الفصل الثالث

المنطق عند السُّهْرُوَرْدِىّ وعلاقته بالمنطق الأرسطى القديم

ويشتمل هذا الفصل علي العناصر التالية:

أولاً : المنطق الأرسطى كما يصوره مفكرو الإسلام وخاصة السُّهْرُوَرْدِىّ في مؤلفاته:-

1- رسالة اللمحات في الحقائق

2- رسالة التلويحات اللوحية والعرشية :

3- رسالة المقاومات :

4- رسالة المشارع والمطارحات :

5- كتاب حكمة الإشراق :

ثانياً : المصادر التى استمد منها السُّهْرُوَرْدِىّ منطقة الإشراقى

1- المصدر اليونانى (الرواقية) :

2- المصدر الإسلامى :

ثالثاً : أوجه الاتفاق والاختلاف بين منطق السُّهْرُوَرْدِىّ وبين منطق كل من ابن سينا وابن تيمية :

رابعاً : الإضافات التى أضافها السُّهْرُوَرْدِىّ للمنطق الأرسطى

1- نقد السُّهْرُوَرْدِىّ لنظرية التعريف في المنطق الأرسطى ومحاولة وضع تعريف جديد .

2- اختصار السُّهْرُوَرْدِىّ للمقولات العشر الأرسطية :

3- محاولة السُّهْرُوَرْدِىّ وضع نسق جديد لمنطق القضايا والقياس يرجع أساساً إلى القضية البتاتة :

تمهيد:

قلنا أن للسُّهْرُوَرْدِىّ تجاه المنطق الأرسطي موقفاً مزدوجاً – فهو يقبل المنطق عامة، ويعتبره إحدي رياضات المتصوفة الإشراقية، ثم يضع منطقاً جديداً ثانياً، أو يحاول أن يختصر هذا المنطق ثانياً . وقلنا إنه بهذا يخالف الصوفية الذي لم يقبلوا أية صورة من صور التفكير النظري . وإن كان السُّهْرُوَرْدِىّ نفسه يصرح بأنه توصل إلي إبتكار هذا المنطق بواسطة الذوق، ويسمي كثير من أبحاثه الجديدة ضوابط إشراقية، فيقرر أنه سيجعل الآلة الواقية للفكر مختصرة مضبوطة بضوابط قليلة العدد، كثيرة الفوائد. ولذا سنحاول أن نشرح تفاصيل ذلك في هذا الفصل، وذلك علي النحو التالي :-

أولاً : المنطق الأرسطى كما يصوره مفكرو الإسلام وخاصة السُّهْرُوَرْدِىّ في مؤلفاته:-

لقد تصور أرسطو أن منطقه آلة لتحصيل العلوم جميعها أو مقدمة ضرورية لاكتسابها، باعتباره مدخلاً للفلسفة التى كانت تشمل في عصره جميع المعارف والعلوم .

وقد ظل المنطق الأرسطى بمثابة كتاب مقدس، تُقبل عليه الأجيال تتدارسه وتشره، وتعلق عليه وتقتبس منه [1]، حتى جاءت العصور الوسطى الإسلامية فكان لمفكرى الإسلام وفلاسفته ومتكلميه وأصولييه وفقهائه ومتصوفيه مواقف متباينة أمام هذا المنطق.

أما الفلاسفة فقد تلقوه بالإعجاب وأحاطوه بهالة من القدسية، وإهتموا به إهتماماً كبيراً، فقاموا بشرحه والتعليق عليه، والإضافة إليه، **واعتبروه يمثل :-**

1- القوانين التى من شأنها أن تقوم العقل وتسدد الإنسان نحو طريق الصواب، ونحو الحق في كل ما يمكن أن يغلط فيه من المقولات أو القوانين التى تحفظه وتحوطه من الخطأ والزلل [2] .

2- الصناعة النظرية التى تعرفنا أنه من أى الصور والمواد يكون الحد الحقيقي الذى يسمى بالحقيقة حداً، والقياس الصحيح الذى يسمى بالحقيقة برهاناً، وتعرفنا أنه عن أى الصور والمواد يكون الحد الإقناعى يسمى رسماً، وعن أى الصور والمواد يكون القياس الاقناعى الذى يسمى ما قوى منه، وأوقع تصديقاً شبيهاً باليقين جدلياً، وما ضعف منه وأوقع ظناً غالباً ومادة يكون القياس الفاسد الذى سمى مغالطياً وسوفسطائياً، وهو الذى يتراءى أنه برهانى أو جدلى ولا يكون كذلك، وأنه عن أى صورة ومادة يكون القياس الذى لا يوقع تصديقاً البته، ولكن تخييلاً يرغب النفس في شئ أو ينفرها ويقززها أو يبسطها أو يقبضها، وهو القياس الشعرى [3] .

