري، مصدر سابق، ص 10.

(3) - ابن باجّه، **التعاليق المنطقية**؛ تحقيق محمد ألوزاد، مصدر سابق، ص 44.

وتبعاً لهذا المنحى في اعتبار الأداة المنطقية آلة للاشتغال الفلسفي، اعتمد ابن باجّه العلم بالكلّي نموذجاً نظرياً موجّهاً لتصور المنطقي للفلسفة. وهكذا، لمّا كانت الفلسفة لديه هي التي تدرس الموجودات دراسة نظرية لتعقلها وتعلمها علماً كلياً، فإنّه اشترط فيها دراسة هذه الموجودات بشكل يستوفي مطلبين أساسيين هما: مطلب يقين المعرفة، ومطلب كلفة الحكم. ولمّا كان هذان المطلبان لا ينطبقان إلاّ على العلوم النظرية، صارت الفلسفة لديه «اسماً يشتمل على العلم الإلهي والطبيعي والإرادي والتعاليم. وصناعة المنطق التي تعطي قوانين التوصل إلى إدراك العلم اليقيني في هذه الموجودات والصنائع التي تشتمل عليها الفلسفة تسمى بالبرهان».⁽¹⁾

تبدو الصناعة المنطقية بالنسبة لهذه الفلسفة آلة ضرورية لأنّها تزوّد بها بقوانين التفكير السليم لترتيب مقدماتها وتصور مفاهيمها على النحو الأكمل. غير أنّه لمّا كان المنطق متداخلاً مع صناعة الفلسفة، فقد لاحظ ابن باجّه أنّ استخدام الصناعة المنطقية في الفلسفية جعل البعض يرون المنطق مجرد أداة، في حين يمكن دمجه فيها لتصبح جزءاً منها في نفس الوقت.⁽²⁾ إنّ هذا التفصيل المبسّط لوثيقة الصلة بين المنطق والفلسفة ليس مجرد توضيح للعلاقة "المشكلة" التي خلفها التقليد الأرسطي بين الأورغانون والفلسفة، وإنّما هو في العمق يعدّ الرأي الذي يتبناه ابن باجّه بهذا الخصوص. فالمنطق في استخدامه الآلي يعدّ أداة منهجية في الفلسفة وعلومها النظرية المعروفة، حيث شأنه أن يعصم الذهن من الوقوع في الغلط حين أعمال النظر الفلسفي، إلاّ أنّه أيضاً فيما يشكّله من خلفية ابستمولوجية للنظر الفلسفي يعدّ جزءاً لا يتجزأ من الفلسفة.

تجد القيمة الفلسفية للمنطق ما يؤسّسها في مختلف التفاعلات التي تفاعلت من خلالها الأداة المنطقية مع الصنائع النظرية الأخرى التي تشكّل المنظومة الفلسفية الباجوية. فالأداة المنطقية أفادت الفلسفة بما تكشف عنه طريقة البرهان العقلي التي يتجاوز بها معرفياً ومنهجياً (في مسالكه وطرائقه المقرّر بالقوة القياسية) مستويات المعرفة العادية وبادئ الرأي، حيث تنقل هذه الطريقة المنطقية البحث في الموضوعات من مستوى الحسّ إلى مستوى العقل وتجريده؛ أي من الموصوف إلى البرهان ومن الملاحظة التجريبية العينية إلى التأمل الفلسفي النظري. كما يمنح الاشتغال المنطقي

(1) - ابن باجّه، تعليقات على كتاب إيساغوجي؛ تحقيق ماجد فخري، مصدر سابق، ص 28.

(2) - نفسه.

بالموضوعات الفلسفية صبغة نظرية وصلاحيّة ابستمولوجية متينة، متجاوزا بذلك المستوى الوصفي إلى المستوى التنظيري الذي يعتمد التأمل العقلي المنطقي.⁽¹⁾

لقد حَدَّمَ استعمالُ المنطق باعتباره أداة الفلسفة بشكل نظري ابنَ باجّه على مستويين اثنين: الأول، متعلّق بأشكال التنظير التي مارسها هذا الأخير، وهي موزّعة بين الاشتغال بالعلوم النظرية التعاليمية والطبيعية والمدنية، ثمّ بالبحث عن تأسيس نموذج نظري لليقين يوصل إلى تحقيق الكمال الإنساني النظري والعملي (السعادة الفلسفية). أمّا المستوى الثاني، فلقد ارتبط بما أطلقنا عليه في القسم الثاني بالوظيفة النقدية للمنطق من خلال نقد الخصوم المخالفين للمنظور الفلسفي الذي يتبناه، سواء في العلم النظري أو في تحصيل السعادة والحياة المدنية.

أمّا فيما يخصّ المستوى الأول، فقد سبق وأنّ أشرنا بنوع من التفصيل إلى أنّ أهميّة المنطق لدى ابن باجّه تكمن في كون علاقته بالعلوم النظرية والفلسفة هي بالأساس علاقة تحصيل المفاهيم والتصورات من الحدود بقوة الفهم بعد إنتاجها في الذهن بشكل صحيح حسب قواعد التخليص والتحديد والتعريف المنطقية، عكس الطرق الأخرى غير المنطقية التي تعتمد سبلا أخرى غير منطقية كال حفظ والتذكّر. وأمّا فيما يتعلّق بالمستوى الثاني المرتبط بالوظيفة النقدية لاستعمال المنطق، فقد عالج ابن باجّه عبره الكثير من التصوّرات الخاطئة حول مسائل أساسية في الفلسفة، يأتي على رأسها نقد المنظور الصوفي للمعرفة والاتصال. كان ابن باجّه يعتبر أنّ الإنسان الذي يستطيع بلوغ السعادة عن طريق العلم النظري وليس بإماتة الحواس وتجسيم الخيال كما فعل المتصوفة.⁽²⁾

يتبيّن لنا ممّا سبق أنّ هذا الفيلسوف فعلا استطاع تشييد منظومة فكرية عقلانية على أسس منطقية صريحة، لذا نزع عن الفلسفة العربية في الأندلس سيطرة الجدل وخلع عليها لباس العلم النظري. بهذا التوجّه العقلاني الجديد أصبح ابن باجّه أول فيلسوف بلور خطابا فلسفيا جديداً متحرّراً من علم الكلام وإشكالياته اللاهوتية في الغرب الإسلامي، فاستطاع بذلك التحرّر من هاجس التوفيق بين الحكمة والدين اللذين استوليا على خطابات فلاسفة المشرق العربي، وبخاصّة منهم الفارابي.⁽³⁾

(1) - يحتل القياس صدارة المنهج في هذه العلوم النظرية التي كان الفارابي يعتبرها صنائع علمية؛ وهي بالنسبة إليه بمثابة نسق استنباطي له أصوله وأوليّاته من جهة، وله نظرياته ومبرهناته من جهة أخرى، كما لها وجوه أخرى في النظر والبرهنة يتم بفضلها الانتقال من مقدماتها وأوليّاتها إلى مبرهنات ونظريات أعلى وأيقن تسمح بجعلها يقينية وتامة. أنظر: أبو نصر الفارابي، كتاب البرهان؛ ضمن المنطق عند الفارابي، تحقيق ماجد فخري، مصدر سابق، ص 59.

(2) - ابن باجّه، رسالة الوداع؛ ضمن رسائل ابن باجّه الإلهية، تحقيق ماجد فخري، مصدر سابق، ص. ص. 120، 121.

(3) - محمد ألوزاد، القول الإنسي لابن باجّه؛ مرجع سابق، ص. ص. 51، 52.

لذلك ظلت السمة البارزة على فلسفة ابن باجه هي التوسل بالعقلانية النظرية القائمة على نموذجية البرهان في البناء الاستدلالي المحكم والصياغة المنطقية للأفكار.

ونتيجة لذلك، دعم هذا الفيلسوف جل أطروحاته النظرية والمنهجية بالاستناد إلى دعائم منطقية صريحة، فأكسبت نسقه النظري قيمة منهجية واعدة. فما هي هذه القيمة المنهجية التي أكسبها استعمال الأداة المنطقية في الفلسفة لدى ابن باجه؟

ب- القيمة المنهجية لاستعمال المنطق أداة

على النحو سالف الذكر، نستطيع الآن القول، بخصوص القيمة المنهجية للمنطق، إن فلسفة ابن باجه – في جوانبها المتعددة: التعاليم، والعلم الطبيعي، والأخلاق – كانت منضبطة لاستعمالات المنطق، حتى أننا وجدنا بأن هذه الأداة المنطقية تخللت جل كتاباته، لتؤدي دور الدعامة المنهجية المُسندة للكثير من تنظيراته العلمية والفلسفية، وذلك سواء في علوم التعاليم أو في فلسفة الطبيعة، إلى علم النفس والعلم الإرادي، وغيرها من فروع العلوم النظرية التي تعاطى لها. لهذا السبب فإن الأسئلة المتعلقة بإمكانية الدفاع عن مذهب ابن باجه في العلوم النظرية، إنما قد تؤول في نهاية المطاف إلى أسئلة منطقية خالصة، وخاصة إذا ما تم تقييم كثير من أوجه فلسفة هذا الفيلسوف على ضوء استعمالات المنطق.⁽¹⁾

فقد اعتقد ابن باجه بأنه يمكن للإنسان امتلاك المعرفة بأن يبدأ أولاً، بطريقة ما، بالإدراك الحسي، ثم بعد ذلك يتراكم الأمر إلى أن يتحقق فهم الملامح الضرورية لتحصيل اليقين الضروري للعلوم النظرية. إن هذا المسار التجريدي لا يمكن أن يتحقق إلا إذا كان التوسل بالأداة المنطقية قائماً سديداً، لأن هذه المعرفة المبنية منطقياً هي التي تستجيب لمتطلبات قطع هذا المسار التجريدي المطلوب في العلوم النظرية. فانطلاقاً من هذه العلاقة الوثيقة بين المنطق والمعرفة العلمية النظرية، عقد ابن باجه تفاعلاً إبستمولوجياً بين الصناعة المنطقية وباقي الصناعات النظرية الأخرى.

(1) – يتبنى ابن باجه مقارنة منطقية في العلم والفلسفة كما أشار إلى ذلك الباحث محمد ألوزاد حين قال: «إن ابن باجه كالرازي والفارابي رفض موقف المتكلمين من العلم والعمل [...] فتبنى موقفاً [...] يسلم بدور الذات المميزة في العلم والعمل. إثبات لا يتأثر بما هو نقلي أو خارق، إثبات يتقوم بالبرهان في العلم والسعادة في العمل...». أنظر: محمد ألوزاد، القول الإنسي لابن باجه، مرجع سابق، ص 51.

تكشف الأقوال الفلسفية العلمية لابن باجّه حرصاً شديداً لديه على تدليل الأفكار والتصورات التي يضعها باستعمال الأداة المنطقية المحايدة لها. وحيث إنّ جودة التمييز هي معيار منهجي ملائم لاختبار صلاحية الأفكار، فإنّ ابن باجّه حاول تأسيس تصوّراته في ضوء صناعة المنطق، مبيّناً أهميّة استعمال هذه الصناعة في تحليل وتنسيق مفاهيم العلم. فضلاً عن ذلك، كان لحرص ابن باجّه على إقحام المنطق في علوم الفلسفة دوره الحاسم في تفاعل هذه الصناعات النظرية، ممّا انعكس أيضاً على تماسكها ومتانتها المنهجية. لذا، وبناءً على هذا التوظيف الفلسفي للمنطق في التأسيس المنهجي للعلوم، يصبح لكلّ صناعة نظرية مفاهيمها المتصورة والمحدّدة ومسائلها المثبّنة والمحقّقة.⁽¹⁾

ولمّا كان من الممكن مقايسة هذه الصناعات النظرية بعضها إلى بعض، سواء من جهة مستوى وقيمة تصوّر الصناعة النظرية لمفاهيمها، أو من جهة مستوى قيمة برهنة الصناعة النظرية على مسائلها، وكانت معايير هذه المقايسة منطقية خالصة، فإنّ هذه الصناعات النظرية بذلك ليست على درجة واحدة، سواء من حيث كمال التحديد أو من حيث يقينية التدليل.⁽²⁾

أشرنا إلى هذه المسألة في معرض حديثنا عن تصنيف بعض العلوم التعاليمية لدى ابن باجّه، وقلنا إنّ وضعية علم من العلوم التعاليمية وتحديد مكانته ورتبته من باقي العلوم الأخرى، إنّما يتحقّق بإظهار تراتبية مبادئه ومسائله بالأنحاء التي تعطيها الصناعة المنطقية. فذلك حظيت الأداة المنطقية بمكانة هامّة على مستوى ترتيب هذه العلوم، حيث حضرت في علوم التعاليم كما حضرت في العلم الطبيعي والعلم المدني بأشكال مختلفة: للاستكشاف والتحليل والاستدلال والتصنيف، إلخ. أمّا من جهة التدليل، فقد حرص ابن باجّه على اعتبار الصناعة النظرية، أيّاً كانت، من جهة براهينها لأنّ درجة اليقين فيها لا يمكن قياسها إلّا من باب فحص متانة هذه البراهين وصحة أقيستها المنطقية، فذلك تكلم عن ملكة اكتساب البراهين وفحص عنها.⁽³⁾

تتكشف القيمة المنهجية للمنطق بالنسبة لهذا النهج عبر التوظيف الآلي للأداة المنطقية في الفلسفة، وذلك بغرض الاستقصاء والتحرّي عن اليقين العلمي بضروب القياس والاستدلالات الصحيحة. فلمّا كان النهج المرتضى هو سبيل البرهان، وكانت القوّة القياسية المستفادة من النظر

(1) - حمو النقاري، نظرية العلم عند أبي نصر الفارابي؛ مرجع سابق، ص 164.

