

نقد نظرية العلم الفلسفية الإسلامية

حول نظرية العلم عند أبي نصر الفارابي لحمّو النقاري

فؤاد بن أحمد
باحث مغربي



قسم العلوم الإنسانية والفلسفة

الملخص التنفيذي:

قد لا يستسيغ البعض، بل قد لا يستوعب إقدام حمو النقاري الذي يدرّس مادة المنطق في كلية الآداب والعلوم الإنسانية منذ نهاية سبعينيات القرن الماضي (1978)، والذي يُحسب على تقليد في البحث والنظر له ملامحه العامة والمميزة، على تأليف كتاب¹ يحمل قدراً غير قليل من التقريظ لاجتهادات الفارابي النظرية، وعلى وضع كتاب **مفهوم العقل** لعبد الله العروي إطاراً مُوجهاً لكتابه **نظرية العلم عند أبي نصر الفارابي**². والحال أنّ أقلّ ما يمكن أن يقال عن أبي نصر هو أنه فيلسوف لا ينضبط لشروط المجال التداولي التي تعارف عليها ذلك التقليد المشار إليه، وعن كتاب العروي أنه محسوب على تقليد فلسفي مختلف، هذا إن لم نقل إنه خصم للتقليد الأول. وفي نظر هذا البعض، فإنّ العلاقة بين التقليديين اللذين يدخل فيهما كل من العروي والنقاري لا تسمح بعملية الربط بينهما أو تعسرها على الأقل، وذلك بالنظر إلى تباين المقدمات والأطر النظرية الموجهة للتقليديين. إنّ ما بين التقليديين أقرب إلى أن يكون علاقة "لا قياسية" *incommensurable*.

نقول منذ البداية إنّ **نظرية العلم عند أبي نصر الفارابي** لحمو النقاري يساعدنا بكثير من الأريحية على تبين منزلة الفارابي في تاريخ الفلسفة الإسلامية بعيداً عن متاريس التصنيفات المعدة سلفاً، ويعيننا على استيعاب كيف أنّ الفارابي كان فيلسوفاً مجدداً من داخل التقليد المشائي عموماً، وأنّ نظريته في العلم أو بعض جوانبها على الأقل يؤكد ما ذهبت إليه ملاحظات عبد الله العروي الثاقبة.

¹ - حمو النقاري، **نظرية العلم عند أبي نصر الفارابي** (القاهرة: رؤية للنشر والتوزيع، 2011) [يحمل الكتاب ترقيماً دولياً 3-024-499-977-978]. وثنه 48 درهماً]. يقع الكتاب في 207 صفحة من القطع المتوسط؛ ويتكون من عشرة فصول وخاتمة وتقديم وملخص، ولائحة للمراجع.

² - انظر مثلاً: **نظرية العلم عند أبي نصر الفارابي**، ص 12.

أولاً: عن الكتاب

يجد القارئ في بداية الكتاب ملخصاً للعمل يتضمن الدعاوى المركزية التي يدور عليها. يعالج الفصل الأول طبيعة التفلسف العربي القديم القائم على مبدأ التجديد من داخل التقليد. ويمكن عدّ هذا الفصل بمثابة تحديد للسمات العامة للسياق النظري الذي يضع فيه المؤلف إسهام الفارابي. في الفصل الثاني، يظهر النقاري كيف أدار الفارابي ظهره لمصدر مفترض من مصادر العلم وهو الشهادة، وكيف انتصر بالمقابل للعلم بالحكمة الإنسانية اليقينية والكونية. ويُقرّبنا الفصل الثالث من تصور الفارابي للأقوال وأغراضها: الخطابية وسكون النفس؛ والجدل ومقاربة اليقين؛ والبرهان والعلم واليقين. ويضعنا الفصل الرابع في القلب من نظرية العلم لدى الفارابي، وأساساً من العلم اليقيني عنده، والذي هو علم سبب وعلم وجود معاً. أمّا الفصل الخامس فإنه يعالج المسار المعرفي من البرهان، إلى حد اعتبار أنّ هذا غاية ذلك: وفي هذا الفصل يظهر النقاري كيف انتصر الفارابي لطريقة البرهان المطلق، طريقة كسانقراطيس (الأفلاطوني الفيثاغوري)، وتقديمها على طريقة التركيب الأرسطية وطريقة القسمة الأفلاطونية وترجيحها عليهما. وينقلنا الفصل السادس إلى المجالات التطبيقية للعلم اليقيني وهي العلوم النظرية. يعالج المؤلف في الفصل السابع مسألة التداخل بين العلوم النظرية والعلوم العملية. والتداخل الذي عالجته في الفصل السابق كان مدخلاً لمعالجة التفاضل الذي يحدثه ذلك التداخل بين العلوم، وهو التفاضل الذي يحصل على مستويي التحديد والتدليل. في الفصل التاسع يخرج المؤلف من الدائرة الضيقة للعلم أو من النظرة الأفقية للعلم من أجل وضع العلم في سياقه، وهو ما أسماه بالتداول العلمي، وهو رصد لطبيعة التعاون العلمي بين النظائر. ويُفرد المؤلف الفصل العاشر لفحص مسألة ذات حساسية وخصوصية كبيرتين في تاريخ الفلسفة الإسلامية: يتعلق الأمر بمفهوم الفلسفة الرابعة باعتبارها وجهاً لترويج العلم بين الجمهور.

ختم المؤلف كتابه بالتأكيد على أمرين اثنين: الأمر الأول، أنّ نظرية العلم الفارابية غير نظرية العلم عند أرسطو؛ والأمر الثاني هو أنّ "نظرية العلم الفلسفية، في المجال الثقافي الإسلامي العربي القديم، [كانت] عائقاً حال دون التوجه إلى دراسة الطبيعة، ومن ثمّة كانت عاملاً من عوامل ضعف الفكر الإسلامي ووهنه اللذين سيزدادن تمكناً وترسخاً بدءاً من عصر النهضة الغربية، وهو العصر الذي طغت فيه النزعة الاسمية التي رفضت تقديم الكلي الذهني على الجزئي العيني، فقدّمت علم هذا الأخير على علم الكلّيات التي لا وجود لها إلا في الأذهان، أي قدّمت علم الأشياء على علم الأسماء"³. وعلى كلّ، فلا النزعة الاسمية ولا النزعة الواقعية

³- نظرية العلم عند أبي نصر الفارابي، ص 200. يقول: "ارتبطت النزعة الاسمية في الفكر الإسلامي العربي القديم بالتوجه المعارض للمنطق؛ وبالتالي نستطيع أن نقرر أنّ هذا الارتباط ليس ارتباطاً عرضياً واتفاقياً، وإنما يدل على وعي عميق بالتناقض الحاصل بين نظرية العلم الفلسفية ونظرية أو نظريات أخرى أو في تباين نظرية العلم". نفسه، ص 200، هـ 1.

اللتان سادتا العلوم الإسلامية الأصيلة والمنقولة قد أفضنا إلى التوجه إلى علم الأشياء كما حصل في فجر العلم الحديث؛ وهذه هي دعوى العروي في كتاب **مفهوم العقل**. أمّا النقاري في **نظرية العلم** فإنه يسير في اتجاه فحص تجليات النزعة الاسمية في الفلسفة الإسلامية ممثلة في نظرية الفارابي في العلم.

ثانياً: في سياق الكتابة والغرض منها

يبدو أنّ هناك سياقين لنص **نظرية العلم عند أبي نصر الفارابي**، أو بعبارة أخرى سياق بوجهين: أحدهما معلن ومصرح به، وسياق آخر لا يقل أهمية، ولكنه يظلّ مضمرّاً إلى حد ما، ويحتاج إلى تظهير، وهو الأمر الذي ندعيه هنا. **نظرية العلم** كتاب يحتاج من قارئه أن ينتبه ليس فقط إلى ما يصرح به وإنما أيضاً إلى ما يلمح إليه، لا إلى ما يذكر علناً من أسماء ومواقف، وإنما إلى ما يشار إليه ويقضيه سياق الكلام. ومن هذه الجهة يبدو أنّ أسلوب النقاري في الكتابة وشكلها هما من الأمور التي يجب الانتباه إليها لعلّها تساعد على فهم الوجه المضمر من السياق الذي يندرج فيه الكتاب. ومن هذه الجهة أيضاً لم يكن أمراً عفويّاً أن يلجأ النقاري إلى أسلوب الكتابة المضغوطة (التسويد)، بل كان يفعل ليستوقف قارئه ويلفت انتباهه إلى أبعاد قوله، وإلى من يحاور، وإلى من يرد عليه، وإلى من يكتب ضده. لهذا فإننا نقترح أن نقرأ الكتاب في ضوء استراتيجية الكتابة هذه. وليعذرنا صاحب الكتاب أولاً والقارئ ثانياً إن نحن بالغنا في الرهان على هذه الاستراتيجية. لا شك في أنّ المحاولة لا تخلو من مخاطر لأننا لا نعتمد فيها سوى على ما تسعفنا به الذاكرة، ذاكرتنا بوصفنا قراء ومنتبعين لما يعتمل في الساحة الفكرية المغربية خاصة. من هنا كان أول واجباتنا البحث عن تلك النصوص التي يفترض أن يكون كتاب النقاري يتحاور معها، أو لنقل كان يكتب ضدها.⁴

صدر الكتاب عام 2011. لكنّ المؤلف كان قد انتهى من كتابته عام 2001؛ ممّا يعني أولاً أنّ سياق زمن النشر في المغرب (والعالم العربي) غير سياق زمن الكتابة؛ وثانياً أنّ سياق كتابة الكتاب هو ما قبل هذا التاريخ، أعني قبل 2001. لذلك يبدو لي من المهم جداً لفهم دلالات اهتمام النقاري بنظرية العلم عند أبي نصر الفارابي أن نلقي نظرة أوليّة على المعالم العامة للساحة الفكرية المغربية في شقها المتعلق بدراسة التراث الإسلامي العربي.