3- قانون صناعى عاصم للذهن عن الذلل، مميز لصواب الرأى عن الخطأ في العقائد، بحيث تتوافق السلمية على صحته [4] .

وأما المتكلمون والأصوليون : فجنحوا إلى الرواقية متهمين المنطق الأرسطى بأنه عقيم وتحصيل حاصل، وينطوى على مصادرة على المطلوب، وغير مفيد . وأقام المتكلمون والأصوليون بدلاً من القياس الأرسطى قياساً آخر بالمعنى الواسع لكلمة القياس أشبه بالتمثيل الأرسطى سمي بالقياس الأصولى [5] .

وإذا كان المتكلمون والأصوليون يهاجمون المنطق الأرسطى، إلا أن الإمام أبا حامد الغزالى (ت 505هـ) في أول أمره كان يقدس

منطق أرسطو، حتى إنه يقول عنه : " إن من لا يحيط به فلا ثقة بعلومه ". وبالغ في جعله ميزاناً يزن به العلوم الدينية وسواها من حساب وهندسة[6]، وكل علم حقيقى غير وضعى، فإنى أميز حقه عن باطله بهذه الموازين وكيف لا وهو القسطاس – المستقيم، الميزان الذى هو الكتاب والقرآن في قوله تعالى : " ولقد أرسلنا رسلنا بالبينات وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط " [7] .

غير أن " أبو حامد الغزالى "، أنكر أن يكون المنطق سبيلاً للوصول إلى المعرفة، ثم مضى يتلمس طريق التجربة الباطنية أو الكشف الصوفى كما صرح بذلك فى إعترافاته [8] .

أما ما سوى هؤلاء من فقهاء المسلمين : فكان موقفهم عدائياً تاماً، غير أنهم تباينوا : ففريق كان مظهر عدائه فتاوى يصدرها محرماً بها الاشتغال بالمنطق " كابن الصلاح" (*)، ومن تبعه، وفريق كان موقفه موقف الناقد بالبرهان وإمام هؤلاء جميعاً : الإمام " ابن تيمية " .

(*) فتوى ابن الصلاح في تحريم المنطق مشهورة، وكان قد سئل عمن اشتغل بالمنطق والفلسفة تعلماً وتعليماً، وهل المنطق مما أباح الشارع تعلمه وتعليمه؟، وهل نقل عن الصحابة والتابعين والأئمة المجتهدين إباحته أو الاشتغال به ؟ وهل يجوز أن يستعمل في إثبات الأحكام الشرعية الاصطلاحات المنطقية، أم لا ؟. . إلى آخر الفتوى: فأجاب رحمه الله تعالى بما ملخصه: الفلسفة أس السفه والانحلال، ومادة الحيرة والضلال . ثم بالغ في ذم الفلسفة وأزرائها. . ثم قال: (وأما المنطق فهو مدخل الفلسفة، ومدخل الشر شر، وليس الاشتغال بتعليمه وتعلمه مما أباحه الشارع، ولا استباحه أحد من الصحابة والتابعين، والأئمة المجتهدين، والسلف الصالحين، وسائر من يقتدى به من أعلام الأمة وسادتها).. ثم ذكر أن استعمال الاصطلاحات المنطقية في مباحث الأحكام الشرعية من الأمور المستحدثة والمنكرات المستبشعة، وليس بالأحكام الشرعية – والحمد لله – افتقار إلى= =المنطق أصلاً . . إلى آخر

وأما المتصوفة، وخاصة المتصوفة الأوائل، فلم يعنوا بمنطق ارسطو كما عنى به غيرهم من مفكرى الإسلام كالمتكلمين والفلاسفة والفقهاء، وذلك راجع إلى أنه طريق نظرى وهم لا يعنون بالنظر، وإنما تنصرف عنايتهم أولاً وأخيراً إلى طريق الذوق والكشف[9].

