الفصل الثانى
المنطق وعلاقته بنظرية المعرفة الصوفية عند السُّهْرُوَرْدِىّ

ويشتمل هذا الفصل علي العناصر التالية:

- تمهيد
- أولاً : مفهوم المنطق عند السُّهْرُوَرْدِىّ :
- ثانياً : خصائص المنطق الإشراقى عند السُّهْرُوَرْدِىّ
- ثالثاً : تقسيم السُّهْرُوَرْدِىّ للمنطق
- رابعاً : تقييم المنطق الإشراقى

تمهيد :

ذهبت الصوفية إلى أن مصدر المعرفة أمر أخر غير الحس العقل . قد يكون الحدس، وقد يكون الذوق، وقد يكون البصيرة، وقد يكون الإلهام . ذلك أن الصوفية لم يهتدوا بعد إلى معرفة كنه هذه الحاسة الغريبة، ولا إلى موضعها من الحياة الروحية، وإن وصفها الجميع أو بالأحرى وصفوا مظاهرها، ووظائفها بصفات متقاربة، فهى نوعاً ما من التعقل تدرك وتعرف، ومع ذلك ليست هى العقل الذى نعرفه وهى تنزع نحو موضوعها وتتعشقه إلى درجة الفناء فيه ؛ أى أن فيها عنصرى الإرادة والوجدان، ولكنها مع ذلك ليست الإرادة التى نعرفها ولا هى واحدة من العواطف التى لنا عهد بها . ففى حاسة عاملة مريدة وجدانية مختلفة تمام الاختلاف عن الحواس والقوى العقلية الأخرى التى تدرك عملها في حياتنا الشاغرة ؛ وقد أطلق الصوفية على هذه الحاسة المتعالية، إسم القلب والسر وعين البصيرة، وما إلى ذلك من الأسماء التى تعدو أن تكون رموزاً لحقيقة واحدة تفترض وجودها ولا ندرى من كنهها شيئاً [1] .

المهم أن الصوفية لا يعترفون بالحس والعقل مصدراً للمعرفة البشرية الحقة، لأنهم يميزون بين ظاهر الشئ وحقيقته، وبين الشكل والمضمون، وهو في تميزهم هذا قد ذهبوا إلى أن المعرفة خاصة بالمحسوسات، وأن العقلية خاصة بالمعقولات الحاصلة عن المحسوسات، ولكن ثمة معقولات أخرى ليس مصدرها الحس أو العقل، وهذه المعقولات الموجودة والموجودات المعقولة لا يمكن إدراكها أو بلوغها لا بالحس ولا بالعقل الذى يعتمد أساساً على الحس وهذه المعقولات تدرك بالحس الصوفى [2] .

وهذا يعني أن المعرفة الصوفية وجدانية، أداتها القلب الذي ينشد الصفاء، لأن القلب الطاهر هو ينبوع المعرفة الحقة التي يبحث عنها الصوفية ولسان حالهم يقول : "راقب قلبك لأن ملكوت السماء موجود في نفسك " ويستشهدون بالحديث القائل: "من عرف نفسه فقد عرف ربه " [3] .

ويعتقد الصوفي أن قلب الإنسان مرآة يجب أن تتجلى فيها الصفات الإلهية كلها، وإذا انعدم ذلك فمرجعه وجود الصدأ في هذه المرآة، وواجبنا هو الجد والإجتهاد في سبيل إزالة الصدأ والغبار عنها . ونقاء مرآة القلب هو في عرف الصوفية منوط بمجاهدة الفرد أولاً، ثم بالفضل الإلهي خاصة، أي نتيجة للفيض الرباني الذي يسمى في اصطلاحهم بالتوفيق . ولكن على الإنسان أن يبذل الجهد حتى يجعل نفسه مستعدة وقابلة للفيض، ويصبح مصداقاً للآية الكريمة : " والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا وإن الله لمع المحسنين [4] .

وقد كتب سعد الدين الحموي في رسالة " علوم الحقائق وحكم الدقائق " فصلاً خاصاً بعنوان " فصل في المعرفة "، أكد فيه أن المعرفة نوعان، أحدهما معرفة بالعقل أي بالإستدلال العقلي، والأخرى معرفة الحق بالحق، أي لا يمكن تحقيقها إلا بشهود محض وتجل خالص . الأولى كسبية تعليمية والمشتغل بها عادل عاقل مستدل، والثانية بديهية وهي من شأن العارف الكامل، أي هي المعرفة الصوفية القائمة على خصوصيات محددة، مثل كونها ذوقية تتم عن طريق الكشف والإشراق، ذلك أن الصوفي لا يعد طريقة الحكماء الإلهيين والمتكلمين والفلاسفة أيضاً، كافية للكمال الإنساني ولإيصال الفرد إلى معرفة ربه التي هي هدف كل صوفي . وخلاصة أقوال الصوفية أنه بالإضافة

عن أن التسلح بسلاح العلم والحكمة والمنطق ليس مما يقدر عليه كل إنسان ولا هو في متناول كل فرد، فإنه أيضاً لا يؤدي لنتيجة إيجابية في هذا الإتجاه. وعلاوة على ذلك فالإنسانية تأخذ عن بعضها هذه العلوم وتتوارثها جيلاً عن جيل كما قال بها الأسبقون، وفي ذلك تقيد بما قال به القدماء وما رسموه من مقدمات تؤخذ بصفة مسلمة، وهو ما عابه عنهم أبو اليزيد البسطامي في قوله: " أخذ الناس العلم من الأموات ونحن أخذنا العلم من حي لا يموت أبدا، كلهم يقولون بالحق، وإني أقول عن الحق، فلا جرم أن ليس هناك شئ أصعب من متابعة العلم، أي علم تعليم تعليم الظاهر [5].

ومن هذا المنطلق فإننا نناقش في هذا الفصل المنطق وعلاقة بنظرية المعرفة عند السُّهْرُوَرْدِىّ، وذلك علي التالي :-

أولاً : مفهوم المنطق عند السُّهْرُوَرْدِىّ :

ذهب السُّهْرُوَرْدِىّ في كثير من كتاباته إلى نوع من العلم لا يأتى عن طريق التجريد الذهنى، أو تمثل صورة الموضوع فى الذهن، كما هو عليه الفلسفة الإرسطية، بل إنه يرى أن هذا علم لا يزيد شيئاً على الذات العارفة ؛ بل العلم عند السُّهْرُوَرْدِىّ تَكشُف يتحد فيه الموضوع بالعارف، لأن الذات العارفة نفسها من نوع الموضوع، فهى نور وشعور بهذا النور، ثم إن موضوع المعرفة هى الأنوار العقلية .

فالمعرفة عند السُّهْرُوَرْدِىّ لا تقوم على تجريد الصور كما يقرر المشاؤون، بل تقوم على الحدس الذى يربط الذات العارفة بالجواهر النورانية ... فعندما يكون الموضوع معروضا للنظر، وترفع الحجب يحصل للنفس إشراق حضورى على المبصر فتراه النفس بحضوره عندها، وليس عن طريق صورة صادرة عن الموضوع، ومرتسمة فى النفس،

فالنفس عندما تضاء جوانبها بالإشراق تدرك الموضوع الحاضر، وهذه القدرة للنفس على إستحضار الموضوع تختص بالنفس وحدها فى حالة مفارقتها للبدن وتجردها عن علائقه ... ويتدرج هذا الإدراك حسب درجة النفس فى التسلط على قوى الجسد أو تسلط الجسد على قوى النفس، فمن أنوار مشرقة إلى ظلمات غاسقة، وليست هناك شروط خاصة للمعرفة المباشرة عند السُّهْرُوَرْدِىّ إلا فى خلاص النفس من البدن [6].

وبناء على هذه النظرية فى المعرفة، وبناء على أن العالم الحسى وهم، والوجود الحقيقى هو وجود النفس والروح، ومن ثم يرى السُّهْرُوَرْدِىّ أن الإدراك الحسى أقرب إلى إدراك المعقول منه إلى المحسوس، إذا أن موضوعاته ليست المحسوسات فحسب، بل أيضاً الإشراقات، وهوأبسط وأول مراحل اتصال النفس بالعالم الخارجى[7].

أما الإدراك العقلى فقد قبل السُّهْرُوَرْدِىّ آراء المشائية فيما يختص بمشكلة العقل التى تقسم العقل إلى عقل هيولانى، وعقل ممكن، وعقل بالملكة، وعقل مستفاد، والروح القدس، إلا أن السُّهْرُوَرْدِىّ يزيد على هذا الموقف إتجاهه الإشراقى، فموضوعات المعرفة ليست المحسوس الذى يجرد العقل منه الصورة المعقولة، بل الموضوع يستثير الذهن العارف فيحل للذهن إشراق حضورى هو فعل المعرفة، وعملية الإشراق تربط بين المحسوس ومثاله حسب نظرية المثل [8].

إذن السُّهْرُوَرْدِىّ يري شأنه شأن كثير من المتصوفة، أن وراء طور الحس والعقل طوراً أخر ينبغى اللجوء إليه، والاعتماد عليه وهو الكشف أو الذوق.

من هذا المنطلق قام السُّهْرُوَرْدِىّ بمحاولة جادة وصريحة لجذب أرسطو العقلى صاحب البحث والبرهان إلى ميدان الكشف والذوق،

ومحاولة استنطاق أرسطو بالمبادئ الإشراقية، ثم الوقوف ضد ابن سينا كثيراً مستخدماً، كل أنواع المذهب الإشراقى سواء عند الفرس أو الصابئة وغيرهم [9].

ومبدأ هذا المذهب وأساسه الأول أن : " الله نور الأنوار، ومصدر جميع الكائنات، فمن نوره خرجت أنوار أخرى هى عماد العالم المادى والروحى . والعقول المفارقة ليست إلا وحدات من هذه الأنوار تحرك الأفلاك، وتشرف على نظامها ؛ فالمذهب الإشراقى على ما يذكر الدكتور إبراهيم مدكور يعتمد إذن على نظرية العقول العشرة الفارابية مختلطة بعناصر مزدكية ومانوية [10].

