

## الباب الرابع

موقف الإشراقیین من طرق البحث النظرية



## الفصل الأول

### المنهج المنطقي والمنهج الذوقي

ذكرنا في الأبواب السابقة موقف علماء المسلمين من المنطق الأرسطاليسي ووصلنا إلى أن هؤلاء المسلمين لم يأخذوا بهذا المنطق من ناحية، ووضعوا منطقاً آخر يخالفه من ناحية أخرى. واستمر موقفهم هذا حتى نهاية القرن الخامس، وفي نهاية هذا القرن دعا الغزالي إلى مزج المنطق بعلوم المسلمين، ولكن الفقهاء لم يوافقوا على هذه الحركة، وقاوموها مقاومة شديدة. وسحاول في هذا الفصل أن نبين منهج مفكرين آخرين عاشوا في العالم الإسلامي، ولم يقبلوا شيئاً من صور التفكير المنطقية التي ذكرناها يونانية كانت أو إسلامية، وهم الصوفية.

يتبين للباحث - منذ بدء تكون الصوفية - البون الشاسع بين منهجهم في المعرفة، ومنهج المتكلمين والمناطقية. فبينما كان منهج هؤلاء الأخيرين يستند على العقل، قدم الصوفية منهجاً جديداً، أسموه أولاً - الاستنباط القرآني: أن يردد الصوفي القرآن، مستغرقاً فيه حتى تنفتح له المعاني الإلهية، ثم تنتقل إلى معاناة العبادة والخلوة والتردد بين المقامات الصوفية والأحوال، حتى تنقدح المعرفة الإلهية فيه أو تلقى فيه، فيتذوقها. فإذا كان منهج المتكلمين والفلاسفة هو العقل، فقد انتهى موقف الصوفية إلى الذوق والحدس. ولسنا نخوض في هذين الطريقتين، إن البحث يكون أدخل في نطاق نظرية المعرفة - الابستمولوجيا - وإنما نبحث فيه من ناحية تأديته بالصوفية إلى رفض المنطق الأرسطاليسي من ناحية والمنطق الكلامي من ناحية أخرى. وقد اختلف الصوفية أشد الاختلاف مع الفلاسفة والمتكلمين في طبيعة المنهج، ورفضوا العقل وأسسهم رفضاً تاماً.

ويرسم الغزالي لنا في صورة رائعة مناهج الطالبين للحق وهم أربع: المتكلمون وهم يدعون أهل الرأي والنظر، والباطنية وهم يزعمون أنهم أصحاب التعليم والمخصصون

بالاقتباس من الإمام المعصوم، والفلاسفة وهم يزعمون أنهم أهل المنطق والبرهان، والصوفية وهم يدعون أنهم خواص الحضرة وأهل المشاهدة والمكاشفة<sup>(١)</sup>. ويبدأ الغزالي بعد ذلك في إنكار طرق الفرق الثلاث الأولى: المتكلمين - والباطنية - والفلاسفة. أما المتكلمون فطريقتهم في نصرته مذهبهم أنهم «اعتمدوا على مقدمات تسلموها من خصومهم، واضطروهم إلى تسليمها إما التقليد أو إجماع الأمة أو مجرد القبول من القرآن والأخبار. وكان أكثر خوضهم في استخراج مناقضات الخصوم ومؤخذاتهم بلوازم مسلماتهم. وهذا قليل النفع في حق من لم يسلم سوى الضروريات شيئاً أصلاً<sup>(٢)</sup>» وقد رأينا من قليل أن الغزالي يعيب على المتكلمين استخدامهم لأدلة ضعيفة في البحث. ثم ينكر الغزالي طريق الفلسفة - أي منطق أرسطو - ثم إن الغزالي بعد أن أوصى باستخدامه تنبيهه إلى ما قد ينتجه تطبيقه في علوم المسلمين من متناقضات فهدم فكرته الأولى عنه.. ثم يهاجم الغزالي طريق التعليمية<sup>(٣)</sup> أما الطريق الوحيد للحق لديه فهو ما لا يمكن التوصل إليه بالتعليم بل بالذوق والحال وتبدل الصفات. ننتهي إلى طريقتين مختلفتين في التوصل إلى الحقيقة: أحدهما طريق النظر والآخر طريق الذوق.

أما شمس الدين بن الأکفانی (المتوفى سنة ٧٤٩ هـ) وهو بصدد عرض رائع في كتابه العامة «إرشاد القاصد إلى أسنى المقاصد لحقيقة العلم الأولى، يقرر أن الحاجة لما اشتدت إلى طلب هذا العلم اختلفت الطرق إليه ونحصر هذه الطرق إلى ثلاث: طريق البحث والنظر - وهذا هو طريق الفلاسفة عنده "فمن المجتهدين من رام بإدراكه بالبحث والنظر، وبقیم على ما يظهر له الدليل والبرهان. وهؤلاء زمرة الحكماء الباحثين ورئيسهم أرسططاليس» ويعتبر أهم كتاب بحث العلم الإلهي - على طريقة النظر - هو كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو ثم يورد أهم كتاب عند المسلمين للبحث

(١) الغزالي: المنقذ ص ٦٤، ٧٦.

(٢) الغزالي: المنقذ ص ٧١، ٨٠.

(٣) الغزالي: المنقذ ص ٩٠، ٩٣.

عن العلم الإلهي على طريقة البحث والنظر - وهو كتاب المباحث المشرقية لفخر الدين الرازي. ولكنه يدافع عن هذا الكتاب «أنه مشحون بمباحث هذه المطالب، وفي بعضها ما ظاهره يخالف ظاهر الشريعة الحقة، وعند التحقيق لا مخالفة إلا في اللفظ» ثم الكتاب الثاني في نظره هو كتاب فصل المقال فيما بين الشريعة والطبيعة من الاتصال لابن رشد. وهذا الكتاب «متكفل ببيان المهم من هذا الحال».

ولكن هل هذا الطريق يوصل للحقيقة؟ لا بد للباحث أن يستوفي بجملة من المطالب وأن يكون مسلحًا بمجموعة من الأدوات «واعلم أن طريقة الباحثين أنفع للمتعلم، لو وفي بجملة المطالب وقامت عليها براهين يقينية». وهيئات «الطريق الثاني عند ابن الأكفاني هو طريق العيان أو الذوق» «ومن المجتهدين من سلك طريق تصفية النفس بالرياضة» وهم النساك وأكثرهم يصل إلى أمور ذوقية، يكشفها له العيان، تجل عن أن توصف بلسان فلا يقوم دليل عليها غير الوجدان، ويرى ابن الأكفاني أن «نساك أمتنا هم الصوفية»، وأهم مثال لهذا الطريق عنده - هو السهروردي في كتاب «عوارف المعارف».

والقسم الثالث: من جمع بين الطريقتين السابقين. ابتداء أمره بالبحث والنظر. وانتهى إلى التجرد وتصفية النفس. وهذا عند الأكفاني أكمل طريق وينسب هذا الطريق إلى سقراط وأفلاطون من اليونان وإلى السهروردي من المسلمين. ويضع هذا الحكم «إن كتاب حكمة الإشراق هو مزيج من الطريقتين»<sup>(١)</sup>.

ويقسم صاحب أجد العلوم «البحث في الإلهيات» تقسيمًا دقيقًا فيرى أن هذا البحث لا يخلو إما أن يكون على طريق النظر أو على طريق الذوق. فالأول إما على قانون فلاسفة المشائين فالتكفل له كتب الحكمة - أي أننا نعرفه من كتب الفلاسفة، أو على قانون المتكلمين. والثاني إما على قانون فلاسفة الإشراقيين فالتكفل له حكمة الإشراق ونحوه<sup>(٢)</sup> أو على قانون الصوفية واصطلاحهم والتكفل له

(١) ابن الأكفاني السنجاري: ارشاد القاصد إلى أسنى المقاصد (طبعة بيروت ١٣٢٢هـ) ص ٤٥ - ٤٩.

(٢) نفس المصدر ١٠٧.

كتب التصوف. هذا فى الواقع تاريخ دقيق لطرق البحث عند المسلمين، فهذه الطرق يقسمها صاحب أوجد العلوم إلى قسمين: طريق النظر وطريق الذوق. وينقسم طريق النظر إلى قسمين: طريق الفلاسفة أى المنطق اليونانى، وطريق المتكلمين أى المنطق الإسلامى. وينقسم الطريق الأخير إلى قسمين: طريق الإشراق، وطريق التصوف. ويفرد طاش كبرى زاده فصلاً فى «النسبة بين طريق النظر وطريق التصفية» ويقرر أن هناك طريقين: الأول منهما طريق الاستدلال، والثانى طريق المشاهدة<sup>(١)</sup>. والأول درجة العلماء الراسخين، والثانى درجة الصديقين. ثم إن كلا من الطريقين قد ينتهى إلى الآخر، فىكون صاحبه مجمعاً للبحرين، أى يجمع بين الاستدلال والمشاهدة، أو العلم والعرفان، أو الشهادة والغيب. فالسالكون إلى الحق إذن مع كثرة الطرق وتعدد أنواعها نوعان: أحدهما ما يبتدئ من طريق العلم إلى العرفان، ومن طريق الشهادة إلى الغيب. وثانيهما - ما ينجلي الحق له بالجذبة الإلهية، فيبتدئ من الغيب، ثم ينكشف له عالم الشهادة، أى يبدأ بالذوق وينتهى إلى الحكمة العقلية. ثم يقرر طاش كبرى زاده أن العلوم منحصرة فى أن للأشياء وجوداً فى أربع مراتب: فى الأعيان وفى الأذهان وفى العبارة وفى الكتابة: «أما العلوم المتعلقة فى الأول من حيث حالها فى نفس الأمر هى العلوم الحقيقية التى لا تتبدل باختلاف الأزمان وتجدد الملل والأديان» أى هى العلم الإلهى، وهذه تسمى علوماً حكومية إن جرى الباحث عن أحوالها فيها على مقتضى عقله. وعلوماً شرعية إن بحث فيها على قانون الإسلام أى هى الفلسفة وعلم الكلام. والعلوم المتعلقة بالثانية هى العلوم الآلية المعنوية كالمنطق ونحوه، والعلوم المتعلقة بالآخرين هى العلوم الآلية اللفظية أو الخطية. وهذه هى العلوم المعتمدة فى ديننا هذا لورود شريعتنا على لسان العرب وعلى كتابهم. ثم إن الثلاثة الأخيرة من هذه الأنواع لا سبيل إلى تحصيلها إلا الكسب بالنظر. وأما النوع الأول أى العلم الإلهى فقد يتحصل بالنظر. وقد يتحصل بالتصفية. فهذا التقسيم إذن يعود فى آخر الأمر إلى تقسيم الطرق إلى نظرية ووصوفية أو ذوقية.