أما السُّهْرُوَرْدِىّ فهو يشذ عن هذه القاعدة، فقد إهتم السُّهْرُوَرْدِىّ بالمنطق الأرسطى، حيث عرض له من خلال اهتمامه بالفلسفة[10]؛ حيث أولع منذ شبابه الباكر بالدراسات الفلسفية، ووجد فيها مادة غزيرة فيما وضعه مشاءو العرب وبخاصة "ابن سينا"[11]، ولقد قرأ هذه المادة وأفاد منها وتتلمذ على بعض شيوخها، ثم أخذ يخرج بدوره سلسلة متصلة من الكتب والرسائل، **نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر :**

1- رسالة اللمحات في الحقائق

التزم السُّهْرُوَرْدِىّ هنا في "اللمحات" بالتقسيم الثلاثى التقليدى للعلوم الفلسفية من منطق وطبيعيات وميتافيزيقيا ؛ ففى المنطق يعنى التعريف والقضايا والقياس والبرهان دون أن يهمل مبحث المغالطات[12]؛ وفى الطبيعيات يعالج المادة والجسم والصورة والهيولى، والزمان

الجواب. فهل يقال بعد ذلك إن الصحيح المشهور جواز، بشرط المكنة من العلوم الشرعية، فضلاً عن جواز، مطلقاً، فضلاً عن وجوبه على الأعيان أو الكفاية، سبحانك هذا بهتان عظيم! لكن قد يقال يجوز حكايته لبيان عور، واثبات فساده، وعديم فائدته، مثله في ذلك مثل الأحاديث الموضوعة، تحكى لبيان وضعها وفسادها.

أنظر د. عبد الرحمن بدوي : التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، دار النهضة المصرية القاهرة، 1940، ص 123 -125.

والمكان. ويعد علم النفس جزءاً من الطبيعيات على نحو ما صنع المشاءون العرب، ويفرق بين النفس والبدن، وبين الإدراك الحسى والإدراك العقلى، ويقف طويلاً عند النفس الناطقة ومشكلة الخلاص التى هى هدفه الأسمى [13] ؛ وفى الميتافيزيقا يفصل القول في مشكلة الواحد والتعدد، ونظريتى الصدور والعقول العشرة [14] .

ويختم الرسالة بحديث عن النبوة والأحلام والتناسخ، وليس له فى كل هذا إلا أن يردد ما قال به مشاءو العرب، فيما عدا بعض أسماء جديدة لمسميات ثابتة، أو إضافات لا تخلو من نقد وملاحظة .

وباختصار أن يرد جُل ما ورد على لسانه من بحث فلسفى إلى أصول مشائية، وهذا يدل على أنه بدأ حياته فيلسوف مشائى يعتمد على مضامين الفلسفة المشائية، وذلك لاعتقاده بأن الفيلسوف الإشراقى لا بد من أن يلم إلماما تاماً بالمنطق والفلسفة المشائية لما لهما من قيمة كبرى وخطر عظيم وأثر كبير في إعداد طلاب الحكمة وتثقيفهم [15] .

2- رسالة التلويحات اللوحية والعرشية :

يذكر السُّهْرُوَرْدِىّ أن غرضه فيها إنما هو بسط تعليم أرسطو دون التفات إلى شروح الفلاسفة المشائين الشائعة، فهو يقول " هذا هو الشروع فى علم ما بعد الطبيعة من التلويحات اللوحية، والعرشية، لم ألتفت فيها إلى المشهور من مذاهب المشائين، بل أُنقح فيها ما إستطعت، وأذكر لب قواعد المعلم الأول [16] .

ثم يبدأ السُّهْرُوَرْدِىّ بمناقشة مقولات المنطق الأرسطى غير متقيد بمقتضيات هذا التعليم الشائع، وذلك لأن المقولات ليست مأخوذة في عرفه عن المعلم الأول، بل عن شخص فيثاغوري يقال له أرخوطس [17] .