(2) - ابن باجّه، كتاب الحيوان؛ تحقيق جواد العمارتي، مصدر سابق، ص. ص. 66، 67.

(3) - ابن باجّه، ومن كلامه على إبانة فضل عبد الرحمن بن السيّد المهندس؛ ضمن رسائل فلسفية، تحقيق جمال الدين العلوي، مصدر سابق، ص 84.

العقلي هي التي تعطي البراهين وطرق اكتسابها والتربيض بها، فقد كان لزاما أن يستند منهج العلم كله على دعائم منطقية تعطيها هذه الصناعة اليقينية. فلا غرو أن التذكير بتصريح ابن باجّه دالٌّ على هذا المنحى، حيث يقول: «فهذه هي الصنائع القياسية [يقصد العلوم النظرية]، فإنّ فعلها وغايتها، بعد كمالها، استعمال القياس..»⁽¹⁾.

هكذا ظلّ البرهان وفقا للنموذج المنطقي المرتضى لدى ابن باجّه ينطلق من مقدّمات يقينية بداهة، وهي نفسها مبادئ التفكير العامّة المشتركة بين العلوم والمسمّات بالبداهيات. ولئن كان ثمة مبادئ خاصّة بكلّ علم على حدة، فإنّه ثمة أيضا تصوّرات خاصّة تسمح بالدلالة بالألفاظ المفردة على الكليات المفردة من حيث كونها تتصوّر مفردة، وهذا الصنف من الألفاظ يسمّى «الاسم العامّ اسما وبالاسم الخاص مثلا أو اسما مشتقا، وكلّها ألفاظ تدلّ أولا على ما في النفس ورسم فيها من المعاني»⁽²⁾. هذا فيما يخصّ الحدود الخاصّة بكلّ علم، أمّا إذا تعلّق الأمر باستعمال القياس في العلوم، فإنّه على ما يُشترط في مقدّمات البرهان فيجب تكون كليّة، بحيث تكون هذه المقدّمات محمولة ذاتيا بأن «يكون على كلا الموضوع وعلى الطبيعة التي تشبه الموضوع بالطبع»⁽³⁾.

ومهما يكن من أمر هذا الجانب المنهجي، يبقى البحث الفلسفي المجال النظري الذي تتداخل في تشكيل خصوصيته مجموعة من محدّدات، وهي: الأشياء التي تؤخذ بعين الاعتبار عند إرادة تحديد هذا الموضوع، ثمّ ما يتفرّع إليه جنس الموضوع من أنواع تشكّل مختلف تجلياته ومظاهره، وأخيرا الأعراض الذاتية التي يمكن نسبتها لهذا الموضوع. ثم يضاف إلى كلّ ذلك دراسة المسائل التي يتم التوصل إليها انطلاقا من المبادئ الأولى، واستثمارها منهجيا في البحث⁽⁴⁾. غير أنّه لما كانت هذه المسائل تعمّ المقدّمات الحملية والوضعية، فإنّها قد تؤخذ مع المقدّمات بمثابة النتائج⁽⁵⁾. كما أنّها أيضا قد تكون، في بعض الحالات، مترابطة ومتداخلة مع المبادئ الأولى، وذلك عندما

(1) - ابن باجّه، تعليقات على كتاب إيساغوجي؛ تحقيق ناجد فخري، مصدر سابق، ص 29.

(2) - المصدر نفسه، ص 37.

(3) - ابن باجّه، تعليقات على كتاب البرهان؛ تحقيق ماجد فخري، مصدر سابق، ص 152.

(4) - ابن باجّه، تعليقات على كتاب إيساغوجي؛ ضمن تعليقات ابن باجّه على منطق الفارابي، تحقيق ماجد فخري، مصدر سابق، ص 155.

(5) - وهي أساسا كما يقول ابن باجّه: «كلّ قضية حملية أو وضعية يسأل عنها، لا من حيث هي مجهولة عند السائل، بل من حيث تطلب براهينها»، أنظر:

ابن باجّه، تعليقات على البرهان؛ ضمن المنطق عند الفارابي، تحقيق ماجد فخري، مصدر سابق، ص 134.

تكون كلّها تصورات تدلّ عليها الألفاظ المفردة بالقوة أو بالوجود، أو عندما تكون التصديقات تدلّ عليها بأقوال جازمة ضرورية.⁽¹⁾

وإذا نظرنا إلى كلّ هذه الجوانب المنهجية في سياق أقوال ابن باجّه وجدنا تطبيقها قد شمل فحص الموضوع الطبيعي (دراسة الحركة) خاصة، حيث تولّت الأداة المنطقية مهمّة تحقيق هذا المنهج بشكل كثيف اعتقاداً من ابن باجّه بأنّ مجال العلم الطبيعي هو المجال الأكثر احتياجاً لتدليل الصعاب واستشكال المسائل بالصناعة المنطقية. وفي غمار بحثه عن أقوم المسالك لتدليل المنهج في الطبيعيات، استعان هذا الأخير بأرسطو واتخذ منطقاً أداة منهجية لفحص الموضوع الطبيعي، غير أنّه لم يكن في ذلك مقلداً جامداً، بل محصّلاً مقوّماً ومطوّراً مسهماً. فلهذا السبب ربّما أشاد به ابن طفيل، معتبراً إياه أحذق من اشتغل بالمنطق في الأندلس وأقربهم إلى الحقيقة، حيث قال: «ولم يكن فيهم أثقب ذهنًا ولا أصدق رؤية من أبي بكر ابن الصائغ، غير أنّه شغلته الدنيا حتى اخترمته المنية قبل ظهور خزائن علمه وبث خفايا حكمته».⁽²⁾

حاصل الكلام في هذا الجانب المنهجي هو أنّ ما يمنح القيمة المنهجية لتوظيف المنطق للبحث الفلسفي هي هذه القدرة التأسيسية التي يمنحها للعلوم النظرية التي تحتوي عليها الفلسفة. فاستخدام الأداة المنطقية بالشكل الذي رأيناه عند ابن باجّه هو ما يجعل المعرفة العقلية تكتسب مقوماتها المنهجية واتساقها النظري، وفي هذه العتبة المنهجية يتجاوز كلّ علم من العلوم السابقة مستوى الوصف الساذج إلى مستوى التحليل والتعليل النظري الذي يعتمد الأداة المنطقية حين الاستشكال والتدليل.

في ختام هذا الفصل؛ نستطيع تأكيد النتيجة الآتية: إنّ صلاحية استعمال المنطق، باعتباره أداة للفلسفة لدى ابن باجّه، كان بدوافع إبستمولوجية خالصة. فلمّا كان ضمان اليقين في العلوم لا يتأتّى إلا باحترام قواعد المنطق، فقد نجم عن ذلك إقامة روابط إبستمولوجية بين الآلة المنطقية والبحث الفلسفي في العلوم النظرية.

(1) - ابن باجّه، تعاليق على البرهان؛ ضمن المنطق عند الفارابي، تحقيق ماجد فخري، مصدر سابق، ص 134.

(2) - ابن طفيل، حي بن يقظان؛ تقديم وتحقيق عبد الحليم محمود، مصدر سابق، ص 61.

من هذا المنطلق كانت محاولة ابن باجّة لتسويغ استعمال المنطق أداةً للفلسفة مُقادةً بأغراض منهجية واضحة، وكان على رأسها الاستدلال والبحث والتعليل لأجل تأسيس معقولية هذا الاشتغال الفلسفي تأسيساً برهانياً يليق بالنظر الفلسفي.

خلاصة القسم الثالث:

لئن كان ابن باجّه قد تفرّد في اشتغاله بالمنطقيات بقلة التأليف وكثرة استعماله في نصوصه، فإنّه أيضا- وفي ذات الآن- تمكّن من إقحامه في الفلسفة ليكون، ليس فقط منهجا لها ولصنائعها النظرية، ولكن معرفة فلسفية تتولّى تأسيس معقولية النظر العلمي في الطبيعيات والتعاليميات والأخلاقيات. لذا، فقد شكّلت هذه الميزة الإبستمولوجية مدار بحث هذا القسم، حيث تحصّل لنا في خضمّه الوصول إلى بعض النتائج التي نجلها فيما يأتي:

- النتيجة الأولى: يَنكشِفُ إسهام ابن باجّه النظري أكثر في ربط الفلسفة بعلومها النظرية انطلاقا ممّا تعطيه الصناعة المنطقية من مبادئ وقواعد النظر في الموجودات التي تبحثها هذه العلوم. وفي خضمّ هذا الربط النظري، أعاد هذا الفيلسوف الاعتبار لنموذجية اليقين الذي يعطيه القياس البرهاني؛

- النتيجة الثانية: تتجلى القيمة المنهجية لاستعمال الأداة المنطقية في التفاعلات التي تفاعلت من خلالها صناعة المنطق مع الصنائع النظرية الأخرى (التعاليم، الطبيعيات، العلم المدني). لذلك، فقد كان تصنيف علوم التعاليم (كما تعرّض له في بداية كتاب الحيوان) نموذجا لهذا التفاعل، بحيث حضرت الأداة المنطقية فيها كمعيار للتصنيف والترتيب؛

- النتيجة الثالثة: تأكّد لدينا أنّ صلاحية استعمال المنطق بوصفه أداة للفلسفة تجد ما يبرّرها في هذا الفصل الذي يمكّننا منه المنطق بين القول العلمي والقول غير العلمي، بحيث يكون استعمال الأداة المنطقية بالشكل الصحيح هو ما يجعل الحدود بين المعقول العلمي والغلط والزلل مسيجة بشروط منهجية ومنطقية صارمة وواضحة.

بناءً على هذه النتائج، أمكننا الآن القول إنّ مآلات استعمال المنطق أداة للفلسفة قد كشفت لنا بما لا يدع مجالا للشكّ الدور المنهجي التأسيسي للأداة المنطقية في الفلسفة وعلومها النظرية. ولقد نجم عن هذا المسعى بالنهاية قيام فلسفة عقلانية خالصة لدى ابن باجّه، فكانت أسسها منطقية صريحة، ممّا جعل نموذجا النظري ينزع عن المعرفة سيطرة الجدل العقيم لصالح أنموذجية البرهان المنطقي الصارم.

خاتمة عامة

رغم أنَّ الفيلسوف ابن باجّه تبَنَّى التّصوّر المشائي في عدّة جوانب فلسفية من بينها الجانب المنطقي، إلّا أنّه نبّه إلى أمورٍ في غاية الأهمية تتعلّق باستعمالات المنطق. ولعلّ من أبرز هذه الأمور، أنّه لم يكن يرى غضاضة في جعل صناعة المنطق جزءاً من الفلسفة، وكأنّه يأخذ في هذا الباب بالتصوّر الرواقي الذي جعل المنطق جزءاً من الفلسفة.⁽¹⁾ يضاف إلى ذلك أنّه كان يرى أنّ الفاعلية التنظيرية الحقّة لا يمكن أن تستند إلى صيغ لفظية -بلاغية ونحوية- في الأساس، بل تقوم فقط على القوّة القياسية التي بمُكْنَتِها تأسيس معقوليّة النظر الفلسفي والعلمي في صيغ استدلالية برهانية وتصوريّة.

يكشف هذا التفريق البين بين الفاعليتين (القياسية المنطقية، والبيانية اللفظية) عن كَوْن الأداة المنطقية ذات مردودية نظرية ومنهجية هامّة بالنسبة للعلم النظري خاصّة، ولل فلسفة بصفة عامّة. وبخصوص هذه المسألة لا يُخفي ابن باجّه دورَ أستاذه الفارابي الذي سبقه في طرُق مسألة ترتيب المعاني وفقاً لمقتضيات المنطق الذي هو بمثابة نَحْو الأفكار في الذهن، بينما الترتيب الذي يجري في اللسان لا يعدو أن يكون ترتيباً للمعنى بما جرّت به عادات أهل هذا اللسان. لذا كان الفارابي صاحب الفضل في إثارة هذه القضية عندما قال: «وبين أن الأشياء التي تُرتَّب فيشرف بها الذهن على شيء كان يجهله قبل ذاك فيعلّمه ليست هي ألفاظاً ترتَّب، إذ كان ما يشرف به الذهن بهذا الترتيب هو ترتيب أشياء في الذهن، والألفاظ إنّما ترتَّب على اللسان فقط...».⁽²⁾

ولعلّ هذا التنبيه هو ما حدا بابن باجّه - قارئ الفارابي - إلى الانفتاح والاطمئنان أكثر لاستعمال المنطق باعتباره أداة ناجعة في ممارسة فعل التفلسف والتنظير العلمي، في مقابل رفضه استخدام علوم اللغويين التي لم تكن مناهجها البينانية تُقْنَعُهُ. ومن المؤكّد لنا أنّ الفارابي فتح الباب لابن باجّه لاستعمال الأورغانون الأرسطي في إغناء تنظيراته الفلسفية والتّربّيض به في الصنائع

(1) - ابن باجّه، تعاليق على كتاب إيساغوجي للفارابي؛ ضمن تعاليق ابن باجّه على منطق الفارابي، تحقيق ماجد فخري، مصدر سابق، ص 28.