⁴- والإشارة إلى التضاد هنا ليس من باب إذكاء الصراعات والخصومات المجانية، وإنما يدخل أساساً ضمن واجب يمليه علينا أسلوب الكتابة عند المفكرين المغربيّة. وهو أنهم يتحاورون، لكن لا يفعلون ذلك علانية دائماً. وهذا بالمناسبة أسلوب لا يشجع على الكسل الفكري. وإن كان من شأن الوقوف عند ظاهر كلامهم الذي يبدو بارداً هادئاً أحياناً أن يذهب بأفهام الناس في اتجاه الحكم بغيب الحوار، ليس فقط بين الفاعلين الذين ينتمون إلى تيارات مختلفة، بل أيضاً بين أولئك الذين ينتمون إلى التيار الواحد نفسه.

ضمن ذكره لملايسات الكتابة، يربط المؤلف عمله بالعمل المهم للأستاذ عبد الله العروي، أي مفهوم **العقل: مقالة في المفارقات**، وكان قد صدر عام 1996. وفي سياق ملايسات الكتابة نفسه، يشكر المؤلف في آخر فقرة من مقدمة الكتاب ناشري أعمال الفارابي المنطقية، إذ وفروا المادة العلمية للاشتغال عليها.⁵ لكن هذه الإشارات المباشرة من قبل المؤلف لا تعيننا كثيراً على فهم دلالات الإقدام على تأليف كتاب في **نظرية العلم عند أبي نصر الفارابي**؛ ولا بالأولى على فهم مقاصد كلام المؤلف وأبعاده. لذلك بدا لنا من الضروري أن نذكر الأعمال الفكرية الكبرى التي شغلت الناس في ذلك الزمان، والمؤلف واحد من هؤلاء الدارسين الذين انفعلوا وتفاعلوا مع كل هذه الكتابات التي سنوردها.

- أعمال المرحوم محمد عابد الجابري والمعروفة ب**نقد العقل العربي**؛

- أعمال الأستاذ طه عبد الرحمن، وخاصة **تجديد المنهج في تقويم التراث**؛

- عمل الأستاذ عبد المجيد الصغير الموسوم ب**الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام**.

وإذن فإنّ سياقاً نظرياً مخصوصاً هو الذي أفضى إلى تأليف الكتاب. والنقاري نفسه لا يضع كتابه خارج ذلك السياق الذي كان تبلور منذ نهاية السبعينيات من القرن الماضي، وهو المعروف بقراءة التراث الإسلامي العربي، لذلك رأى في اهتمامه بنظرية العلم عند واحد من الفلاسفة المسلمين طريقاً لـ "إثبات مسألة هامة جداً، تنفيذ في تقويم التراث الإسلامي العربي" تقويماً من الداخل، أو بعبارة "إنّ عملنا هذا إسهام لتناول التراث المنطقي الإسلامي العربي من داخله".⁶ ولا داعي للتأكيد على ما كان للتقابل بين النظر إلى التراث من الداخل والنظر إليه من الخارج من أثر في كتابات النظائر المحدثين مغرباً وشرقاً.

واختيار النقاري الفارابي أيضاً لم يكن أمراً عفويّاً، بل كان ذا دلالات وأبعاد نرى أنها جديرة بالذكر. صحيح أنّ اهتمام النقاري بالفارابي لا يحتاج إلى تبرير، فهو اهتمام بنموذج التفلسف الإسلامي العربي، بل هو اهتمام بالنموذج الأمثل لهذا التفلسف، وهو النموذج الذي تشهد لقيّمته أعماله ونظراته المنطقية والفلسفية البالغة الأهمية، والتي من شأنها "أنّ تعلي من قدر الرجل [...] ومن ثمّة من قدر التراث الذي ينتسب إليه".⁷ ولكنّ الدلالة الأخرى التي نريد التشديد عليها هنا هي أنّ اهتمام النقاري بالفارابي إنما هو محاولة لتصحيح مكانة هذا

⁵ - هذا الشكر لا يعني ذهول النقاري عن فساد هذه النشرة في مواضع كثيرة منها. يقول: "إنّ كتاب التحليل [للفارابي] المنشور يتطلب تحقيقاً جديداً إذ هو لم يحقق فعلاً". **نظرية العلم عند أبي نصر الفارابي**، ص 69. وانظر أيضاً هـ 1 من الصفحة نفسها.

⁶ - نفسه، ص ص 29-30.

⁷ - نفسه، ص 169.

الفيلسوف في تاريخ الفلسفة الإسلامية. وفي هذا السياق لا بد أن نستحضر مكانة هذا الفيلسوف كما أريد لها أن تكون في الدراسات المشار إليها أعلاه. لهذا فقد كان انشغال النقاري بنظرية العلم عند الفارابي وعرض مكوناتها، من جهة أولى، "بقصد إعادة بناء تصور الفارابي للمعرفة العلمية النموذجية ولآلياتها التدلالية المثلى" خاصة وأنه "تصور [...] كان له كبير الأثر في حلقة الفلاسفة كابن سينا وابن رشد، وأيضاً في حلقة المتكلمين كابن حزم والغزالي وابن تيمية"⁸. والقارئ لكتابات الأستاذ طه عبد الرحمن يعرف أنّ ابن حزم فيها يمثل نموذج التقريب اللغوي للمنطق، كما يمثل الغزالي نموذج التقريب العقدي، وابن تيمية نموذج التقريب المعرفي. ومن ثمّ فإنّ منجز هؤلاء ما كان ليحصل من دون جهود الفارابي المبكرة. إنّ هؤلاء كانوا تلامذة الفارابي بمعنى أو بآخر. ومن جهة ثانية، كان اشتغال النقاري على نصوص الفارابي من أجل الوقوف من الداخل دائماً على وثيقة الأحكام الخاصة بمدى مسؤولية هذه النظرية لدى الفلاسفة المسلمين في الحيلولة دون نشأة العلوم التجريبية في الحضارة الإسلامية.

صحيح أنّ إثارة بعض المسائل في نظرية العلم عند الفارابي كانت كافية لفهم أنّ الرجل لم يكن ليكتب ابتداءً في الموضوع، وإنما ليقوم تأويلاً أو لينقد آخر أو ليصحح ويسند تأويلاً مختلفاً كثيراً أو قليلاً. من هنا فإنّ سياق كتاب النقاري لا ينحصر فقط في الأثر الذي خلفه كتاب العروي. بل نكاد نقول إنّ مفهوم العقل لم يكن سوى مناسبة لتعميق البحث في نظرية العلم عند الفارابي، التي كان النقاري قد تعرض لها في مناسبات عدة من مساره العلمي.⁹ لكن الذي يبدو أنّ النقاري قد وجده في مفهوم العقل هو أنّ صدوره، عن حجة كالعروي، كان مناسبة سعيدة للانخراط والمشاركة في التدافع الحاصل بين دعاوى التي اشتهر بها بعض أعلام الفكر الفلسفي المغربي المعاصر أيضاً.

⁸ - نفسه، ص 29.

⁹ - عني النقاري بأعمال الفارابي المنطقية خاصة في رسالته الجامعية الأولى المنشورة تحت عنوان المنهجية الأصولية والمنطق اليوناني من خلال أبي حامد الغزالي وتقي الدين بن تيمية (الدار البيضاء: ولادة، 1991). كما احتل الفارابي مكانة محورية في أطروحة دكتوراه الدولة، التي نشرت فيما بعد بعنوان: منطق الكلام. من المنطق الجدلي الفلسفي إلى المنطق الحجاجي الأصولي (الرباط: منشورات دار الأمان، 2005). هذا بالإضافة إلى دراسات أخرى تعرضت في جوانب منها للفارابي، من قبيل مفهوم النقلة عند الفارابي الذي درسه في مقالته: "الاستدلال في علم الكلام: الاستدلال بالشاهد على الغائب نموذجاً"، ضمن عيد السلام بنميس (منسفاً)، آليات الاستدلال في العلم، (الرباط: منشورات كلية الآداب، 2000). وإلى ذلك فإنّ الكتاب الذي نحن بصدد قراءته هنا يمكن اعتباره توسيعاً لمقاله "كونية المعلوم ومحليته عند أبي نصر الفارابي"، ضمن بناصر البعزاتي (مشرفاً)، العلم: المحلية والكونية (الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 2002) ص 31-39.

ثالثاً: مداخل قراءة الكتاب

الآن وقد قدّمنا وصفاً خارجياً للكتاب ولمكوناته ولأغراضه وللسياق العام الذي صدر فيه، نقترح أربعة مداخل لقراءة الكتاب:

1- مدخل دفع دعوى البيانية؛

2- مدخل مفهوم التقليد؛

3- مدخل نظرية العلم؛

4- مدخل المسؤولية العلمية والاجتماعية للناظر.