ولم يكتف السُّهْرُوَرْدِىّ بهذا بل يبحث بعد ذلك فى مفاهيم الكلى والجزئى، المتناهى واللامتناهى، الحقيقى والذهنى، ويعرض فى هذه الرسالة لمشكلة هامة هى قضية الماهية والوجود[18]؛ وهى من مخلفات " ابن سينا " التى عارضها السُّهْرُوَرْدِىّ بعض المعارضة، فكان موقفه منها أنه لا يجوز أن يقال الوجود فى الأعيان زائد عن الماهية، لأننا عقلناه دونه، فإن الوجود أيضاً كوجود العنقاء فهمناه من حيث هو كذا أو لم نعلم أنه موجود فى الأعيان، وإذن فكل منهما للآخر يعد صورة واضحة حصولاً فى الذهن. أما الأشياء الحاصلة فعلاً فإن الوجود والماهية هما شئ واحد، وذلك لأن العقل لا يبتنى آية ثنائية فى الأشياء الموجودة، بل يدرك وحدة الوجود إلى الماهية ليست ما يظن البعض نسبة المحمول إلى الموضوع، لأنه بناء على هذا الافتراض يجوز أن توجد الماهية قبل الوجود أو بعده أو معه، بحيث لا يوجد الكائن الجزئى بحكم الوجود الذى يقرر ماهيته بل الاستقلال أو بإزائه وكل ذلك محال "[19].

3- رسالة المقاومات:

فى هذه الرسالة يسير السُّهْرُوَرْدِىّ على نهج التلويحات، وفى هذا يقول هذا (يعنى المقاومات) مختصر يجرى من كتابى الموسوم بالتلويحات مجرى اللواحق، وفيه إصلاح ما يحتاج إلى إصلاحه مما كان الأولون يرسلون إرسالاً ولم يتيسر إيراده فى التلويحات أشده إيجازها، فلم يكن يلائمها ما يحتاج إلى أقل بسيط والإيجاز فى مواقع تدارك السهو فى العظيمات لا يفيد فأوردناه مضموناً إليه نكتاً مشهورة وسميته " المقاومات "[20].

4- رسالة المشارع والمطارحات :

فقد أورد السُّهْرُوَرْدِىّ في هذه الرسالة مباحث وضوابط مخرجه مشخذة من تصرفاته، وأنه لم يخرج في هذا عن مآخذ المشائين كثيراً، ولكنه يضيف إلى ذلك أنه أودع هذا الكتاب نكتاً ولطائف تومئ إلى قواعد شريفة زائدة على ما يورده المشاءون [21] .

وهنا تظهر الصلة التى توجد بين مذهب السُّهْرُوَرْدِىّ الإشراقى الخالص، وبين ما يعرضه من مذاهب المشائين فى العلوم الفلسفية البحتة فيقول : " ومن لم يتمهر في العلوم البحثية، فلا سبيل له إلى كتابى الموسوم " بحكمة الإشراق " وهذا الكتاب " يعنى المشارع والمطارحات " ينبغى أن يقرأ قبله، وبعد تحقيق المختصر الموسوم بالتلويحات وأنا لا نراعى الترتيب ههنا، ولا نلتزم في بعض المواضع بموضوع علم، بل عرضنا فيه البحث وإن تأدى إلى قواعد من علوم متقدمة، فإذا استحكم الباحث هذا النمط فليشرع فى الرياضيات المبرقة بحكم القيم على الإشراق، حتى يعاين بعض مبادئ الإشراق، ثم يتم له مبانى الأمور، وأمل الصورة الثالثة في الإشراق وهى علومها لا تعطى إلا بعد الإشراق، وأول الشروع في الحكمة هو الانسلاخ عن الدنيا وأوسيطه مشاهدة الأنوار الإلهية وآخره له وسميت هذا الكتاب بالمشارع والمطارحات [22] .

وهنا يتضح أن رسالة المشارع والمطارحات وإن كانت من الرسائل التى يصرح السُّهْرُوَرْدِىّ نفسه بأنه كتبها على طريقة المشائين، إلا أنه يصرح من ناية أخرى، بأنه زاد على ذلك أشياء ليست من طريقة المشائين في شئ، وإنما هى من طريقة الإشراقيين في كل شئ، وهذا يتضح بما عبر عنه بالنكت واللطائف التى تومئ إلى قواعد شريفة .

يضاف إلى هذا أن قد شرط فهم كتاب حكمة الإشراق بالتمهر في العلوم البحثية ؛ أى علوم المشائين على أنه يبدأ الطالب بالبحث والاطلاع على التلويحات والمقاومات والمطارحات حتى يتسنى له فهم حكمة الإشراق القائمة على البحث والتآله كما يصرح بذلك السُّهْرُوَرْدِىّ [23] .