(١) طاش كبرى زاده: مفتاح السعادة ص ٦٣ - ٦٤.

ولم يقبل الصوفية الطريق الأول، وأنكروا كل الطرق التي تقوم على النظر. كما أن أهل النظر أنكروا طريق الصوفية، لأن طريق التصفية صعب الوصول، لأن محو العلائق - كما يتطلب التصوف - إلى حد يؤدي إلى انكشاف المعارف متعذر، بل قريب من الممتنع، وإن أفضى إلى القصد - أي إلى علم - فثباته أبعد منه. ذلك لأنه تجربة ذاتية لا تقوم على قانون عام مسلم به: «ثم إن أدنى وسواس وخاطريمحو ما حصل ويقطع ما وصل». وبهذا يفسرون نتائج التصوف تفسيرًا مرضيًا بحثًا Pathologique (وهو رأى يذهب إليه بعض علماء النفس المحدثين فيقولون إنه قد يفسد المزاج ويختلط العقل في أثناء تلك المجاهدات الصعبة والرياضات الشاقة)<sup>(١)</sup>.

ويرد الصوفية على هذا بأن العلوم الحاصلة بالنظر مشوبة بأحكام الوهم، وغير خالصة من عمل الخيال، وأن المعتزلة تلجأ في أحكامها إلى قياس الغائب على الشاهد، وتنتهي أقيستهم هذه إلى أخطاء شنيعة وضلال ظاهر. وعلى العكس من هذا طريق التصوف، إنه تصفية روحية، والفيض من بين العلوم الحقيقية هو الطريق الوحيد للعلم وبواسطته تنكشف علوم إلهية ومعارف ربانية: «ويرد عليهم وارد إلهام هو حديث عهد بربه»، وأما أن طريق التصوف صعب الوصول فلا يقدر في قوة اليقين وصحة العلم. أما التفسير المرضي للتصوف باعتباره اختلالاً في المزاج، فإن المتصوفة قلما يحدث لهم هذا: «لأنهم كما أنهم أطباء النفوس والأرواح، كذلك عارفون بأحوال البدن والأشباح، فالرياضة على ما شرطوه من الأحوال أمان من العناء والاختلال». أما ما يحدث لبعض المتصوفة من شذوذ أو اضطراب عقلي، فإنه نشأ عن شذوذ أو اضطراب أصلي في النفوس قبل البدء في الطريق<sup>(٢)</sup>.

يعطينا هذا صورة عن بعض النزاع الذي تاريين أهل النظر من المتكلمين وأهل الذوق من الصوفية ومحاولة كل فريق منهما أن يقدر في طريق الآخر وكان بجانب هذا أيضاً نزاع بين الصوفية الإشرافية وبين الفلاسفة المشائين، لا في تصور طريق

(١) نفس المصدر ج ١ ص ٦٦.

(٢) نفس المصدر ج ١ ص ٦٤.

المعرفة فحسب، ولكن في مصدر كل من هذين الطريقتين، فمصدر الطريق الإشراقي هو كما يقول السهروردي «إمام الحكمة ورئيسنا أفلاطون»، وأفلاطون هو الفيلسوف الحق لأن حكمة البحثية على طريقة الإشراقيين «وهي التي قررها وأخبر عنها الصدر الأول من الحكماء الذين هم من<sup>(١)</sup> جملة الأصفياء والأنبياء والأولياء كأغاثانيمون وهرمس وأنباذقلس وفيثاغورس وسقراط وأفلاطون وأمثالهم». إنهم في تجربتهم الصوفية، يتشبهون بالمبادئ الأولى، ويتخلقون بأخلاق الله، أي يحققون في أنفسهم ويطوون فيها العالم الأكبر كله ويتجردون عن المادة من جميع الوجوه بالمعارف على ما هي عليه هيئة الوجود<sup>(٢)</sup>.

أما الحكمة التي عليها الأرسطاليسيون ومن تابعهم من متفلسفة الإسلاميين فهي حكمة متهافتة القواعد باطلة الأصول لضعف قواعدها وبطلان مقاعدها<sup>(٣)</sup> وقد أدى هذا إلى أنهم حرموا من الوصول أي معاينة المعاني ومشاهدة الموجودات مكافحة. إنهم لجأوا إلى الفكر ونظم الدليل في صورة قياس وبرهان واعتملوا ونصبوا الحدود والرسوم ولم يعرفوا تناوب الأنوار الإشراقية.

فالأرسطاليسيون إذن عند الإشراقيين لم يصلوا إلى المعارف الحقة، ما داموا حرموا من طريق الكشف والمعاينة وإشراق المعارف.. لم يعرفوا الحكمة المؤسسة على الإشراق، الكشف، حكمة المشاركة من أهل فارس. إن حكمتهم كشفية نوقية، فنسبت إلى الإشراق الذي هو ظهور الأنوار العقلية ولمعانها وفيضانها بالإشراقات على الأنفس عند تجردها. «وكان اعتماد الفارسيين في الحكمة على الذوق والكشف، وكذا قدماء اليونان، خلا أرسطو وشيعته فإن اعتمادهم كان على البحث والبرهان لا غير»<sup>(٤)</sup>، ويهاجم السهروردي ابن سينا لمشائتيته ولمهاجمته لأفلاطون ويرى أن

(١) شرح حكمة الإشراق ص ١٦.

(٢) شرح حكمة الإشراق ص ٤.

(٣) شرح حكمة الإشراق ص ٥.

(٤) شرح حكمة الإشراق ص ٢٠.

الالتحام بأرسطو لا يؤدي إلى المعرفة الحقة. غير أن الإشراقية اتخذت بالرغم من هذا مبدأ لها دراسة المنطق الأرسططاليسي، بل جعلت دراسته رياضة روحية، وقد أدى هذا إلى عملية إصلاح كبيرة في المنطق الأرسططاليسي<sup>(١)</sup>.

وسنتكلم عن هذه المحاولة في الفصل الثاني. ولكن ما أريد أن أوجه إليه الأنظار أنه كان هناك نزاع بين الفلاسفة والصوفية حول طريق البحث، وأن الصوفية رفضوا العقل، وأداته وآلته أي المنطق - سواء أكان منطقاً أرسططاليسياً أم منطقياً إسلامياً. ويلاحظ أن الصوفية يرفضون المنطق الأرسططاليسي من حيث إنه طريق نظري، ولهذا لم يتعرضوا لنقد تفصيلات هذا المنطق، ولم يحاولوا وضع منطق جديد. ولكن الإشراقية الصوفية اتخذت المنطق رياضة عقلية ثم عدلت فيه. وسنرى السهروردي ينقد بعض مباحث المنطق الأرسططاليسي أولاً، ثم يضع مذهباً منطقياً آخر، أو بمعنى أدق يختصر المنطق الأرسططاليسي اختصاراً مبتكراً. ثانياً. وهو يسمى كثيراً من آرائه المبتكرة مباحث إشراقية بحيث يمكننا نحن أن نطلق على مجموعة تلك الآراء «المنطق الإشراقي». وسنبحث في الفصل القادم موقف السهروردي من المنطق الأرسططاليسي، بل من المنطق اليوناني ومحاولته المنطقية الجديدة.



---

(١) شرح حكمة الإشراق ص ١٢.