وإذا كان العالم فى جملته قد برز من إشراق الله وفيضه، فالنفس تصل كذلك إلى بهجتها بواسطة الفيض والإشراق . فإذا ما تجردنا عن الملذات الجسمية، تجلى علينا نور إلهى لا ينقطع مدده عنا . وهذا النور صادر عن كائن منزلته منا كمنزلة الأب والسيد الأعظم للنوع الإنسانى، وهو الواهب لجميع الصور ومصدر النفوس على اختلافها . ويسمى الروح المقدسة أو بلغة الفلاسفة العقل الفعال، كما يذكر السُّهْرُوَرْدِىّ فى هياكل النور [11]؛ ومتى إرتبطنا به أدركنا المعلومات المختلفة، وإتصلت أرواحنا بالنفوس السماوية التى تعيننا على كشف الغيب فى حال اليقظة والنوم . وليس للتصوف من غاية إلا هذا الارتباط، والإشراقيون يسعون إليه ما استطاعوا وكثيراً ما ينعمون به . أما الأنبياء فهم فى اتصال دائم وسعادة مستمرة يقول السُّهْرُوَرْدِىّ : " إن النفوس الناطقة من جوهر الملكوت، وإنما يشغلها عن عالمها هذا القوى البدنية ومشاغلها، فإذا قويت النفس بالفضائل الروحانية وضعف سلطان القوى البدنية بتقليل الطعام وتكثير السهر، تتخلص أحياناً إلى عالم

القدس، وتتصل بأبيها المقدس، وتتلقى منه المعارف، وتتصل بالنفوس الفلكية العالمة بحركاتها وبلوازم حركاتها، وتتلقى منها المغيبات فى نومها ويقظتها، كمرآة تنتقش بمقابلة ذى نقش" [12].

هذا بالنسبة للفلسفة عند السُّهْرُوَرْدِىّ، أما بالنسبة للمنطق، فقد وقف السُّهْرُوَرْدِىّ من المنطق الأرسطى موقفاً خاصاً، فهو يخصص فى بعض رسائل ؛ وخاصة رسالة " اللمحات في الحقائق "، قسماً طويلاً لمباحث المنطق الأرسطى، وهو حين يعرض هذه المباحث يبدأ أولاً، فيذكر آراء أرسطو وغيره من الفلاسفة المشائين، ثم يعقب لهذه الآراء، وذلك في القسم الأول من كتابه " حكمة الإشراق " . وهو ينتمى إلى إثبات بطلانها بالقياس إلى مذهبه فى الإشراق الذى يؤمن إيماناً قوياً، ويسيطر عليه في كل مجال من المجالات التى يعرض لها بالبحث .

وهكذا يحاول السُّهْرُوَرْدِىّ أن يختصر المنطق الأرسطى إختصاراً مبتكراً، ويسمى كثيراً من آرائه المبتكرة مباحث أو ضوابط إشراقية ؛ بحيث يمكننا نحن أن نطلق على مجموع تلك الآراء " المنطق الإشراقى "[13]، ويرجع السُّهْرُوَرْدِىّ مصدر هذا المنطق إلى نظريته في المعرفة القائمة على الذوق، فيصرح بأنه توصل إلى إبتكار هذا المنطق بواسطة الذوق، حيث يرى أنه في حكمة الإشراق يبدأ على سياق المشائين الذى يبتنى على البحث الصوفى . ويصف هذا السياق الصوفى بأنه : " سياق آخر وطريق أقرب من تلك الطريقة وأنظم وأضبط وأقل إتعاباً في التحصيل " [14] . وفى ذلك يقول قطب الدين الشيرازى في شرحه لحكمة الإشراق للسهروردى أن : المنطق المذكور في حكمة الإشراق موجز محذوف عنه الفروع الكثيرة القليلة الاستعمال بَين فيه أشياء كانت في طريقهم غير محصلة ولا مهذبة، ولهذا قال : " وأنظم وأضبط

وأقل إتعاباً في التحصيل لانضباط هذه الطريقة لتحديد قواعدها، وتهذيب مطالبها وتلخيص زبدها عن زبدها [15].

ويصف تارة أخرى: "بأنه الآلة الواقية للفكر جعلناها مختصرة مضبوطة بضوابط قليلة العدد كثيرة الفوائد" [16].

وفي ذلك يقول قطب الدين الشيرازى: "الآلة المشهورة الواقية للفكر يعنى المنطق يصون الفكر من الخطأ في إنتقالاته من المعلوم إلى المجهول جعلناها مختصرة مضبوطة بضوابط قليلة العدد لتقوى الذهن من التبديد والخاطر عن التبلد، كثيرة الفوائد لكونها لباب ما يُحتاج إليه في هذا الفن مع تصرفات لطيفة وتنفيحات شريفة منه أنه رد الأشكال (القياسية)، بل الضروب المنتجة من كل شكل إلى ضرب واحد والمركب من موجبتين كليتين والسالبة موجبة بالعدول، وإما أن السالبة إنما يمكن جعلها موجبة معدولة إذا كانت مركبة لا بسيطة، وجعل غير الضرورية ضرورية بجعل الجهة جزء المحمول، وهى أن هذه الضوابط يكفيها أقل إشارة، وأدنى إيماء بخلاف البليد، فإنه لا يفهم القليل ولا ينفعه الكثير لطالب الإشراق كافية له أيضاً، لأنه إذا تفطن لما هو سبيله من شروق الأنوار ولمعان البوارق، فيصير القليل لذلك أكثر المطالب ومهمات المسائل، لأن النور السائح هو إكسير المعرفة والحكمة، وما لم يتهيأ الجزم به لتوقفه على الفكر فيكفيه من المنطق الضوابط النورانية لاشتمالها على ما لا بد منه فى هذا الفن وإن كان على سبيل الإجمال [17].

ويرجع السُّهْرُوَرْدِىّ مصدر المنطق إلى طريق آخر غير العقل فيقول: "ولم يحصل لى أولا بالفكر، بل كان حصوله بأمر آخر، ثم طلبت الحجة عليه مثلاً ما كان يشككنى فيه مشكك [18].

ويعلق قطب الدين الشيزارى على هذا النص، فيقول : " ولم يحصل بالفكر، بل كان حصوله بأمر آخر ؛ أى بالذوق والكشف لما إرتكبته من الرياضيات والمجاهدات، ثم أى بعد حصوله لى بالذوق والكشف، ثم طلبت الحجة عليه، أى البرهان بالفكر حتى لو قطعت النظر عن الحجة مثلاً ما كان يشككنى فيه مشكك، لأن حصوله اليقين كان بالعيان لا بالبرهان " [19] .

وما يؤيد ذلك أن السُّهْرُوَرْدِىّ في مبحث المعارف والتعاريف بغير بعض أسماء الألفاظ المنطقية المعروفة في المنطق الأرسطى، ويضع مكانها أسماء أخرى تمل بُعداً إشراقياً، فيسمى مثلاً دلالة اللفظ على المعنى : التطابق والتضمن والالتزام – يسميها القصد والحيطة والتطفل[20] . ويسمى اللفظ الخاص اللفظ الشاخص والمعنى الخاص المعنى الشاخص أو المنحط [21] .

كما إنتقد السُّهْرُوَرْدِىّ التعريف الأرسطى، وبين استحالة حصول العلم عن طريقه، فقد رأى أن المشائين يأخذون الذاتى العام، أى الجنس، والذاتى الخاص، أى الفصل، فى تعريف الشئ . ولما كان الذاتى الخاص هذا غير معلوم عند من يجهله، فإقحامه في التعريف يناقض القاعدة المشائية بأن المجهول لا يتوصل إليه إلا بالمعلوم، ثم لو افترضنا أنه إتفق الإلمام بهذا الذاتى أو الخاص أو الفصل فكيف يأمن ألا يكون قد غفل عن ذاتى آخر لا يعرف الشئ إلا به، فتكون المعرفة بالشئ آنذاك ممتنعة، وكذلك تعريف الشئ [22] .

وهذا النقد للتعريف الأرسطى حاول السُّهْرُوَرْدِىّ توضيحه، وذلك بمحاولة إيجاد طريقين للتعريف [23] :

أولاً : طريق الأحساس فالأمور المحسوسة تدرك تمام الإدراك .

ثانياً : طريق الكشف والعيان وهو أدق الطرق وأوثقها . ومن هذين الطريقين يضع السُّهْرُوَرْدِىّ التعريف الكامل لديه ويسميه التعريف بالمفهوم والعناية ويحدده : " بأنه التعريف بأمور لا تختص آحادها الشئ ولا بعضها ، بل تخصه للاجتماع " [24] .

وهذا التعريف عند السُّهْرُوَرْدِىّ وإن أخذ صورة الرسم الناقص، إلا أنه يحمل بُعداً إشراقياً ، وهذا يدل على إيمان السُّهْرُوَرْدِىّ بحقيقة الجمع بين الحكمة البحثية والحكمة الذوقية.

أما فى مبحث القضايا والقياس : فنجد السُّهْرُوَرْدِىّ يختصر كثيراً من أشكال القضايا والقياس، لأنها متشعبة يستغنى عنها بأقل منها ويستبدل بها ضوابط للفكر قليلة العدد ، مختصرة كثيرة الفوائد تكفى للذكى، وهو ما قاله ابن تيمية بعد ذلك من أن " المنطق الأرسطى لا يفيد الذكى ولا ينتفع به البليد" [25].

وهذا يعنى أن السُّهْرُوَرْدِىّ يرفض كل ما هو زائد عليه أو متشعب منه لا دلالة له . فمبادئ العقل هى المبادئ الكافية، وقد يكون هذا التشعب والتفريغ أحد معانى الصورية ، أى الصورية الفارغة.

ففى القضايا يقسم القضايا من حيث الكم إلى كلية وجزئية ، ثم يحذف القضايا الشخصية لأن الشواخص لا يطلب حالها فى العلوم، وحتى تكون القضايا أضبط وأسهل، ثم يرد القضايا الجزئية كلها إلى قضايا كلية ، فالكل هو الأصل والجزء فرع عليه ، والمعرفة الإشراقية كلية لا جزئية وفى العلوم لا تطلب البرهنة على القضايا الجزئية ، بل على الكلية ، والجزئية لا تكون شرطاً فى التناقض، وبالتالى فهى لا تدخل فى أصول القضايا والكلية لا بد أن تكون محيطة أو حاصرة [26] .

ثم يقسم القضايا من حيث الكيف إلى موجبة وسالبة، ثم يرد القضايا كلها إلى قضايا موجبة، وهذا يعنى الفرع إلى الأصل . فالسلب فرع والإيجاب أصل . والسُّهْرُوَرْدِىّ يبحث عن الأصول لا عن الفروع، والمعرفة الإشراقية أصل المعرفة الإنسانية .