(2) - أبو نصر الفارابي، كتاب الألفاظ المستعملة في المنطق؛ تحقيق محسن مهدي، مصدر سابق، ص 100.

النظرية. ورُبما كانت وساطة الفارابي تلك مُحفّزا فلسفيا للتعليق على أرسطو، لا بل إنتاج تنظيرات فلسفية فريدة تُعبّر عن تصوّر ابن باجّه الخاصّ للعلم والفلسفة.

إنّ تَرْكِيزَنا على استعمال الأداة المنطقية لدى هذا الفيلسوف - دون الخوض في تفاصيل وجزئيات المنطق باعتباره صناعة نظرية قائمة الذات والصفات - هو ما جعل اهتمامنا ينصرف إلى النظر في أشكال وتمظهرات هذا الاستعمال الأداتي للمنطق. وهكذا، فمن خلال وقوفنا على مجموعة من الأقوال الفلسفية والمنطقية التي استقينها من نصوص ابن باجّه المختلفة، رأينا أنّ استعماله للمنطق أداة للبحث والفحص والاستدلال والنقد، هو ما حَكَمَ جُلَّ هذه الأقوال. وهذه المسألة تثير نوعا من الخط الطاهر، خاصّة إذا ما أخذنا في الاعتبار تصريحه في أحد أقواله أنّ المنطق صناعة نظرية «تتّشتمل على جميع اللواحق العارضة في ذهن الإنسان للموجودات عند نظره في موجود موجود منها. وبهذه اللواحق ومعرفتها تكون آلة في إدراك الصواب والحقّ في الموجودات. فلمّا كانت كذلك جعلها قوم آلة للفلسفة لا جزءاً لها، ومن حيث تلك اللواحق موجودات وعلمها علم نوع من الموجودات، جعلها قوم جزءاً من الفلسفة. والأمران موجودان فيه.»⁽¹⁾

الواقع أنّ هذا التصريح هو ما جعل الباحثة نظيرة فدواش تُعَتَبِر أنّ ابن باجّه جعل المنطق جزءاً من الفلسفة، وليس فقط آلة وأداة كما جرى عليه الأمر في التقليد الفلسفي المشائي.⁽²⁾ غير أنّ هذا الأمر، على الأقل في هذا البحث، ينطوي على نوع من التعميم، حيث لاحظنا كثافة في استعمال المنطق بوصفه أداة للفلسفة، وبخاصّة في علومها النظرية التي دافع فيلسوفنا عن مشروعيتها انطلاقاً من هذا الاستخدام المنهجي للمنطق. فلذلك نستطيع أنّ نقول إنّ المنطق في استعمال ابن باجّه له، يعدّ منهاجاً حقيقياً للبحث والنظر والاشتغال الفلسفي؛ ومن ثمّ، فإنّه إذا كان ولا بد أنّ نُقيم بينه وبين الفلسفة علاقة كما مارسها هذا الفيلسوف، فواجب أنّ نعتبره منهاجاً متكاملًا للنظر، خاصّة وأنّه جعل البرهان مقياس صلاحية هذه الأداة ونجاحتها.

لكننا لاحظنا أيضاً وعياً حاداً لدى فيلسوفنا بِحُدُودِ الأداة المنطقية، إذ إنّهُ عندما يتحدّث عن معرفة ذوي الفطر الفائقة، نراه يترك جانباً المنطق لِيُعَوِّلَ فقط على المعرفة المباشرة باعتبارها إدراكاً مباشراً لا تحتاج إلى وساطة الأداة المنطقية التي لا تفيد إلاّ العلماء النظريين الذين يمثّلون

(1) - ابن باجّه، تعاليق على كتاب إيساغوجي للفارابي؛ ضمن تعاليق ابن باجّه على منطق الفارابي، تحقيق ماجد فخري، مصدر سابق، ص 28.

(2) - نظيرة فدواش، تفاعل الفلسفة والعلوم عند ابن باجّه؛ مرجع سابق، ص 164.

تلك الرتبة النظرية التي «يرى صاحبها المعقول ولكن بواسطة، كما تظهر الشمس في الماء».(1) وأما الفلاسفة الذين وصفهم ابن باجّه بالسعداء، فهو لاء ليس لهم في الإبصار شبيه، لأنهم «يصيرون هم الشيء، فلو استحال البصر فصار ضوءاً، لكان عند ذلك ينزل منزلة السعداء».(2)

في هذه الحالة، لا يمكن لاستعمال الأداة المنطقية أن تفيد أولئك الذين يُبصرون الأشياء إِبصاراً مباشراً دون وساطة تَنْهَضُ بها أيّة أداة منطقية أو غير منطقية، لأنّ المرتبة العالية والسامية لهذه المعرفة المباشرة، وهي بذلك مرتبة يَصِلُ إليها الفلاسفة السعداء فقط، أو الأنبياء الذين لهم فطر فائقة يحققون بها درجات من الكمال الأكمل على العلم البرهاني.(3) ولعلّ ابن باجّه هنا كان متأثراً بالمنظور الأفلاطوني القائم على منهج الحَدَس في المعرفة الفلسفية، ولربّما كان هذا الأمر هو ما حَدَا بالباحث عبد الرحمن بدوي إلى الرَّغْم أن ابن باجّه «كان شديد التأثير بأفلاطون أكثر منه بأرسطو».(4) وبالرغم من ذلك، فإنّه سيبقى من المؤكّد أنّ استعمال المنطق بوصفه أداة للفلسفة، لعب فيه الإرث الأرسطي دوراً كبيراً، لأنّ أرسطو لا يقارب دراسة المنطق باعتباره غاية في ذاته، بل وفقاً لرؤية تنظر إلى دوره كأداة في البحث والتفسير.(5)

إذن، فابن باجّه، وإن صرّح بكون المنطق يصحّ فيه الأمران معا (أي كونه أداة للفلسفة وجزءاً منها)، إلّا أنّه مع ذلك استعمله أداةً منهجية في الفلسفة وصنائعها النظرية، وذلك بما يفي بأغراضه المنهجية في البحث والنظر. بيد أنّه مهما يكن من أمر هذا النقاش، فقد خلّصنا إلى نتائج نحسبها نسبية ووظيفية بالنظر إلى طبيعة الموضوع الذي يتّسم بنوع من الشمولية، التي تتقاطع فيها مجمل جوانب

(1) - يقول ابن باجّه في هذا الأمر: «والنظار الطبيعيون [...] ينظرون إلى المعقول أولاً، ولكن مع المعقول الصوّر الهيولانية. ولذلك القضايا المستعملة في العلوم، فكلّها تتضمّن موضوعها ومحمولها المشار إليه ولذلك القضايا كلية [...] فهذه الرتبة النظرية يرى صاحبها المعقول ولكن بواسطة، كما تظهر الشمس في الماء. فإنّ المرئي في الماء هو خيالها لا هي بنفسها. والجمهور يرون خيال خياله، مثل أن تلقي الشمس على ماء، وينعكس ذلك إلى مرآة ويرى في المرآة الذي ليس له شخص. والثالثة مرتبة السعداء الذين يرون الشيء بنفسه [...] فلذلك كما أنّه لا وجود للضوء مجزّداً عن الألوان عند أهل المغارة، كذلك لا وجود لذلك العقل عند الجمهور ولا يشعرون به [...] وأما النظريون فينزلون منزلة من خرج من المغارة إلى البراح فلمح الضوء مجزّداً عن الألوان، ورأى جميع الألوان على كنهها. وأما السعداء فليس لهم في الإبصار شبيه، إذ يصيرون هم الشيء، فلو استحال البصر فصار ضوءاً، لكان عند ذلك ينزل منزلة السعداء...»، أنظر: ابن باجّه، اتصال العقل الفعّال؛ ضمن رسائل ابن باجّه الإلهية، تحقيق ماجد فخري، مصدر سابق، ص 167.

(2) - المصدر نفسه، ص 168.

(3) - ابن باجّه، رسائل فلسفية بين ابن باجّه وابن الإمام؛ دراسة وتحقيق جمال راشق، ص 94.

(4) - عبد الرحمن بدوي، الفلسفة والفلاسفة في الحضارة العربية، مرجع سابق، ص 105.

(5) - الواقع إنّ الفارابي أسهم بدوره في تكريس هذه الفكرة الأرسطية، حيث كان يقول: «فلذلك ليس ينبغي أن يُعتقد في هذه الصناعة إنّها جزء من صناعة الفلسفة، ولكنها صناعة قائمة بنفسها، وليست جزءاً لصناعة أخرى، ولا إنّها آلة وجزء معا...»، أنظر: أبو نصر الفارابي، كتاب الألفاظ المستعملة في المنطق؛ تحقيق محسن مهدي، مصدر سابق، ص 108.

فلسفة ابن باجّة. ومن جملة ما خلصنا إليه من نتائج في نظرنا في استعمال المنطق بوصفه أداةً للفلسفة لدى هذا الفيلسوف ما يأتي:

- إنَّ استعمال المنطق باعتباره أداةً لدى ابن باجّة هو تنويع للمجهودات التي سبقته، خاصّة منها مجهودات أرسطو والفارابي. ولعلّ هذا الأمر راجع إلى السلطتين العلمية والفلسفية اللتين كان يتمتّع بهما هذان الفيلسوفان العقلانيان؛
- إنَّ استعمال المنطق لدى ابن باجّة اقتضته دواع كثيرة، منها: داع نظري صِرْفٌ يقضي بجعل الفلسفة تتوسّل بالعقلانية النظرية القائمة على نموذجية البرهان المنطقي في العلوم، وداع منهجي مُتعلّق برغبة ابن باجّة في البناء الاستدلالي المحكم والصياغة المنطقية لأفكاره وتصوّراته الفلسفية؛
- بنى ابن باجّة فلسفته العقلية على أسس منطقية صريحة، مُقصياً من نموذجه النظري الخطابة والجدل، فنزع بذلك الجدل من الفلسفة وأضفى عليها صورة البرهان. ولقد كان بهذا التأسيس المنطقي الجديد للفلسفة منظرًا لخطاب فكري وعلمي مُتحرّرٍ من علم الكلام وإشكالياته، ومن هاجس التوفيق بين الملة والحكمة الذي استولى على فلاسفة المشرق العربي؛
- إنَّ اشتغال ابن باجّة بالفلسفة لم يكن يوماً مفصّلاً عن الاشتغال بالمنطق، وهذا ما عكسته أقواله ونصوصه التي استثمر فيها الأداة المنطقية بشكل ملحوظ؛
- اتضح لنا في القسم الثاني من هذا البحث أنّ هاجس استخدام الطرق المنطقية كان سائداً في التنظير والتأسيس لآراء ابن باجّة الفلسفية في الطبيعيات وغيرها من جوانب فلسفته. بيد أنّ هذا الاستعمال المُكثّف للأداة المنطقية، لم يكن مدعاة لانشغال ابن باجّة بالتنظير للمنطق بوصفه صناعة قائمة في حدّ ذاتها، ولم يُؤلّف فيه غير تلك التعاليق على الأجزاء الأربعة الأولى من الأورغانون بالإضافة إلى المدخل والفصول؛
- إنَّ استعمال الأداة المنطقية في الفلسفة لدى ابن باجّة كان بمثابة استراتيجية منهجية لبناء تصوّراته العلمية والفلسفية، وأيضا لنقد بعض الأطروحات المخالفة، حيث انتقد تلك الآراء التي لا تنضبط في مسالكها للقواعد المنطقية المقرّرة في الأورغانون (جالينوس، ويوحنا الدمشقي، والطبيعيون الأوائل، وغيرهم). وقد اتضح لنا أنّ ابن باجّة عندما انتقد

هؤلاء المخالفين لم يستعمل في نقده لهم طريقة الجدل، وإنما أوجز نقده لهم للمرور إلى استدلالاته.

يتحصّل لنا إذن من كلّ هذه النتائج أنّ استعمال المنطق قد لعب دوراً تأسيسياً ونقدياً لدى هذا الفيلسوف، إضافة إلى وظيفته البنائية الاستكشافية. لذا نستطيع القول إنّ تميّز ابن باجّه بمنهجية منطقية صارمة، إنّما كان نتيجة وعيه التام بأنّ المنطق اكتمل مع المعلّمين السابقين: أرسطو والفارابي، ومن ثمّ لم يبق له غير استخدامه بوصفه أداةً منهجية للفحص، والتحليل، والاستكشاف، سواء في العلم أو في الفلسفة. وبذلك أدرك ابن باجّه أنّ الاشتغال بالتأليف في المنطقيات لا يُضيف شيئاً ذي أهمية كبرى إلى ما هو موجود أصلاً في الأورغانون؛ وربما لهذا السبب ذاته اكتفى بالتعليق على بعض أجزاء المنطق كما شرحها الفارابي، دونما حاجةٍ لتأليف كتب منطقية أخرى خالصة على شاكلة كتب السابقين.