## الفصل الثانى

### المنطق الإشرافى

قلنا إن للسهروردي تجاه المنطق الأرسطاليسى موقفاً مزدوجاً، فهو أولاً يقبل المنطق عامة، ويعتبره إحدى رياضات المتصوفة الإشرافية، ثم يضع منطقاً جديداً، أو يحاول أن يختصر هذا المنطق ثانياً. وقلنا إنه بهذا يخالف الصوفية الذين لم يقبلوا أى صورة من صور التفكير النظرى، وإن كان السهروردي نفسه يصرح بأنه توصل إلى ابتكار هذا المنطق بواسطة الذوق، ويسمى كثيراً من أبحاثه الجديدة «ضوابط إشرافية» فيقرر أنه فى حكمة الإشراف يبدأ على سياق يبتنى على الذوق والكشف والمشاهدة ومشاهدة الأنوار بخلاف سياق المشائين الذى يبتنى على البحث الصرف. ويصف هذا السياق الصوفى بأنه «سياق آخر وطريق أقرب من تلك الطريقة وأنظم وأضبط وأقل أتعاباً فى التحصيل»<sup>(١)</sup> ويقرر فى فقرة أخرى أنه سيجعل الآلة الواقية للفكر – أى المنطق – مختصرة مضبوطة بضوابط قليلة العدد كثيرة الفوائد<sup>(٢)</sup>. ويشرح الشارح هذا المنطق الإشرافى بأنه موجز، حذف منه الفروع الكثيرة القليلة الاستعمال، وأن السهروردي بين أشياء كانت فى طريقتهم غير محصلة ولا مهيبة، ويصف السهروردي كيفية حصوله على هذا المنطق الموجز فيقول «لم يحصل لى أولاً بالفكر بل كان حصوله بأمر آخر – طلبت الحجة عليه»<sup>(٣)</sup> أى أنه حصل عليه بالذوق، ثم حاول البرهنة عليه نظرياً وهذا ما يجعلنا نسميه منطقاً إشرافياً، بالرغم مما فى هذه التسمية من تناقض ومن شكنا فى صحة ما يقرره السهروردي أنه قد حصل

(١) شرح حكمة الإشراف. ص ١٥ - ١٦.

(٢) شرح.. ص ٢٧.

(٣) شرح.. ص ١٦.

عليه بالذوق أو بالإشراق، إنه محاولة عقلية بلا شك، بل استند فيه على فيلسوف إسلامي سبقه هو أبو البركات البغدادي، وقد استند عليه بالذات في بحثه للحد الأرسطاليسي واستخلص من آراء أبي البركات - براعة - مادته<sup>(١)</sup>. وينقسم هذا المنطق الإشراقي عند السهروردي إلى: مبحث التعريف الإشراقي، ومبحث القضايا الإشراقية، ومبحث القياس الإشراقي.

أما مبحث التعريف، فللسهروردي نحوه موقف مزدوج: فهو أولاً ينكر التعريف الأرسطاليسي ثم يضع ثانياً مبحثه الخاص عن التعريف.

يبدأ السهروردي نقده للتعريف الأرسطاليسي بعرض آراء الأرسطاليسين والمتكلمين في التعريف، واختلافهما فيه، ونقض الأخير لاستناد التعريف بالحد إلى فكرة الماهية أي الجنس والفصل<sup>(٢)</sup> ثم يضع نقده هو للتعريف الأرسطاليسي. فيذكر أن الأرسطاليسين يذهبون إلى أن التعريف يتكون من الذاتيين أي الجنس والفصل. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى يقررون أن المجهول لا يتوصل إليه إلا بالمعلوم، وهذا يؤدي إلى انهيار مبحث التعريف بالحد جميعه، لأن الفصل ليس إلا الصفات الكلية التي يتميز بها أفراد حقيقة واحدة عن أفراد غيرها من الحقائق التي تشترك معها في جنس واحد. فالفصل إذن هو الذاتى الخاص، فإذا وجد في غير المحدود، لم يكن خاصاً وقد اعتبر خاصاً به، وغير محسوس، فهو مجهول مع الشيء، فلا يمكن التعريف به، لوجوب تقدم العلم بالمعرف على العلم بالمعرف. أما إذا عرف بالأمور العامة - أى الشاملة له ولغيره فلا تختص به هو بالذات - فلا يكون تعريفاً خاصاً. كما افترض من قبل. والطريق الحقيقي للتعريف هو: إما طريق الإحساس، فالأمور المحسوسة تدرك تماماً الإدراك وإما طريق الكشف العيان - وهو أدق الطرق وأوثقها<sup>(٣)</sup>.

(١) أبو البركات البغدادي: المعتبر ج ٥ ص ٦٠.

(٢) شرح حكمة الإشراق: ص ٥٢ - ٦٥.

(٣) شرح... ص ٥٩ - ١٣.

ثم يهاجم السهروردي فكرة الذاتيات وقيام التعريف عليها، فيقول: «من ذكر ما عرف من الذاتيات - لم يأمن وجود ذاتي آخر غفل عنه. وللمستشرح أو المنازع أن يطالبه بذلك. وليس للمعرف حينئذ أن يقول لو كانت صفة أخرى لأطلعت عليها إذ كثيرة الصفات غير ظاهرة» يقصد السهروردي بذلك أن الطاقة الإنسانية لا تستطيع الإحاطة بجميع ذاتيات الحقيقة التي يطلب حدها، فمعارف الإنسان ضئيلة تمامًا مع عدم تمكنه الوصول إلى كنه كثير من الأشياء. أما التعلل بأنه لو كان للحقيقة ذاتي آخر، ما استطعنا الوصول إلى الماهية بدونه - وعلى هذا الأساس ينكرون أي ذاتي آخر للماهية - فتعليل خاطئ «لأن الحقيقة إنما تكون عرفت إذا عرف جميع ذاتياتها. فإذا انقذ جواز ذاتي، لم تكن معرفة الحقيقة متيقنة، بل تكون مشكوكة. ويستخلص السهروردي من هذا أن الإتيان بالحد كما التزم المشاؤون - أي تركيبه من الجنس والفصل - غير ممكن. ويعلل الشارح الشيرازي هذا إما بجواز الإخلال بذاتي لم يعرف، وإما لصعوبة تمييز الأجناس والفصول من اللوازم العامة والخاصة. ولهذا عدل المشاؤون إلى الرسوم المؤلفة من الخواص. ويقرر السهروردي آخر الأمر أن «صاحب المشائين» أي أرسططاليس - اعترف بصعوبة الإتيان بالحد<sup>(١)</sup>.

هذا هو موقف السهروردي تجاه التعريف الحقيقي الأرسططاليسي. ولكنه لم يكتف بهذا الموقف الهادم. بل وضع مبحثاً للتعريف، نستطيع أن نعرضه طبقاً للشذرات القليلة التي تركها لنا في كتابه حكمة الإشراق وبعض الجمل التي نقلها القطب الشيرازي عن كتاب المطارحات للسهروردي.

يرى السهروردي أن الشيء إذا عرف لمن يعرف فينبغي أن يكون التعريف بأمر تخصصه إما لتخصيص الآحاد، أو لتخصيص البعض، أو للإجماع. أما عبارة «لتخصيص الآحاد» فيشرحها الشارح بأن يكون كل واحد من تلك الأمور التي هي أجزاء المعرف مختصاً بالشيء كقولنا في التعريف الإنسان «إنه ناطق ضاحك كاتب متفكر» ويعتبر الشارح هذا التعريف - إذا ما حاولنا أن نرده إلى صورة منطقية يونانية - رسماً ناقصاً

(١) شرح. ص ٥٩ - ٦٣.

لخلوه من الجنس، أما عبارة «لتخصيص البعض» فيشرحها الشارح «بأن يكون بعض أجزاء المعرف مختصاً بالمعرف دون البعض» ويعتبر الشارح هذا التعريف حدًّا تامًّا أو رسمًا تامًّا إذا كان جزء المعرف غير المختص جنسًا قريبًا وجزء المعرف المختص إما فصل وإما خاصة. فإذا أردنا أن نعرف الإنسان قلنا إنه حيوان ناطق أو ضاحك. والتعريف الأول حد تام والثاني رسم تام. ويعتبره حدًّا ناقصًا، أو رسمًا إن كان الجزء المعرف غير المختص جنسًا بعيدًا، أو إن كان الجزء المعرف المختص إما فضلًا وإما خاصة. فإذا أردنا أن نعرف الإنسان قلنا إنه جوهر ناطق أو ضاحك. ويرى الشارح هذا أيضًا إذا ما أبدلنا الجنس القريب بالعرض فنقول إنه ماش ناطق أو ضاحك . أما عبارة «أو للاجتماع» فيشرحها الشارح «بأن يكون التعريف بأمور لا تختص أحادها بشيء ولا بعضها بل تخصه للاجتماع - هو أن يختص مجموعها بالشئ دون شئ من أجزائه، ويعتبر الشارح هذا التعريف رسمًا ناقصًا، لأنه بالخاصة المركبة أى أن اختصاصه إنما يحصل بالتركيب، فنقول في تعريف الخفاش إنه طائر ولود.. وكل واحد من هذين الأمرين - أى أنه طائر وأنه ولود - أعم من الخفاش ومجموعهما يختص به»<sup>(١)</sup>. فالتعريف إذن يحتوى على ثلاثة أنواع: هو أن يكون بأمور تختص الشئ أما لتخصيص الآحاد، أو لتخصيص البعض، أو للاجتماع. وهذا النوع الأخير من التعاريف يعتبره السهروردي أكمل أنواعها. يفسر الشارح هذا - عن كتاب المطارحات للسهروردي - بأنه ليس هناك إلا تعريفات بأمور تخص الاجتماع، كما نقول في تعريف الإنسان: إنه المنتصب القامة البادى بالبشرة عريض الأظفار، لأن كلا من هذه الأمور، وإن جاز وجودها في غير الإنسان، لكن تختص به دون غيره، مما نعرفه من الماهيات، وما به يتحصل تميزه، ولا يقدر فيه جواز كون المجموع في ماهية أخرى لا نعرفها، ويرى أن هذه الصعوبة إنما هي في الحد بحسب الحقيقة والماهية لا بحسب المفهوم والعناية، فإنه إذا عبر عن الإنسان بالحيوان الضاحك المنتصب القامة البادى بالبشرة، كان حدًّا تامًّا لا يمنع عن الاصطلاح عليه، ولا يجوز

(١) شرح... ص ٥٢ - ٥٦.