في كلّ مدخل من هذه المداخل الأربعة، سيحصل التذكير بالسياق النظري الذي يندرج فيه الكتاب بقدر ما سيحصل الانشغال بعرض الدعوى الخاصة بكلّ مدخل. ونذكر بأننا نعني بالسياق النظري هنا المناخ الفكري المغربي بجلّ التيارات والآراء التي تعتمل فيه، والتي انشغلت أساساً بتقويم التراث الفلسفي الإسلامي العربي.

1. دعوى البيانية

عندما يتحدث النقاري في بداية كتابه عن "الأمر المعهود في الكتابة الفلسفية العربية المعاصرة"، وعن "الأمر غير المقبول والمستساغ في هذه الكتابة" وعن "الأمر الوارد عند جلّ الفلاسفة العرب المعاصرين"، فإننا نفهم من ذلك إشارة مباشرة إلى تنافس التقاليد الفكرية المغربية المعاصرة في قراءاتها للتراث الفلسفي والعلمي الإسلامي العربي. ومن هذه التقاليد تلك الاجتهادات النقدية التي عرف بها كل من الراحل محمد عابد الجابري وطه عبد الرحمن وعبد الله العروي وآخرين.

مثلاً، يكفي أن يستحضر المرء التقليد الفكري العام الذي تولد عن تلك الدعوى التي اشتهر بها الراحل محمد عابد الجابري، والتي عرفت بدعوى بيانية العقل العربي، ليفهم سرّ الجاذبية التي مارستها دعوى مفهوم العقل على النقاري. ولا شك أنّ أغلبنا ما زال يتذكر، على وجه العموم، كيف ربط الجابري بين دعوى البيانية ورؤية للعالم قائمة على النزوع إلى التجزيء والذرّانية، وكيف أنّ هذه الرؤية التفتيتية التجويزية للعالم منعت العقل البرهاني من إرساء قواعده. إنّ البيانية التي كان يمثلها الأصوليون والمتكلمون واللغويون في نظر

الجابري كانت عائقاً أمام التفسير السببي للظواهر الطبيعية، ومن ثم كانت أحد أسباب العقم في الثقافة العربية.¹⁰ ولم يدر في خلد الجابري أنذاك كما "لم يكن وارداً عند جلّ الفلاسفة العرب المعاصرين جواز أن تكون كفة أسلافهم من قدامى فلاسفة الإسلام هي الكفة المرجوحة، في ميزان الفكر الإسلامي العربي من جهة استشراف الانفتاح العلمي على الواقع بظواهره ومعطياته، بنصوصه وآياته".¹¹ لأنه وفق هذا التقليد، الذي كان يمثل أغلب "الكتابة الفلسفية العربية المعاصرة"، "لم يكن أمراً معهوداً [...] التقليل من القدر المنهجي لقدامى الفلاسفة المناطقية من المسلمين، ولا الإلحاح على مسؤوليتهم الفعلية [...] في التباعد بين الفكر والنظر العلمي في الطبيعة وفي الواقع. لم يكن أمراً مقبولاً ومستساغاً، في هذه الكتابة، الإغلاء من شأن الفقهاء والنحاة والبلاغيين والأصوليين المنطقيين".¹² من هنا فإنّ مفهوم العقل "من الكتابات الفلسفية العربية المعاصرة التي قطعت مع هذا التقليد الفلسفي العربي".¹³ إنّ ما أثار النقاري في كتاب مفهوم العقل هو هذه الشجاعة التي صدر عنها العروبي عندما اعترف بمسؤولية فلاسفة الإسلام في عدم استشراف الانفتاح العلمي المشار إليه، وأقرّ بالمقابل "بكون النظار المسلمين الذين نظروا في اللغة والشعر والنحو والفقهاء، أي الذين نظروا فيما يتفردون به حضارة وثقافة، كانوا هم الأكثر وفاء لروح المنهج الأرسطي الصرف". لكن دون أن يستشرفوا هم أيضاً روح النهضة العلمية. وهذه من جديد الأفكار التي تضمنها كتاب مفهوم العقل، والتي ينبغي التريث في تدبرها وتأمّلها".¹⁴ وبذلك استحق العروبي أن يكون، إلى جانب طه عبد الرحمن وقلّة آخرين، "من أهل الاختصاص الذين لم يقعوا ضحية أسر المصادرة على الإغلاء من شأن الفلسفة الإسلامية العربية بالمقايسة إلى باقي سائر المعارف الإسلامية العربية".¹⁵

2. مدخل التقليد: في الدفاع عن مكانة الفارابي

المهمة الأعوص التي كان على حمو النقاري أن ينجزها، في نظرنا، هي أن يكتب عن الفارابي ويبرز مكانته بالقياس إلى غيره، وأن يظهر فضله على خلفه لا من الفلاسفة فقط وإنما أساساً على متكلمين من قبيل ابن حزم وابن تيمية والغزالي، وهم من هم؛ وأن يفعل هذا من داخل تقليد ليس فيه اعتبار كبير للفارابي، مع أنّ الفارابي كان صاحب فضل على هذه العُمد التي أرسى عليها طه مفهومه للتقريب التداولي الإسلامي. فمن يتتبع

¹⁰ انظر خاتمة القسم الأول بعنوان: "البيان أصوله وفصوله" في محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي. دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1986) ص ص 243-252.

¹¹ نظرية العلم عند أبي نصر الفارابي، ص 10.

¹² نفسه.

¹³ نفسه.

¹⁴ نفسه، ص 11.

¹⁵ نظرية العلم عند أبي نصر الفارابي، ص ص 199-200.

مكانة الفارابي عبر كتابات الأستاذ طه يجد بالفعل صورة فيلسوف لا ينتمي إلى الحضارة الإسلامية إلا من جهة الاسم والنسب لا غير؛ أما فكره وروحه فهما يونانيان. وتبعاً لذلك، فإنه من الطبيعي أن يجد اجتهادات الفارابي قد كُسفت لصالح مجهودات ابن حزم مثلاً.¹⁶

وإلى ذلك، فأبو نصر الفارابي من وجهة نظر المجال التداولي كما قعد طه عبد الرحمن أصوله وشروطه يعدّ نموذج الإخلال بمعايير التقريب التداولي للمنطق؛ بل هو نموذج "للتقريب المعكوس" في الحضارة الإسلامية، إذ عمد مثلاً إلى "استخدام المقولات النحوية اليونانية في تصحيح المقولات النحوية العربية".¹⁷ ويستنتج طه عبد الرحمن أنّ "اتباع الفارابي الطريق المعكوس في التقريب أدى به إلى الإخلال بشرط التداول الأصلي من وجهين": يفضي أحدهما "إلى آفة التدجيل اللغوي"، ويفضي الثاني "إلى آفة التوقف المعرفي".¹⁸

أول ما يقوم به كتاب **نظرية العلم عند أبي نصر الفارابي** هو أنه يدعونا إلى مراجعة تصورنا عن مفهوم التقليد؛ وثانياً التخفيف من حدة شروط المجال التداولي نفسه عن طريق الاعتراف بفضل الفارابي.

يفترض النقاري وجود تقليد "اندرج فيه أبو نصر الفارابي ساعياً فيه متميزاً في نهجه ومختصاً في طرقه بصفات وكيفيات مكنته من التفرد وأهله للتميز ليستحق وصف المعلم الثاني". ولن ينشغل النقاري في هذه المحركات التي حركت التفلسف عند الفارابي إلا بـ "مبدأ ضرورة الاقتداء والاقتفاء"¹⁹ الذي كان بمثابة المدخل لنظرية العلم عند أبي نصر الفارابي. وهذا المدخل الذي خُصص عند فيلسوف العرب الأول "بضرورة اقتداء أقوال الحكماء القدامى واقتفاءهم" ازداد تخصصاً عند الفارابي ليصبح "ضرورة اقتداء معاني أرسطو الحكيمة واقتفاءها".²⁰ وهذا المبدأ في نظر النقاري يحكم مجمل التفلسف الإسلامي العربي إلى اليوم.

¹⁶ - يقول طه عبد الرحمن: "إنّ أفضل من اشتغل بالتقريب اللغوي الاختصاري هو ابن حزم في كتابه التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية، كما أنّ أفضل من اشتغل بالتقريب العقدي هو الغزالي في كتابه: معيار العلم ومحك النظر والقسطاس المستقيم والمنقذ من الضلال وأساس القياس والمستصفي، وأنّ أفضل من اشتغل بالتقريب المعرفي هو ابن تيمية في كتابه الرد على المنطقيين ونقض المنطق والفتاوى". تجديد المنهج في تقويم التراث (بيروت- الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1995) ص 329.

¹⁷ - تجديد المنهج في تقويم التراث، ص 308؛ ويضيف: "وجاء هذا الضرب من التقريب عند الفارابي في كتاب الألفاظ المستعملة في المنطق؛ وقد افتتح هذا الكتاب بقوله: إن العادة لم تجر من أصحاب النحو العربي إلى زماننا هذا بأن يفرد لكل صنف منها [الحروف] اسم يخصه، فينبغي أن نستعمل في تحديد أصنافها الأسماء التي تأدت إلينا من أهل العلم بالنحو من أهل اللسان اليوناني، فإنهم أفردوا كل صنف منها باسم خاص". نفسه.