5- كتاب حكمة الإشراق :

إذا كان السُّهْرُوَرْدِىّ قد ذهب في رسالة اللمحات والتلويحات والمقاومات والمطارحات، تلك الرسائل التى تعود معظم الباحثين على تسميتها " بالمؤلفات المشائية "[24]؛ إلا أن غرضه فيها يقتصر على عرض آراء المشائين دون أن يسلم ضرورة بصحتها لدرجة أنه لا يوضح المدى الذى يريد أن يذهب إليه في نقده لهذه الآراء، بل هو حالات كثيرة يبدو وكأنه يجاريها أو يختار من تأويلها ما هو أيسر مجملاً، وهو يؤكد في مواضع عديدة أن موقفه الخاص الصريح منها ينبغى أن يتلمس في مصنفه الكبير الجامح، " حكمة الإشراق " الذى لم يظهر في زعمه كتاب يوازيه أو يفوقه [25] .

وقد جاء موقف السُّهْرُوَرْدِىّ من المنطق الأرسطى في كتابه حكمة الإشراق من خلال اهتمامه بالفلسفة أيضاً، فهو يبدأ الكتاب بخطبه موجهة ضد الفلاسفة المشائين العرب، حيث يرى أن الحكمة التى وضعها هؤلاء هى حكمة متهافتة القواعد باطلة الأصول وفى هذا يقول الشهرزورى " ... ولا التى عليها المشاءون أصحاب المعلم الأول أرسطو طاليس بضعف قواعدهم وبطلان معاقدهم، وقد أدى هذا إلى أنهم حرموا من الوصول، أعنى معاينة المعانى ومشاهدة الموجودات مكافحة

لا بفكر ولا ينظم دليل قياس ولا باعتماد ونصب تعريف حدى ورسمى، بل بأنوار إشراقية متتالية [26] .

ومن ثم يتضح أن العلة التى هاجم لأجلها السُّهْرُوَرْدِىّ فلسفة أرسطو أن الفلاسفة المشائين العرب في زعمه لم يصلوا إلى المعارف الحقة، ما داموا حرموا عن طريق الكشف واستخدموا المنطق القياسى الذى صرهم فى دائرة مغلقة من البحث والبرهان " [27] .

وقد قسم السُّهْرُوَرْدِىّ كتابه حكمة الإشراق إلى قسمين : [28]

القسم الأول : في ضوابط الفكر، وقد جعله في ثلاث مقالات :

1- **المقالة الأول** : في المعارف والتعاريف، ويضم مباحث اللغة وصلة اللفظ بالمعنى، مع عرضه لنقد نظرية التعريف عند أرسطو والمشائين العرب .

2- والمقالة الثانية : في الحجج ومباديها، ويضم نقده لمباحث القياس وأشكال القضايا .

3- والمقالة الثالثة : فى المغالطات وبعض الحكومات بين أحرف إشراقية وبين بعض أحرف مشائية، بمعنى أن السُّهْرُوَرْدِىّ في هذه المقالة ينقد المباحث الطبيعية والإلهية عند الفلاسفة المشائين على أساس من تجربته الإشراقية .

القسم الثانى : في النور وحقيقته ونور الأنوار ومبادئ الوجود وترتيبها، وقد جعلها في خمس مقالات :

1- المقالة الأولى : فى النور وحقيقته، ونور الأنوار وام يصدر عنه أولاً .

2- والمقالة الثانية : في ترتيب الوجود .

3- والمقالة الثالثة : فى كيفية فعل نور الأنوار، والأنوار القاهرة وتتميم القول في الحركات العلوية .

4- والمقالة الرابعة : في تقسيم البرازخ وهيئاتها وتركيباتها وبعض قواها .

5- والمقالة الخامسة : في المعاد والنبوات والمقامات .