تبديله بأن يقال: هو حيوان ناطق عريض الأظفار... فإن كل واحد مما ذكر في الأول ذاتي بحسب المفهوم والعناية، ولا يجوز تبديل ذاتيات الحد ولا الزيادة ولا النقصان فيها: وهذا عند السهروردي ليس برسم، لأنه باللوازم، والراسم يعرف أن هذا الاسم ليس لهذه المحمولات، بل لأمر ينتقل الذهن منها إليه، بخلاف الحاد بحسب العناية، فإن الاسم عنده لمجموع هذه المحمولات التي كلها ذاتي بحسب المفهوم<sup>(١)</sup>. وينتقل الشارح عن السهروردي أن الحد المفهومي ينتفع به في العلوم نفعاً لا يقصر عن الذي بحسب الماهية والحقيقة<sup>(٢)</sup>. ويردد هذا في فقرة أخرى أيضاً. بل إن الحد المفهومي - عنده - أصح من الحد بحسب الحقيقة ولا صعوبة فيه. لأن الحد بحسب الحقيقة - كما يذكر - قد ينقذ وجوده في ماهية أخرى لا يعلمها الحاد، كما أنه يجوز الإخلال بذاتي للشيء لم يطلع عليه وعلى العموم تكثر في هذا الحد الأغاليط الحدية. ويفرق السهروردي بين الحد بحسب المفهوم والعناية وبين الرسم، لأن الرسم يحصل باللوازم. بينما الحد المفهومي هو مجموعة المحمولات الذاتية التي تطلق على الشيء بحسب المفهوم<sup>(٣)</sup>.

هل هنالك صلة بين التعريف بحسب المفهوم والعناية والتعريف بحسب الاسم؟ في الواقع لا توجد صلة ما، لأن التعريف بحسب المفهوم والعناية هو تصور أمور موجودة بالفعل: أما التعريف بحسب الاسم فهو «تصور مفهومات غير معلومة الوجود في الخارج سواء كانت موجودة أم لا» فهناك إذن فرق بين الاثنين. والتعريف بحسب المفهوم والعناية شيء جديد لا يشبه الحد الأرسطاليسي وابتعد أيضاً عن الحد الأسمى.

أنكر السهروردي الحد الأرسطاليسي - كما رأينا - ووضع حدًا يخالف الحد في جوهره. وجوهر الحد الأرسطاليسي هو فكرة الماهية وتكوينها من الجنس

(١) شرح... ص ٦٢.

(٢) شرح... ص ٥٢.

(٣) شرح... ص ٧٢.

والفصل. واستناد الحد عند أرسطو إلى هذه الفكرة لم يقبله السهروردي لأسباب تتصل بمذهبه العام، ولذلك خلا الحد عنده من فكرة الماهية أو من هذا العنصر الميتافيزيقي. ويكاد السهروردي يتفق مع المتكلمين في إنكارهم لاستناد الحد على الماهية وتكوينها من الجنس والفصل. ولكنه يختلف عنهم في اعتباره الحد بحسب العناية هو محمولات ذاتية تطلق على الشيء بحسب المفهوم. ولكن هل نستطيع أن نقبل من السهروردي اعتباره الخاصة من الذاتيات؟ أو بمعنى أدق هل نستطيع أن نرجع هذا الحد - كما أرجعه الشارح - إلى الرسم الناقص من أن السهروردي لا يقر بهذا.... فللمح الأثر الجانبى فيه. ومع ذلك يمكننى أن أقول إنه على فرض وجود هذا الأثر الجالينى، فهو عنصر غير أرسطاليسى على الإطلاق.

أما مبحث القضايا الإشراقى فيضع السهروردي فيه آراء مبتكرة. فلم يوافق على تقاسيم القضايا التى وضعها أرسطو. بل حاول أن يرد جميع تلك القضايا إلى القضية الكلية الموجبة الضرورية التى يسميها بالضرورية البتاتة - والبتاتة من البت أى الجزم والقطع<sup>(١)</sup>.

إن القضايا تنقسم باعتبار الكمية وباعتبار الكيفية وباعتبار الجهة. وهذا هو التقسيم الأرسطاليسى المشهور الذى يكاد يقبله المنطق الصورى حتى الآن، ولكن السهروردي يهاجمه أو ينقده. أما فى باب الكمية فيتخلص السهروردي من الإهمال والبعضية بالافتراض. أما فى باب الكيفية فيتخلص من السلب بالعدول، فإذا صار السلب جزءاً للموضوع أو للمحمول لم يكن قاطعاً للنسبة، فتصبح القضايا موجبة. أما فى باب الجهة فيجعل السهروردي الجهات من الإمكان والامتناع وغيرهما جزءاً للمحمول حتى تكون القضايا دائماً ضرورية، وسنرى المحاولة البارعة التى قام بها السهروردي للتخلص من توسعات المنطق الأرسطاليسى.

أما عن الرد فى باب الكمية فيحاول السهروردي أن يتخلص من القضية الجزئية فيقول إنه «فى المهملة البعضية الشرطية تقول قد يكون إذا كان أب فإذا ج د مثلاً

(١) شرح... ص ٧١.

أو إما قد يكون أب أو ج د والبعض فيه إهمال أيضًا. فإن أبعاد الشيء كثيرة. فلنجعل لذلك البعض في القياسات اسمًا خاصًا - وليكن مثلاً ج. فيقال: كل ج كذا، فيصير قضية محيطية فيزول عنها الإهمال المغلط. ولكن لماذا يريد السهروردي أن يتخلص من القضية الجزئية؟ إنه يرى أنه لا ينتفع بالقضية البعضية أى القضية الجزئية إلا في بعض مواضع العكس والنقيض وكذا في الشرطيات... كما يقال: قد يكون إذا كان زيد في البحر فهو غريق، فليتعين ذلك الحال ولتجعل مستغرقة، فيقال كلما كان زيد في البحر وليس فيه مركب أو سباحة فهو غريق. وكون صبغة البعض مهملة لا ينكر. اعتبر السهروردي إذن بعض أحوال المقدم في الشرطية كبعض أفراد الموضوع فى الحملية، ولما كانت هذه الأفراد فى الحملية مهملة أو بعضية - وقد افترضت كلية - فيجب أيضًا جعل بعض أحوال المقدم البعضية أو الجزئية فى الشرطية كلية. فالسهروردي يتخلص من الإهمال والبعضية بالافتراض. وطريقته فى هذا هو أن يحذف إرسال كمية الموضوع أو إهمالها من ناحية، ومن ناحية أخرى فإنه يسمى الأبعاد المحكوم عليها فى القضايا الجزئية بأسماء معينة، ثم يحكم على هذا الاسم الافتراضى بحكم كلى شامل لكل فرد من أفراد هذا الاسم الافتراضى. وهذه القضايا الكلية هى وحدها التى يرى السهروردي أنها تفيد فى العلوم من ناحية، وتضبط أحكام القضايا وتسهلها من ناحية أخرى. يقول السهروردي: «إذا تفحصت عن العلوم لا تجد فيها مطلوبًا يطلب فيه حال بعض الشيء مهملاً دون أن يعين ذلك البعض. فإذا عمل على ما قلنا، لا تبقى القضية إلا محيطية، فإن الشواخص لا يطلب حالها فى العلوم إن لابرهان. وحينئذ تصير أحكام القضايا أقل وأضبط وأسهل»<sup>(١)</sup>.

أما فى باب الكيفية فيحاول السهروردي التخلص من القضايا السالبة، فيرد القضايا كلها إلى القضية الكلية الموجبة، وذلك بأن «يجعل السلب فى المحيطية جزء

(١) شرح. ص ٧١ - ٧٣.

المحمول والموضوع حتى لا يكون لنا قضية إلا موجبة»<sup>(١)</sup> أما جزء المحمول - وذلك بأن يجعله بعد الرابطة - لأنه إذا وضع قبلها كان قاطعاً للنسبة. يرى السهروردى أن السالبة هي التي يكون سلبها قاطعاً للرابطة، وفي العربية ينبغي أن يكون السلب مقدماً على الرابطة لينفيها كقولهم: زيد ليس هو كاتباً، وهذه القضية عند السهروردى هي القضية السالبة. لكن إذا ارتبط السلب بالرابطة، فصار أحد جزئها (أحد جزئي القضية - الموضوع أو المحمول) فالربط الإيجابي بعد باق، يقال: زيد هو لا كاتب. وقد صير السلب جزء المحمول، فالمحمول الآن ليس إذن كاتب، بل - لا كاتب - وحينئذ تسمى القضية موجبة معدولة. رد السهروردى إذن جميع القضايا السالبة إلى قضايا موجبة معدولة الموضوع أو المحمول، وعلى هذا تصير القضايا كلها موجبة كلية<sup>(٢)</sup>.