¹⁸ - تجديد المنهج في تقويم التراث، ص 308. "ولعل الفارابي قد دخل في هذا الضرب من التقريب لاعتقاده أنه ظفر بجهاز نحوي كلي ينطبق على اللغات جميعاً بما فيها اللغة العربية؛ لكنّ هذا الاعتقاد، وإن غلب على عقول فلاسفة الإسلام، أضحت صحته مشكوكاً فيها، نظراً لأنّ ما هو كلي أو كوني يتقلب في أحوال متباينة لا تختلف عن الأحوال التي يتقلب فيها ما هو جزئي أو نسبي". نفسه.

¹⁹ - يقول النقاري: "من أهم المبادئ التي وجهت التفلسف العربي مبدأ ضرورة الاقتداء والاقتفاء. وهذا المبدأ ظل فاعلاً في الفلسفة العربية إلى اليوم". نظرية العلم عند أبي نصر الفارابي، ص 18.

²⁰ - يقول النقاري: "إذا كان مبدأ ضرورة الاقتداء والاقتفاء قد تخصص عند فيلسوف العرب الأول بضرورة اقتداء أقوال الحكماء القدامى واقتفاءهم، فإنه عند المعلم الثاني سيتخصص بشكل أدق؛ إنه سيصبح ضرورة اقتداء معاني أرسطو الحكيمة واقتفاءها". نظرية العلم عند أبي نصر الفارابي، ص 22.

لم يمثل مبدأ ضرورة الاقتداء والاقتفاء بالنسبة للكندي والفارابي "مبدأً تبعية غبية ومنفعلة وجامدة"،²¹ إنه على العكس من ذلك شهد "التبعية فطنة وفاعلة وناشطة [...] تجشمت عناء تقريب ما تعلمته من الغير وما بنته بالذات إلى أهل حضارتها".²²

وأما بخصوص كيفية تعامل الفارابي مع أرسطو، فقد "ترتب على هذه الكيفية في إيضاح المعاني المنطقية الأرسطية إعادة بناء للمتن المنطقي الأرسطي، طرحت فيها أمور، واستبدلت فيها أمور، واقتضبت فيها أمور وأوجزت واقتصرت فيها على الضروري مع تسهيله وتيسيره. مهمات إيضاحية جديدة [...] تصب كلها في إرادة وتوخي جعل المعاني المنطقية الأرسطية فاعلة ومؤثرة في المجال التداولي الإسلامي العربي".²³ وبالجملة، فإنّ الفارابي لم يكن مجرد "تابع غبي انفعال بما قرأ وجمد عليه، وإنما كان تابعاً محصلاً ومقوماً ومطوراً ومسهماً في الحقل المنطقي العام بصورة تؤهله لأن تنسب إليه في تاريخ المنطق اجتهادات منطقية يختص بها ويرجع له فيها فضل الإبراز والإظهار".²⁴

ومن هذه الجهة يبدو أنّ كتابة النقاري عن الفارابي كانت بمثابة رد للاعتبار لهذا الفيلسوف. إنّ التشديد على دور الفارابي في تقريب المعارف اليونانية وقراءتها قراءة إسلامية عربية مسؤولة هو إبراز لمكانة المعلم الثاني في تاريخ الحضارة الإسلامية. ومن هذه الجهة أيضاً يمكن أن يجد القارئ في هذا الإبراز لقيمة الفارابي المنطقية نوعاً من الخروج عن خطوط المجال التداولي، لكننا نعتبرها نوعاً من التوسيع لقلبه ليبدو أروح وأقدر على رؤية منجزات فلسفة معتبرة كذلك التي سجلها التاريخ باسم الفارابي.

3. نظرية العلم أو اختبار دعوى العروى

الفصل الرابع من الكتاب الذي يحمل عنوان "العلم اليقيني علم وجود وعلم سبب معاً" هو أطول فصول الكتاب وأعوصها على الإطلاق. فقد غطى أزيد من خمسين صفحة في كتاب يحتوي على عشرة فصول ولا يتعدى عدد صفحاته مائتين. كان الفصل أولاً مناسبة للتعرف على قلب نظرية العلم عند الفارابي وتأكيد تميزها عن نظرية أرسطو في العلم؛ وثانياً، لتبريز التوافق المشار إليه في التقديم بين نظرية العلم ومفهوم العقل لعبد

²¹ رواج الحكمة في الحضارة الإسلامية "لم يكن مجرد تكرار وترجيح للصدى بقدر ما كان مظنة تجديد، ومحل تطوير، وموضع إسهام في المسار العام لنمو الحكمة الكونية المتجردة عن ملاساتها الزمانية وظروفها الحضارية المتغيرة والمتعالية عليها". نظرية العلم عند أبي نصر الفارابي، ص 22

²² نفسه، ص 27. وهي تبعية "طمعت في التعلم ممن ثبت عندها أنه محق؛ وطمحت إلى جعل ما تعلمته من الغير المحق أصولاً تبني عليها وتفرع منها الجديد المتمم لما سبق أن تعلمته؛ وتكلفت أعباء تقويم وتصحيح ما اشتهر في زمانها ممّا عدته يعارض ويضاد ما حق عندها تعلماً من الغير أو توليداً من الذات".

²³ نفسه، ص 24.

²⁴ نفسه.

الله العروبي،²⁵ وكان الفصل ثالثاً مناسبة للتأكيد على أهمية التصورات والحدود على حساب الوقائع والظواهر في الفلسفة الفارابية والإسلامية عامة؛ ومن ثم رابعاً، وهو ما لم يعلن عنه الفصل إلا تلميحاً، هو إظهار مدى ابتعاد مفهوم العلم الفارابي عن مفهوم العلم في نظرية العلم الحديثة. ولذلك فعمل السؤال المحرك لمجموع هذا الفصل هو: ما العلم؟ وهل ما كان يفهمه الفارابي من هذه اللفظة هو ما نفهمه حالياً؟

تُعدّ نظرية الفارابي في العلم، في نظر النقاري، من اجتهاداته المنطقية المتميزة بالقياس إلى ما تضمنته تحليلات أرسطو الثانية. فقد كان إيضاح الفارابي لهذا المصنف المخصص كما نعلم لنظرية العلم ونظرية البرهان مناسبة لبلورة اجتهاد متميز، إن على مستوى المسائل، أو على مستوى الحلول والأحكام.²⁶ صحيح أنّ "نظرية أبي نصر الفارابي في العلم وفي البرهان وفي اليقين [...]" مستمدة بصفة عامة من الأورغانون الأرسطي²⁷ وأنها "تجد مادتها الأولى في الأورغانون الأرسطي بصفة عامة"،²⁸ لكنّ "حديث أبي نصر في العلم [...]" حديث متميز عن حديث أرسطوطاليس في العلم الذي يتضمنه كتاب التحليلات الثانية؛ فبنية هذا الأخير متميزة تمام التميز عن بنية كتاب البرهان لأبي نصر الفارابي²⁹. بل يذهب إلى التعبير عن تميز مقارنة الفارابي بعبارة جازمة قائلاً: "إنّ اطلاعنا على الكتابات المنطقية الفارابية [...]" وعلى كتابه في البرهان بصفة خاصة، أقرّ في أنفسنا الاعتقاد الجازم بأنّ برهان الفارابي ليس هو برهان أرسطو، وأنّ النظرية العلمية الفارابية التي يتضمنها كتاب الفارابي في البرهان ليست هي النظرية العلمية الأرسطية التي يتضمنها كتاب التحليلات الثانية. إنّ بين البرهانين والنظريتين من وجوه الاختلاف والتباين أكثر ممّا بينها من أوجه التشابه³⁰. لكنّ هذا التميز والاختلاف بقدر ما يخدمان دعوى تبريز مكانة الفارابي وإظهار وجهه المجدد، فإنهما يخدمان أيضاً دعوى الابتعاد عن روح الأرسطية الواقعية، وهو الأمر الذي يؤكد دعوى العروبي.

العلم اليقيني، في أعين المناطق المشائين، هو ما اجتمع فيه اليقين بالوجود والسبب معاً، ومن ثمّ فالبرهان على الإطلاق هو القياس اليقيني الذي نتخرج به إلى علم الوجود والسبب معاً.³¹ وبالإضافة إلى مفهوم

²⁵ - نظرية العلم عند أبي نصر الفارابي، ص 12

²⁶ - نفسه، ص ص 28-29

²⁷ - نفسه، ص 12

²⁸ - نفسه، ص 29

²⁹ - نفسه، ص 194

³⁰ - نفسه، ص 29

³¹ - نظرية العلم عند أبي نصر الفارابي، ص 60

الموضع،³² الذي انشغل به النقاري في دراسات أخرى سابقة، والذي كان مناسبة للوقوف على كتاب التحليل باعتباره اجتهاداً أصيلاً للفارابي، فإنّ مفهوم الحد الأوسط أو السبب هو العمدة في التنظير للمعرفة العلمية، أي في نظرية القياس ويدل بهما على "ما يتوسط به في حمل الأكبر على الأصغر من جهة وما يكون بمثابة سبب لوجود الأكبر للأصغر، ووجود المطلوب للمفروض أو المعطى من جهة ثانية".³³