وإذا كان السلب جزء للموضوع أو للمحمول لم يكن قاطعاً للنسبة، فالإيجاب قطع والسلب ظن . والإيجاب ثابت عينى .أما السلب في الذهن فقط وليس في الخارج، يقول السُّهْرُوَرْدِىّ :" والحكم الموجب الذهنى لا يثبت إلا على ثابت ذهنى والموجب على أنه فى العين لا يكون إلا ثابت عينى [27] .

فالمعرفة الإشراقية إذن لا سلب فيها بل كلها إيجاب، وهى لا تسلب صفة عن الوجود بل تعطيه صفات الإشراق إيجاباً لا سلباً . ثم يقسم السُّهْرُوَرْدِىّ القضايا من حيث الجهة إلى ضرورية وممتنعة وممكنة، ثم يحذف المجهولة وكمية الموضوع، لأن المجهول لا يفيد العلم، ولأن الكيف هو الذى يميز شيئاً عن آخر [28] .

ثم يرد السُّهْرُوَرْدِىّ القضايا الممكنة كلها إلى قضايا ضرورية أو بتاتة، وذلك لأن الممكن سلب للضرورى والمعرفة الإشراقية معرفة ضرورية وليست ممكنة ويجعل السُّهْرُوَرْدِىّ الإمكان والاقتناع جزءاً من المحمول، ولم يجعله شرطاً للتناقض . والقضية البتاتة هى الوحيدة التى تستخدم في العلوم . أما الممكنة أو الممتنعة فلا تستخدم على الإطلاق ؛ ثم يرد السُّهْرُوَرْدِىّ كل أشكال القضايا إلى القضية الكلية الموجبة الضرورية، وهى القضية البتاتة كما يسميها [29] . ولم يعرف بفائدة ما للقضية الجزئية إلا في بعض نواحى العكس المستوى والتناقض وبعض ضروب الأقيسة [30] .

هذا بالإضافة إلى أنه خرج بآراء مبتكرة أيضاً . ففى التناقض يحذف السُّهْرُوَرْدِىّ عديداً من الأبحاث، لأنه لا يحتاج إليها في نقد المناطقة المشائين وتفريعاتهم [31] .

وفيما يتعلق بالقياس الاستثنائى والاقترانى، يقول عن السلبى : " إنه لا يتاج إلى تطويل والضابط الإشراقى فيه مقنع ومنه كثير من المختلطات [32] . ويقول عن الشكل الثانى " إنه ترك التطويل على أصحابه فى الضروب والبيان والخلط "[33]، ويقول عن الشكل الثالث : " إنه قد حذف عنه التطويلات " [34]، أما الشكل الرابع " فإنه يسقطه من حسابه لأنه شكل تابع للأشكال الثلاثة الأولى الأصلية " [35] .

فالسُّهْرُوَرْدِىّ يستبدل بهذه التعريفات القريحة أو الفطرة أو الضابط الإشراقى، وفى هذا يقول : " ومن كان له قريحة لا يصعب عليه مثل هذه التركيبات بعد معرفة القانون[36]؛ ويقول أيضاً : " إن كفته سلامة القريحة فى معرفة حجة قياسيه فليقنع بذلك في جميع المطالب العلمية، فلا يحتاج إلى تطويل في قياس الخلف . ولكن عن التطويل في مثل هذه الأشياء إستغناء [37].

تلك هى الإضافات التى أضافها السُّهْرُوَرْدِىّ للمنطق الأرسطى، وهى تعتبر من أعمق المحاولات في تاريخ المنطق العربى، والتى بدأت تنضج ثمارها اليانعة لدى " عبد الحق ابن سبعين (*) " ؛ حيث حاول وضع

(*) وقد صفه أستاذنا الدكتور إبراهيم بيومي مدكور بأنه المفكر النقادة الذى لم يُ درس بعد دراسة كافية ولائقة به، على الرغم مما فى آرائه من حصافة، وفى أفكار، من عمق ودقة . وأكبر مصدر نعتمد عليه حتى اليوم فى تعرف نظرياته هو المراسلات التى دارت بينه وبين الإمبراطور فردريك الثانى حاكم صقلية المتوفى سنة 1250م . وكلنا يعلم ما كان عليه فردريك الثانى من رغبة فى العلم= =وحب للأدب والفلسفة

منطق إشراقى شأنه شأن السُّهْرُوَرْدِىّ . هذا المنطق يحل محل المنطق الأرسطى الذى يقوم على تصور الكثرة، كما أن هذا المنطق على حد تعبير أستاذنا الدكتور " أبو الوفا التفتازانى " رحمه الله، يمكن أن يسمى بمنطق المحقق عند " ابن سبعين "، وهو منطق ليس من جنس ما يكتب بالنظر العقلى، وإنما من قبيل النفحات الإلهية التى يبصر بها الإنسان ما لم يبصر ويعلم ما لم يعلم، فهو إذن منطق ذوقى أو إشراقى لا يقوم على التجربة والاستقراء، وإنما يقوم على أساس الفطرة والمشاهدة [38] .

ويخصص " ابن سبعين " لهذا الغرض قسماً طويلاً من كتابه "بُد العارف " على نحو ما صنع السُّهْرُوَرْدِىّ في " حكمة الإشراق "، وأغلب الظن أنه متأثر به في هذا الصدد . ومباحث هذا المنطق الجديد على حد قول ابن سبعين : " لا يمكن تصورها إلا بالمرشد، ولا تنالها النفوس بالجهد ولا بالتجلد، بل بالنفحات الإلهية، حتى يبصر (الإنسان)، ما لم يبصر، ويعلم ما لم يعلم، وتظهر أشياء لا من جنس ما يكتسب "[39]، وهذا يذكرنا بما قاله السُّهْرُوَرْدِىّ : بأنه " لم يحصل لى أولاً بالفكر، بل كان حصوله بأمر آخر، ثم طلبت الحجة عليه حتى لو قطعت النظر عن الحجة ما كان يشككنى فيه مشكك [40] .

العربية . لهذا وجه إلى مفكرى الإسلام أربعة أسئلة أجاب عنها ابن سبعين عالم سبتة، وهى : قدم العالم، والمقولات العشر، وما وراء الطبيعة فى غايته ومبادئه، وطبيعة النفس . وهذه الأسئلة تلخص تماماً المشاكل الهامة التى كانت تشغل المفكرين عامة وتلاميذ أرسطو على الخصوص فى ذلك العصر . وقد أجاب عنها ابن سبعين إجابة موسعة بحيث ضمنها كل مذهبه وآرائه الخاصة .
(أنظر د. إبراهيم بيومي مدكور: فى الفلسفة الإسلامية "منهج وتطبيق"، الجزء الأول، دار المعارف، القاهرة، 1983 م، ص 53-55.)

تلك أوجه الشبة البارزة التى نجدها بين " منطق ابن سبعين "، ومنطق السُّهْرُوَرْدِىّ "، وعلى الرغم من إعتداد " ابن سبعين" الشديد بنفسه وعدم إعترافه لأحد من السابقين عليه من الفلاسفة والصوفية بأى فضل، إلا أنه فيما يبدو لبعض الباحثين المحدثين إذا صرفنا النظر عن الاختلافات بينه وبين السُّهْرُوَرْدِىّ في تفاصيل مذهبيهما، نجد أنه متأثر بهذا الأخير، وذلك على الأقل في محاولته التحرر من المنطق الأرسطى ووضع منطق جديد يبنى على الذوق والمشاهدة، وتوجد مباحثه في الخَلد (يعني العقل) قبل التصور والتصديق لا بعدهما، ومطالبه الأصلية خارجة عما يذكره الحكماء المشاءون ؛ إذ لا نعلم أحد قبل السُّهْرُوَرْدِىّ حاول التحرر من سيطرة منطق أرسطو ووضع منطق جديد على أساس علمى منظم [41].

وأهم النتائج التى توصل إليها " ابن سبيعن " فى منطقه أن حقائق المنطق فطرية في النفس الإنسانية، وأن الألفاظ المنطقية الستة، وهى الجنس، والنوع، والفصل، والخاصة، والعرض، والجوهر، والشخص - ونشعر بالكثرة الوجودية، فهى محض وهم، والمقولات العشر كذلك، وإن اختلفت وتباينت، فإنما تشير إلى الوجود المطلق، فهو إذن يحمل المقولات على الوجود المطلق، وبذلك يجعل المقولات جنساً واحداً أو تحت جنس واحد [42].

وهكذا يطبق " ابن سبعين مذهبه في الوحدة في مجال المنطق الأرسطى ليثبت دائماً أن كل مباحث هذا المنطق التى تشعر بالكثرة في الوجود وهم على التحقيق أو يتبادل بعض هذه المباحث لتبدو متمشية مع مذهبه العام [43].

ثانياً : خصائص المنطق الإشراقى عند السُّهْرُوَرْدِىّ

إذا كان السُّهْرُوَرْدِىّ قد أرجع مصدر منطقه إلى الذوق، فهو بهذا يدعو إلى ضرورة توافق الذوق مع العقل أو المنطق . فالعقل الذى يرى ويفكر وحده دون أن يكون له مؤيد له من الذوق، ليس من الثقة فيه والاطمئنان إليه، بحيث ينتفى كل شك فيه، وتزول كل شبهة، ولا بد من إزدواجية أداة المعرفة التى تعتمد على الحكمة البحثية المعتمدة على التحليل والتركيب والاستدلال البرهانى وهى حكمة الفلاسفة المشائية، والحكمة الذوقية التى هى ثمرة مذاق روحى، وهى حكمة يحياها الإنسان . ولا يستطيع التعبير عنها، وهى حكمة الفلاسفة الإشراقيين، وليس ثمة تعارض حقيقى بين الحكمتين، وإنما هو تعارض ظاهرى لأن الفيلسوف الإشراقى الحقيقى هو الذى يتقن الحكمة البحثية وينفذ في نفس الوقت إلى أسرار الحكمة الذوقية [44] .