أما في باب الجهة فقد فرد السهروردى القضايا جميعها إلى الموجبة الضرورية وهي ما يسميها بالبتاتة، ويقول: «إنه لما كان الممكن إمكانه ضرورياً والممتنع امتناعه ضرورياً والواجب وجوبه كذلك، فالأولى أن تجعل الجهات من الوجوب وقسميه أجزاء للمحمولات، حتى تصير القضية على جميع الأحوال ضرورية، كما تقول كل إنسان بالضرورة هو ممكن أن يكون كاتباً، أو يجب أن يكون حيواناً، أو يمتنع أن يكون حجراً. فهذه هي الضرورية البتاتة»<sup>(٣)</sup> وتفسير هذا: أن الممكن أو الممتنع أو الضروري لما جعل كل منهم موضوعاً للقضية، وحمل على كل منهم إمكانه أو امتناعه أو ضروريته، اعتبر العقل هذا الحمل في الحالات الثلاثة ضرورياً، واعتبر مادة القضية ضرورية، وجعل الجهات كلها أجزاء للمحمولات فأصبحت القضايا كلها ضرورية بتاتة<sup>(٤)</sup>. ويرى السهروردى أن البتاتة هي الوحيدة

(١) شرح: ص ١٠٤.

(٢) شرح: ص ١٠٥.

(٣) شرح: ص ٨٤.

(٤) شرح: ص ٨٤.

التي تستخدم فى العلوم، أما القضايا الممتنعة والممكنة فلا تستخدم على الإطلاق. ولا يحدث هذا فى الأحكام الدائمة بل فى الأحكام الوقتية.. يقول السهروردى: «إنا إذا طلبنا فى العلوم إمكان شىء أو امتناعه فهو جزء مطلوبنا. ولا يمكننا أن نحكم حكماً جازماً بته إلا بما نعلم أنه بالضرورة كذا. فلا يورد من القضايا إلا البتاتة، حتى إذا كان من الممكن ما يقع فى كل واحد (أى من الأفراد الشخصية) وقتاً ما - كالتنفس - صح أن يقال كل إنسان بالضرورة يتنافس وقتاً ما، وكون الإنسان ضرورى التنفس وقتاً ما - يلزمه أبداً. وكونه ضرورى اللاتنفس فى وقت غير ذلك الوقت أيضاً - أمر يلزمه أبداً. وهذا زائد على الكتابة، فإنها وإن كانت ضرورية الإمكان، ليست ضرورية الوقوع وقتاً ما».

وينبغى أن نلاحظ مسألتين على جانب كبير من الأهمية فى رد القضايا إلى الضرورية البتاتة:

أما الأولى فهى أنه ليس من اللازم أن ندرج الجهة فى المحمول فى القضايا الضرورية نفسها، لأنه لا حاجة إلى تكرير الجهة، بينما القرينة دالة على الضرورة فليس من اللازم إذن أن نرد - كل إنسان هو بالضرورة حيوان - إلى القول: بالضرورة كل إنسان يجب أن يكون حيواناً. يقول السهروردى: «إذا كانت القضية ضرورية كفانا جهة الربط فحسب، أو أن يفرض كونها بتاتة دون إدخال جهة أخرى فى المحمول مثل أن تقول: كل إنسان بته هو حيوان. أما فى غير هذه القضايا، فيجب إدراج الجهة فى المحمول.

أما المسألة الثانية: فهى أنه لا ينبغى التعرض للسلب بعد التعرض للجهات. وتفسير هذا: أن السلب التام هو ما يكون ضرورياً، وهذا السلب الضرورى يعتبر إيجاباً إذا ما غيرنا مفهومه بمفهوم الامتناع ولفظ السلب بلفظ الامتناع، «فكل إنسان ليس بحجر» تنقلب إلى «كل إنسان يمتنع أن يكون حجراً» فمفهوم الامتناع هنا أوقع السلب تحت الإيجاب. وعلى هذا لم تكن ثمة حاجة إلى تغيير السلب بعد تغيير الجهة، وهذا ما يحدث أيضاً فى القضايا الممكنة، أى فى السلب غير التام، أو السلب

الإمكانى، فإن السلب فى القضية الممكنة ينقلب إلى موجبة، وذلك بمجرد إدراج الجهة فى المحمول. يقول السهروردى: «لنا أن لا نتعرض للسلب بعد تعرضنا للجهات، فإن السلب التام من الضرورى، وقد دخل تحت الإيجاب إذا ورد الامتناع على ما ذكرنا، وكذا الإمكان. واعلم أن القضية أيضاً حكم عقلى سواء عبر عنه بالرفع أو بالنفى فإنه حكم فى الذهن ليس بانتفاء محض». وهو إثبات من جهة أنه حكم بالانتفاء، والشئ لم يخرج عن الانتفاء والثبوت. أما النفى والإثبات فى العقل فهما حكمان ذهنيان حالهما شئ آخر، فالمعقول إذن لم يحكم عليه بحال ما فليس بمنفى ولا مثبت، بل هو فى نفسه أما منتف أو ثابت<sup>(١)</sup>. يكاد السهروردى يعترف هنا بالسلب، فهو يعتبره حكماً عقلياً، ولكنه يعود فيقول إنه إثبات من حيث إنه حكم بالانتفاء. وكل حكم بالإثبات أو النفى فهو إثبات.

والسبب الذى يدعو السهروردى إلى الاعتراف بالسلب فى هذه الصورة هو أهمية السلب فى مبحث التناقض، يقول صاحب التعليقات: «إنا معشر الإشراقيين لسنا ممن يجوز أن يطوى جانب اعتبار السلوب طياً، ويهمل جانب النقائض إهمالاً، فيصير مساعاً لتطرق الأغاليط إلى الأذهان، ومحللاً لولوج شياطين الأوهام بشرورها وظلماتها إلى سماء الحكمة بدعائم البراهين المنورة بإشراقات العقل، بل الواجب اعتبار العقود السالبة البسيطة أولاً، ثم عطف النظر إلى إيجاب سلوبها للموضوعات وجعل الموجبات التى محمولاتها تلك السوالب ضروريات بتتات»<sup>(٢)</sup> فالسبب إذن الذى يدعو الإشراقيون - أو بمعنى أدق السهروردى - إلى اعتبار السلب، هو كما قلنا من قبل - أن له عملاً هاماً فى مسألة التناقض، وهى مسألة تعرض لها السهروردى كما سنرى. ولكن اعتبار السلب هذا، وضعه السهروردى فى صورة الإيجاب بل واعتبره إثباتاً، وعلى هذا نستطيع أن نقول إن السهروردى لم يعترف فى باب الكلية والجهة والكيفية إلا بقضية واحدة هى القضية الكلية الموجبة الضرورية وهى البتاتة.

(١) شرح... ص ٨٤ - ٨٦.

(٢) المصدر عينه، الصفحات نفسها.

فما هي إذن فائدة هذه المحاولة وما هي نتيجتها؟ علل السهروردي هذا بأنه لا يطلب في العلوم البرهنة على قضايا جزئية، ولكن ما يطلب هو الحكم الكلي التام، أو بمعنى أدق القانون العلمي. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى إن رد جميع القضايا إلى قضية واحدة سيخلص المنطق من كثير من الأبحاث التي لا قيمة لها وسيسهله إلى أقصى الحدود.

أما نتيجة رد القضايا إلى القضية البتاة، فكانت على جانب من الأهمية في مباحث ثلاثة من المنطق: هي مبحث التناقض ومبحث العكس ومبحث القياس، بحيث سنجد أنفسنا أمام قواعد منطقية تخالف القواعد اليونانية أرسطاليسية كانت أو رواقية.

أما التناقض، فيقول السهروردي بأنه - عند المناطقة - اختلاف قضيتين بالإيجاب والسلب لا غير، وهو يوافقهم في هذا التعريف، ويوافقهم أيضاً في اعتبار شروط التناقض الثمانية وهي: اتفاق القضيتين في الموضوع والمحمول لفظاً ومعنى، والكل والجزء، والقوة، والفعل، والشرط، والإضافة، والزمان والمكان. ولكن يبدأ الاختلاف بين السهروردي وبين المناطقة الأرسطاليسيين حين يضيف المناطقة في القضايا المحصورة شرطاً وهو الاختلاف في الكلية والجزئية فيكون نقيض ك م - ج س ونقيض ك س - ج م. وهذا الشرط لازم عند المناطقة، لأنه بدونه يمكن أن تكذب القضيتان معاً، مثل الكليتين في مادة الإمكان، كما نقول: كل إنسان كاتب، ولا واحد من الناس بكاتب، وأن يصدقاً معاً مثل الجزئيتين في مادة الإمكان أيضاً. ومن الأمثلة على هذا: بعض الناس كاتب - بعض الناس ليس بكاتب.

والحالة الأولى: أي كذب القضيتين معاً - يعتبر تضاداً، لأن التضاد يكون بين ك م و ك س وحكم القضيتين المتضادتين أنهما لا تصدقان معاً ولكنهما قد تكذبان معاً. والحالة الثانية: دخول تحت التضاد، لأنها بين ج م و ج س، وهاتان القضيتان قد تصدقان معاً. وحكم القضيتين الداخلتين تحت التضاد أنهما لا يكذبان معاً ولكن قد يصدقان معاً. فعدم اشتراط الاختلاف في الكمية يخرج هذه القضايا عن أن تكون

تناقضاً إلى أن تكون صوراً أخرى من الاستدلالات المباشرة. فلا بد إذن من إضافة هذا الشرط.