إنّ الأسباب كما يُظهر النقاري، هي الموضوع الرئيس لكلّ نظر في العلم، لأنّ "علمها هو العلم والتيقن منها هو العلم اليقيني".³⁴ إنّ الأسباب هي ما بواسطته نتوسط لمطالبنا العلمية.³⁵ وبالنظر إلى "هذا الطابع الوسطي الناقل إلى العلم الذي تتصف به الأسباب المعتبرة، لا يمكن لهذه الأسباب إلا أن تأتي واقعة مواقع حدود وسطى في شكل الانتقال وصورته".³⁶ وهكذا فإنّ "المعرفة العلمية النموذجية هي معرفة الوجود (الحمل)³⁷ ومعرفة السبب (العلة في الحمل) في آن واحد، ومن ثمة كانت الصورة التدلالية العلمية النموذجية هي، بصفة عامة، كلّ الأضرب البرهانية المفيدة للعلم بالوجود والسبب معاً، [...] إنّ العلم يصبح من هذا المنظور علماً بنتيجة عملية سببية، نتيجة يكون فيها الطرف الأكبر، وهو محمولها، سبباً للطرف الأصغر، وهو موضوعها، فضلاً عن كونه محمولاً عليه. وبالتالي يمكن لهذا السبب تبعاً لذلك، أن يلعب دور طرف أوسط تنتج به وتوسطه وبسببه نتيجة عملية سببية جديدة يكون طرفها الأكبر سبباً للطرف الأصغر، وبالتالي يمكنه، تبعاً لذلك، أن يلعب دور طرف أوسط آخر جديد تنتج به نتيجة عملية سببية أخرى جديدة، وهكذا دواليك [...]، وبهذا الوجه التناسلي المسترسل والمتوسط بالأسباب، والحاصل على أسباب يتوسط بها مستقبلاً تتنامى المعرفة العلمية البرهانية القياسية اليقينية نمواً مطرداً ومنتظماً، معرفة يقينية لا معرفة معاندة لها، بل لا يمكن أن يتصور لها وجود معاند".³⁸ ويعدّ الحدّ والأجزاء الداخلة في تكوينه من أجناس وأنواع وفصول المكوّن الأساس لهذه المعرفة العلمية الثابتة وغير القابلة للعناد. إنّ المعرفة العلمية في جوهرها عند الفارابي "وقوف على

³² - "مفهوم الموضع، وهو مفهوم يدل به على محل أو مكان من الأمكنة ينبثق منها في السلوك إلى القياس". نظرية العلم عند أبي نصر الفارابي، ص 64. وقد خصّ النقاري مفهوم الموضع بدراسة منفردة، انظر: "حول التقنين الأرسطي لطرق الإقناع ومسالكه: مفهوم الموضع"، مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية بفاس 9 (1987) ص ص 98-114.

³³ - نظرية العلم عند أبي نصر الفارابي، ص 64.

³⁴ - نفسه، ص ص 70-71.

³⁵ - نفسه، ص 73؛ إذ يقول: "وأفضل توسط هو ذلك الذي يحصل بالسبب المادي أو التعريفي أو الفاعلي أو الغائي المتصف بصفات الذاتية والقرب والخصوص والوجود بالفعل".

³⁶ - نفسه.

³⁷ وبالمناسبة فإنّ مفهوم الوجود، بمعنييه الذاتي والعرضي، مفهوم منطقي وليس مفهوماً انطولوجياً فقط. انظر: نظرية العلم عند أبي نصر الفارابي، ص 74، هـ 2. أو بعبارة أخرى إنّ الوجود معناه ليس الوجود اللازم فقط، وإنما الوجود المتعدي، أي وجود المحمول للموضوع [الصفة ك موجود للموصوف س]. وكما يقول الفارابي: "الشيء قد يوجد في أمر ما أو به أو عنده أو له، أو معه أو عنه إما بالذات وإما بالعرض" (الفارابي، الفصول الخمسة، ص 65).

³⁸ - نظرية العلم عند أبي نصر الفارابي، ص ص 111-112. "يرى الفارابي أنّ اليقين الحاصل بهذه المعرفة العلمية البرهانية يقين لا يمكن أن يزول بعناد". نفسه، ص 112.

حدود المفاهيم التي تطلبها، وعلى ما يدخل في تكوين هذه الحدود، وعلى ما تتعالق معه هذه الحدود. إنها ليست تعرفاً على قوانين الوقائع، وإنما هي وقوف على تعاريف المفاهيم".³⁹ و"بتأسيس المعرفة العلمية على التعرف على الحدود يصبح التصور [...] هو المطلب الأسمى لكل علم، [...] [و] يصبح الهم العلمي النموذجي مائلاً عن الواقع ووقائعه إلى الذهن ومفاهيمه وتصوراتها".⁴⁰ والنتيجة كما يقول في موضع آخر هي أنّ "نظرية الفلاسفة بصفة عامة في العلم، كانت هي المسؤولة الأساس والمباشرة في عدم تبلور علم تجريبي في الفكر الإسلامي العربي القديم".⁴¹ بعبارة أخرى، إنّ العلم عند فلاسفة الإسلام "لا علاقة له بما يفهم اليوم من هذه اللفظة". إنّ لفظة العلم عند الفارابي وغيره من الفلاسفة المسلمين هي "إدراك للمفاهيم وإدراك للترابطات والتعالقات بين هذه المفاهيم"، لا علماً بالوقائع والظواهر. ومعلوم أنّ العلم الحديث في شقه الأساسي راجع إلى الاهتمام بالوقائع والظواهر، لا بالتصورات والمفاهيم. كما أنّ العلم الحديث في انشده للبحث عن الأسباب، كان ينشد البحث عن العلاقات بين الظواهر والوقائع، في حين أنّ العلم في منظور فلاسفة الإسلام في انشده للسبب، كان ينشد السبب باعتباره محمولاً، لا باعتباره علاقة. والسبب كان صفة عند الفلاسفة، أمّا العلم الحديث فإنه يعدّ السبب علاقة. وشتان بين السبب كصفة والسبب كعلاقة.⁴²

4. مدخل نظرية المخاطبة العلمية

نقدر أن نقول منذ البداية إنّ من الكتابات التي يدعوها النقاري إلى إعادة النظر في ما كانت قد انتهت إليه من أحكام بعض كتابات عبد المجيد الصغير. وبالفعل، يمكن أن يجد عبد المجيد الصغير في هذا الكتاب دعوة صريحة إلى مراجعة بعض أحكامه بخصوص منهج الفلاسفة المسلمين ومنزلة الآخر عندهم، وهو ما نُطلق عليه هنا اسم "لا حوارية الفيلسوف" عنده في مقابل "لا حوارية المتكلم"⁴³ عند النقاري. ويجب أن نلفت

³⁹ - نفسه، ص 114.

⁴⁰ - نفسه، ص 115.

⁴¹ - انظر حواراً للنقاري على الموقع:

<http://www.islammaghribi.com>

⁴² - نستعيد في هذه الفقرة المقارنة التي كان عقدها النقاري بين العلم في معناه القديم عند المسلمين والمعنى الحديث. انظر النقاري في حوار له على الموقع:

<http://www.islammaghribi.com>

⁴³ - يرد النقاري الخصائص المنهجية العامة التي يتميز بها الفكر الكلامي الاعتزالي خاصة إلى أربع خصائص، نورد منها هنا اثنتين:

1 - "نزعة نظرية فردانية ذات طابع سيكولوجي [...]".

2 - نزعة لا حوارية تؤمن بامتناع حصول العلم عن طريق التعاون على الفحص بين الناظرين، وهي من حيث لا حواريتها: تتعالى على الآخر المخالف، لأنه لا بدّ أن يكون مخطئاً بالضرورة. [و] تقلل من شأن المناظرة". منطق الكلام، ص 88.

الانتباه إلى أنّ كتاب **نظرية العلم** لا يذكر لا اسم الصغير ولا عناوين كتابته، لكننا نصرّ على القول إنه يتحاور معها، عبر تقنية تسويد الخط وقلب بعض الدعاوى.

لكن قبل الوقوف على أقوال النقاري، يجدر بنا أن نذكر القارئ بما كان قد انتهى إليه الأستاذ الصغير من أحكام، بخصوص فلاسفة الإسلام عموماً، وبخصوص الفارابي خاصة.

أ- الفارابي وتغييب الآخر

جاء حديث عبد المجيد الصغير في مؤلفه **الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام** عن لا حوارية الفيلسوف ممثلاً في الفارابي في سياق مقارنته بالمتكلم الذي عدّه نموذج الحوارية في الحضارة الإسلامية. الدعويان باطلتان في نظر النقاري. وإذا كان كتاب **منطق الكلام من المنطق الجدلي الفلسفي إلى المنطق الحجاجي الأصولي** قد تولى في بعض فصوله إظهار "لاحوارية المتكلم"، فإنّ كتاب **نظرية العلم** قد سعى بالمقابل إلى إظهار أنّ الفارابي من حيث هو نموذج التفلسف في الحضارة الإسلامية العربية قد أولى عنايته للأبعاد الحوارية التداولية والتدويلية قدر ما أولى عنايته للنظر العلمي بحصر المعنى.