ويعطينا الشهرزورى تلميذ السُّهْرُوَرْدِىّ صورة واضحة لهاتين الحكمتين، فيقول : " جمع السُّهْرُوَرْدِىّ بين الحكمتين، أعنى الذوقية والبحثية . أما الذوقية فشهد له بالتبريز فيها كل من سلك سبيل الله عز وجل وراضى نفسه التشاغل بالعالم الظلمانى، طالباً بهمته العالية مشاهدة العالم الروحانى . فإذا إستقر قراره وتهتك بالسير الحثيث إلى معاينة المجردات أستاره، حتى ظفر بمعرفته ونظر بعقله إلى ربه، ثم وقف بعد هذا على كلامه . فلنعلم حينئذ أنه كان فى المكاشفات الربانية آية والمشاهدات الروحانية نهاية، لا يعرف غوره إلا الأقلون، ولا ينال شأوه إلا الراسخون . وأما الحكمة البحثية فإنه أحكم شأنها وشيد أركانها، وعبر عن المعانى الصحيحة اللطيفة بالعبارات الرشيقة الوجيزة، وأتقنها إتقاناً لا غاية وراءه لا سيما في كتابة المعروف " بالمشارع والمطارحات " فإنه إستوفى فيه بحوث المتقدمين والمتأخرين،

ونقض فيه أصول مذاهب المشائين وشيد فيه معتقد الحكماء الأقدمين، وأكثر تلك البحوث والمتناقضات، وذلك على قوته فى الفن البحثى والعلم الرسمى [45].

ويستطرد الشهرزورى فيقول : " وإعلم أنه لم يتسير لأحد من الحكماء والعلماء والأولياء ما تيسر لهذا الشيخ من إتقان الحكمتن المذكورتين، بل بعضهم يسر له الكشف، ولم ينظر في البحث كأبى يزيد البسطامى و" الحلاج " ونظرائهما، وأما إتقان البحث الصحيح بحيث يكون مطابقاً للوجود من غير سلوك وذوق فلا يمكن وجميع الحكماء المقتصرين على مجرد البحث الصرف مخطئون في عقائدهم . فإن أردت حقيقة الحكمة وكنت مستعداً لها، فأخلص لله تعالى وأنسلخ عن الدنيا انسلاخ الحية من جلدها عساك تظفر بها [46]؛ وذلك لأن الحكمة الإشراقية كما يري السُّهْرُوَرْدِىّ لا يمكن تعلمها لا بفكر ولا بنظم دليل قياسى أو نصب تعريف حدى أو رسمى ؛ بل بأنوار إشراقية متناوبة، وتشاهدها فوقها على العناية الإلهية، وهذه الحكمة الذوقية قَل من يصل إليها من الحكماء ولا يحصل إلا للأفراد أو الحكماء المتألهين كأنباذوقليس وفيثاغورس وسقراط وأفلاطون وغيرهم من الأفاضل الأقدمين الذى شهدت الأمم المختلفة بفضلهم وتقدمهم [47].

وإذا كان السُّهْرُوَرْدِىّ قد جمع بين الحكمتين الذوقية والبحثية . فيمكن تلمس هاتين الحكمتين عند الفيلسوف الإنجليزي "برتراند راسل " Bertrand Russell ؛ حيث كتب رسالة في غاية الروعة عن العلاقة بين المنطق والتصوف ؛ حيث عقد فصلاً هو من أجود ما كتب في حياتة الفلسفية، أراد أن يميز بين قطبى الرحى في حياة الإنسان الثقافية الذين هما بصورة مجملة التصوف في ناحية، ومنطق

العقل في ناحية أخرى، ففى الحالة الأولى يكون الإدراك مباشراً وبغير مقومات، وفى الحالة الثانية على " التحليل "، بينما يرفض أصحاب الحالة الأولى كل ضروب " التحليل "، وأطلق " راسل " على بحثه ذاك عنوان " المنطق والتصوف " Mysticism & Logic، ثم جعل العنوان نفسه عنواناً لكتاب يضم ذلك الفصل من فصول أخرى، وإنه لما يفيدنا في هذا الموضوع أن نوجز ما قاله " راسل " فى العلاقة بين المنطق والتصوف " ؛ يقول " رسل " : لقد سار الإنسان في محاولته أن يتصور العالم من حيث هو كل واحد مدفوعاً بدافعين مختلفين كل الاختلاف، وقد يتلاقى هذان الدافعان معا في إنسان واحد، وقد لا يتلاقيان، فأولهما هو الذى يحفز الإنسان إلى النظر إلى الوجود نظرة المتصوف، وأما الثانى فيحفزه إلى النظر بوسيلة العقل نظرة العلماء، ولقد إستطاع أعظم الرجال أن يبلغوا قمة العبقرية بالدافع الأول وحده . كما إستطاع أيضاً أعظم الرجال أن يبلغوا قمة العبقرية بالدافع الثانى وحده . ولكن أعظمهم جميعاً هم أولئك الذين إجتمعت لهم عناصر المعرفة العقلية، وعناصر الإدراك الصوفى في آناً معاً [48] .

ويوضح برتراندراسل ذلك قائلاً:" تطورت الميتافيزيقيا، أو محاولة إدراك العالم ككل بوسائل الفكر، منذ البدء عبر وحدة وتصارع دافعين إنسانيين، أولهما يحث الناس على التصوف، فيما يحثهم الثاني على العلم . لقد حقق بعض الأفراد ما هو عظيم ضمن الدافع الأول وحده، فيما حققه البعض الآخر عبر الدافع الثاني وحسب : فإذا أخذنا " ديفيد هيوم" مثلاً، كان الدافع العلمي عنده هو الغالب دون منازع، فيما نجد عند " بليك " العداء حيال العلم يتعايش مع رؤية صوفية عميقة . لكن الأفراد الأكثر عظمة والذين هم الفلاسفة كانوا يشعرون بحاجة

لكل من العلم والتصوف : فمحاولة خلق تناغم مّا بين الاثنين - التي وسمت حياتهم، والتي يجب أن تكون دائماً كذلك، بما فيها من توقد غير مستقر. هي التي جعلت الفلسفة تبدو، بالنسبة لبعض العقول شيئاً يفوق بعظمته العلم والتصوف " [49].

ثم يعطينا برتراندراسل أمثلة للخصائص التي تميز دافِعيْ العلم والتصوف مأخوذة من حياة فيلسوفين عظيمين إمتزجت حياة كل منهما بقوة بما أنجزه . هذان الفيلسوفان هما هيرقليطس وأفلاطون ؛ حيث يقول " : لقد كان هيرقليطس، كما يعرف الجميع، يؤمن بمقولة التدفق الشامل: الزمن يبني جميع الأشياء ويحطمها. ومع أنه ليس من السهل معرفة كيف توصل إلى آرائه، إذ لم يبق لدينا منه سوى شذرات، يمكننا القول إن بعض ما قاله يوحي بأن المراقبة العلمية كانت ينبوع آرائه. يقول: " الأشياء التي يمكن أن تُرى، أو أن تُسمع، أو يتم تعلمها هي التي أُثمنها أكثر" إن لغة كهذه هي لغة أمبيريقية، تشكل فيها المراقبة الضمان الوحيد للحقيقة. وكذلك قوله إن " الشمس جديدة في كل يوم"، واحدة من تلك الشذرات ؛ تكشف بوضوح، رغم طابعها المُتناقض، أنها كانت تستلهم التفكير العلمي، فمما لا شك فيه أن هيرقليطس، عبر ذلك الحكم، كان يحاول تحاشي صعوبة فهم كيف أن الشمس بمقدورها التحرك من الشرق إلى الغرب. ولا بد أن تكون المراقبة العيانية أيضاً هي ما أوحى له بنظريته المركزية، القائلة بأن النار هي الجوهر الوحيد الثابت والذي تمر بفضله جميع الأشياء المرئية عبر مراحل. ففي الاحتراق نرى تحول الأشياء التام، فيما يتصاعد اللهب والحرارة في الهواء ثم يتلاشيان. يقول "هذا العالم، والذي هو واحد بالنسبة للجميع لم يصنعه أي من الآلهة أومن البشر، لكنه كان دائماً،

وهوالآن، كما سيكون دائماً، من صنع النار الحية، ثمة مكيال يُضئ، فيما يخمد مكيال آخر . تحولات النار هي، قبل أي شئ آخر، بحر؛ ونصف البحر أرض، ونصفه الآخر زوبعة تبقى هذه النظرية، رغم أنها قد أصبحت مرفوضة من قبل كل العلوم، علمية في روحها. كذلك يبقى علمياً حكمه الشهير الذي يستشهد به أفلاطون " لا يمكننا النزول مرتين في النهر الواحد؛ لأننا ننزل دائماً في مياه جديدة" . غير أننا نعثر أيضاً على حكم آخر ضمن تلك الشذرات " نحن نهبط في النهر الواحد ولا نهبط ؛ لأننا موجودون وغير موجودين"[50].

ويري راسل أن مقارنة هذه العبارة الصوفية، بتلك التي يذكرها أفلاطون، العلمية، تظهر إلى أي حد يتزاوج فيه الدافع الصوفي بالدافع العلمي في نظام هيرقليطس. فالتصوف، في جوهره، شئ أكثر من محض توتر أوسع وأعمق في الإحساس حيال الطريقة التي يجري بها فهم الكون؛ وهذا الإحساس قد أدى بهرقليطس، على أسس علمه، إلى ذلك النوع من الأقوال الغريبة والمؤثرة عن الحياة والعالم، كقوله : الزمن طفل يلعب بالنرد، القوة الملكية هي قوة الطفل. فالمخيلة الشعرية، لا العلمية، هي من يقدم الزمن باعتباره سيداً طاغياً يتحكم في العالم،بكل ما ينطوي عليه الطفل من طيش ولا مسؤولية . والتصوف أيضاً هو ما جعل هيرقليطس يؤكد على وحدة المتناقضات : " واحد هما الخير والشر"، كما يقول: كل الأشياء عند الرب لطيفة وخيرة وعادلة، لكن البشر يحسب البعض منها خاطئاً والبعض الآخر صحيحاً. ترتكز أخلاقية "بيليك وهيرقليطس " على الكثير من التصوف. صحيح إن التحديد العلمي هو الذي ألهم حكمه التالي : طبع الإنسان هو مصيره ؛ بيد أن المتصوف وحده منْ يمكنه القول : "تساق كل بهيمة بالصفعات

إلى المرعى، وكذلك : يصعب نزاع المرء مع رغبة قلبه. كل ما يُرغب الحصول عليه، يتم شراؤه على حساب الروح، وأيضاً : "الحكمة واحدة. إنها معرفة الفكرة التي تُرَص فيها الأشياء بعضها ببعض [51].