ولكن السهروردي لم يقبل إضافة هذا الشرط التاسع، كما أنه لم يقبل إضافة شرط عاشر أيضاً هو الاختلاف في الجهات، فقال: «لا يحتاج إلى زيادة شرط، بل يسلب ما أوجبناه بعينه» وهذه هي عملية التناقض عند السهروردي.. أن يسلب المستدل ما أوجبه بذاته بدون تغيير في الكمية، وهذا ما أملاه عليه مذهبه العام الذي يقرر أن القضية المستعملة في العلوم هي الضرورية البتاتة. ونقيض القضية البتاتة «كل فلان بالضرورة هو ممكن أن يكون بهمانا»، وهو «ليس بالضرورة كل فلان هو ممكن أن يكون بهمانا» وهكذا في غيره: إذا قلنا لا شيء من الإنسان بحجر مثلاً، نقيضه ليس لا شيء من الإنسان بحجر. وقد سلب ما أوجبناه بعينه في النقيضين. فالتناقض إذن عند السهروردي هو إدخال حرف السلب لا غير من غير تغيير في جهة أو في كمية، فالقضية الأولى التي يعتبرها الأرسطاليسيون كم نقيضها عندهم ج س والقضية الثانية كم س نقيضها عندهم ج م أما السهروردي فاعتبر نقيض كل من تلك القضيتين إدخال حرف السلب على القضية، ولكن يلزم من القضية النقيض لوازم جزئية، فإذا قلنا بالضرورة كل إنسان حيوان، فنقيضه ليس كل إنسان بالضرورة حيواناً، ويلزم من هذا النقيض «بعض الإنسان ليس بحيوان بالإمكان»، فهذه القضية الجزئية لازم من لوازم القضية «ليس كل إنسان حيواناً»، وإذا قلنا لا شيء من الإنسان بحجر بالضرورة، فنقيضه ليس لا شيء من الإنسان بحجر بالضرورة، ويلزم من هذا النقيض، بعض الإنسان حجر بالإمكان، يقول السهروردي: «لزم من سلب الاستغراق في الإيجاب تيقن سلب البعض مع جواز الإيجاب في البعض، ومن سلب الاستغراق في السلب تيقن سلب البعض وجواز سلب البعض» وهذه هي فائدة القضية الجزئية.

وقد اعترف السهروردي بفائدة القضية البعضية في بعض نواحي التناقض والعكوس فقال: «ولا ينتفع بالقضية البعضية إلا في بعض مواضع العكس والنقيض،

ولكن هذه الفائدة هي أنها مجرد لوازم للنقيض، وليس لها بعد ذلك ثمة فائدة في التناقض، لأنه ليس لها هي نفسها نقيض: «القضية التي خصصت للبعض لم يكن لها من البعض نقيض» أي ليس لها نقيض من جنسها، لأننا إذا أدخلنا حرف السلب على البعضية، أدى هذا الإدخال إلى تغاير الموضوعين فلا يصح أن نقول - بعض الحيوان إنسان، ليس بعض الحيوان إنساناً: لأنه مهمل التصور فيجوز أن يكون البعض الذي هو إنسان غير البعض الذي ليس بإنسان، فلم يكن موضوع القضيتين واحداً» ومعنى هذا الخروج على قاعدة التناقض - هي أن يكون الاختلاف بين القضيتين في السلب والإيجاب لا غير، ولكن الطريقة التي نستطيع بواسطتها الحصول على نقيض الجزئية هي أن نردها إلى محيطة، والمحيطة لها نقيض من ذاتها لا يختلف معها إلا في الكيفية، يقول السهروردي «إذا عينا البعض وجعلنا له اسماً - كما ذكرنا من جعله مستغرقاً - كان على ما سبق».

نستطيع أن نتبين من هذا: أولاً أن رد السهروردي للقضايا إلى الضرورية البتامة أثر في مبحث التناقض عنده، وجعله مختلفاً تمام الاختلاف مع الأرسطاليسيين. ثانياً: أن السهروردي لم ينكر السلب إطلاقاً لفائدته في التناقض. ثالثاً: أنه اعترف بفائدة الجزئيات في بعض مواد التناقض. ويرى السهروردي أن مبحث التناقض - كما يعرضه - يغني عن كثير من الأبحاث التي وضعها المشاؤون، ويخلص المنطق من كثير من التطويلات التي لا فائدة لها<sup>(١)</sup>.

أما في العكس - وأقصد العكس المستوى - فإن السهروردي يعترف أيضاً بفائدة القضية الجزئية ولزومها. وذلك أن العكس هو جعل موضوع القضية بكليته محمولاً، والمحمول موضوعاً مع حفظ الكيفية، وبقاء الصدق والكذب بحالهما، فإذا أردنا أن نأتي بعكس القضية: كل إنسان حيوان، لم نستطيع أن نقول: كل حيوان إنسان. وذلك لأن الموضوع في القضية الأولى أخص من المحمول، لأن المحمول أعم من الموضوع. ولكن في العكس حملنا المحمول على الموضوع، أو بمعنى أدق حملنا الخاص على كل

(١) شرح. ٨٦ - ص ٨٩.

أفراد العام فخرجنا إذن على شرط أساسي من شروط العكس. وهو عدم استغراق حد في العكس لم يكن مستغرقاً في الأصل... فحيوان لم تستغرق في الأصل واستغرقت في الفرع. ويعترف السهروردي بهذا، ولكن يبدأ الخلاف بينه وبين الأرسططاليسيين في مسألة عكس الموجبة الضرورية، فالسهروردي يرى أن عكس الموجبة الضرورية موجبة ضرورية، سواء كانت جهتها - قبل أن ترد إلى ضرورية - إمكاناً أو امتناعاً أو وجوباً. فالقضية: بالضرورة كل إنسان هو ممكن أن يكون حيواناً. عكسها: بالضرورة بعض ما يمكن أن يكون حيواناً فهو إنسان. والقضية: بالضرورة كل إنسان يجب أن يكون حيواناً - نعكس إلى: بالضرورة بعض ما يجب أن يكون حيواناً فهو إنسان، والقضية: بالضرورة كل إنسان يمتنع أن يكون حجراً تعكس إلى: بالضرورة بعض ما يمتنع أن يكون حجراً فهو إنسان. فالسهروردي إذن ينقل الجهة كما هي إلى العكس لتصبح القضايا كلها ضرورية بتاتة: «عكس الضرورية البتاتة الموجبة ضرورية بتاتة موجبة، مع أي جهة كانت، فللمحيطة وللجزئية انعكاس، على أن شيئاً من المحمول يوصف بالموضوع مهملاً»<sup>(١)</sup>.

لم يوافق الأرسططاليسيون على عكس الموجبة الضرورية إلى الضرورية. لأنه قد يجوز أن يكون المحمول ضرورياً للموضوع في الأصل: كل كاتب إنسان، والمحمول ضروري للموضوع في العكس: كل إنسان كاتب، لأنه يكون بالإمكان لا بالضرورة. ولهذا اعتبروا عكس القضية الضرورية الموجبة قضية ممكنة موجبة - أما السهروردي فلم يقبل هذا لأن القضية الوحيدة المفيدة عنده في العلوم هي القضية البتاتة الضرورية. غير أنه ينبغي أن نلاحظ أن السهروردي لم يعكس القضية: بالضرورة كل كاتب يجب أن يكون إنساناً، إلى القضية: بالضرورة كل إنسان يجب أن يكون كاتباً.. بل إلى: بالضرورة بعض ما يجب أن يكون إنساناً فهو كاتب<sup>(٢)</sup>.

(١) شرح: ص ٩٢.

(٢) شرح: ص ٩٢٠.

أما عكس السالبة الكلية الضرورية عند السهروردي فهو سالبة كلية ضرورية: إذا كان بالضرورة لا شيء من الإنسان بحجر، عكسها: لا شيء من الحجر بإنسان بالضرورة، لأنه إن لم يكن هذا العكس صادقاً صدق نقيضه: ليس لا شيء من الحجر بإنسان بالضرورة.. ولزم عن هذا: بعض الحجر بإنسان، لأن السهروردي قرر من قبل أنه يلزم من سلب الاستغراق في السلب، تيقن الإيجاب في البعض. وهذه القضية البعضية إذا ما عكست كانت: بعض الإنسان حجر، وينتج عن هذا كذب الأصل والعكس. أما الأصل: وهو بالضرورة لا شيء من الإنسان بحجر، فقد كذب لصدق بعض الإنسان حجر، أما العكس: وهو لا شيء من الحجر بإنسان، فكذب لصدق بعض الحجر إنسان، ويرى السهروردي أن «الضرورة البتاة إذا كان الإمكان جزءاً محمولها، فإن كان معها سلب ينقل أيضاً، كقولهم: بالضرورة كل إنسان هو ممكن أن لا يكون كاتباً، فهي بتاة موجبة عكسها: بالضرورة شيء مما يمكن أن يكون كاتباً فهو إنسان، إن السلب ينبغي أن ينقل مع الإمكان، لأن العكس جعل المحمول بكليته موضوعاً والموضوع بكليته محمولاً: وقد سلبنا في الكلية السالبة المحمول عن الموضوع سلماً كلياً، فيجب أن ينقل هذا الكلي في العكس، لأنه جعل الموضوع محمولاً بكليته لا بجزء منه، السهروردي يتفق مع الأرسطاليسيين في أن عكس السالبة الكلية أي ك س سالبة كلية سالبة أي ك س، ويختلف معهم أيضاً في مسألة الجهة، فهم لا يتقبلون الموجبة الضرورية وهي التي تعود إليها سالبة السهروردي الكلية - إلى موجبة ضرورية، ولكنهم ينقلونها موجبة ممكنة، وقد عرضنا لهذا من قبل<sup>(١)</sup>.