في نظر الصغير، إنّ الدليل على صدق دعوى حوارية المتكلم هو لاحوارية الفيلسوف في الإسلام. ففي "مقابل الفيلسوف الذي يفضل الصمت على الحوار والمجادلة"، نجد المتكلم، وبسبب من منهج علم الكلام "القائم على الجدل والمناظرة"، "لا يستطيع الكتابة أو الخوض في علمه إلا إذا فرض وجوداً للآخر وحضوراً كاملاً له؛ إنّ المنهج الكلامي القائم على الجدل أو المناظرة بشروطها، ينطلق دوماً من الاعتراف بحق الاختلاف".⁴⁴ ومن هنا تظهر "أهمية حضور الآخر في الأدبيات الكلامية كخضم مناظر، يملك من حق التعبير والوجود ما يملكه المتكلم نفسه".⁴⁵ وعلى عكس المتكلم فقد "اختار الفيلسوف الأصيل والحكيم المتفرد، أن يصمّ أذنيه ويغض عينيه عمّا يفكر به ويمارسه الآخرون، جمهوراً كانوا أم متكلمين أم فقهاء [...]، ومن ثمّ لم يكن للآخر حضور، بمعنى الكلمة في كتابات الفيلسوف الإسلامي".⁴⁶ بل أكثر من ذلك فإنّ الفارابي خاصة قد عمد إلى إسكات الآخر وحرمانه من حقه في الكلام، يقول الصغير في سياق مقارنته بالمتكلم: "ولذلك فامتلاك البرهان، خاصة مع المعلم الثاني، يقصد بوعي أو بدون وعي إلى إسكات الآخر [...] بينما القصد

⁴⁴ عبد المجيد الصغير، **الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام: قراءة في نشأة علم الأصول ومقاصد الشريعة**، ط. 1 (بيروت: دار المنتخب العربي، 1994) ص 68. إذ يقول: "ولا أدل على صدق احتمال هذه الرؤية لطبيعة الخطاب الكلامي، من أنّ المشكلة حينما تعكس في الخطاب الفلسفي، فإنّ ذلك يؤثر عكسياً على المنهج المفضل لدى الفيلسوف في الإسلام".

⁴⁵ **الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام**، ص 69.

⁴⁶ نفسه، ص 70.

الأساس من الخطاب الكلامي ومن منهجه الجدلي وبالأخص من حيث كونه كلاماً في السياسة وفيما يشغل بال الناس، إنما هو إثارة الآخر، ودفعه إلى المشاركة في المناظرة، ودعوته إلى طرح برهانه، هو الآخر، وبديله النقيض".⁴⁷

لم يكن الفيلسوف في تقدير عبد المجيد الصغير "في حاجة إلى مناظرة الآخرين ومجادلتهم".⁴⁸ والسبب هو "أنّ الفيلسوف في الإسلام (الفارابي، ابن باجة، ابن طفيل) يرى أنّ الخطاب الفلسفي لا يتأسس إلا إذا اعتزل الفيلسوف المجتمع المرفوض. [...] فأصالة الفيلسوف الحق لا تتأكد إلا إذا آمن بدونية الآخرين، وباستعلاء الفلسفة على غيرها، وآمن بعجز الآخرين على إدراكها. إنّ الفيلسوف في المجتمع الإسلامي خاصة يعشق التوحد ويدبر لنفسه المتوحدة، في مدينة فاضلة لم توجد بعد".⁴⁹

يدعونا الفصلان الأخيران من كتاب *نظرية العلم* (يحمل الفصل التاسع عنوان "التداول العلمي"، بينما يحمل الفصل العاشر عنوان "الفلسفة الرابعة وترويج العلم بين الجمهور.") إلى مراجعة كلّ هذه الأحكام. فالبرهان لا يقوم على إسكات الآخر، والبحث عن الحقيقة يقتضي أساساً التداول والتعاون، من جهة؛ كما أنّ إكمال الصناعة العلمية وتنقيحها وإكثار حظوظ تخلصها من الأحكام الباطلة والكاذبة التي قد تكون فيها يجعل حضور الآخر ضرورياً سواء كان هذا الآخر فيلسوفاً أو جمهوراً من جهة ثانية. وأخيراً فإنّ خطأ الصغير يكمن في أنه سوى الفعاليات البرهانية وصيرها واحدة.

تناول الفارابي المخاطبة العلمية من زاويتين: "زاوية تكون فيها المخاطبة العلمية واقعة بين عالم وعالم، وزاوية تكون فيها المخاطبة العلمية واقعة بين عالم وأفراد مجتمعه من الجمهور والعامة".⁵⁰ وقد أطلق النقاري على النوع الأول من المخاطبة العلمية "تداولاً علمياً يحصل بين العلماء في مسألة من المسائل"، وأسمى النوع الثاني "تدويلاً للعلم وترويجاً له بين مختلف فئات المجتمع".⁵¹ أو "الفلسفة الرابعة" بعبارة الفارابي. وبالجملة، فإنّ "نظرية العلم لا تقتضي فقط التحدث في المنهج العلمي بخلفياته ومبادئه بخطواته

⁴⁷ - الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام، ص 70.

⁴⁸ - نفسه، ص 66.

⁴⁹ - نفسه، ص 69. ويبحث عبد المجيد الصغير للفيلسوف عن مبرر للتوحد ولتغيب الآخر، فيجده في طبيعة الموضوع الذي ينشغل به، والذي لم يكن ليشغل الناس في نظره، يقول: "والظاهر من جهة أخرى أنّ هذا الغياب للآخر قد زكته طبيعة الموضوع الذي يجد الفيلسوف في البحث عنه؛ إنّ موضوعه هذا ليس في متناول الآخرين، بل ولا هو متداول بينهم حتى ينشغلوا به أو يشغلهم، إنّ موضوع الفيلسوف هو الحقيقة التي يجب أن تكون مطلقة، وثابتة، وواحدة أيضاً، لا تقبل الرد ولا تحتمل الجدل. وفي سبيل الوصول إلى تلك الحقيقة، ينهج الفيلسوف نهجاً يسميه البرهان؛ هذا الأخير الذي يتطلب ألا ينصت الفيلسوف فيه إلا لنفسه ولعقله المتفرد المتوحد". نفسه، ص 70

⁵⁰ - نظرية العلم عند أبي نصر الفارابي، ص 169

⁵¹ - نفسه، ص 169

ونقلاته بنتائجه ومآلاته بأغراضه وغاياته. إنّ نظرية العلم تقتضي أيضاً التحدث في الخطاب العلمي، خطاب العالم الذي يتوجه به إلى غيره، أي يقتضي التحدث في ما سمّاه الفارابي المخاطبة العلمية⁵².

ب- التداول العلمي (المسؤولية العلمية)

إنّ النظر العلمي ليس ثمرة مجهود فردي معزول عن سياق يحصل فيه التبادل والتعاون والتصاوب. يقول النقاري: "إنّ الناظر العالم وإن كان بمقدوره في كثير من الأشياء أن يبلغ مقدار معرفته بالتعويل على نفسه وحدها فإنه في كثير من الأشياء الأخر إنما تحصل له معرفة بحسب قوته وقوة المشاركين له، ولا شك في أنّ ما ثبت بقوى أشخاص كثيرين أثبت ممّا ثبت بقوة شخص واحد متفرد"⁵³. ومن هنا فإنّ "الناظر المتوحد لا قدرة له على الشعور بمفرده، بما لديه من معلومات باطلة بالقضايا الكاذبة، وبالتالي لا قدرة له على معاندة القضايا الكاذبة، ومن ثمّ فهو يغدو أعجز على "تخليص الصدق من الكذب". "ومن ثمّ فيما أنه "لا بدّ للناظر الذي يريد إكمال علمه وإزالة النقص منه أن يستعين بغيره القادر، دونه، على الانتباه إلى تلك المعلومات الباطلة فيعادها ويناقضها"⁵⁴. يغدو "صاحب الصناعة العلمية مطالب[ا] إذن بالانفتاح على الغير انفتاح مشافهة - مراجعة المسموع- وانفتاح مكاتبة- مراجعة المقروء-. وبهذا الانفتاح يتحقق تداول العلم بين العلماء ويزكو ويكتمل"⁵⁵. وعلى خلاف ما قرّره الأستاذ الصغير، إنّ "حضور الآخر إذن ضروري لإكمال الصناعة العلمية وتنقيحها وإكثار حظوظ تخلصها من الأحكام الباطلة والكاذبة التي قد تكون فيها"⁵⁶.

ت- الفلسفة الرابعة (المسؤولية الاجتماعية للعلماء)

إذا كانت المسؤولية العلمية تستوفى بالتداول العلمي أي بالحوار بين العلماء، فإنها لا تكتمل إلا بما أسماه النقاري "المسؤولية الاجتماعية للعلماء [...] تجاه أهل مدينتهم ووطنهم وملتهم"⁵⁷. وأكثر من ذلك إنّ صاحب الصناعة النظرية ليس مدعواً للتشارك مع نظيره في الفحص والاستنباط فقط، ولكنه مدعو أيضاً إلى مدّ جسور التواصل مع جمهور مجتمعه، لينخرط معه في علاقات مخصوصة تعود بالنفع والخير عليهما معاً، بل وعلى الصناعة النظرية ذاتها أيضاً. فليس صحيحاً أنّ العلم، بإطلاق، ينبغي أن يبقى مضموناً به على غير

⁵²- نفسه، ص ص 168-169.

⁵³- نظرية العلم عند أبي نصر الفارابي، ص 179.

⁵⁴- نفسه، ص 178.

⁵⁵- نفسه، ص 179.

⁵⁶- نفسه.

⁵⁷- نفسه، ص 188.