ويزيد راسل في مضاعفة الأمثلة، فيقول :" ثمة مقاطع عند أفلاطون –من بين تلك التي تُبين الجانب العلمي من عقله- تشير إلى معرفته الواضحة بذلك الأمر. أكثر تلك المقاطع أهمية هو ذلك المقطع الذي يشرح فيه سقراط، الذي كان شاباً، نظرية الأفكار لبارمنيدس. فبعدما أوضح سقراط أن هناك فكرة للخير، لكن ليس ثمة من فكرة لأشياء كالشعر أو الطين أو القذارة، ينصحه بارمنيدس بالمضي وأن لا يزدري حتى بالأشياء الوضيعة. وقد كشفت تلك النصيحة عن الطبع العلمي الأصيل. إذ لا بد من تركيب الرؤية الصوفية للواقع السامي للخير مع هذا الطبع اللامتحيز، إذا ما كانت الفلسفة تطمح في تحقيق أعظم ممكناتها. بيد أن إخفاقها على هذا الصعيد هو ما جعل الفلسفة المثالية هزيلة، فاقدة للحياة، وبلا مادة. فعن طريق التزاوج مع العالم يمكن لمُثلنا جلب ثمارها : لكن إذا ما انفصلت عنه، فستظل تلك المُثل عارية. غير أن التزاوج مع العالم لا يعني القيام به عبر مثالية تهرب من الواقع، أو تعلن بدءًا بأن على العالم التطابق مع رغباتها [52].

ثم يدلل " راسل " على ذلك ببارمنيدس الايلى الذى يصف تصوفه بأنه تصوف منطقى ظهر عند كثير من المتصوفه الميتافيزيقيين من يوم " بارمنيدس " إلى " هيجل " وتلاميذه المحدثين وأساسه هو أننا لا نعرف اللاوجود وما لا نعرفه ليس موجوداً ؛ يقول رسل :" كذلك فإن لبارمنيدس نفسه نوعاً من التصوف الخاص، المُثير للاهتمام، والذي كان يستولي على فكر أفلاطون ؛ أي التصوف الذي يمكننا تسميته

بـ" المنطقي"، ما دام يتجسد عبر نظريات في المنطق. فكما هو واضح يجد هذا الشكل من التصوف، بالقدر الذي يتعلق فيه الأمر بالغرب، جذوره عند بارمنيدس، كما أنه يستحوذ على طرق تفكير المتصوفة الميتافيزيقيين الكبار منذ أيامه وحتى هيجل ومريديه المعاصرين. فالواقع، مثلما يقول، لم يُخلق، ولا يمكن تحطيمه، ولاتغييره، أو تجزئته؛ فهو مُثبت ضمن حدود سلاسل كاملة القدرة، لا بداية له ولا نهاية؛ ما دام المجئ إلى الوجود والخروج منه قد تم إبعادهما عنه، وأزالهما عنه الإيمان الحقيقي. فالمبدأ الجذري الذي يوجه بحثه قد عبر عنه بحكم يمكن أن يجد مكانته عند هيجل : "لا يمكنك معرفة ما هو غير قائم- أمر مستحيل- وليس بمقدورك النطق به؛ ذلك لأنه شئ واحد ذلك الذي يمكنه الوجود وما يمكن التفكير به أيضاً لا بد من أن يكون ما يُقال وما يفكر به موجوداً، ذلك لأنه قادر على أن يكون، وليس من الممكن لما هو غير كائن أن يكون". تنتج عن هذا المبدأ استحالة التغيير، لأن ما جرى في الماضي يمكن قوله، وهو ما زال قائماً تبعاً لذات المبدأ " [53].

ويستطرد راسل قائلاً:" إن أحد الجوانب الأكثر إقناعاً في التجلي الصوفي هو الوحي الظاهري بوحدة جميع الأشياء، وذلك ما ولد مذهب وحدة الوجود في الدين والتوحيد في الفلسفة. ثمة منطق متقن، كان قد بدأ مع بيرمنيدس وبلغ ذروته عند هيغل وأتباعه، قد تطور تدريجياً، للبرهنة على أن الكون هو كلية واحدة لا تتجزأ، وما يظهر وكأنه أجزاء له، إذا ما تم التعامل معه باعتباره جوهراً يتمتع بالوجود الذاتي، ما هو إلا وهم. فالإيمان بوجود واقع يختلف تماماً عن عالم الظاهر، واقع واحد، لا ينقسم ولا يتغير كان قد أُدخلَ على الفلسفة

الغربية من قبل بارمنيدس ليس لأسباب صوفية أو دينية، على الأقل اسمياً، ولكن على أسس الحجة المنطقية القائمة على استحالة اللا-وجود، وبأن غالبية النظم الميتافيزيقية اللاحقة كانت حصيلة لتلك الفكرة "[54].

ثم يؤكد رسل أن :" المنطق الذي تم استخدامه للدفاع عن التصوف يظهر بأنه خطأ في المنطق، وهو معرض للنقود التقنوية، وذلك ما قمت بشرحه في مكان آخر. لن أكرر هنا تلك النقود، ما دامت طويلة ومعقدة، لكني سأحاول القيام بتحليل للحالة الذهنية التي تولد عنها ذلك المنطق الصوفي. يتولد الإيمان بواقع مختلف تماماً عمّا يظهر للحواس بقوة لا تقاوم في بعض الأمزجة، والتي هي مصدر غالبية التصوف والميتافيزيقيات. فحينما يتغلب مزاج كهذا، ينتفي الشعور بالمنطق، وبالتالي فإن أكثر المتصوفة إندفاعاً لا يستخدم المنطق، بل يسعى مباشرة للكشف عن رؤيته الداخلية. غير أن التصوف المدفوع إلى هذا الحد قلما نعثر عليه في الغرب. فعندما تتواصل قناعة بمثل هذه القوة الانفعالية، يبحث الفرد المُمارس للتفكير عن أسس منطقية لصالح الإيمان الذي يجده في نفسه. لكن عندما يكون ذلك الإيمان قائماً سلفاً، سيكون هذا الفرد منفتحاً حيال أية أرضية توحي بنفسها"[55].

وأخيراً يري رسل أن :"... المتناقضات المُبرهن عليها بصورة واضحة ضمن منطقه هي في الحقيقة متناقضات التصوف، وتشكل الهدف الذي يعتقد بأن على منطقه بلوغه، إذا ما أراد له أن يكون منسجماً مع رؤيته الداخلية. وقد كان الناتج المنطقي هذا سبباً في جعل غالبية الفلاسفة عاجزين عن وضع العالم العلمي والحياة اليومية ضمن

اعتباراتهم. فلو كانوا مهتمين بأخذ ذلك في نظر الاعتبار، لكان في مقدورهم، ربما الكشف عن الأخطاء التي يتضمنها منطقهم، غير أن غالبيتهم لا تعير اهتماماً لفهم عالم العلم والحياة اليومية، بل تدينه باعتباره غير واقعي لصالح عالم "حقيقي" يقع فيما وراء الحواس. بمثل هذه الطريقة تمت مواصلة المنطق من قبل أولئك الفلاسفة الكبار والذين كانوا من المتصوفة. لكن ما دام التعامل مع المألوف قد أُخذَ كونه ضامناً لتلك الرؤية المُفترضة للانفعال الصوفي، فقد جرى تقديم عقائدهم المنطقية بنوع من الجفاف، وتم احتسابها من قبل مريديهم وكأنها مستقلة عن أي تجلّ مُفاجئ كانت قد إنبثقت عنه. ورغم ذلك ظل أصلهم مُلتصقاً بهم وبقوا، لكي أستعير كلمة نافعة من "سانتيانا"، "خبثاء" إزاء عالم العلم والحس العام. بهذه الطريقة وحسب يمكننا التعامل مع ذلك الرضا الذي قبل بموجبه الفلاسفة تناقض عقائدهم مع جميع الحقائق العلمية العامة التي تبدو أكثر استقامة وجدارة بالإيمان. يُظهر المنطق الصوفي، كما هو الأمر في الطبيعة، حالات الخلل المُتأصلة في كل ما هو خبيث. إن الدافع المنطقي، الذي لا يمكن الشعور به عندما يهيمن المزاج الصوفي، يعاود التأكيد على نفسه ما إن يتلاشى ذلك المزاج، ولكن مع الرغبة في الاحتفاظ بتلك الرؤية المُضمحلةِ، أو على الأقل البرهنة على أنها لم تكن سوى رؤية داخلية، وبأن ما يناقض ذلك الدافع ما هو إلا وهم. إن نشوء منطق كهذا لا يخلو من المصلحة، فهو يستلهم كراهية معينة حيال العالم اليومي الذي يسعى لتطبيق نفسه فيه. من الطبيعي أن لا يؤدي موقف كهذا إلى الوصول لأفضل النتائج. فكل واحد يعرف أن قراءة مؤلف ما من أجل دحضه وحسب ليست بالطريقة الصحيحة لفهمه؛ كما أن قراءة كتاب الطبيعة ضمن الاعتقاد بأن كل شيء فيها وهمي هي بالدقة ما

لا يوصل إلى الفهم. فإذا كان منطقنا يجد العالم اليومي مفهوماً، لا ينبغي أن يكون عدائياً، بل يجب عليه استلهام قبول أصيل له، بطريقة لا نعثر عليها عادة عند الميتافيزيقيين "[56].

من كل ما سبق يتضح لنا أن هناك فلاسفة قد أخذوا بالمنهج العقلى الاستدلالى فحصرهم الجدل العقلى الجاف في دائرة مغلقة، ولكنهم برغم هذا وصلوا إلى قمة العبقرية، ولكن هناك فلاسفة جمعوا بين المنهجين ؛ أى تجاوزوا مرحلة الفكر الاستدلالى إلى مقام الرؤية المباشرة أو الكشف . وهؤلاء أعظمهم لأنهم هم الذين إجتمعت لهم عناصر المعرفة العقلية وعناصر الإدراك الصوفى في آناً واحدة معا كما يقول " راسل " [57].