والفكرة الرئيسية التى يقوم عليها القسم الثانى هو قوله " إن الله نور الأنوار "، ومصدر جميع الكائنات فمن نوره خرجت أنوار أخرى هى عماد العالم المادى والروحى [29]، ويوضح السُّهْرُوَرْدِىّ هذه الفكرة ؛ حيث يشير إلى أن العالم قد برز من إشراق الله وفيضه [30]، فالأول أو نور الأنوار يفيض عنه النور الإبداعى الأول، وعن هذا الصادر تصدر أنوار طولية يسميها بالقواهر العالية، ثم تصدر عن هذه القواهر أنوار عريضة يسميها بأرباب الأنواع وهى أنوار تدبر شئون الأنواع الموجودة في العالم الحسى .

يضاف إلى هذا أن السُّهْرُوَرْدِىّ قد ابتدع عالما أوسط بين العالم الحسى والعالم العقلى : أسماه بعالم البرازخ أو بعالم المثل المعلقة ويبدو أن الوضع الأنطولوجى لهذا العالم الأوسط هو وضع المثل الرياضية المتوسطة عند أفلاطون، وإذا كان الفلاسفة المشاءون، قد جعلوا العقول عشرة، فإن السُّهْرُوَرْدِىّ يجعل " الأنوار في أعداد لاحقة لها، بل أنه يشير إلى كثرة لامتناهية من الأنوار التى تنشأ عند تقابل الأشعة الإشراقية والمشاهدية، والتى لا تحدث أيضاً كنتيجة للجهات العقلية المختلفة، ويظهر أن تخطيط الوجود النورانى عند السُّهْرُوَرْدِىّ سيصل إلى أن يصبح العالم كتلة من الأنوار ذات الطبيعة الواحدة، والتى تتحرك حركات

عظيمة لا متناهية، فيظهر فيها الثراء النورانى الضخم مما يعبر عن ديناميكية الوجود الخصبة .

غير أن تفصيل الفيوضات الإشراقية عند السُّهْرُوَرْدِىّ وتقسيمها إلى مراحل، إنما وضع لغاية صوفية، حيث أن إيضاح المراحل على هذا النحو، إنما يفتح الطريق أمام الواصل لكى ينتقل من مرحلة إلى أخرى تدريجياً حتى يصل إلى جوار الحق أو نور الأنوار [31] .

ومن الملاحظ أن فكرة الإشراق عند السُّهْرُوَرْدِىّ تتميز عن باقي النزعات الصوفية الأخري بشكل عام بما يلي :-

أ - الأساس الفلسفي الفكري للإشراق، إذ هو قائم عند السُّهْرُوَرْدِىّ علي أساس من الاستدلال البحثي العقلي، وهو ما سبق أن أكد في كتابه " حكمة الإشراق " أنه لطالب البحث والتأله، غير أن هذا التمييز لا يكفي إذ إن نظرية الاتصال لدي كل من "الفارابي" و"ابن سينا" تقوم علي أساس فلسفي لينتهي إلي الاتصال بالعقل الفعال والتلقي المباشر عنه، وكذلك فإن المتصوف الأندلسي "عبد الحق بن سبعين" اعتبر المنطق والفلسفة والفقه والكلام خطوة في طريق التحقيق .

ب- فكرة إشراق الأنوار الإلهية علي النفس الإنسانية، وهذه الفكرة ليست بجديدة في تاريخ التصوف، إذ إن فكرة الأنوار الإلهية وإشراقها علي أنفس من تهيأ لتلقيها ليست بجديدة، بل هي مشهورة عند معظم الصوفية، ومن تحدث عن المعرفة الذوقية من الفلاسفة، ويذكر هنا كتاب " أثولوجيا أرسطو " – والذي يعد من المصادر الرئيسية في فكر السُّهْرُوَرْدِىّ والذي تتكرر فكرة

النور والإشراق، وكذلك رسالة " مشكاة الأنوار " للغزالي، والتي كان لها أثر واضح في فكر السُّهْرُوَرْدِىّ الإشراقي .

بيد أن أهم ما يميز السُّهْرُوَرْدِىّ هو جمعه بين الخاصيتين، وإستناد الثانية منهما علي الأولي، إذ يمثل الأساس الفلسفي لديه مرحلة أولي ممهدة لمرحلة الإشراق، فالإشراق يستند إلي أساس فكري ونظري وطالبه ينبغي أن يكون قد قطع عقبات العلم والبحث.