أهله. إنَّ الصحيح هو الاجتهاد لترويج العلم وتدويله داخل المجتمع وبين العامة والجمهور".⁵⁸ وفي هذا السياق، يقف النقاري عند إلهام الفارابي على "المسؤولية الملقاة على كاهل العلماء، وهم الحكماء والفلاسفة بصفة عامة، داخل مجتمعهم وتجاه أهل مدينتهم ووطنهم وملتهم. ويعين هذه المسؤولية في وجوب احترام جملة من الوصايا".⁵⁹

خلاصة القول، أربعة أمور على الأقل أفضى بنا إليها هذا المدخل: الأمران الأول والثاني هما أنَّ الفارابي لم يقف في نظره في العلم "على نشاط العالم كناظر متفرد ومتوحد يوصي بوصايا تتعلق [فقط] بكلِّ ما من شأنه أن يجعل نشاطه النظري بحثاً علمياً برهانياً، وإنما وقف أيضاً على نشاط العالم كناظر متواصل مع غيره ومتفاعل معه، سواء أكان هذا الغير من العلماء النظائر النظراء له، أم كان من العامة الناظرين إليه المنتظرين والمتطلعين للاستفادة منه".⁶⁰

الأمر الثالث، يفتحن هذا المدخل أيضاً على ضرورة مراجعة الحدود الوضعية بين الصنائع وخاصة بين البرهان والجدل والخطابة. وكما يقول النقاري: "في نظرية العلم [...] تحضر مكونات تنتمي إلى نظرية الجدل ونظرية الخطابة".⁶¹ إنَّ البرهان لا يقوم على أنقاض الجدل، ولا الجدل على أنقاض الخطابة. إنَّ هناك تدرجاً وتواصلًا لا انقطاعاً وانفصالاً. وهو أمر لم يدركه الصغير عندما جعل البرهان كلاً واحداً لا تعدد لوجوهه ولا تدرج فيها. ففي صناعة البرهان درجات، كما في الجدل درجات، ومن درجات الجدل ما يصلنا بدرجات في البرهان.⁶² في نظر النقاري "لا بدّ من قبول التزاوج في كلّ بحث علمي بين الطرق البرهانية

⁵⁸ - نفسه، ص 186.

⁵⁹ - يحصي النقاري سبع وصايا:

- "على العالم ألا يكون منعزلاً عن الجمهور لا صلة تصله به؛

- على العالم أن يكون في علاقة ألفة ومحبة مع الجمهور؛

- على العالم أن يتقدّم ويرجّح من الأفعال تلك التي تعود بالنفع على الجمهور وتصلح حاله؛

- على العالم أن يشرك الجمهور في اقتسام الخيرات والنعم المعنوية التي تحصلت له من حكمته وعلمه؛

- على العالم أن يكشف للجمهور عن الصواب والحق الذي يوجد في ملته ودينه؛

- على العالم أن ينبه الجمهور إلى ما يتداوله من الأحكام والاعتقادات التي لا تكون صواباً.

- على العالم أن يكون متمكناً من الأحكام المشهورة والمقبولة الراجحة عند جمهور مجتمعه، وذلك ليجعل منها عدته وعتيدته في مخاطبته وترويج الحكمة والعلم. نظرية العلم عند أبي نصر الفارابي، ص ص 187-190.

⁶⁰ - نفسه، ص 168.

⁶¹ - نفسه، ص ص 190-191.

⁶² نظرية العلم عند أبي نصر الفارابي، ص ص 190-191. والفلسفة الرابعة هي التي تساعد على هذا الوصل بين الصنائع كما تساعد على الوصل بين أصحابها. يقول: "تقتضي الفلسفة الرابعة [...] إذن استمداد الفيلسوف العالم من الجدل ومن الخطابة أيضاً، [...] وبهذا الاستمداد يتم الوصل بين العلم واللاعلم بصفة عامة وبين الحكمة من جهة والجدل والخطابة من جهة أخرى. أي يتم الوصل في العلم بين اليقين التام ومقاربة اليقين [مثلاً]". ويصبح إنجاز هذا الوصل ضرورياً بضرورة الانفتاح على الجمهور والعامة. "وبانفتاح العالم والحكيم والفيلسوف على الجمهور، وهو الأمر الذي تقتضيه

والطرق الجدلية والخطابية فيه، بل إنّ هذا التزاوج أمر لازم [...] [ف] لا معنى إذن للقطع والفصل التامين بين البرهان والجدل والخطابة، فهذه كلها واردة في العلم".⁶³

الأمر الرابع الذي يوقفنا عليه هذا المدخل هو الأهمية التاريخية التي يحظى بها الفارابي في قلب صاحب نظرية العلم. وفي هذا يقول: "لقد كان لأبي نصر الفارابي، في المخاطبة العلمية، نظرات بالغة الأهمية لا تزال قيمتها، [...] ثابتة إلى اليوم. وهي نظرات ليس من شأنها إلا أن تعلي من قدر الرجل في مجال فلسفة العلوم، ومن ثمة من قدر التراث الذي ينتسب إليه أبو نصر الفارابي".⁶⁴ ثم "إنّ أبا نصر الفارابي، في وقوفه على مسؤولية العالم في تصحيح الأغلط التي قد يقع فيها غيره ممّن يشاركه الانتساب إلى صناعته [التي هي واحدة من المسؤوليات الثلاث]، كان مدركاً للطبيعة الفرضية أو الأولوية الاستنباطية التي ينبغي أن يتصور العلم البرهاني في إطارها".⁶⁵ وأخيراً ف"قد كان لأبي نصر الفارابي آراء قيمة حول المسؤولية الاجتماعية المناطة برجال العلم والنظر لا يمكننا اليوم إلا تمييزها وتقديرها وعدّها مكوناً رئيساً من مكونات نظريته في العلم لا ينبغي إغفالها والسكوت عنها".⁶⁶

خاتمة

كما هو الشأن بالنسبة لأغلب إصدارات الأستاذ عبد الله العروي، شكل صدور مفهوم العقل: مقالة في المفارقات في منتصف التسعينيات من القرن الماضي حدثاً ثقافياً بامتياز. وقد استقبله المهتمون بالفلسفة في المغرب بحفاوة كبيرة إلى درجة يجوز أن نقول معها إنّ المقاربات الفلسفية كانت لها الحصة الأكبر في الأدبيات التي كتبت على هامش الكتاب. ولكن، وعلى الرغم من أنّ الكتاب قد حمل بين طياته مادة معرفية غنية محسوبة على المنطق وفلسفة العلوم وتاريخ الأفكار، فإنه لم تصدر عن المشتغلين بهذه التخصصات ردود فعل مكتوبة بخصوص هذا الكتاب، لهذا يسوغ لنا أن نقول إنّ كتاب نظرية العلم عند أبي نصر الفارابي للأستاذ حمو النقاري قد شكّل إلى حدّ الآن استثناء في بابهِ.⁶⁷ وقد كشف دخول كتاب نظرية العلم على خط الدراسات التي تفاعلت مع كتاب العروي عن أمرين اثنين على الأقل: الأول هو أنّ العروي لم يكن في مفهوم العقل

مسؤوليته الاجتماعية، لا يستفيد الجمهور وحده، وإنما يستفيد أيضاً العالم والفيلسوف. وتتمثل استفادة العالم في أنه يصبح صائناً نفسه من الجمهور [...] وبصيانة الفيلسوف والعالم والحكيم لنفسه تصان الفلسفة والعلوم والحكمة، إذ تصبح بفضل الفلسفة الرابعة غير مستقلة ولا مستنكرة". نفسه، ص 191-192

⁶³ - نفسه، ص 191-192.

⁶⁴ - نفسه، ص 183.

⁶⁵ - نظرية العلم عند أبي نصر الفارابي، ص 183.

⁶⁶ - نفسه، ص 186.

⁶⁷ - يجدر بنا أن نذكر في هذا السياق أنّ حمو النقاري كان قد تفاعل مع المحتويات المنطقية لكتاب مفهوم العقل تفاعلاً نقدياً عند صدور الكتاب، وقد نشر ذلك في جريدة يومية آنذاك.

متشغلاً بالتاريخ بقدر ما كان مهموماً بفلسفة ومنطق العلم عند المسلمين، والأمر الثاني هو أنّ نظرية العلم ليس كتاباً في منطق العلم بمعناه التقليدي بقدر ما هو كتاب في تاريخ النظريات في العلم، على الأقل من جهة أنه يعالج تاريخ نظرية بعينها، ولو أنّ صاحبه لا يرى في عمله تأريخاً "نظريات العلم في المنطق القديم".⁶⁸ والكتابان معاً، مفهوم العقل ونظرية العلم، يشهدان لعدم صمود الحدود الوضعية بين الاشتغالين الإبيستمولوجي والتاريخي في التعاطي مع المسائل العلمية من الداخل. غير أنّ حمو النقاري، لكي يجلو للقارئ ذلك التوافق بين نظرية العلم ومفهوم العقل المنوه به، لم يقف عند تحديد قيمة المادة المنطقية التي تضمنها كتاب العروبي، ولم يعر اهتماماً للمواضع القليلة التي ورد فيها الفارابي في الكتاب، وإنما ذهب رأساً إلى إحدى أهم خلاصات العروبي المتعلقة بالمبادئ والأصول الفلسفية للعلم الحديث لينظر في ضوءها إلى نظرية العلم عند الفارابي، نظراً من داخل هذه النظرية لا من خارجها، وهو الأمر الذي يخرج ربما عن دائرة انشغال العروبي في مفهوم العقل.