والسُّهْرُوَرْدِىّ خير من جمع بين عناصر المعرفة العقلية وعناصر الإدراك الصوفى، وذلك في منطقة الإشراقى القائم على الحكمة البحثية والحكمة الذوقية، وهو بهذا يظل ثنائياً كابن سينا، فهو منطقى فيلسوف من ناحية، يعتمد على العقل والبرهان في نقده للمنطق الأرسطى بصرف النظر عن دوافع هذا النقد وهى دوافع إشراقية، ثم هو إشراقى من ناحية يعطينا تصوراً للعالم كنور ولدرجات، العالم كدرجات من النور، فهو يمثل الفيلسوف المنطقى الإشراقى ؛ أى الحكيم البحاث المتأله [58] .

ويعطينا السُّهْرُوَرْدِىّ تصوراً لهذا الحكيم البحاث المتأله، وذلك في إطار تصنيفه لدرجات الحكماء فيقول : " العالم ما خلا قط عن الحكمة وعن شخص قائم بها عنده الحجج والبينات مصداقاً للآية الكريمة : " إنى جاعل في الأرض خليفة " [59] .

ويصنف السُّهْرُوَرْدِيّ الحكماء إلى حكماء بحثيين وحكماء إشراقيين، ثم حكماء يجمعون بين الحكمتين البحثية والإشراقية، ويرتب الدرجات لكل طائفة، وقد جعلها على أربع درجات، التوغل والتوسط والضعف والعدم، **ومن ثم يكن لدينا حسابياً درجات ثلاثة رئيسية وأربعة فرعية، والثلاث الأولى بين التوغل " التأله مثل أكثر الأنبياء " و" الأولياء " والثلاث الأولى بين التوغل والعدم وهى :**

1- حكيم عديم البحث متوغل في التأله، مثل أكثر الأنبياء والأولياء.

2- حكيم إلهى متوغل في البحث عديم التأله، مثل كثير من الفلاسفة .

3- حكيم إلهى متوغل في البحث والتأله، وهذه درجة نادرة لم يبلغها إلا السُّهْرُوَرْدِيّ كما يذكر الشارح [60] .

أما الدرجات الفرعية، فهى تتفاوت بين التوغل والوسط والضعف وهى: [61].

أ - حكيم إلهى متوسط في البحث متوغل في التأله .

ب- حكيم إلهى متوغل في البحث متوسط في التأله .

ج- حكيم إلهى متوغل في البحث ضعيف في التأله .

كما يصنف السُّهْرُوَرْدِيّ طلاب الحكمة على درجات متفاوتة تقابل درجات الحكماء الثلاث وهى :

- طالب البحث والتأله، وهو يطابق الحكيم الإشراقى المتوغل في البحث والتأله.

- طالب التأله فحسب، وهو يطابق الصوفى عديم البحث المتوغل في التأله .

- طالب البحث فحسب، وهو يطابق الفيلسوف المتوغل في البحث عديم التأله .

والأفضل عند السُّهْرُوَرْدِىّ الحكيم البحاث المتأله، ثم الحكيم المتأله، ثم الحكيم البحاث، يقول السُّهْرُوَرْدِىّ : " وكتابنا هذا يعنى حكمة الإشراق " لطالبى التأله وليس للباحث الذى لم يتأله أو لم يطلب التأله فيه نصيب " [62] .

ويعلق قطب الدين الشيرازى على هذا فيقول : " بأن المتوغل في البحث والتأله له الرياسة ؛ أى رياسة العالم العنصرى لكماله في الحكمتين وإحرازه للشريفين وهو خليفة الله، لأنه أقرب الخالق منه تعالى، وإن لم يتفق أى لندرته وعزته، فالمتوغل في التأله، المتوسط في الباحث لا يسلم من الشك بخلاف الحاصل من التأله، وإن لم يتفق فالحكيم المتوغل في التأله عديم البحث وهو خليفة الله الذى يهدى به صراطاً مستقيماً لا أن يقتله ضلالاً مبيناً فصار وروده ملكة له، بحيث تلحظ النفس متى شاءت من استبيانه ليمكن أن يبنى عليه ما يحتاج إليه من الأحكام هذه أقل الدرجات وأعظمها ان يصل له الملكة الثانية الطامسة وهى آخر المراتب [63] .

ثالثاً : تقسيم السُّهْرُوَرْدِىّ للمنطق

إن غاية المنطق عند أرسطو هى البرهان، والبرهان نوع من القياس المجرد البسيط، والقياس البسيط مكون من عناصر، هى القضايا، والقضايا تتكون من موضوعات ومحمولات وباختصار من حدود . **وعلى ذلك فإن المنطق عند أرسطو والقدماء ينقسم إلى الأقسام الثلاثة الآتية :**

القسم الأول : منطق التصورات أو نظرية التصور : ويختص بمبحث الأسماء والألفاظ المعبرة عن التصورات التى يستخلصها عقلنا من إدراك الأشياء مفردة، وبعبارة أخرى مبحث الحدود بدون اعتبار العلاقات التى قد تكون بينها، وهذا المبحث يؤدى إلى التعريف .

القسم الثانى : منطق التصديقات أو نظرية الحكم : وهو يبحث فى القضايا المعبرة عن الأحكام التى تتكون بإدراك عقلنا لعلاقات بين تصورين أو حدين، أو بعبارة أخرى يبحث في إرتباط فكرة بأخرى في صورة الحكم .

القسم الثالث : منطق القياس أو نظرية الاستدلال : وهو يبحث في القياس وقواعده وأشكاله وضروبه التى يرد بعضها إلى بعض، أو بعبارة أخرى يبحث في عمليات التزاوج بين قضيتين، تخرج منهما بنتيجة تجمع بينهما، وهذا المبحث يؤدى بنا إلى البرهان الذى هو في نظر أرسطو قياس مقدماته صادقة ويقينية [64] .

ولقد تابع ابن سينا أرسطو في تقسميه للمنطق، حيث يقول : "كل معرفة وعلم فإما تصور وإما تصديق، والتصور هو العلم الأول ويكتسب بالحد وما يجرى مجراه مثل تصورنا ماهية الإنسان، والتصديق إنما يكتسب بالقياس أو ما يجرى مجراه مثل تصديقنا بأن للكل مبدأ . فالحد والقياس آلتان بهما تكتسب المعلومات التى تكون محمولة فتصير معلومة بالرؤية، وكل واحد منهما، ومنه ما هو حقيقى، ومنه ما هو دون الحقيقى، ولكنه نافع منفعة ما بحسبه ومنه ما هو باطل مشبه بالحقيقى [65] .

وهنا يتضح أن ابن سينا قصر عمليات المنطق على الحد والقياس، ولم يذكر القضية ليس معنى هذا أنه لم يبحث القضايا أو

أهملها، بل بحثها بحثاً وافياً، على أنه من المحتمل أن يكون السبب في إهماله لها في هذا التقسيم أنه يعتبرها عنصراً أساسياً في القياس من ناحية، ومن ناحية أخرى أنها في الغاية التى يصل إليها المنطق في عملية الاستدلال، إذ أن المنطق يصل إلى حكمة، أى إلى قضية، أو بمعنى أدق أن الاستدلال نفسه كما يرى بعض المناطقة – حكم مركب أو قضية مركبة، والمنطق عند أرسطو – كما قلنا ينقسم إلى هذه الأقسام الثلاثة وهو مصدر فكرة ابن سينا [66].

وقد تابع السُّهْرُوَرْدِىّ ابن سينا في تقسيمه هذا، حيث يقسم المنطق فى " رسالة اللمحات في الحقائق " (القسم الأول) إلى تصورات وتصديقات، وذلك في عشرة موارد . **وهى تنقسم على النحو التالى :**

المورد الأول : وهو فى التصورات، ويحتوى على تسع لمحات، تتناول في اللمحة الأولى بيان غرض المنطق، وتكلم في الثانية عن دلالة الألفاظ سواء بالمطابقة أو بالتضمن، كما تكلم في اللمحة الثالثة عن أنواع الألفاظ وهى المفردة المركبة، وفى اللمحة الرابعة قسم الألفاظ إلى جزئية وكلية وعرج من ذلك إلى اللمحة الخامسة، حيث تناول تكثر الألفاظ واتحادها من حيث اللفظ والمعنى . أما في اللمحة السادسة فتكلم عن الموضوع والمحمول، وفى السابعة قسم المحمول ذاتى وعرضى وفصلها، وفى اللمحة الثامنة تناول خصائص السؤال والإجابة عليه، وينتهى من هذا المورد باللمحة التاسعة التى بيَن فيها السُّهْرُوَرْدِىّ معنى الجنس والفصل والنوع والخاصة والعرض العام وهى ما تعرف في المنطق بالكليات [67].

المورد الثانى : وهو في الحدود، ويحتوى على ثلاث لمحات، خصص الأولى لبيان الحد التام والحد الناقص، والثانية لتعريف الرسم،

وأعطى فى اللمحة الثالثة أمثلة للأخطاء الناتجة عن الخلط بين الكليات الخمس [68] .

المورد الثالث : وقد أسماه " فى بارى أرميناس " ومعناها " في العبارة "، وهو يحتوى على خمس لمحات، بَين في الأولى جواز وجود الشئ فى الأعيان أو في الأذهان أو في الكتابة ومتى يتم ذلك، وفى الثانية بين أنواع المركب، وخصص الثالثة لتناول تقسيم القضية المنطقية، من حيث الموضوع إلى قضية جزئية وأخرى كلية، وفى اللمحة الرابعة قسم القضية من حيث السلب والإيجاب، وقد جعلها السُّهْرُوَرْدِىّ على أربعة أقسام هى الموجبة البسيطة، وهى ما ليس بها أداة سلب، وسالبة بسيطة وهى التى تظهر فيها أداة السلب كلفظ مستقل، أى ليس جزءاً من الموضوع أو المحمول، ومعدولة موجبة وهى التى بها أداة سلب، وسالبة بسيطة وهى التى تظهر فيها أداة السلب لفظ مستقل، أى ليس جزءاً من الموضوع أو المحمول، ومن أمثلة ذلك لفظ " لاسلكى " فلفظ " لا " هنا لا يغير السلب لأنه جزء من المحمول وسالبة معدولة . وهى القضية السابقة عندما تدخل عليها أداة سلب، أما اللمحة الخامسة فيتكلم فيها الفيلسوف عن أنواع الشرطيات [69] .