وينكشف الإسهام المنهجي والنظري لابن باجّه أكثر في ربط الفلسفة بعلومها النظرية انطلاقاً ممّا تُقدِّمه الصناعة المنطقية من مبادئ وقواعد للنظر في الموجودات. وفي خضم هذا الربط النظري، أعاد هذا الأخير الاعتبار لنموذجية اليقين الذي يعطيه القياس البرهاني. وتبقى القيمة المنهجية لاستعمال الأداة المنطقية بارزة في التفاعلات التي حصلت بين صناعة المنطق وسائر الصنائع النظرية الأخرى (التعاليم، والطبيعيات، والعلم المدني)، ولذلك جاء تصنيفه لعلوم التعاليم إفراساً لهذا التفاعل القائم بين المنطق وباقي العلوم النظرية، إذ استعمل الأداة المنطقية معياراً وأداةً لهذا التصنيف والترتيب.

واستناداً إلى كلّ ما قيل، نخلص إلى أنّ استخدام المنطق بوصفه أداةً في الفلسفة وصنائعها النظرية لدى ابن باجّه استحال إلى منهج للبحث والاشتغال، بل إلى منزعٍ نظري عام لتأسيس معرفة فلسفية، ورَدِّ الاعتبار لليقين النظري الضروري للاشتغال الفلسفي؛ فما لم نفترض لليقين هذا الأساس المنطقي، وللبرهان منبعاً ذهنياً سابقاً على الحس والخيال، فإنّ النظر الفلسفي يصبح بدون أيّ مقوّم من مقوّمات هذا اليقين النظري. ومن هذا كلّهُ يمكننا القول إنّ مشروع ابن باجّه في توظيف الصناعة المنطقية قد حقّق جلّ الأغراض النظرية والمنهجية التي رسمها لفلسفته النظرية والأخلاقية.

ببليوغرافيا البحث

1- مؤلفات ونصوص ابن باجّة:

- ~ ابن باجّة، **التعليق المنطقية**. تحقيق وتقديم محمد إبراهيم ألوزاد. تونس: الدار العربية للكتاب، ط 1، 1997.
- ~ ابن باجّة، **كتاب الكون والفساد**. تحقيق جوزيب بويج منتادا. مدريد: المجلس الأعلى للبحوث العلمية، 1995.
- ~ ابن باجّة، **ارتياض في كتاب التحليل**. تقديم وتحقيق أحمد العلمي حمدان وآخرون. ط 1. فاس: دفاتر مجموعة البحث في الفلسفة الإسلامية عدد 5، مركز الدراسات الرشدية، 2006.
- ~ ابن باجّة، **تعليق على كتاب المقولات لأبي نصر الفارابي**. تقديم وتحقيق محمد ألوزاد. ط 1. فاس: دفاتر مجموعة البحث في الفلسفة الإسلامية عدد 3، مركز الدراسات الرشدية، 2002.
- ~ ابن باجّة، **كلام في القياس**. تقديم وتحقيق أحمد العلمي حمدان وآخرون. ط 1. فاس: دفاتر مجموعة البحث في الفلسفة الإسلامية عدد 6، مركز الدراسات الرشدية، سنة 2009.
- ~ ابن باجّة، **تعليق على كتاب العبارة للفارابي**. تقديم وتحقيق أحمد العلمي حمدان وآخرون. ط 1. فاس: دفاتر مجموعة البحث في الفلسفة الإسلامية عدد 7، مركز الدراسات الرشدية، 2015.
- ~ ابن باجّة، **رسائل فلسفية بين ابن باجّة وابن الإمام**. دراسة وتحقيق جمال راشق. ط 1. مراكش: فضاء آدم، 2017.
- ~ ابن باجّة، **السماع الطبيعي**. تحقيق جمال راشق ومحمد أبو حفص. ط 1. مراكش: المطبعة والوراقة الوطنية، 2019.
- ~ ابن باجّة، **الرسالة في المتحرك**. تحقيق يشار عيبدلي، تركيا: بورسا، 2000.
- ~ ابن باجّة، **القول في القوة الناطقة**. تحقيق محمد الوزاد وآخرون. ط 1. فاس: دفاتر مجموعة البحث في الفلسفة الإسلامية عدد 2، مركز الدراسات الرشدية، 1999.
- ~ ابن باجّة، **تدبير المتوحد**. تحقيق معن زيادة. ط 1. بيروت: دار الفكر الإسلامي، 1978.
- ~ ابن باجّة، **كتاب النفس**. تحقيق جمال راشق. ط 1. فاس: دفاتر مجموعة البحث في الفلسفة الإسلامية عدد 2، مركز الدراسات الرشدية، 1999.
- ~ ابن باجّة، **كلام في فنون شتى**، ضمن المنطقيات للفارابي، الجزء الثالث. تحقيق محمد تقي دانش بزّوه. ط 1. قم-ليران: مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي الكبرى، الخزانة العالمية للمخطوطات الإسلامية، 1308 هـ - 1310 هـ.
- ~ ابن باجّة، **تدبير المتوحد**، ضمن رسائل ابن باجّة الإلهية. تحقيق ماجد فخري. ط 1. بيروت: دار النهار للنشر، 1968.
- ~ ابن باجّة، **تعليق على منطق الفارابي**. تحقيق وتقديم ماجد فخري. ط 1. بيروت: دار المشرق، 1994.
- ~ ابن باجّة، **كتاب البرهان**. تحقيق وتقديم محمد نوصيري. ط 1. مراكش: مطبعة سيدني، 2017.
- ~ ابن باجّة، **رسالة في المتحرك**. تحقيق وتقديم عبد الرحمن بدوي. مجلة معهد الدراسات الإسلامية في مدريد، المجلد الخامس عشر، 1970، ص ص: 34-25.

- ~ ابن باجّه، **مقالة في الفحص عن القوة النزوعية**. تحقيق وتقديم عبد الرحمن بدوي. مجلة معهد الدراسات الإسلامية في مدريد، المجلد الخامس عشر، 1970، ص ص: 36-43.
- ~ ابن باجّه، **رسالة في القوة النزوعية**. تحقيق وتقديم عبد الرحمن بدوي. مجلة معهد الدراسات الإسلامية في مدريد، المجلد الخامس عشر، 1970، ص ص: 44-54.
- ~ ابن باجّه، **رسائل ابن باجّه الإلهية**. تحقيق وتقديم ماجد فخري، بيروت: دار النهار، ط 1، سنة 1968.
- ~ ابن باجّه، **رسائل فلسفية**. تحقيق جمال الدين العلوي. ط 1. الدار البيضاء: دار الثقافة ودار النشر المغربية، 1983.
- ~ ابن باجّه، **شرح السماع الطبيعي لأرسطوطاليس**. تحقيق ماجد فخري. ط 1. بيروت: دار النهار للنشر، 1973.
- ~ ابن باجّه، **كتاب الحيوان**. تقديم وتحقيق جواد العمارتي. ط 1. بيروت: المركز الثقافي العربي، 2002.
- ~ ابن باجّه، **شروحات السماع الطبيعي**. تحقيق وتقديم معن زيادة. ط 1. بيروت: دار الفكر ودار الكندي، 1398هـ / 1978م.

٤- مصادر ومراجع عامة:

أ- باللغة العربية:

- ~ أرسطوطاليس. **الطبيعة: الجزء الأول**. ترجمة إسحاق بن حنين. تحقيق وتقديم عبد الرحمن بدوي. ط 1. مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1404 هـ / 1984 م.
- ~ أرسطوطاليس. **في النفس**. ترجمة إسحاق بن حنين. تحقيق وتقديم عبد الرحمن بدوي. ط 2. بيروت: وكالة المطبوعات ودار القلم، 1980.
- ~ أرسطوطاليس. **كتاب التحليلات الأولى**. نقل تداري. ضمن منطق أرسطو، الجزء الأول. تحقيق وتقديم عبد الرحمن بدوي. ط 1. بيروت: وكالة المطبوعات ودار القلم، 1980.
- ~ أرسطوطاليس. **كتاب التحليلات الثانية**. نقل أبي البشر متى بن يونس. ضمن منطق أرسطو، الجزء الثاني. تحقيق وتقديم عبد الرحمن بدوي. ط 1. بيروت: وكالة المطبوعات ودار القلم، 1980.
- ~ أرسطوطاليس. **كتاب الطوبى**. نقل أبي البشر متى بن يونس. ضمن منطق أرسطو، الجزء الثاني. تحقيق وتقديم عبد الرحمن بدوي. ط 1. بيروت: وكالة المطبوعات ودار القلم، 1980.
- ~ أرسطوطاليس. **الطبيعة الجزء الأول**، ترجمة إسحاق بن حنين، شرح ابن السمع وأخرون. تحقيق عبد الرحمن بدوي. ط 1. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1404 هـ / 1984 م.
- ~ الكندي، أبو إسحاق يعقوب. **كتاب الكندي إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى**. دراسة وتحقيق فؤاد الأهواني. ط 1. بيروت: منشورات الجمل، 2014.
- ~ الكندي، أبو إسحاق يعقوب. **رسالة في الفلسفة الأولى إلى المعتصم بالله**. تحقيق أحمد فؤاد الأهواني. ط 3. بيروت: دار الكتاب الحديث للطباعة والنشر والتوزيع، 1986.
- ~ الفارابي، أبو نصر. **الألفاظ المستعملة في المنطق**. تحقيق محسن مهدي. ط 3. بيروت: دار المشرق، 2008.
- ~ الفارابي، أبو نصر. **شرح كتاب العبارة لأرسطوطاليس**. تحقيق ولهم كوتش اليسوعي وستانلي مارو اليسوعي. ط 1. بيروت: المطبعة الكاثوليكية، 1960.
- ~ الفارابي، أبو نصر. **فصول منتزعة**. تحقيق فوزي متري نجار. ط 1. بيروت: دار المشرق، 1993.

- ~ الفارابي، أبو نصر. **فلسفة أرسطوطاليس وأجزاء فلسفته ومراتب أجزائها والمواضع الذي منه ابتداء واليه انتهى**. تحقيق محسن مهدي، بيروت: نشرة دار مجلة شعر، 1961.
- ~ الفارابي، أبو نصر. **إحصاء العلوم**، تحقيق عثمان أمين. ط 3. القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 1968.
- ~ الفارابي، أبو نصر. **كتاب البرهان مع تعاليق ابن باجّه على البرهان**، ضمن المنطق عند الفارابي، ج 4. تحقيق وتقديم ماجد فخري. ط 2. بيروت: دار المشرق، 2012.
- ~ الفارابي، أبو نصر. **المنطق، الجزء الأول**. تحقيق وتقديم رفيق العجم. ط 1. بيروت: دار المشرق، 1985.
- ~ الفارابي، أبو نصر. **كتاب الألفاظ المستعملة في المنطق**. تحقيق محسن مهدي. ط 3. بيروت: دار المشرق، 2008.
- ~ الفارابي، أبو نصر. **المنطقيات للفارابي، الجزء الأول**. تحقيق محمد تقي دانش بزوه. ط 1. قم – إيران: منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، مطبعة بهمن، 1308 هـ - 1310.
- ~ الفارابي، أبو نصر. **كتاب تحصيل السعادة**. تقديم وتعليق علي أبو ملحم. ط 1. بيروت: دار ومكتبة الهلال، 1995.
- ~ الفارابي، أبو نصر. **مبادئ الفلسفة القديمة**. ط 1. القاهرة: المكتبة السلفية، مطبعة المؤيد، 1328 هـ / 1910 م.
- ~ الفارابي، أبو نصر. **البرهان**، تحقيق ماجد فخري. ط 1. بيروت: دار المشرق، 1987.
- ~ الفارابي، أبو نصر. **كتاب الملة ونصوص أخرى**. تحقيق محسن مهدي. ط 3. بيروت: دار المشرق، 2001.
- ~ الفارابي، أبو نصر. **كتاب التنبيه على سبيل السعادة**. تحقيق جعفر آل ياسين. ط 2. بيروت: دار المناهل، 1987.
- ~ الفارابي، أبو نصر. **كتاب الحروف**. تحقيق وتقديم محسن مهدي. ط 1. بيروت: دار المشرق، 1970.
- ~ الفارابي، أبو نصر. **الثمرة المرضية في بعض الرسائل الفارابية**، تحقيق وتقديم عماد نبيل. ط 1. بيروت: دار الفارابي، 2012.
- ~ ابن سينا، أبو علي. **منطق المشركين**. تحقيق شكري النجار. ط 1. سلسلة من التراث العربي، بيروت: دار الحداثة، 1982.
- ~ ابن سينا، كتاب الشفاء: الطبيعيات – النفس. تحقيق ابراهيم مدكور وجورج قنوتاي، ط 1. القاهرة: الهيئة المصرية للكتاب، 1954.
- ~ ابن سينا، أبو علي. **البرهان: الشفاء في المنطق، الجزء الخامس**. تحقيق أبو العلا عفيفي، مراجعة ابراهيم مدكور. القاهرة: الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، 1385 هـ / 1965 م.
- ~ ابن سينا، أبو علي. **الجدل: الشفاء في المنطق، الجزء السادس**. تحقيق أحمد فؤاد الأهواني، مراجعة ابراهيم مدكور. القاهرة: الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، 1385 هـ / 1965 م.
- ~ ابن سينا، **النجاة في المنطق، الجزء الأول**. تحقيق عبد الرحمن عميرة، ط 1. بيروت: دار الجيل، 1412 هـ / 1992 م.
- ~ ابن سينا، أبو علي. **منطق المشركين والقصيدة المزدوجة في المنطق**. دراسة وتحقيق المستشرق البارون كارّا دوفو. ط 1. بغداد: دار بيت الوراق، 2010.