تنازعت نظرية العلم إرادتان لم يكن سهلاً على المؤلف، في ما يبدو، الانفكاك من مفعولهما، خاصة أمام غنى النص الفارابي وتميزه: إرادة معلنة، وهي إرادة مسابرة العروبي في أحكامه المنتقدة لفلاسفة الإسلام ومناطقته، والفارابي أكبرهم. ولكن كانت للنقاري إرادة أخرى، تسعى إلى إبراز قيمة عمل الفارابي والإعلاء من شأنه في نظرية العلم، أو في جوانب منها على الأقل. هذا التردد أو هذا التنازع الذي ظلّ الكتاب حبيساً له هو ما نجده واضحاً في هذا القول مثلاً: "إنّ حديثنا في نظرية العلم عند أبي نصر الفارابي [...] هو حديث يتوافق كثير التوافق مع الموقف المنتقد الذي وقفه الأستاذ عبد الله العروبي من الفلاسفة المناطقية من نظارنا المسلمين القدامى. واهتمامنا بنظرية أبي نصر الفارابي في العلم [...] لا يتوجه مطلقاً للإعلاء من شأنها ولا التنقيص من قدرها".⁶⁹ والواقع أنّ النقاري قد أعلى ليس فقط من شأن الفارابي، وإنما أيضاً من التراث المنطقي الفلسفي الإسلامي الذي ينتسب إليه الفارابي.⁷⁰ إنّ العناصر التجديدية التي نجدها في نظرية العلم الفارابية من "شأنها أن تعلي من قدر الرجل في مجال فلسفة العلوم"،⁷¹ و"أراؤه" يمكن أن تلحق بما يسمى اليوم بديالكتيك العلم،⁷² وأنّ الرجل كان "مدركاً للطبيعة الفرضية أو الأولوية الاستنباطية التي ينبغي أن

⁶⁸ - نفسه، ص 29.

⁶⁹ - نظرية العلم عند أبي نصر الفارابي، ص 12.

⁷⁰ - يقول مثلاً: "لقد كان لأبي نصر الفارابي، في المخاطبة العلمية، نظرات بالغة الأهمية ما تزال قيمتها، كما سيرى القارئ الكريم ثابتة إلى اليوم. وهي نظرات من شأنها أن تعلي من قدر الرجل في مجال فلسفة العلوم، ومن ثمة من قدر التراث الذي ينتسب إليه أبو نصر الفارابي". نفسه، ص 169.

⁷¹ - نفسه، ص 169.

⁷² - نفسه، ص 179، هـ.

يتصور العلم البرهاني في إطارها".⁷³ وأخيراً ف"قد كان لأبي نصر الفارابي آراء قيمة حول المسؤولية الاجتماعية المناطة برجال العلم والنظر لا يمكننا اليوم إلا تمييزها وتقديرها وعدّها مكوناً رئيساً من مكونات نظريته في العلم لا ينبغي إغفالها والسكوت عنها".⁷⁴ ولعله من باب الإنصاف القول إنّ تركة الفارابي المنطقية والفلسفية، بقوتها وغناها، كانت تدافع عن نفسها في وجه كلّ من يريد أن يختزلها إلى مجرد مجهودات تقريبية معكوسة.⁷⁵

ويجب أن نعترف أنّ مسعى النّقاري في نظرية العلم عند أبي نصر الفارابي لم يكن بالمهمة السهلة. وصعوبة المهمة التي كانت ملقاة على عاتقه هي التي جعلت البعض يذهل عن مسوغ اعتماد العروبي حجة واعتبار نظرية العلم كتاباً متوافقاً مع آراء مفهوم العقل. ففي سياق فكري تتحكم فيه ثنائيات حادة وتصنيفات مسبقة أحياناً، كانت أولى المسؤوليات على عاتق النّقاري هي أن يقدم، للقارئ المتتبع لأعماله وللأعمال الصادرة عن الفاعلين في التيار الذي ينتمي إليه، مبرراتٍ تسوغ الاهتمام بنظرية العلم عند الفارابي. فقد سبق أن استقرّ في بعض الأذهان على الأقل أنّ مبدأ "التقليد" الذي كان يحرك الفلسفة الإسلامية ليس سوى باب يفضي إلى الجمود على المنقول. ومن هذا الباب فقد عمد النّقاري أولاً إلى مراجعة معاني التقليد كما رسخت عند الفلاسفة المسلمين عامة، وعند الفارابي على وجه خاص، حتى يتخلص إلى القول إنّ التقليد لا يقال على نحو واحد، وإنّ هناك مجالات عدة للتجديد وللإجتهاد من داخل ذلك التقليد. لكنّ النّقاري وهو يراجع مفهوم التقليد من أجل إثبات الوجه المجدد لفيلسوف، كالفارابي، كان عليه أن يشدد على أنه ليس من أنصار التيار الجارف الذي دأب على ترجيح كفة الفلاسفة والمناطقة المسلمين على كفة الأصوليين والمتكلمين، وهو ما رسخ أيضاً في كتابات فلسفية عربية معاصرة كانت لها سطوتها على العقول والقلوب. ومن هذا الباب، فقد عمد النّقاري إلى مقارنة السلطة بالسلطة. ولذلك يجد القارئ كلام العروبي في مفهوم العقل متصديراً كتاب النّقاري ومقدمة كتابه. لقد كان على النّقاري، في سلوكه إلى نظرية العلم، أن يحتاط من السقوط في مطبات الدعاوى التي تحط من شأن المجهود النظري للفيلسوف المسلم من جهة، وتلك التي تحط من شأن المجهودات النظرية للمتكلمين والأصوليين واللغويين، من جهة ثانية.

⁷³ - نفسه، ص 183.

⁷⁴ - نفسه، ص 186.

⁷⁵ - وفي سياق تأكيد النّقاري على تمييز نظرية الفارابي في العلم عن نظرية العلم الأرسطية، استخلص النّقاري جهات نظر عشر من كتاب التحليلات الثانية. ويقول عن الجهة الثالثة: "إنه [أي أرسطو] يتناول المعرفة العلمية من جهة الصور التي تتصور فيها عملياتها التبديلية فيرجع المعرفة العلمية من حيث صورتها إلى الصورة القياسية ذات المقدمتين المفضيتين إلى نتيجة تكون المعلوم أو المعروف العلمي الذي علم وعرف عن طريق التبديل له". نفسه، ص 195. ولكن أليس الفارابي نفسه يدعو إلى مثل هذا الرد والإرجاع، بل إنه ردّ إلى صورة قياسية علوماً كالفقه والكلام وغيرهما؟

وإذن فقد تكون كتابات الجابري هي أول ما كتب النقاري ضده؛ وهذا أمر صحيح ومفهوم إلى حد ما. لكنّ النقاري كان يكتب أيضاً بإرادة التجديد من داخل ذلك التقليد الذي ألف الناس أن ينسبوه إليه عن طريق تسديده والحد من غلوائه، خاصة عندما يتعلق الأمر بفيلسوف من مقام أبي نصر الفارابي الذي كان له الأثر الكبير فيمن سيعدون النماذج الفضلى للتقريب التداولي. وإلى ذلك، فإنه كان يكتب أيضاً ضدّ بعض الأحكام التي لم يُحکم الأستاذ عبد المجيد الصغير بناءها وشدها. وعلى الجملة، فإنّ كتاب **نظرية العلم** أقرب ما يكون من كشف حساب فكري لأغلب التقاليد في الكتابة الفلسفية العربية المعاصرة في شقها المتعلق بدراسة التراث الفلسفي الإسلامي. وقد حصل هذا الكشف للحساب بغير قليل من الشجاعة الفكرية، وبالكثير من العمق والأناقة الفلسفيين، ساعده في ذلك لغته الرصينة وغير المتصنعة.

لائحة المراجع والإحالات:

- الجابري، محمد عابد. بنية العقل العربي. دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1986).
- الصغير، عبد المجيد. الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام: قراءة في نشأة علم الأصول ومقاصد الشريعة (بيروت: دار المنتخب العربي، 1994).
- عبد الرحمن، طه. تجديد المنهج في تقويم التراث (بيروت- الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1995).
- العروي، عبد الله. مفهوم العقل: مقالة في المفارقات (الدار البيضاء- بيروت: المركز الثقافي العربي، 1996).
- النقاري، حمو. "حول التقنين الأرسطي لطرق الإقناع ومسالكه: مفهوم الموضوع"، مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية بفاس 9 (1987).
- النقاري، حمو. "الاستدلال في علم الكلام: الاستدلال بالشاهد على الغائب نموذجاً"، ضمن عبد السلام بنميس (منسقا)، آليات الاستدلال في العلم، (الرباط: منشورات كلية الآداب، 2000).
- النقاري، حمو. "حوار" الموقع: <http://www.islammaghribi.com>
- النقاري، حمو. "كونية المعلوم ومحليته عند أبي نصر الفارابي"، ضمن بناصر البعزاتي (مشرفا)، العلم: المحلية والكونية (الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 2002) ص 31-39.
- النقاري، حمو. المنهجية الأصولية والمنطق اليوناني من خلال أبي حامد الغزالي وتقي الدين بن تيمية (الدار البيضاء: ولادة، 1991).
- النقاري، حمو. منطق الكلام. من المنطق الجدلي الفلسفي إلى المنطق الحجاجي الأصولي (الرباط: منشورات دار الأمان، 2005).
- النقاري، حمو. نظرية العلم عند أبي نصر الفارابي (القاهرة: رؤية للنشر والتوزيع، 2011).



MominounWithoutBorders



@ Mominoun_sm



Mominoun

الرباط- المملكة المغربية
ص.ب: 10569
هاتف: 00212537779954
فاكس: 00212537778827
info@mominoun.com
www.mominoun.com