المورد الرابع : وفيه يتكلم السُّهْرُوَرْدِىّ عن جهات القضايا، ويقصد بذلك أنواع الاستدلال المباشر، وقد قسمه أيضاً إلى خمس لمحات، تناول في الأولى نسبة المحمول إلى الموضوع، من حيث الضرورة والإمكان والامتناع، ثم تكلم في اللمحة الثانية عن القضية الوجودية، وهى القضية التى يكون موضوعها موجوداً فعلاً في الطبيعة أى يمكن أن يتعين، ولها حالات للسلب والإيجاب فصلها السُّهْرُوَرْدِىّ في هذه اللمحة ليخلص منها إلى اللمحة الثالثة التى خصصها للكلام عن التناقض،

وذلك حتى يتناول في اللمحة الرابعة حالات الاستدلال المعروفة فيما يسمى بمربع أرسطو وهى ما نعرفه الآن بالتضاد، والتداخل، والتناقض والدخول تحت التضاد، ولكل حالة من تلك الحالات الأربع أحكام تطلق على القضايا تبعاً لموقعها منها. أما اللمحة الخامسة فقد خصصت لأنواع العكس والنقض؛ أى أحكام جعل الموضوع محمولاً والعكس ولتلك الطريقة في الاستدلال المباشر ست حالات متعددة؛ هى حالة العكس المستوى، وحالة نقض المحمول، وحالة نقض العكس المستوى، وحالة عكس النقيض المخالف وحالة عكس النقيض الموافق، وحالة النقض التام [70].

المورد الخامس: وهو عن تركيب وأشكال القياس وفيه ثلاث لمحات يتناول في الأولى طريقة القياس وضروبه المنتجة وفى الثانية قياس القضايا والشرطية، وفى الثالثة يبَين طريقة الاستثناء في الشرطيات البسيطة من شرطية وحملية، سواء أكانت شرطية متصلة أم منفصلة[71].

المورد السادس: وهو مورد خاص بقياس الخُلف، وفى خمس لمحات، يتناول في الأولى شروط القياس، وفى الثانية تعريف قياس الخلف، والثالثة تعريف قياس الدور، وفى الرابعة طريقة الحمل على المقدمات، وفى اللمحة الأخيرة يَبين السُّهْرُوَرْدِىّ كيف أن التسليم بصدق قضية يتضمن التسليم بكذب نقيضها [72].

المورد السابع: وفيه يتناول السُّهْرُوَرْدِىّ بالشرح طريقة الحكم على القضايا الكلية في الاستقراء، وكيف أن ذلك الحكم ينطبق على جزئيات القضية الكلية، ولهذا المورد شرح عام لم يقسمه السُّهْرُوَرْدِىّ إلى لمحات كالعادة [73].

المورد الثامن : وهو فى أصناف القضايا ، حيث يتناول القضايا الواجبة القبول، ويقسمها إلى الأوليات والمجربات والحدسيات والمتواترات والمشهورات والوهميات والمقبولات التقريرات والمظنونات والمشبهات [74]

المورد التاسع : وهو مورد خاص بالبرهان، ويتألف من أربع لمحات، تناول في الأولى تقسيم المطالب إلى تصورية وتصديقية، وفى الثانية تناول أقسام البرهان، وفى الثالثة تقسيم أجزاء العلم إلى موضوعات ومبادئ ومسائل وفى اللمحة الرابعة تعريف معنى الحد والقسمة والاستقراء [75] .

المورد العاشر : وهو المورد الأخير في علم المنطق، وقد خصصه السُّهْرُوَرْدِىّ للتحذير من بعض الأخطاء والمغالطات التى قد تقع فى القياس [76] .

هذا هو تقسيم المنطق الأرسطى كما عاجله السُّهْرُوَرْدِىّ في رسالة " اللمحات في الحقائق "، إلا أنه في كتابه " حكمة الإشراق " أخذ ينقد ويحلل ويختصر منطق اللمحات، وذلك في ثلاثة مباحث .

1- **مبحث المعارف والتعريف:** وهذا المبحث يبحث سبعة ضوابط لنظام التعريف، فكان الضابط الأول يخص دلالة اللفظ على المعنى، والثاني تقسيم التصور والتصديق، أما الضابط الثالث فيخص مبحث الماهية، والرابع يبحث الفرق بين الأعراض الذاتية والغريبة، ثم ينتقل إلى بيان ضابط خامس، ينفي فيه وجود الكلي بالخارج، وفي الضابط السادس يبحث التمييز بين المعرفتين الفطرية والمكتسبة. أما الضابط السابع فيدرس فيه شروط التعريف، ثم يختم هذه المقالة بنقد نظرية الحد الماهوي بـ"قاعدة إشراقية في هدم قاعدة المشائين في التعريفات" [77].

2- مبحث الحجج ومباديها: وهذا المبحث يقيمه السُّهْرُوَرْدِيّ على سبعة ضوابط أيضا، الأول ويبحث فيه الشيخ رسم القضية والقياس، ثم إنتقل في الضابط الثاني إلى بيان أقسام القضايا، وبيَن في الثالث جهاتها، ثم ختم هذه الضوابط الثلاثة بحكمة إشراقية مفادها أن جميع القضايا ترجع كلها إلى الموجبة الضرورية، وبهذا الرأي، نجد السُّهْرُوَرْدِيّ يسبق فلاسفة المنطق الحديث من امثال "دي مورجان" و"رونفييه " وغيرهما ممن تنبهوا إلى إمكان رد القضايا السالبة إلى موجبة، وفي سياق الاختزال كذلك نلاحظ أنه يرد أيضاً القضايا الجزئية إلى الكلية، لكننا هنا لا نراه منسجماً مع أساس فلسفته الإشراقية ولا نزوعه النقدي لأسس التفكير المنطقي الأرسطي، فنفيه للحد الماهوي وتوكيده على الحد بالرسم وغيره من طرائق التعريف الناقصة لا ينسجم معها إلا تقدير القضايا الجزئية، وهنا نرى أن " ابن تيمية" كان أكثر منه توفيقا وإدراكا لقيمة القضية الجزئية. أما الضابط الرابع فدرس فيه التناقضَ وبَيَّنَ حدَّه، وفي الخامس درس" العكس" (أي جعل موضوع القضية محمولا والمحمول موضوعاً مع حفظ الكيفية وبقاء الصدق والكذب بحالهما)، وفي الضابط السادس يدرس القياس وما يتعلق به، وبعد هذه الضوابط تتبدى إشراقية السهروردي في مباحث دقيقة كالسلب والشكلين الثاني والثالث من أشكال القياس، فضلاً عن تحليله للشرطيات وقياس الخلف، وهنا لا بد أن نشير إلى أن السُّهْرُوَرْدِيّ ينكر الشكل الرابع من أشكال القياس، ذاهباً في ذلك مذهب ابن سينا، ومعلوم أن العديد من المناطقة العرب قد أنكروا الشكل الرابع، لأنه ليس سوى عكس الأول، فالاكتفاء

بالثلاثة يغني ويكفي . والحقيقة أن هذا الشكل ليس من وضع أرسطو، فمتن الأورجانون ليس فيه سوى ثلاثة أشكال فقط، وإن كانت فيه بعض العبارات الدالة على أن أرسطو كان مدركاً لوجود هذا الشكل بناء على قلب الأول ؛ أي عكسه، لذا فغالب الظن أن الشكل الرابع لم يكن إلا من إضافة الشراح بناء على تحليلهم وتفسيرهم للمتن الأرسطي ذاته، ونرى من الخطأ أن ننسب هذا الشكل إلى جالينوس كما يذهب الكثير من مؤرخي علم المنطق، فليس ثمة ما يمكننا من الجزم بهذا، وقد كانت دراسة العالم المنطقي البولندي "يان لوكاشيفيتش"، لهذه المسألة دقيقة وكافية في نفي نسب الشكل الرابع إلى جالينوس، وإذا لم يكن قد استطاع أن يخلص إلى تحديد صاحب هذه الإضافة إلى مبحث الأشكال، فإنه على الأقل استطاع نفي نسبتها إلى الشارح "جالينوس" . وفي الضابط السابع يبحث السُّهْرُوَرْدِيّ مواد الأقيسة البرهانية مع فصول في التمثيل وقسمي البرهان (أي اللمي والإني) مختتماً ببيان مطالب تتعلق بأدوات الاستفهام. (78)

3- مبحث المغالطات وفيه السُّهْرُوَرْدِيّ المباحث الطبيعية والإلهية التى عرض لها الفلاسفة المشائين، وذلك على أساس من تجربته الإشراقية (79).

وبعد هذا العرض لأقسام المنطق عند السُّهْرُوَرْدِيّ يمكن تقسيم البحوث والدراسات في المنطق الإشراقى إلى قسمين :

أ- نظرية التعريف الإشراقية .

ب- نظرية الحجج الإشراقية .

رابعاً : تقييم المنطق الإشراقى

يقلل بعض المستشرقين من أمثال المستشرق " هنرى كوربان " ، وغيره من أهمية الجانب المنطقى في حكمة الإشراق، ويركزون على الجانب الكونى الميتافيزيقى، فى حين أن الجانب المنطقى بمثابة التمهيد للجانب الكونى الميتافزيقى، إذ عرض السُّهْرُوَرْدِىّ فيه لأمور هى عنده مقدمات لمطالب فى القسم الثانى ؛ بمعنى أن الجانب المنطقى هو الذى يعرض لوحدة المنهج : منهج النظر ومنهج الذوق، وما الجانب الكونى الميتافيزيقى عن النور إلا تطبيق للمنهج الإشراقى في تصور المشائين للكون [80] .

بل يجعل المستشرقين من السُّهْرُوَرْدِىّ إشراقياً خالصاً، ويتركون جانب الحكمة والتصوف ويخرجونه من نطاق الفلسفة والمنطق . ولكن ما هو السبب الذى يجعل بعض المستشرقين يقفون هذا الموقف ؟

أعتقد أنه ربما يرون أن السُّهْرُوَرْدِىّ لم يعطنا منطقاً إشراقياً بقدر ما أعطانا نقداً للمنطق الأرسطى، أى أن الجانب السلبى لديه أقوى وأوضح وأكثر من الجانب الإيجابى هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى أن التأليف فى المنطق ينافى الاتجاه الإشراقى، خاصة وأن المنطق علم آلى، عقلى، استدلالى بخلاف الإشراق الذى يعنى ذوق، فطرة، مشاهدة . ثم كيف يمكن ربط المنطق بالإشراق، وهل للإشراق منطق والإشراق بطبيعته لا يخضع لقواعد المنطق، بل هو أساساً معرفة كشفية تند عن العقل ولا تحدث إلا بالذوق ؟؟.