- ~ ابن سينا، أبو علي. **الإشارات والتنبيهات مع شرح نصير الدين الطوسي**، الجزء الأول. تحقيق سليمان دنيا. ط 1. بيروت: مؤسسة النعمان، 1992.
- ~ ابن سينا، أبو علي. **النجاة في المنطق والإلهيات**. تقديم وتحقيق محي الدين صبري الكردي. ط 2. القاهرة: مطبعة السعادة بجوار محافظة مصر، 1938.
- ~ ابن سينا، أبو علي. **تسع رسائل في الحكمة والطبيعات**. ط 2. القاهرة: دار العرب للبستاني، 1989.
- ~ ابن سينا، أبو علي. **البرهان من كتاب الشفاء**. تحقيق عبد الرحمن بدوي. ط 1. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، 1954.
- ~ ابن رشد. **كتاب فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال**. تحقيق ألبير ناصر نادر. ط 8. بيروت: دار المشرق، 2000.
- ~ ابن رشد. **الشرح الكبير لكتاب النفس لأرسطو**. نقله من اللاتينية إلى العربية إبراهيم الغربي. ط 1. قرطاج: المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون - بيت الحكمة، 1997.
- ~ ابن رشد، أبو الوليد. **تهافت التهافت**. تحقيق سليمان دنيا. ط 1. القاهرة: دار المعارف، 1965.
- ~ ابن رشد، أبو الوليد. **تلخيص منطق أرسطو: كتاب العبارة**، المجلد الأول. تحقيق وتقديم جبرار جهامي. ط 1. بيروت: دار الفكر اللبناني، 1992.
- ~ ابن رشد، أبو الوليد. **الضروري في أصول الفقه أو مختصر المستصفى**. تحقيق جمال الدين العلوي. ط 1. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1994.
- ~ ابن رشد، أبو الوليد. **مقالات في المنطق والعلم الطبيعي**. تقديم وتحقيق جمال الدين العلوي. ط 1. الدار البيضاء: دار النشر المغربية، 1983.
- ~ الخوارزمي، محمد بن أحمد. **الحدود الفلسفية التي يكثر استعمالها في الفلسفة والمنطق**. ضمن كتاب المصطلح الفلسفي عند العرب. تحقيق عبد الأمير الأسم. ط 1. بغداد: نشرة دار المناهل، 1993.
- ~ ابن الهيثم، أبو علي الحسن. **مقالة في ثمره الحكمة**. تحقيق وتقديم محمد عبد الهادي أبو ريدة. القاهرة: رقم الإيداع 2327، 1991.
- ~ ابن خاقان، الفتح. **قلاند العقيان ومحاسن الأعيان**؛ تحقيق حسن يوسف خرشوف. ط 1. الأردن: مكتبة المنار للطباعة والنشر، 1409 هـ / 1989 م.
- ~ ابن طفيل، أبو بكر. **حي بن يقظان**، ضمن فلسفة ابن طفيل ورسائله. دراسة وتحقيق عبد الحليم محمود. ط 2. القاهرة: مكتبة الانجلو المصرية، 1999.
- ~ البطليوسي، ابن السيّد. **رسائل في اللغة**. تحقيق وليد محمد السراقبي. ط 1. سلسلة تحقيق التراث 13، الرياض- المملكة السعودية: مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، 1428 هـ / 2007 م.
- ~ البطليوسي، ابن السيّد. **الحدائق في المطالب العالية الفلسفية العويصة**. تحقيق محمد رضوان الداية وتقديم عبد الكريم اليافي. ط 1. دمشق: دار الفكر، 1988.
- ~ البطليوسي، ابن السيّد. **رسائل من كتاب المسائل والأجوبة**، ضمن رسائل في اللغة. تحقيق وتقديم إبراهيم السامرائي. ط 1. بغداد: مطبعة الرشاد، 1383 هـ / 1964 م.
- ~ الجرجاني، الشريف علي بن محمد. **كتاب التعريفات**. تحقيق محمد الصديق المنشاوي. ط 1. القاهرة: دار الفضيلة، 2004.
- ~ ابن النديم، أبو الفرج. **الفهرست**. تحقيق أيمن فؤاد سيّد. ط 1. بيروت: دار المعرفة للطباعة والناشر، 1978.

- ~ ابن أبي أصيبعة، أبو العباس. **عيون الأنباء في طبقات الأطباء**. تحقيق نزار رضا. ط 1. بيروت: منشورات دار مكتبة الحياة، 1965.
- ~ ابن جليل، أبو داود سليمان بن حسان. **طبقات الأطباء والحكماء**. تحقيق فؤاد سيّد. ط 1. القاهرة: المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية، 1955.
- ~ القفطي، جمال الدين أبي الحسن علي. **إخبار العلماء بأخبار الحكماء**. ط 1. القاهرة: نشرة السعادة، 1326 هـ.
- ~ الغزالي، أبو حامد. **المستصفى في علم الأصول**. تحقيق محمد عبد السلام عبد الشافي. ط 1. بيروت: دار الكتب العلمية، 1993.
- ~ الغزالي، أبو حامد. **تهافت الفلاسفة**. تحقيق سليمان دنيا. سلسلة ذخائر العرب 15. ط 4. القاهرة: دار المعارف، 1385 هـ/ 1966 م.
- ~ الغزالي، أبو حامد. **معيّار العلم**. تحقيق سليمان دنيا. سلسلة ذخائر العرب 32. ط 1. القاهرة: دار المعارف، 1381 هـ/ 1961 م.
- ~ ابن حزم، أبو محمد علي. **التقريب لحدّ المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية**. تحقيق عبد الحق بن ملا حقي التركماني، تقديم وتعليق أبي عبد الرحمن ابن عقيل الظاهري. ط 1. بيروت: دار ابن حزم، 2007.
- ~ ابن حزم، أبو محمد علي. **الإحكام في أصول الأحكام**. تحقيق أحمد محمد شاكر. ط 2. بيروت: دار الآفاق الجديدة، 1983.
- ~ ابن سبعين، بد العارف. تحقيق وتقديم جورج كتورة. ط 1. بيروت: دار الأندلس ودار الكندي، 1978.
- ~ التوحيد، أبو حيان. **المقابسات**. تحقيق حسن السندوبي. ط 2. الكويت: دار سعاد الصباح، 1992.
- ~ ابن العربي، أبو بكر. **قانون التأويل**. تحقيق محمد السليمان. ط 1. بيروت: دار القبلة للثقافة الإسلامية ومؤسسة علوم القرآن، 1986.
- ~ ابن خلدون، عبد الرحمن. **المقدمة**. تحقيق عبد السلام الشّادّادي. ط 1. الدار البيضاء: خزّانة ابن خلدون - بيت الفنون والعلوم والآداب، 2005.
- ~ ابن العربي، أبو بكر. **مختصر ترتيب الرحلة للترغيب في الملة**. دراسة وتحقيق سعيد أعراب. ط 1. بيروت: نشرة دار الغرب الإسلامي، 1987.
- ~ الأندلسي، صاعد. **طبقات الأمم**. تحقيق حياة بوعلوان. ط 1. بيروت: دار الطليعة، 1985.
- ~ الأمدي، سيف الدين. **المبيّن في شرح معاني وألفاظ الحكماء والمتكلمين**. تحقيق حسن محمود الشافعي. ط 2. القاهرة: مكتبة وهبة، 1993.
- ~ آل ياسين، جعفر. **الفارابي في حدوده ورسومه**. ط 1. المركز العلمي العراقي بغداد وبيروت: دار ومكتبة البصائر، 2012.
- ~ آل ياسين، جعفر. **المنطق السيناوي**. ط 1. بيروت: دار الآفاق الجديدة، 1983.
- ~ أيت حمو، محمد. **الدين والسياسة في فلسفة الفارابي**. ط 1. بيروت: دار التنوير، 2011.
- ~ ألوزاد، محمد إبراهيم. **"حوار الدكتور محمد ألوزاد مع عزيز بوستا ومحمد شلي"**، مدارات فلسفية: مجلة الجمعية الفلسفية المغربية، العدد 14، 2006.
- ~ ألوزاد، محمد إبراهيم. **"حضور ابن باجه في جوامع النفس لابن رشد من التماثل إلى تدشين الانفصال"**. نشرت ضمن أعمال ندوة: الأفق الكوني لفكر ابن رشد، تنسيق محمد المصباحي. ط 1. الرباط: منشورات الجمعية الفلسفية المغربية، 2001.

- ~ ألوزاد، محمد إبراهيم. **القول الإنسي لابن باجّه**. ط 1. الدار البيضاء: ضمن سلسلة الفلسفة في المغرب عدد 1، مطبعة الأندلس، 1998.
- ~ ألوزاد، محمد إبراهيم. **"الديناميكا في شروح السماع الطبيعي لابن باجّه السرقسطي: استدراك على مقال سالمون بنيس"**. نشرت ضمن سلسلة أبحاث وندوات (1) لجامعة الحسن الثاني بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بالمحمدية. أعمال الندوة الدولية حول حضارة الأندلس في الزمان والمكان، بتاريخ: 16، 17، 18 أبريل 1992.
- ~ ألوزاد، محمد إبراهيم. **"أفق ديكارتي قبل الأوان: أو في النزعة العقلية عند ابن باجّه"**. مجلة فكر ونقد، العدد 5، يناير 1998.
- ~ أبلّاغ، محمد. **"بعض الملاحظات عن التقدّم في العلم على ضوء تاريخ الرياضيات العربية"**. ضمن أعمال ندوة: مفهوم التقدّم في العلم. تنسيق سالم يفوت. منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط. سلسلة ندوات ومناظرات رقم 112. ط 1. الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، 2004.
- ~ أبو حفص، محمد. **منهجية ابن باجّه العلمية**. دكتوراه في الفلسفة. فاس: جامعة سيدي محمد بن عبد الله، الموسم الجامعي: 2001 – 2002.
- ~ أندرسن، جيرهارد. **"المناظرة بين المنطق الفلسفي والنحو العربي"**، مجلة تاريخ العلوم العربية، مجلد 1، العدد 2، 1977.
- ~ البغدادي، أبو الفرج الطيب. **الشرح الكبير لمقولات أرسطو**. تحقيق علي حسين الجابري. ط 1. دمشق: دار التكوين، 2010.
- ~ البغدادي، أبو الفرج الطيب. **تفسير كتاب ايساغوجي لفرفوريوس**. تحقيق جيكي كوامي. بحوث ودراسات معهد الآداب الشرقية ببيروت، ضمن سلسلة جديدة بالشرق المسيحي عدد 2. ط 1. بيروت: دار المشرق، 1975.
- ~ بورشاشن، إبراهيم. **مع ابن طفيل في تجربته الفلسفية**. ط 1. الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، 2010.
- ~ برشيل، أحمد. **"المنطق الأرسطي وصلته بالمجال التداولي اليوناني"**، مجلة العلوم الإنسانية ضفاف، العدد 4، 2020.
- ~ البعزاتي، بناصر. **الفكر العلمي والثقافة الإسلامية**. ط 1. الرباط: دار الأمان، مطبعة الأمنية، 2015.
- ~ البعزاتي، بناصر. **"مكانة ابن رشد في تطور الأفكار العلمية: تصوّر الحركة"**. ضمن أعمال ندوة: الأفق الكوني لفكر ابن رشد، تنسيق محمد المصباحي. ط 1. الرباط: منشورات الجمعية الفلسفية المغربية، 2001.
- ~ البعزاتي، بناصر وآخرون. **الفكر العلمي في المغرب العصر الوسيط المتأخر**. ط 1. الدار البيضاء: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، مطبعة النجاح الجديدة، 2003.
- ~ بركات محمد، مراد. **"فلسفة ابن باجّه واتجاهه النقدي"**، تونس: حوليات الآداب والعلوم الاجتماعية، مجلد 22، عدد 179، 2000-2001.
- ~ بن عدي، يوسف. **حضور المنطق في الميافيزيقا: أين رشد أنموذجاً**. رسالة الدكتوراه في الفلسفة. القنيطرة: جامعة ابن طفيل، الموسم الجامعي 2018-2019.
- ~ بدوي، عبد الرحمن. **الفلسفة والفلاسفة في الحضارة العربية**؛ ط 1. سوسة: دار المعارف للطباعة والنشر، 1993.
- ~ بدوي، عبد الرحمن. **أرسطو عند العرب**. ط 1. الكويت: وكالة المطبوعات، 1978.