أما السالبة الجزئية: فلا تنعكس عند الأرسطاليسيين، ولكن السهروردي يرى له من الممكن انعكاسها، فإذا قلنا ليس بعض الحيوان إنساناً - وعينا هذا البعض من الحيوان الذي ليس بإنسان وذلك بأن نجعله فرساً أو غيره من الحيوانات غير الإنسانية وجعلناه كلية، فقلنا لا شيء من الفرس بإنسان.. استعطنا ببساطة أن

(١) شرح: ص ٩٢ - ٩٤.

نعكس فنقول: لا شيء من الإنسان بفرس، ونستطيع كذلك أن نعكس الجزئية السالبة وذلك يجعل السلب جزء المحمول، فليس بعض الحيوان إنساناً هو غير إنسان. ثم نعكسها إلى بعض غير الإنسان حيوان. أما في الحالة الأولى فإننا رددنا القضية الجزئية السالبة إلى قضية كلية سالبة، وذلك بأن نعين النوع الذى سلب عنه المحمول ونعتبره كلياً، ثم نسلب عنه المحمول سلْباً كلياً. أما في الحالة الثانية فرددنا القضية الجزئية السالبة إلى القضية الجزئية الموجبة. وذلك بأن نجعل السلب بعد الرابطة - أى مرتبطاً بالمحمول. والسهروردي يعتبر السلب الحالة ما كانت أدواته مرتبطة بالرابطة، وتلك الحاليتين هي التي يمكن فيهما انعكاس الجزئية السالبة. ويرى السهروردي آخر الأمر أن ذكر النقيض والعكس والمهملات البعضية لا فائدة منه على الإطلاق، ولكن ينبغي ذكرها لمعرفة القوانين المنطقية<sup>(١)</sup>.

أما عن القياس وأشكاله: فإن السهروردي يسقط أولاً الشكل الرابع لأنه: «السياق البعيد الذي لا يتفطن لقياسته من نفسه فحذف». أما أكمل الأشكال فهو الأول: «التام من الاقترانيات ما يكون الأوسط محمول المقدمة الأولى فيه وموضوع الثانية، وهو، السياق التام»<sup>(٢)</sup> والشكل الأول عند السهروردي ضرب واحد مكون من قضيتين موجبتين بتاتيتين - كل ج ب بته وكل أ ب بته ينتج عنهما كل ج أ بته. يقول السهروردي: «يجعل السلب في المحيطة جزء المحمول أو الموضوع حتى لا يكون لنا قضية إلا موجبة، ولا يقع الخبط في نقل الأجزاء في مقدمات الأقيسة، ولأن السلب له مدخل في كون السلب قضية إذ هو جزء التصديق على ما سبق، فنجعله جزءاً للموجبة» فالسالب إذن لا يجب أن يحذف وإلا خرجت القضية عن أن تكون قضية لانتفاء جزئها، بل نضعه في صورة الإيجاب. ولكن ليس معنى وضعه في صورة الإيجاب ذكر السلب مع إيجاب الامتناع - أى تحويل جهة الامتناع إلى جهة الوجود - يغنى عن ذكر السلب الضروري، أما الممكن فإن إيجابه وسلبه سواء -

(١) شرح: ص ٩٢ - ٩٤.

(٢) شرح: ص ٩٢ - ٩٤.

كما رأينا من قبل. فالسهروردي يتخلص من السلب في المقدمة السالبة يجعله جزءاً للمحمول حتى تنقلب المقدمات السالبة إلى موجبة. ويتخلص السهروردي من الكمية البعضية في المقدمات الجزئية بواسطة الافتراض - كما بينا من قبل - في رده للقضية الجزئية الوكلية: «إذا كانت المقدمة جزئية فلنجعلها مستغرقة - كما سبق - مثل أن يكون بعض الحيوان ناطقاً، وكل ناطق ضاحك مثلاً. فلنجعل لذلك البعض مع قطع النظر عن الناطقية اسماً وإن كان معها، وليكن د - فكل د ناطق وكل ناطق كذا، على ما سبق، أي كل ناطق ضاحك فينتج كل د ضاحك. ويقرر السهروردي بعد ذلك أنه لا حاجة إلى القول: بعض الحيوان د. ثم ضمها إلى مقدمة أخرى هي - كل د ضاحك - لكي تنتج بعض الحيوان ضاحك. وهي النتيجة المطلوب الوصول إليها، لأن د في الحقيقة هو اسم ذلك الحيوان، فمن العبث إذن أن نحمل على الحيوان اسمه.

أما عن الجهات: فيرى السهروردي أنه ينبغي أن تجعل جزء المحمول حتى تكون القضايا كلها بتاتة «لما كان الطرف الأخير يتعدى إلى الطرف الأوسط بتوسط الأوسط، فالجهات في القضية الضرورية البتاتة تجعل جزء المحمول في المقدمتين أو في إحدهما فيتعدى إلى الأصغر. مثل أن كل إنسان بالضرورة هو ممكن للكتابة، وكل ممكن الكتابة فهو بالضرورة واجب الحيوانية، أو ممكن المشى - ولا يحتاج إلى تطويل كثير في المختلطات» هذا التطويل الذي يذهب إليه المشاؤون. وينتهي السهروردي إلى القول بأن «الضابط الإشراقي مقنع، والسياقان الآخرا - ويقصد الشكل الثاني والثالث - ذنابتان لهذا السياق» ولكن ليس معنى هذا أن السهروردي لم يبحث هذين الشكلين، بل بحثهما في ضوء مذهبه<sup>(١)</sup>.

أما عن الشكل الثاني فيقول السهروردي: «إذا كانت قضيتان محيطتان مختلفتا الموضوع يستحيل إثبات محمول أحدهما على الآخر من جميع الوجوه أو من وجه واحد، فيعلم يقيناً أنه لو كان أحدهما مما يتصور أن يدخل تحت الآخر ما استحال

(١) شرح: ص ١٢.

عليه محموله ، فيمتنع إذن أن يوصف أحدهما بالآخر : أيهما جعل هو موضوعًا في النتيجة وأيهما حمل ، فالنتيجة ضرورية بتامة» يتكلم السهروردى عن إنتاج القضايا الكلية فحسب ، ولهذا قال : إذا كانت قضيتان محيطتان. أما إذا كان هناك فى مقدمات ضروب هذا الشكل مقدمة جزئية ، فينبغى أن تقلب كلية ، يقول السهروردى : «إن كان فى السياق جزئية فلتجعل كلية» وعلى هذا رد السهروردى الضربين الثالث والرابع فى هذا الشكل وهما :

ج	م
ك	س
ج	س
ك	م
ج	س
ك	م

إلى الضربين الأولين ، ولم يكن هذا هو الاختلاف الوحيد بين السهروردى وبين أرسطو فى هذا الشكل ، بل حاول أن يرد قضايا الضربين الأول والثانى إلى قضيتين موجبتين ، وهذان الضربان هما :

ك	م
ك	س
ك	س
ك	م
ك	س
ك	م

وأما طريقته فى الرد فهو أن يجعل الجهات والسلوب جزء المحمول. فالمقدمة كل إنسان بالضرورة ممكن الكتابة ، جعل فيها الإمكان جزء المحمول. وكل حجر. وكل حجر بالضرورة ممتنع الكتابة فى هذه المقدمة جعل السلب بالضرورة جزء المحمول وذلك بأن أبدال السلب بالامتناع.. وينتج من هاتين المقدمتين أن الإنسان بالضرورة ممتنع الحجرية. ومن الملحوظ هنا أن هذا المحمول فى المقدمتين السالفتين غير متحد، فهو فى القضية الأولى: ممكن الكتابة، وفى القضية الثانية: ممتنع الكتابة،

أما عند أرسطو فينبغي أن يكون المحمول - أي الحد الأوسط - في المقدمتين واحداً. يقول السهروردي: «لا يشترط اتحاد المحمول من جميع الوجوه في هذا السياق». ويلاحظ أن المقدمتين غير مختلفتين في الكيف بل هما - كما رأينا - موجبتان. يقول القطب الشيرازي: إن في هذا الشكل «لا يشترط اختلاف مقدمتيه في الكيف عند الإشرائيين المشائين». أما الصدر الشيرازي فيرى أن الإشرائيين يقررون اختلاف المقدمتين في الكيف بأحد الوجهين، أي بأن تكون إحداها موجبة محصلة والأخرى سالبة بسيطة، أو يكونا موجبتين لكن يكون محمول إحداها فقط مشتملاً على سلب. أما عن اشتراك المحمول في المقدمتين فيقول السهروردي: «إنما يعتبر الشركة فيما وراء الجبهة المعجولة جزاء المحمول» فقد اشترك المحمولان المذكوران في المقدمتين الأنفي الذكر في الكتابة، ولكن اختلفت جهة، فكانت إحداها إمكاناً والأخرى امتناعاً، أي تكون الجهة التي تجعل جزءاً من محمول المقدمة الصغرى مختلفة عن الجهة التي تجعل جزءاً من محمول المقدمة الكبرى، فالمحمولان إذن يتعاربان في الجهة.. السهروردي: «يجوز تعابير جهتي القضية فيه». والحد الأوسط لا ينبغي على هذا الأساس تكراره بتمامه في هذا الشكل، لأن يراعى فيه أن هناك سلباً في إحدى المقدمتين تحت صورة الامتناع، وكما أن الجهة قد تكون امتناعاً في أحدهما وإمكاناً أو إيجاباً في الآخر. يكفي إذن في الإنتاج أن يتحدد المحمولان أو الحد الأوسط فيما وراء الجهة.