ثانياً : المصادر التى استمد منها السُّهْرُوَرْدِىّ منطقة الإشراقى

هناك بعض المصادر التى تأثر بها السُّهْرُوَرْدِىّ في منطقة الإشراقى نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر :

1- **المصدر اليونانى (الرواقية) :** تأثر السُّهْرُوَرْدِىّ بالرواقية، وذلك حين إهتم بالقضايا الشرطية (المتصلة – المفصلة)، حيث إستهل باب القضايا بالحديث عن القضايا الشرطية وعالجها قبل معالجته للقضايا الحملية، فهو يرى أن القضية الشرطية قضية مكونة في أبسط صورها من قضيتين حمليتين، يربط بينهما رابط يفيد الشرط، ويستلزم الجزاء، الذى قد يقترن بكلمة إذن ويسمى ما بعد الشرط بالمقدم، ويسمى الجزاء بالتالى، وذلك مثل كلمة (كلما طلعت الشمس كان نهاراً) .

ويقسمها السُّهْرُوَرْدِىّ شأنه شأن المناطقة العرب من أمثال ابن سينا وغيره إلى لزومية تامة وغير تامة وإلى اتفاقية أو غير لزومية [32] .

ومن الواضح أن السُّهْرُوَرْدِىّ متأثر تماما بالرواقية المشائية التى تمثلت عند الفارابى وابن سينا وابن رشد وأبو البركات البغدادى . وفى هذا يقول قطب الدين الشيرازى في شرحه لحكمة الإشراق أن " أرسطو

أهمل في كتبه المتصلات والمنفصلات والاقترانات الشرطية التى زادها المتأخرين " [33] .

ومما يؤكد تأثر السُّهْرُوَرْدِىّ بالرواقية ما قرره في القياسات الشرطية بأن شرائطها تشبه شرائطها القياسى الحملى، ولذلك لم يجد السُّهْرُوَرْدِىّ داعياً لتكرار بحثها [34] .

ومما يزيد تأثر السُّهْرُوَرْدِىّ بالرواقية محاولته نقد الحد الأرسطى (التعريف التام) القائم على الجنس والفصل، وذلك لأن الإتيان بالحد كما إلتزم به المشاءون من تأليفه من الجنس والفصل القريبين غير ممكن للإنسان لجواز الإخلال بذاتى لم يعرف وصعوبة تمييز الأجناس والفصول من اللوازم العامة والخاصة [35] .

وإن كان السُّهْرُوَرْدِىّ قد تأثر بالرواقية في إنكار التعريف التام، فهو يأخذ بالتعريف الناقص كما يذكر قطب الدين الشرازى[36]، فالرواقيون يعترضون على التعريف التام لصعوبته ويعتمدون إلى التعريف الناقص أو الرسم المؤلف من خواص الشئ، فتعريف الأشياء عند الرواقية تكون بذكر الأمور التى تحصها، وإحصاء الفروق التى تميزها عن غيرها [37] .

2- المصدر الإسلامى :

حين كان ينقد السُّهْرُوَرْدِىّ المنطق الأرسطى كان يمثل بهذا إمتداداً لنقد المدرسة الكلامية والأصولية للمنطق الأرسطى، ولا شك في أن السُّهْرُوَرْدِىّ قد تأثر بهذه المدرسة في هذا الجانب ؛ خاصة وأن المنطق الأرسطى قوبل في المدرسة الكلامية والأصولية حتى القرن الخامس الهجرى أسوأ مقابلة، فهاجمته جميع الفرق الإسلامية

الكلامية والأصولية من معتزلة أو أشعرية أو شيعية أو كرامية . يقول ابن تيمية :" ما زال نظار المسلمين لا يلتفتون إلى طريقتهم، بل الأشعرية والمعتزلة والكرامية والشيعة وسائر الطوائف من أهل النظر، كانوا يعيبون فسادها، وأول من خلط منطقهم بأصول المسلمين أبو حامد الغزالى" [38]؛ ويقول في فقرة أخرى : " ما زال نظار المسلمين بعد أن عرب وعرفوه " يعنى المنطق الأرسطى " يعيبونه ويذمونه ولا يلتفتون إليه ولا إلى أهله في موازينهم العقلية والشرعية [39] .

ومما يثبت هذا إثباتاً واضحاً :

أولاً : إختلاف نظرة المتكلمين والمناطقة المشائين في مبحث الحد وثقة الأولين لمبحث الحد الأرسطى .

ثانياً : رفض المتكلمين لمبحث القياس الأرسطى .