ولكننا نخالف هذا القول تماماً، فالسُّهْرُوَرْدِىّ إذا كان قد نقد المنطق الأرسطى نقداً سالباً، فإنه خرج من هذا النقد بآراء مبتكرة، وهو يسمى هذه الآراء مباحث أو ضوابط، بحيث يمكن لنا

أن نطلق ما ذكرناه سالفاً ؛ أعنى على مجموع تلك الآراء " المنطق الإشراقى " . هذا المنطق كما عرفه السُّهْرُوَرْدِىّ هو سياق آخر وطريق أقرب تلك الطريقة وأنظم وأضبط وأقل إتعاباً فى التحصيل[81]؛ أو " الآلة الواقية للفكر . جعلناها مختصرة مضبوطة بضوابط قليلة العدد كثيرة الفوائد [82] . ويرجع مصدر هذا المنطق إلى الذوق : " ولم يحصل لى أولاً بالفكر، بل كان حصوله بأمر آخر غير العقل " [83] .

هوامش الفصل الثانى

1- د / أبو العلا عفيفى : التصوف : الثورة الروحية في الإسلام، دار المعارف، القاهرة، 1963 م، ص 21 – 22.

2- نفس المرجع، ص 23.

3- د.عبد القادر محمود، فلسفة الصوفية في الإسلام، دار الفكر العربي، القاهرة، 1967م، ص 4

4- نيكلسون، الصوفية في الإسلام، ترجمة نور الدين شرابية، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، 2012م، ص 71.

5- د. قاسم غني، تاريخ التصوف في الإسلام، دار النهضة المصرية، القاهرة، 1970 م، ص 585.

6- د. محمد على أبو ريان : أصول الفلسفة الإشراقية عند شهاب الدين السُّهْرُوَرْدِىّ ، ص 75- 76 .

7- نفس المرجع، ص 306- 316 .

8- نفس المرجع، ، ص 316- 327.

9- د / محمد جلال شرف : النزعة الإشراقية بين الفلسفة والدين فى الفكر الإسلامى، دار المعارف، القاهرة، 1972م، ص161– 162 .

10- إبراهيم مدكور : فى الفلسفة الإسلامية "منهج وتطبيقه"، ص53- 57 .

11- السُّهْرُوَرْدِىّ : هياكل النور، ص28 .

12- المصدر نفسه، ص44- 45 .

13- د / على سامى النشار : مناهج البحث عند مفكرى الإسلام ونقد المسلمين للمنطق الأرسطاليسى، ص 302 .

14- السُّهْرُوَرْدِىّ : حكمة الإشراق، ص 10 – 11 .

15- قطب الدين الشيرازى : شرح حكمة الإشراق، ص 16 .

16- السُّهْرُوَرْدِىّ : المصدر السابق، ص 11، 12 .

17- الشيرازى : شرح حكمة الإشراق، ص 16 – 17 .

18- السُّهْرُوَرْدِىّ : حكمة الإشراق، ص12 .

19- الشيرازى : المصدر السابق، ص 17 .

20- المصدر السابق، ص 58 – 59 .

21- السُّهْرُوَرْدِىّ : حكمة الإشراق، ص 25 .

22- المصدر السابق، ص 21 .

23- الشيرازى : المصدر السابق، ص 59 .

24- السُّهْرُوَرْدِىّ : المصدر السابق ص18 .

25- ابن تيمية : الرد على المنطقيين المسمي بـ" نصيحة أهل الإيمان في الرد علي منطق اليونان"، تحقيق سليمان الندوى، بمباي، الهند، 1368 – 1949، ص 43 ؛ وأنظر : جلال الدين السيوطى : صون المنطق والكلام عن فنى المنطق والكلام، تحقيق د / على سامى النشار، طبع الخانجى، القاهرة، ص201 - 202 .

26- السُّهْرُوَرْدِيّ : حكمة الإشراق، ص 25 ؛ وأنظر كذلك الدكتور حسن حنفي : بين حكمة الإشراق والفينومينولوجيا ، ص 218.

27- السُّهْرُوَرْدِيّ : المصدر السابق، ص 26 ؛ وأنظر كذلك الدكتور حسن حنفي : المرجع السابق، ص 219.

28- السُّهْرُوَرْدِيّ : المصدر السابق، ص 30 ؛ وأنظر كذلك الدكتور حسن حنفي : المرجع السابق، ص 222.

29- السُّهْرُوَرْدِيّ : المصدر السابق، ص 32 ؛ وأنظر كذلك الدكتور حسن حنفي : المرجع السابق، ص 224.

30- السُّهْرُوَرْدِيّ : المصدر السابق، ص 32 ؛ وأنظر كذلك الدكتور حسن حنفي : المرجع السابق، ص 225.

31- السُّهْرُوَرْدِيّ : المصدر السابق، ص 60 ؛ وأنظر كذلك الدكتور حسن حنفي : المرجع السابق، ص 226.

32- السُّهْرُوَرْدِيّ : المصدر السابق، ص 37- 39 ؛ وأنظر كذلك الدكتور حسن حنفي : المرجع السابق، ص 227.

33- السُّهْرُوَرْدِيّ : المصدر السابق، ص 38 ؛ وأنظر كذلك الدكتور حسن حنفي : المرجع السابق، ص 228.

34- السُّهْرُوَرْدِيّ : المصدر السابق، ص 39 ؛ وأنظر كذلك الدكتور حسن حنفي : المرجع السابق، ص 229.

35- السُّهْرُوَرْدِيّ : المصدر السابق، ص 24 ؛ وأنظر كذلك الدكتور حسن حنفي : المرجع السابق، ص 230.

36- السُّهْرُوَرْدِيّ : المصدر السابق، ص 59 ؛ وأنظر كذلك الدكتور حسن حنفي : المرجع السابق، ص 231.

37- د. أبو الوفا التفتازانى : ابن سبعين وفلسفته الصوفية، دار الكتاب اللبنانى بيروت، 1973، ص 206 .

38- نقلاً د . أبو الوفا التفتازانى : ابن سبعين وحكيم الإشراق، بحث نشر ضمن الكتاب التذكارى، شيخ الإشراق، القاهرة، 1980، ص 295 .

39- السُّهْرُوَرْدِيّ : حكمة الإشراق، ص 12 .

40- د. أبو الوفا التفتازانى : ابن سبعين وحكيم الإشراق، ص 301 .

41- د.أبو الوفا التفتازانى : مدخل إلى التصوف الإسلامى، الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، 1979 م، ص 211 – 212 .

42- د. أبو الوفا التفتازانى : المرجع السابق، ص 212 .

43- د. محمد ياسر شرف : حركة التصوف الإسلامى، طبعة الهيئة العامة المصرية للكتاب، القاهرة، 1986، ص 60.

44- l. Gadet : Quelques reflexions sur I'Ishaq de suhrawardi .

بحث منشور ضمن الكتاب التذكارى للسهروردى ص 85 .

45- الشهرزورى : نزهة الأرواح، ص 230 .

46- المصدر السابق، ص 232 .

47- أنظر مقدمة الشهرزورى : لكتاب حكمة الإشراق، ص3 .

48- Bertrand Russell : Mysticism & Logic and their Essays, Allen & Unwin, 7 th, Impression, 1932, P 9, 10 .

وأنظر أيضاً حسين عجة : التصوف والمنطق لبرتراند رسل، مجلة الأوان، الأحد 24 شباط (فبراير) 2008.

49- Ibid, P.14-15 .

50- Ibid, P.18-19 .

51- Ibid, P.22-23 .

52- Ibid, P.24-25 .

53- Ibid, P.28-29 .

54- Ibid, P.29-30 .

55- Ibid, P.31-32 .

56- Ibid, P.33-34 .

57- Ibid, P.38-39 .

58- د/ حسن حنفى : بين حكمة الإشراق والفينومينولوجيا، بحث منشور ضمن الكتاب التذكارى للسهوردى، ص 218 - 219

59- السُّهْرُوَرْدِىّ : حكمة الإشراق، ص 10 – 11 .

60- الشيرازى : شرح حكمة الإشراق، ص 23 .

61- المصدر السابق ص 25 – 26 .

62- د / عثمان يحيى : الصحف اليونانية : الأصول الغير مباشرة لفكرة الحكيم المتأله عند السُّهْرُوَرْدِىّ، ص 325 .

63- الشيزارى : شرح حكمة الإشراق، ص 26 .

64- د / محمد السرياقوصي : التعريف بالمنطق الصورى، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، 1980، ص 41 .

65- ابن سينا : كتاب النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية، تحقيق د / ماجد فخرى، منشورات دار الأفاق، بيروت، 1985، ص 440 .

66- د / على سامى النشار : المنطق الصورى منذ أرسطو حتى عصورنا الحاضرة، دار المعارف، القاهرة، 1965، ص 85 .

67- السُّهْرُوَرْدِىّ : اللمحات في الحقائق، ص 36 – 48 .

68- نفس المصدر، ص 49 – 52 .

69- نفس المصدر، ص 53 – 60 .

70- نفس المصدر، ص 61 – 71 .

71- نفس المصدر، ص 72 – 85 .

72- نفس المصدر، ص 86 – 89 .

73- نفس المصدر، ص 90 – 92 .

74- المصدر السابق، ص 93 – 97 .

75- المصدر السابق، ص 98 - 104 .

76- المصدر السابق، ص 105 – 108 .

77- السُّهْرُوَرْدِىّ : حكمة الإشراق، ص 11 – 12 .

78- د / محمد مصطفى حلمى : السُّهْرُوَرْدِىّ وحكمة الإشراق : بحث منشور بدائرة المعارف الإسلامية، طبع دار الشعب، القاهرة،

ج12، ص 307 – 308 ؛ وأيضاً د / حسن حنفى، بين حكمة الإشراق والفينومينولوجيا، ص 225 – 226 .

79- السُّهْرُوَرْدِىّ : حكمة الإشراق، ص 11 .

80- نفس المصدر، ص 12 .

81- نفس المصدر، ص 12 .

82- نفس المصدر، ص 12 .

83- نفس المصدر، ص12 .