- ~ الجميلي، رشيد. حركة الترجمة في المشرق الإسلامي في القرنين الثالث والرابع للهجرة. ط 1. بغداد: دار الحرية، 1986.
- ~ الجابري، محمد عابد. نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي. ط 4. بيروت: دار التنوير، 1985.
- ~ الجابري، محمد عابد. "المدرسة الفلسفية في المغرب والأندلس: مشروع قراءة جديدة لفلسفة ابن رشد". نشرت ضمن أعمال ندوة: ابن رشد ومدرسته في الغرب الإسلامي، تقديم محمد المصباحي، سلسلة ندوات ومناظرات، رقم 175. منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط: مطبعة الأمنية، 2013.
- ~ جهامي، جيرار. الإشكالية اللغوية في الفلسفة العربية. ط 1. بيروت: دار المشرق، 1994.
- ~ جهامي، جيرار. "الفارابي والمصطلح التوفيقي"، ضمن دراسات ومباحث في القول الفلسفي: من مسالك التراث إلى معابر النهضة. ط 1. بيروت: دار المشرق، 2016.
- ~ جوتييه، ليون. المدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية. ترجمة محمد يوسف موسى. ط 1. بيروت: دار الوراق، 2017.
- ~ ديبراه، بلاك. "العلم واليقين في نظرية المعرفة عند الفارابي"، ترجمة محمد الناجي، ضمن دراسات في فلسفة أبي نصر الفارابي. ط 1. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2016.
- ~ دانكونا، كريستينا. بيت الحكمة، الميتافيزيقا اليونانية وتشكيل الفلسفة العربية. ترجمة عصام مرجاني. ط 1. الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، 2014.
- ~ الدجني، فتحي عبد الفتاح. النزعة المنطقية في النحو العربي. ط 1. الكويت: وكالة المطبوعات، 1982.
- ~ الدليمي، ياسين أحمد صالح. التمهيد الفلسفي في دولتي المرابطين والموحدين. ط 1. دمشق: دار صفحات للدراسات والنشر والتوزيع، 2007.
- ~ زيناني، جورج. فلسفة ابن باجّه وأثرها. ط 1. المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات بقطر: بيروت، 2019.
- ~ زيناتي، جورج. "فلسفة ابن باجّه الأندلس وملاحم الأيديولوجيا العربية الراهنة"، مجلة الباحث، عدد 2، 1978.
- ~ زبير، محمد. "ابن رشد والرشدية في إطارهما التاريخي". نشرت ضمن أعمال ندوة: ابن رشد ومدرسته في الغرب الإسلامي، تقديم محمد المصباحي، سلسلة ندوات ومناظرات، رقم 175. منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط: مطبعة الأمنية، 2013.
- ~ زيادة، معن. الحركة من الطبيعة إلى ما بعد الطبيعة. ط 1. القاهرة: دار رؤية للنشر والتوزيع، 2014.
- ~ طاش، كبرى زاده. مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم. المجلد الأول. ط 1. بيروت: دار الكتب العلمية، 1405 هـ / 1985 م.
- ~ طوقان، قدري حافظ. مقام العقل عند العرب. ط 1. بيروت: دار القدس للطباعة والنشر والتوزيع، 1960.
- ~ الطوسي، نصير الدين. أساس الاقتباس في المنطق: الجزء الأول. ترجمة إلى العربية من الفارسية منلاً خسرو، حققه وقدم له حسن الشافعي ومحمد السعيد جمال الدين. المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة: مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب، بدون تاريخ.

- ~ يفوت، سالم. ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس. ط 1. الدار البيضاء: دار الثقافة للنشر والتوزيع، 2009.
- ~ يفوت، سالم. نحن والعلم: دراسات في تاريخ علم الفلك بالغرب الإسلامي. ط 1. بيروت: دار الطليعة، 1995.
- ~ يفوت، سالم. "ابن باجّه وعلم الفلك البطليموسي"؛ ضمن أعمال دراسات في تاريخ العلوم والاستيمولوجيا، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، سلسلة ندوات رقم 55. ط 1. المحمدية: مطبعة فضالة، 1996.
- ~ يفوت، سالم. "مدخل لقراءة كتاب اليسارة في تقويم السيارة لابن البنا المراكشي"، ضمن الفكر العلمي في المغرب: العصر الوسيط المتأخر، تنسيق بناصر البعزاتي، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، سلسلة ندوات ومناظرات. ط 1. الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، 2003.
- ~ اللوه، زهرة. جوانب مضيئة من فلسفة ابن باجّه. منشورات المعهد التربوي الوطني، المملكة المغربية، عدد 17، ربيع الثاني 1403 هـ / يناير 1982م.
- ~ المرزوقي، أبو يعرب. ابستمولوجيا أرسطو من خلال منزلة الرياضيات في قوله العلمي. ط 1. طرابلس: الدار العربية للكتاب، 1985.
- ~ المصباحي، محمد. من المعرفة إلى العقل. ط 1. بيروت: دار الطليعة للنشر، 1990.
- ~ المصباحي، محمد. مع ابن رشد. ط 1. الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، 2007.
- ~ مين، سطيّفان. "كتاب الحروف للفارابي وتحليله لمعاني الوجود". ضمن دراسات في فلسفة الفارابي، إشراف رشدي راشد. ط 1. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2016، ص ص 89 – 140.
- ~ مرسلّي، محمد. دور المنطق العربي في تطوير المنطق المعاصر. ط 1. الدار البيضاء: نشرة دار توبقال للنشر، 2004.
- ~ مرسلّي، محمد. "الانتقال من منطق القدماء إلى منطق المتأخرين هل هو تقدّم؟". ضمن أعمال ندوة: مفهوم التقدّم في العلم. تنسيق سالم يفوت. منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط. سلسلة ندوات ومناظرات رقم 112. ط 1. الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، 2004.
- ~ مهدي، محسن. الفارابي وتأسيس الفلسفة السياسية الإسلامي. ترجمة وداد الحاج. ط 1. بيروت: دار الفارابي، سنة 2009.
- ~ مساعد، محمد. "متوحد ابن باجّه: عنف وعنف مضاد". مجلة وليلي، دفاتر المدرسة العليا للأساتذة بمكناس، العدد 14، أبريل 2009.
- ~ مساعد، محمد. العالم بين التناهي واللاتناهي لدى ابن رشد. ط 1. بيروت: دار الفارابي، 2013.
- ~ مدكور، إبراهيم وآخرون. أبو نصر الفارابي في الذكرى الألفية لوفاته 950 م. المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة: المكتبة العربية، طبعة الهيئة المصرية للكتاب، سنة 1983.
- ~ محمودي، عبد الرشيد. فلاسفة الأندلس: ابن باجّه، ابن طفيل، ابن رشد. ط 1. (القاهرة: الدار المصرية اللبنانية، 2018.
- ~ النقاري، حمو. نظرية العلم عند أبي نصر الفارابي. ط 1. القاهرة: دار رؤية للنشر والتوزيع، 2011.
- ~ النقاري، حمو. المنهجية الأصولية والمنطق اليوناني من خلال أبي حامد الغزالي وتقي الدين بن تيمية. ط 1. الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، 1991.
- ~ السامرائي، إبراهيم. رسائل في اللغة. دراسة وتحقيق. ط 1. بغداد: مطبعة الرشاد، 1383 هـ/ 1964م.

- ~ ساهل، بوعزة. دفاعا عن المنطق الأرسطي. ط 1. الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، 1430هـ / 2009م.
- ~ سامسو، خوليو. "العلوم الدقيقة في الأندلس". ترجمة عمر الشيخ، ضمن موسوعة الحضارة العربية الإسلامية في الأندلس، الجزء الثاني، تحرير سلمى الخضراء الجيوسي. ط 1. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1998، ص ص: 1315-1344.
- ~ السيساوي، يوسف. الإحالة في سياق التراث اللغوي العربي الإسلامي. ط 1. مراكش: المطبعة والوراقة الوطنية، 2014.
- ~ السيوطي، جلال الدين. بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة. تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم. ط 2. بيروت: دار الفكر، 1979.
- ~ العجم، رفيق. المنطق عند الغزالي وأبعاده الأرسطوية. ط 1. بيروت: دار المشرق، 1989.
- ~ عفيفي، زينب. ابن باجّه وآراؤه الفلسفية. ط 1. الإسكندرية: دار الوفاء، 2001.
- ~ العمراني، جمال الدين. "الصلة أم الفصل فيما بين المنطق الفلسفي والنحو العربي في القرن الرابع الهجري"، ضمن أعمال ندوة الفكر العربي والثقافة اليونانية، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، الدار البيضاء - المغرب: منشورات مطبعة النجاح الجديدة، سلسلة ندوات ومناظرات رقم 7، أيام 7-10 ماي، سنة 1980.
- ~ العلوي، جمال الدين العلوي. مؤلفات ابن باجّه. ط 1. بيروت - الدار البيضاء: دار الثقافة ودار النشر المغربية، 1983.
- ~ العبادي، عبد الله بن حسن. "الفكر الاجتماعي عند ابن باجّه"، مجلة جامعة الملك سعود، م 8، كلية الآداب (2)، 1415 هـ / 1995 م.
- ~ العمارتي، جواد. "القول البرهاني عند ابن باجّه"، مدارات فلسفية: مجلة الجمعية الفلسفية المغربية، عدد 4، سنة 2000.
- ~ العمارتي، جواد. "مفهوم العلم النظري عند ابن باجّه: علم البيولوجيا نموذجا"، فكر ونقد، عدد 22، سنة 1999.
- ~ فرفريوس، الصوري. إيساغوجي. نقل أبي عثمان الدمشقي. تقديم أحمد فؤاد الأهواني. ط 1. القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، 1952.
- ~ فاخوري، عادل. منطق العرب من وجهة نظر المنطق الحديث. ط 1. بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، 1980.
- ~ فروّخ، عمر. ابن باجّه والفلسفة المغربية. ط 1. بيروت: مكتبة منيمه، 1364هـ / 1945م.
- ~ فدواش، نظيرة. تفاعل الفلسفة والعلوم عند ابن باجّه. بحث أطروحة لنيل الدكتوراه في الفلسفة، إشراف الأستاذ بناصر البعزاتي، جامعة محمد الخامس، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، شعبة الفلسفة، السنة الجامعية 2011/2012.
- ~ الفيومي، محمد إبراهيم. تاريخ الفلسفة الإسلامية في المغرب. ط 1. القاهرة: دار المعارف للنشر، 1992.
- ~ صليبا، جورج. العلوم الإسلامية وقيام النهضة الأوروبية. ترجمة محمود حداد. ط 2. بيروت: الدار العربية للعلوم ناشرون، 2014.
- ~ رفائيل رامون غريرو، "الدراسات المنجزة حول الفلسفة العربية بإسبانيا"، ترجمة الحسن أسويق؛ مجلة دراسات استشرافية، عدد 12، (2017).