يختلف إذن هذا «القانون الإشرائي» عن «القانون الأرسططاليسي» الذي ينقل المحمول في الشكل الثاني بتمامه من المقدمة الصغرى إلى المقدمة الكبرى بدون اختلاف في الكمية أو الكيفية أو الجهة فالإشرائيون إذن خرجوا على الشكل الأرسططاليسي في صورته وشروطه: أما في صورته، فلأنهم لم يشترطوا الاتحاد أو نقل الحد الأوسط بتمامه من الصغرى إلى الكبرى. أما في شروطه فلأنهم لم يوافقوا على اختلاف المقدمتين في الكيف، بل ردوا السالبة في كل حالة إلى موجبة. ويرى السهروردي أنه يمكن بيان هذا القياس بالشكل الأول.. يقول: «ومخرجه من

السياق الأول أن هذين القولين قضيتان استحال على موضوع أحدهما ما أمكن على موضوع الأخرى، وكل قضيتين استحال على موضوع إحداهما ما أمكن على موضوع الأخرى فموضوعهما بالضرورة متباينان»، ينتج أن هذين القولين قضيتان موضوعهما بالضرورة متباينان ويلزم أيضًا عن تباين الموضوعين اختلافهما:

أولاً: إذا كان محمول إحدى المقدمتين فى البتاتة ممكن النسبة مثل كل إنسان بالضرورة ممكن الكتابة - وكان محمول المقدمة الأخرى واجب مثل: كل حجر بالضرورة كاتب، فيلزم: أن الإنسان بالضرورة غير حجر.

ثانياً: إذا كان محمول إحدى المقدمتين فى البتاتة ممكن النسبة، ومحمول الأخرى ممتنع النسبة مثل كل إنسان بالضرورة ممكن الكتابة، وكل حجر بالضرورة فهو ممتنع الكتابة، فينتج أن الإنسان بالضرورة ممتنع الحجرية. فاختلاف النسبة فى الجهة ينتج تباين الموضوعين، وهذا ما يؤيد النتيجة التى استخلصها السهروردى ببيانه لهذا الشكل الأول. وهذه النتيجة هى: أن هذين القولين قضيتان متناقضتان موضوعهما بالضرورة متباينتان. وينتهى السهروردى من عرض الشكل الثانى بقوله: «إذا علمنا القانون فكل مقدمتين صادفتاهما على هذا القانون علمنا أن حالهما كما سبق وتركنا التطويل على أصحابه فى الضروب والبيان والخلطة». أما هذا القانون، فقد ذكرناه من قبل، وهو اختلاف الموضوعين بحيث يستحيل إثبات محمول إحداهما على موضوع الأخرى، على أن نرد القضايا كلها إلى الكلية الموجبة البتاتة. ويغنى هذا عن تطويل المنطق الأرسطاليسى فى هذا الشكل واعتبار ضروبه أربعة، وهى فى منطق السهروردى واحدة<sup>(١)</sup>.

أما عن الشكل الثالث فيقول السهروردى: إذا وجدنا شيئاً واحداً معيناً كالأوسط وصفاً لمحمولين، علمنا أن شيئاً من أحد المحمولين موصوف بالمحمول الآخر ضرورة» وهذا التعريف للشكل الثالث يتفق مع التعريف الأرسطاليسى له، فالحد الأوسط هو موضوع فى المقدمتين. والنتيجة أن شيئاً من المحمولين موصوف بالمحمول الآخر،

(١) شرح: ص ١٠١ - ١١٢.

ومعنى هذا أن النتيجة لابد أن تكون جزئية. والأمثلة التي يعطيها السهروردى تثبت هذا، فمثلاً: إن زيد حيواناً أو زيد إنساناً، علمنا أن شيئاً من الحيوان إنسان، بل وشيء من الإنسان حيوان على أى طريق كان. وإذا كان هذا الشيء المعين معنى عامّاً، فيجعل مستغرقاً، كقولنا: كل إنسان حيوان وكل إنسان ناطق. فصار هذا الحصر شيئاً معيناً موصوفاً بالأمرين، فيلزم أن يكون شيء من أحدهما هو الآخر» وهذه النتيجة الجزئية هي بعض الحيوان ناطق: بل إن السهروردى يعترف صراحة بأن النتيجة فى ضروب الشكل الثالث جزئية فيقول: «لا يلزم اتصاف كل واحد من المحمولين بالآخر فى هذا السياق، فإن المحمولين أو أحدهما ربما يكون أعم من الموضوع الذى هو الأوسط والطرف الآخر، فلا يلزم اتصاف كل أحدهما بالآخر، بل شيء من أحدهما هو الآخر» وإذا كانت النتيجة جزئية، فلا بد أن تكون إحدى المقدمتين جزئية، لأن النتيجة تتبع الأخص من المقدمات.

وعلى هذا لا يشترط فى هذا الشكل كلية المقدمتين - تبعاً لمذهب السهروردى العام الذى يقرر أن القضايا ينبغى أن تكون كلها كلية - بل تكفى فيه كلية إحدى المقدمتين: كل إنسان حيوان وبعض الإنسان كاتب تنتج بعض الحيوان كاتب. يقول السهروردى: «وإن كان إحدى المقدمتين مستغرقة والأخرى غير مستغرقة بعد الشركة فى الموضوع يجوز - فإن البعض داخل فى الكل - فتعين كون الشيء الواحد موصوفاً بالمحمولين، ويلزم اتصاف شيء من أحد المحمولين بالآخر». أما عن السلب، فيتفق السهروردى فيه مع مذهب العام فيقرر نقله إلى المحمول، حتى تصير القضايا كلها موجبة: كل إنسان حيوان، وكل إنسان فهو غير الحجر، لينتج بعض الحيوان هو غير الحجر وإذا ما جعل السلب جزء السلب جزء المحمول كانت القضايا فى هذا السياق موجبة، ولم تعد ثمة حاجة إلى السلب - وكان من الممكن حمل كل من المحمولين على الموضوع بالإيجاب - ونتج عن هذا نتيجة موجبة: فمثلاً كل إنسان هو لا طائر وكل إنسان هو لا فرس أنتج أن شيئاً مما يوصف بأنه لا طائر هو لا فرس. يروى السهروردى أننا إذا جعلنا الجهات والسلوب أجزاء

للمحمول في المقدمتين استغتيينا عن ضروب كثيرة. ثم يقول إن مدار هذا الشكل «هو تيقن اتصاف شيء واحد بشيئين، ومخرجه من الشكل الأول أن هذين القولين قضيتان فيهما شيء ما وصف بكلا المحمولين، وكل قضيتين فيهما شيء ما وصف بكلا المحمولين، فبعض موصوفات أحد المحمولين يوصف بالآخر، فهذان القولان هكذا حالهما»<sup>(١)</sup>.

أما عن القياسات الشرطية فيقرر السهروردي أن شرائطها تشبه شرائط القياس الحملى، ولذلك لم يجد السهروردي داعياً لتكرار بحثها<sup>(٢)</sup>.  
والآن تبين لنا أن رد القضايا إلى القضية الكلية الموجبة البتامة كان له أثر كبير على القياس، وأنه نتج عن هذا خروج تلك المباحث في كثير من أبحاثها عن المباحث اليونانية.

\* \* \*

تلك هي محاولة السهروردي المنطقية، وهي محاولة من أعمق المحاولات في تاريخ المنطق على العموم، لا نجد لها مثيلاً لدى مفكرى الإسلام، لدى مفكرى اليونان من قبلهم. فقد وضع كما رأينا مبحثاً في الحد، من المرجح أنه لم يتأثر فيه إلى حد ما بمؤثرات خارجية. ثم وضع مبحثاً في القضايا حاول أن يرد فيه جميع القضايا التي أسماها بالبتامة. ولم يعترف بفائدة ما للقضية الجزئية إلا في بعض نواحي العكس والتناقض وبعض ضروب الأقيسة، فغير بهذا كثيراً من أصول المنطق الأرسطاليسى. والسهروردي يشبه - إلى حد كبير - المناطقة الرياضيين المعاصرين في أوربة الذين حاولوا اختصار منطق أرسطو. غير أننا يجب أن نلاحظ أن نقد السهروردي للمنطق الأرسطاليسى من ناحية، ومنطقه الجديد من ناحية أخرى لا يمثل الصوفية في شيء، لأنه نقد المنطق من ناحية عقلية ووضع منطقاً

(١) شرح: ص ١١٣ - ١١٤.

(٢) شرح: ص ١١٤ - ١١٦.

عقليًا، بينما الصوفية لا يعترفون بأى صورة من صور الفكر العقلي، ولا ينقدون المنطق الأرسطاليسي أو أى صورة من صور التفكير من وجهة منطقية نظرية، ولكن ينقدونه من ناحية أنه يخالف فى جوهره طريق الصوفية وهو الكشف أو الذوق.

\*\*\*

وبهذا ينتهى بحثنا لموقف مفكرى الإسلام - متكلمين أو أصوليين أو فقهاء أو صوفية أو فلاسفة - من المنطق الأرسطاليسي وغيره.. وسنحاول فى الصفحات القادمة أن نبين انتقال هذا المنهج إلى دائرة العلماء.