- ~ قرني، عزّت. "تطوّر مفهوم اليقين في فلسفة أفلاطون". الكويت: حليات كلية الآداب والعلوم الاجتماعية بجامعة الكويت، الحولية رقم 22، الرسالة 175، 2001.
- ~ قشيش، محمد. نظرية العلم عند أبي نصر الفارابي. ط 1. الرباط - دار الأمان: منشورات ضفاف، 2015.
- ~ ريشر، نيقولا. تطور المنطق العربي. ترجمة وتعليق محمد مهران. ط 1. القاهرة: دار المعارف، 1975.
- ~ رائد، أمير عبد الله الراشد. التراث المنطقي في المغرب والأندلس. ط 1. عمان: دار المعتر للنشر، 2016 م / 1437 هـ.
- ~ رشدي، راشد وآخرون. دراسات في فلسفة أبي نصر الفارابي. ط 1. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2016.
- ~ راشق، جمال. ابن باجّه: فيلسوف سرقسطة وفاس سيرة وأعمال. ط 1. مراكش: فضاء آدم للنشر، 2016.
- ~ راشق، جمال. ابن باجّه: سيرة وبيبلوغرافية. ط 1. الرباط: مركز الدراسات والأبحاث وإحياء التراث، دار الأمان، 2017.
- ~ الرازي، محمود بن محمد. تحرير القواعد المنطقية في شرح الرسالة الشمسية. تحقيق إلياس قبلان. ط 2. بيروت: دار الكتب العلمية، 2020.
- ~ الرازي، فخر الدين. لباب الإشارات والتنبيهات. تحقيق أحمد حجازي السقا. ط 1. القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، 1986.
- ~ الشنطي، عصام محمد. فهرس المخطوطات المصوّرة: الفلسفة والمنطق، الجزء الثاني. ط 1. القاهرة: المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، 1428 هـ / 2007 م.
- ~ شاه ولي، عبد الرحمن. الكندي وآراؤه الفلسفية. ط 1. اسلام آباد: مجمع البحوث الإسلامية، 1394 هـ / 1973 م.
- ~ الشملي، المنجي. "أبو بكر بن باجّه ونزعتة الفلسفية من خلال تدبير المتوحد". تونس: حليات الجامعة التونسية، العدد 1، سنة 1964.
- ~ تايلور، إدوارد ألفرد. أرسطو، ترجمة عزت قرني. ط 1. بيروت: دار الطليعة، 1992.
- ~ التهامي، ضراري. نظرية اللسان في فلسفة الإغريق. ط 1. مراكش: المطبعة والوراقة الوطنية، 2016.
- ~ التلمساني، أحمد بن محمد المقري. نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب. تحقيق إحسان عباس. ط 1. بيروت: نشرة دار صادر، 1988.
- ~ التهاوني، محمد علي. كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم. تحقيق علي دحروج وآخرون. ط 1. بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، 1996.
- ~ غوتاس، ديمتري. الفكر اليوناني والثقافة العربية: حركة الترجمة اليونانية - العربية في بغداد والمجتمع العباسي المبكر. ترجمة نيقولا زيادة. ط 1. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، المنظمة العربية للترجمة، 2003.
- ~ الغراري، حليلة. بُناة الفكر العلمي في الحضارة الإسلامية. الرباط: منشورات المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة - إيسيسكو، 1423 هـ / 2002 م.
- ~ غلاب، محمد. الفلسفة الإسلامية في المغرب. ط 1. القاهرة: جمعية الثقافة الإسلامية، 1948.

- ~ Aristote. *Premiers analytiques : Organon III*; traduction et présentation Michel Crubellier, édition GF Flammarion, Paris, 2014.
- ~ Aristote. *Seconds analytiques : Organon IV*; traduction et présentation Pierre Pellegrin, édition GF Flammarion, Paris, 2005.
- ~ Aristote. *De L'âme*, traduction Richard Bodéüs, édition GF Flammarion, Paris, 2018.
- ~ Aristote. *Topique, Réfutations sophistiques, in Organon V- VI*; traduction Jaques Brunschwig et Myriam Hecquet, présentation Pierre Pellegrin, éd GF Flammarion, Paris, 2015.
- ~ Aristote. *Métaphysique*; présentation et traduction par Marie-Paule Duminil et Annick Jaulin, édition GF Flammarion , Paris, 2008.
- ~ Averroès. *Talkhiṣ kitab al-maqoulat*; Maurice BOUYGES, 2em édition, Dar El-machreq sarl, Beyrouth, 1983.
- ~ Averroès. *L'Islam et la raison: Anthologie de textes juridiques, théologiques et polémiques*; tra et notes par Marc Geoffroy, présentation par Alain de Libera, éd GF Flammarion, Paris, 2000.
- ~ Al-Fārābī. *Al-Manṭiqiyyāt li-l-Fārābī*; vol 3, éd, Danishpazhuh MT. Matba'at Ayatollah al-Mar'ashi al-Najafi, Qum, 1989.
- ~ Arnaldez, Roger. *Grammaire et théologie chez Ibn Hazm de cordoue* ; édition Vrin, Paris, 1956.
- ~ Al-Andalusi, Sa'id. *Kitab Tabaqat Al-Umam (Livre des Catégories ses Nations)*; traduction Régis Blanchère, publication de l'institut des hautes études marocaines, Paris 5, Larose éditeurs, 1935.
- ~ Abbès, Makram. *"Le statut de la raison pratique chez Avempace"*; in Arabic Sciences and Philosophy, vol. 21 (85-109), 2011.
- ~ Badawi, Abderrahmane. *La transmission de la philosophie Grecque au monde Arabe*, édition Vrin, Paris, 1968.
- ~ Badawi, Abderrahmane. *Histoire de la philosophie en Islam (II) : les philosophes purs*, éditon Vrin, Paris, 1972.
- ~ Baffioni, Carmela. *Brethren of Purity: On the natural sciences*; New York, Oxford University Press; London, Institute of Ismaili Studies, 2013.
- ~ Benmakhlouf, Ali. *Pourquoi les philosophes arabes*; édition Albin Michel, Paris, 2015.
- ~ Benmakhlouf, Ali. *Averroès*; 2^e tirage, édition Les belles lettres, Paris, 2000.
- ~ Benmakhlouf, Ali. *"Le projet d'un Organon long chez philosophes arabes lectures d'Aristote"*; Universtat Oberta de Cataluna, 2010.
- ~ Bambrough, Renford. *The philosophie of Aristotele*; A Mentor Classic, Published by The new American Library, New York and Toronto, 1963.
- ~ Belna, Jean-Pierre. *Histoire de la logique* ; édition Ellipses, Paris, 2014.
- ~ Brun, Jean. *Les Stoïciens*; Bibliothèque classique de philosophie, collection Les grands textes, édition puf, quatrième édition, Paris, 1968.

- ~ Brague, Rémi. *Au moyen du Moyen Age : Philosophies médiévales en chrétienté, judaïsme et islam*, édition La Transparence, collection Champs essais, Paris, 2006.
- ~ Chatti, Saloua. *Arabic logic from Al-Fârâbî to Averroes, Studies in Universal Logic*; ed Birkhäuser, Springer Nature Switzerland AG, 2019.
- ~ Corbin, Henry. *Histoire de la philosophie Islamique*; édition Gallimard (1986), collection Folio essais, Paris, 2014.
- ~ Cauquelin, Anne. *Aristote, Le langage*; édition puf, Paris, 1990.
- ~ Djabbar, Ahmed. *Une histoire de la science arabe*; édition du Seuil, Paris, 2001.
- ~ Djabbar, Ahmed. *‘Les mathématiques au Maghreb à l’époque d’Ibn Al-Banna’*; Actes du Congrès international sur mathématiques et philosophie, Rabat, (31-46), 1-4 Avril, 1982.
- ~ Djabbar, Ahmed. *“Les activités mathématiques au Maghreb a travers le témoignage d’Ibn Khaldun”*; in La pensée scientifique au Maghreb, coordination Bennacer El Bouazzati, série colloques et séminaires n° 104, publication de la Faculté des Lettres et des science humaines Rabat, édition Najah El Jadida, Casablanca, 2003.
- ~ Djabbar, Ahmed. *‘Abu Bakr Ibn Bagga et les mathématique de son temps’*; in études philosophiques et sociologiques dédiées à Jamal eddine Alaïe, université sidi Mohammed ben Abdillah, n° spécial 14, 1998, pp: 05-26.
- ~ De Libera, Alain. *L’unité de l’intellect*; librairie philosophique J. Vrin, Paris, 2004.
- ~ De Libera, Alain. *Averroès, L’Islam et la raison*; édition Flammarion, Paris, 2000.
- ~ De Libera, Alain. *La philosophie médiévale*; 3^e édition, édition puf, collection Quadrige manuels, Paris, 2019.
- ~ De Vaux, Carra. *Avicenne*; édition Félix Alcan, Paris, 1900.
- ~ Dummett, Michel. *Philosophie de la logique*; traduction de l’anglais par Fabric Patout, éd Minuit, 1991,
- ~ Debourah, Balack. *‘Knowledge (‘ILM) and certitude (YAQIN) in al-Farabi’s epistemology’*; in Arabic Sciences and philosophy, (11-45), vol, 16, (2006).
- ~ Dunlop, Duglas. *“Al-Farabi’s introductory Risala on logic”*; in Islam Quarterly, vol 3, (224–235), 1958.
- ~ Dunlop, Duglas. *“Remarks on the life and works of Ibn Bajjah (Avempace)”*; in proceedings of the 22nd International congress of Orientalists (Istanbul, 1951) vol, 2, ed 2, Velidi Togan 1, (188-196), Leiden, 1957.
- ~ Dunlop, Duglas. *“Philosophical predecessors and contemporaries of Ibn Bajjah”*; in Islamic Quarterly, vol, 2, (100-106), 1955.
- ~ Druart, Thérèse-Anne. *“La fin humaine selon Ibn Bajjah (Avempace)”*; in Bulletin de Philosophie Médiévale, 23, (59-64), 1981.
- ~ Di Donato, Silvia. *Thèmes, argumentations et style de l’œuvre d’Ibn Bâjja*; in EU-topias, 2012, vol. 3, pp: 47-54.

- ~ Elaamrani, jamal. *les rapports de la logique et de la grammaire d'après le Kitab Al Masa'il d'Albatalyusi*; Arabica – leiden – 1979,
- ~ Elamrani, Jamal. *Logique aristotélicienne et grammaire arabe*; édition Vrin, Paris, 1983.
- ~ El-Rouayheb, Khaled. *Relational syllogisms and the history of Arabic logic, 900-1900*. Brill, Leiden- Boston, 2010.
- ~ Fakhry, Majid. *Al-Farab, Founder, Founder of Islamic Neoplatonism*; oneworld publications, Oxford, 2002.
- ~ Forcada, Miquel. “*Ibn Bājja: Abū Bakr Muḥammad ibn Yaḥyā ibn al-ṣā'igh al-Tujībī al-Andalusī al-Saraqustī*”; In Thomas Hockey et al. (eds.). The Biographical Encyclopedia of Astronomers, Springer Reference. New York: Springer, (550-551), 2007.
- ~ Forcada, Miquel. “*Ibn Bajja on Tasawwur and Tasdiq: science and psychology*”; in Arabic Sciences and Philosophy, (103–126), Cambridge University Press, Vol 24/2014.
- ~ Forcada, Miquel. “*Ibn Bajja and the classification of the sciences in al-Andalus*”; in Arabic sciences and philosophy, N 16, (287-307), 2006.
- ~ Flasch, Kurt. *Introduction à la philosophie médiévale*; traduit de l'allemand Janine de Bourgknecht, édition Flammarion, collections Champs, Paris, 2007.
- ~ Fuentes, Joaquin Lomba. “*Ibn Bājja, Fī al-ghāyat al-insāniyya*”; in : La philosophie andalouse, auteurs et œuvres, sous la direction de Dominique Urvoy, édition Fondation du roi Abdul-Aziz, Casablanca, 2006.
- ~ Fuentes, Joaquin Lomba. “*Ibn Bājja, Al-mantiq*”; in : La philosophie andalouse, auteurs et œuvres, sous la direction de Dominique Urvoy, édition Fondation du roi Abdul-Aziz, Casablanca, 2006.
- ~ Gardet, Louis. *Panorama de la pensée islamique*; édition Sindbad, 2e éd, Paris, 1984.
- ~ Grant, Edward. “*Aristotle, Philoponus, Avempace, and Galileo's pisan dynamics*”; in Centaurus, (79-95), vol. 11, n° 2, 1965.
- ~ Granger, Gilles Gaston. *La théorie aristotélicienne de la science*; 2^e édition revue, Aubier Montaigne, Paris, 1976.
- ~ Goichon, Amélie Marie. *La Distinction de l'Essence et de l'Existence d'après Ibn Sina*, édition Desclée De Brouwer, Paris, 1937.
- ~ Genequand, Charles. “*Loi morale, loi politique: al-Fârâbî et Ibn Bagga*”; in Mélanges de l'Université Saint-Joseph, Dar El-machereq, Beyrouth-Liban, (491-514), 61/ 2008.
- ~ Genequand, Charles. “*L'anthropologie d'Ibn Bagga*”; Annuaire – EPHE, (412-415), SHP- 140^e année 2007-2008.
- ~ Genequand, Charles. *Ibn Bagga (Avempace) : La conduite de l'isolé et deux autres épîtres*; édition Vrin, Paris, 2010.
- ~ Geoffroy, Marc. “*Raison et foi ou raison et loi : Le philosophe et la cité selon Averroès, d'après Al-Aarabi et Ibn Bagga (Avempace)*”; in The medieval paradigm: Religions, thought and philosophy, pp: 381-416.

- ~ Gauthier, Léon. *La philosophie musulmane* ; édition Ernest Leroux, Paris, 1900.
- ~ Galien. *Traité philosophiques et logiques* ; traduction Pellegrin et autres, édition GF Flammarion, Paris, 1998
- ~ Golitsis, Pantelis. *Aristotle and His Commentators : Studies in Memory of Paraskevi Kotzia*; ed De Gruyter, Berlin/Boston, 2019.
- ~ Golitsis, Pantelis. *Les Commentaires de Simplicius et de Jean Philopon à la Physique d'Aristote : Tradition et Innovation*; édition De Gruyter, France, 2008.
- ~ Gutas, Dimitri. *"Aspects of Literary Form and Genre in Arabic Logical Works"*; in Burnett Charles, Gloss and Commentaries on Aristotelian logical texts. The Syriac, Arabic and Medieval Traditions; Warburg Institute Surveys and Texts, vol. 23, (29-79), London, 1993.
- ~ Hugonnard-Roche, Henri. *'Remarques sur la tradition arabe de l'Organon d'après le manuscrit Paris, Bibliothèque nationale, ar 2346'*; in Burnett Charles, Gloss and Commentaries on Aristotelian logical texts. The Syriac, Arabic and Medieval Traditions; Warburg Institute Surveys and Texts, vol. 23, (19-28), London, 1993.
- ~ Hamelin, Octave. *Le système d'Aristote* ; édition Vrin, Paris, 1985.
- ~ Jawich, Khalil. *"Quelques aspects philosophiques des fondements de la géométrie chez les Arabo-Musulmans"*; in Actes du congrès international sur mathématiques et philosophie, édition Okad, Rabat, (169-177), 1-4 avril, 1982.
- ~ Jolivet, Jean. *"Aux origines de l'ontologie d'Ibn Sina"*; in Actes du colloque: Pensée arabe et culture Grecque, du 7-10 Mai, colloques et séminaires, N 5, (562-580), publications de la faculté des lettres et des sciences humaine-Rabat, 1980.
- ~ Jambet, Christian. *Qu'est-ce que la philosophie islamique*; édition Gallimard, Paris, 2011.
- ~ Largeault, Jean. *"De la difficulté d'expliquer ce qu'est la logique"*; in Revue de Métaphysique et de morale, 82, n° 3, (289 – 295), 1977.
- ~ Lettink, Paul. *Aristotele's meterology and its reception in the arab world*; Brill leiden-Boston-Koln, 1999,
- ~ Lukasiewicz, Jan. *La syllogistique d'Aristote* ; traduction Françoise Caujolle-Zaslowsky, Librairie Armand Colin, Paris, 1972.
- ~ Lopez-Farjet, Luis Xavier. *Classical Islamic Philosophy: A Thematic introduction*; ed Routledge, New York and London, 2022.
- ~ Mansion, Augustin. *"L'origine du syllogisme et la théorie de la science chez Aristote"*; in Aristote et les problèmes de méthode, (57-81), Louvain-La-Neuve, éditions de l'institut supérieur de philosophie, 1980.
- ~ Marwan, Rashed. *"Al-Farabi's lost treatise on changing beings and the possibility of a demonstration of the eternity of a demonstration of the eternity of the world"*; in Arabic Sciences and philosophy, vol. 18, (19-58), 2008.

- ~ Moody, Ernest. *"Galileo and Avempace: The Dynamics of the Leaning Tower Experiment (1) & (2)"*; in Journal of philosophy of Idea, 12 (1952), pp:163-193 and pp:375-422; in "Laws of Motion in Medieval Physics", the Scientific Monthly, 72, (18-23), 1951.
- ~ Moody, Ernest. *Studies in Medieval philosophy, Science and Logic*; Collected Papers, (190-193), California (University of California Press), 1975.
- ~ Montada, Joseph Puig. *"Philosophy in Andalusia: Ibn Bajja and Ibn Tufayl"*; in The Cambridge Companion to Arabic philosophy, edited by: Peter Adamson, Richard C. Taylor. Cambridge University Press, 2006.
- ~ Montada, Joseph Puig. *"Avempace's Isagugi"*; Publisher by The Avicenna Institute of Middle Eastern Studies, in Problems in Arabic philosophy, ed by Milos Maroth, (51 – 67), Printed in Hungary, 2003.
- ~ Mezziane, Bruno. *"Et les arabes dans l'histoire ? Réflexions sur le problème des traductions"*; in Sinal, n° 8, (14-30), 1987.
- ~ Menn, Stephen. *"Al-Farabi's kitab Al-Huruf and his analysis of the senses of being"*; in Arabic Sciences and Philosophy, vol. 18 (59-97), 2008.
- ~ Monteil, Jean-François. *"La transmission d'Aristote par les arabes à la chrétienté occidentale : une trouvaille relative au d'interprétation"* ; in Revisite Espanol de Filosofia Medival, (181-195), 11, 2004.
- ~ Mubahat, Turker. *Farabinin Bazi Mantik Eserleri*; Ankara Universitesi, Dilve Tarih- Gografya Fakultesi Dergisi (Ankara), XVI, 1985.
- ~ O'Leary, Lacy. *Arabic thought and its place history*; Publisher Trubner, London; 1922.
- ~ Pines, Shlomo. *Studies in the history of Jewish thought*; ed by Magnes Press, the Hebrew University Jerusalem, 1997.
- ~ Peters, Francis Edward. *Aristoteles Arabus: The Oriental Translations and Commentaries on the Aristotelian Corpus*; Leiden, Brill, 1968.
- ~ Porphyre. *Isagoge* ; traduction Alain de Libera et A. –Ph. Segonds, édition Vrin, Paris, 1998.
- ~ Pelletier, Yvan. *Les attributions (Catégories)*; traduction et notes, le texte aristotélicien et le prolégomènes d'Ammonios; édition les Belles lettres- Montréal, Paris, Bellarmin 1983.
- ~ Quadri, Goffredo. *La Philosophie arabe dans l'Europe médiévale, des origines à Averroès*; traduction de l'italien par Roland Huret, édition Payot, Paris, 1947.
- ~ Rachak, Jamal. *"La volonté chez Ibn Bagga, de la physique à l'éthique"*, in Philosophie et Science dans l'Occident Musulman, coordination: Touria Bourkane, Université Cadi Ayyad, éd Papèterie El watanya, Marrakech, (07-27), 2012.
- ~ Rachak, Jamal. *"La noétique d'Ibn Bajja"*; in Anales del Seminario de Historia de la Filosofía, (81-95), Vol. 26, (2009).

- ~ Rachak, Jamal. *“L’unicité de l’homme chez Ibn Bajja d’après sa conjonction”*; in: Actes du colloque: La philosophie au service de la société; en Prensa, Casa, octobre, 2008.
- ~ Rescher, Nicholas. *Al-Farabi’s short commentary on Aristotel’s prior analytics*; University of Pittsburgh press, 1963.
- ~ Rescher, Nicholas. *Studies in the history of Arabic logic*; university of Pittsuburgh press, 1963.
- ~ Rescher, Nicholas. *“New Light on Galen and the Fourth Figure of the Syllogism”*; in Journal of the history of philosophy 3, 1965.
- ~ Rescher, Nicholas. *Galen and the syllogism: An Examination of the Thesis that Galen Originated the Fourth Figure of the Syllogism in the Light of New Data from Arabic Sources*; University of Pittsburgh press, 1966.
- ~ Raybaud, Nathalie. *“La philosophie arabe une philosophie du commentaire”*, revue PHILOSOPHIE, nu 77, éd Minuit, 1^{er} mars, (85-110), 2003.
- ~ Roshdi, Rashed. *Science in Islam and Classical Modernity*; in Al-Furqan Lectures Series N°4, Al-Furqan Publications, N° 71, London, 2002.
- ~ Rosenthal, Erwin Isak Jacob. *“The place of politics in the philosophy of Ibn Bagga”*; in Islamic culture 24, (187-211), 1951.
- ~ Rosenthal, Franz. *Knowledge Triumphant: The Concept of Knowledge in Medieval Islam*; Brill, Leiden, Boston, 2007.
- ~ Sebti, Meryem. *“La distinction entre intellect pratique et intellect thétique dans la doctrine de l’âme humaine d’Avicenne”*; revue PHILOSOPHIE, nu 77, éd Minuit, 1^{er} mars, (23-44), 2003.
- ~ Shukri, Abed. *Aristotelian logic and the Arabic language in Al-Farabi*; New York press, 1991.
- ~ Inati, Shams. *Logic: in History of Islamic Philosophy*; by Seyyed Hossein Nasr and Oliver Leaman, published in the USA and Canada by Routledge, 2001.
- ~ Strauss, Leo. *Le Platon de Fârâbî*; traduction Olivier Sedeyn, édition allia, Paris, 2012.
- ~ Urvoy, Dominique. *Histoire de la pensée islamique*; édition Seuil, Paris, 2006.
- ~ Urvoy, Dominique. *La philosophie andalouse: Auteurs et Œuvres*; Fondation du Roi Abdul-Aziz Al Saoud, Casablanca, 2006.
- ~ Vallat, Philipe. *Fârâbî et l’école d’Alexandrie*; édition Vrin, Paris, 2004.
- ~ Vincent, Citot. *“Naissance et formation de la philosophie en Islam andalou”*; in Revue de théologie et de philosophie, n° 148, (553-562), 2016.
- ~ Wirmer, David. *Vom Denken der Natur zur Natur des Denkens: Ibn Baggas Theorie der Potenz als Grundlegung der Psychologie*; de Gruyter, Berlin, 2014.
- ~ Zahar, Farah Cherif. *“L’éternité du mouvement chez Ibn Bagga (Avempace) : De la définition générique à la définition numérique. Le commentaire aux chapitres 1 et 2 du livre VIII de la Physique”*; in les Etudes philosophiques, n° 162, édition Puf, (161-216), 2016.

فهرست المحتويات

3	مقدمة عامة.....
16	القسم الأول: المنطق في الفلسفة المشائية العربية عامة ولدى ابن باجّه خاصّة.....
16	تمهيد.....
18	الفصل الأول: حضور المنطق في الفلسفة المشائية العربية بالمشرق.....
20	1- داعي الترجمة في التقليد العربي للمنطق.....
32	2- داعي تقريب الأورغانون إلى اللغة العربية عند العربي.....
44	3- داعي اتخاذ المنطق علماً ألياً رئيساً عند ابن سينا.....
55	الفصل الثاني: حضور المنطق في الفلسفة المشائية بالغرب الإسلامي.....
58	1- ابن حزم؛ أو في تقريب المنطق من العلم الشرعي.....
64	2- ابن السيّد البطلانيوس؛ أو في أولوية النحو على المنطق.....
71	3- ابن باجّه؛ أو في أولوية المنطق على النحو.....
82	الفصل الثالث: حضور المنطق في فلسفة ابن باجّه خاصّة.....
86	1- مركزية المنطق لدى ابن باجّه.....
100	2- منزلة المنطق الأرسطي في فلسفة ابن باجّه.....
110	3- شرح الأورغانون في سياق التعليق على الفارابي.....
123	4- حضور المنطق في الصنائع النظرية لدى ابن باجّه.....
140	خلاصة القسم الأول:.....
141	القسم الثاني: استعمال المنطق في العلم والفلسفة لدى ابن باجّه.....
141	تمهيد.....
143	الفصل الأول: استعمال المنطق في العلم الطبيعي.....
145	1- استعمال الطرق المنطقية.....
151	2- استعمال القوّة القياسية.....
159	3- استعمال البرهنة في دراسة الحركة.....
172	الفصل الثاني: استعمال نظرية الحد في الفلسفة.....
175	1- نيل التصرّوات باستعمال نظرية الحد.....
184	2- استعمال الفصول والمقولات للتنظير الفلسفي.....
186	أ- استعمال الفصول الخمسة.....
197	ب- استعمال المقولات.....
207	الفصل الثالث: استعمال الأداة المنطقية للنقد والتعليم والتعلّم.....
207	1- توظيف الأداة المنطقية لنقد الخصوم.....
215	2- استعمال المنطق للتعليم والتعلّم.....
224	خلاصة القسم الثاني.....

226.....	القسم الثالث: مآلات استعمال المنطق أداة للفلسفة
226.....	تمهيد
228.....	الفصل الأول: ثمرات استعمال المنطق في المعرفة والعلم والعقل
229.....	1- تأثير استعمال الأداة المنطقية على نظرية المعرفة
240.....	2- تأثير استعمال الأداة المنطقية على نظرية العلم
256.....	3- تأثير استعمال الأداة المنطقية على نظرية العقل
268.....	الفصل الثاني: تأثير استعمال المنطق على الآراء العلمية والفلسفية لابن باجّه
269.....	1- انعكاس استعمال المنطق على تصورات العلم
274.....	1-1- انعكاس استعمال المنطق على علوم التعاليم
275.....	أ- علم الفلك
279.....	ب- علم الهندسة
283.....	1-2- انعكاس استعمال المنطق على العلم الطبيعي
292.....	1-3- انعكاس استعمال المنطق على العلم المدني
298.....	2- تأثير استعمال المنطق على الآراء الفلسفية لابن باجّه
299.....	2-1- ملاحظات أولية
301.....	2-2- برهانية القول الفلسفي
306.....	2-3- ملامح انعكاس استعمال المنطق على الفلسفة
313.....	الفصل الثالث: صلاحية المنطق وقيّمته الفلسفية لدى ابن باجّه
313.....	1- الصلاحية الأبستمولوجية لاستخدام المنطق أداة
314.....	أ- استعمال المنطق لفحص وترتيب العلوم
321.....	ب- الصلاحية المنهجية لاستخدام المنطق أداة
326.....	2- القيمة الفلسفية لاستعمال المنطق عند ابن باجّه
327.....	أ- القيمة النظرية لاستعمال المنطق أداة
331.....	ب- القيمة المنهجية لاستعمال المنطق أداة
336.....	خلاصة القسم الثالث
337.....	خاتمة عامة
342.....	بيبلوغرافيا البحث
358.....	فهرست المحتويات