ثالثاً : وجود نصوص كثيرة عن المتكلمين تثبت أنهم نقدوا المنطق الأرسطى، من هذه النصوص ما كتبه الباقلانى والنوبختى وإمام الحرمين " أبو المعالي الجوينى " وأبو سليمان السجستانى " [40] .

ولكن إذا كانت المدرسة الكلامية والأصولية قد نَقدت المنطق الأرسطى فذلك لإرتباطه بالنزعة الميتافيزيقية، هذه النزعة التى إنبروا يهاجمونها أشد الهجوم، ورأوا أنها تدعوا إلى القول بقدم العالم وعدم الإيمان بالتوحيد [41]، غير أن نقد المدرسة الكلامية والأصولية للمنطق الأرسطى أدى إلى محاولتهم إيجاد منطق خاص يخالف منطق أرسطو[42].

ولا شك في أن السُّهْرُوَرْدِىّ قد قام بنفس هذه المهمة، حيث نقد المنطق الأرسطى نقداً مبتكراً، وخرج من هذا النقد بقواعد تخالف قواعد منطق أرسطو، وهذا ما سوف نوضحه فيما بعد بالتفصيل .

ثالثاً : أوجه الاتفاق والاختلاف بين منطق السُّهْرُوَرْدِىّ وبين منطق كل من ابن سينا وابن تيمية :

هناك محاولات لدى مفكرى وفلاسفة المسلمين تقترب من محاولة السُّهْرُوَرْدِىّ، ويمكن توضيح ذلك بأن نقول : إذا كنا قد حاولنا سابقاً وضع مقارنة بين منطق السُّهْرُوَرْدِىّ ومنطق " ابن سبعين "، ولكن فإننا نرى أنه يمكن تلمس ذلك أيضاً لدى كل من " ابن سينا " و " ابن تيمية " .

1- ابن سينا :

يتفق السُّهْرُوَرْدِىّ مع ابن سينا في مسألة تجديد وتنسيق المنطق الأرسطى، فابن سينا حاول أن يتلمس بعض الثغرات في منطق أرسطو، فهو يقول في الذاتى " يكاد المنطقيون الظاهرون عند التحصيل لا يميزون بين الذاتى وبين المقول في جواب وهو " [43] .

ويقول في النوع " ومما يسهو فيه المنطقيون ظنهم أن النوع فى الموضوعين له دلالة واحدة ومختلفة بالعموم والخصوص [44] .

ويذكر في العرض قوله " ومتخلفوا المنطقيين يذهبون إلى أن العرض هو العرض الذى يقال مع الجوهر، وليس هنا من ذلك بشئ، بل معنى هذا العرض العرضى [45] . وفى مبحث الموجهات يقول : " ومن ظن أنه لا يوجد في الكليات حمل غير ضرورى، فقد أخطأ " [46] . كما يعبر بطرحه عن الخلاف بقوله : " والقوم الذين سبقونا لا يمكنهم في أمثلتهم وإستعمالاتهم أن يصالحونا على هذا، وبيان هذا يطول ... " [47] .

ومن أبرز المسائل والقضايا التى يحدد فيها ابن سينا بحثه في التناقض إذ يقول : " فهكذا يجب أن تفهم حال التناقض في ذوات الجهة وتملى عما يقول به الأولون [48]؛ ويقول في بحثه للقياس : " القياس على

ما قلناه نحن "[49]؛ ويقول أيضاً في مبحث القياس : " ولا نلتفت إلى ما يقال من أن البرهانية واجبة والجدلية ممكنة أكثرية والخطابية ممكنة ومساوية، لا ميل فيها والشعرية كاذبة ممتنعة . فليس الاعتبار بذلك، ولا أشار إليه صاحب المنطق [50] .

من هذا النصوص يتضح أن ابن سينا – بالنسبة للمنطق كان ناقداً ومنسقاً، وهذا هو مصدر أصالته التى إستمدها أستاذه "الفارابى"[51]؛ ففى اهتماماته المنطقة معالجة كاملة وشاملة لم يتردد في سد الثغرات التى خلفتها مناقشات من سبقوه أو فى تصحيح أعمالهم، كما لم يكن " ابن سينا " مجرد جامع أو شارح تحليلى، بل هو عقلية أصيلة على وجه قوى . وعلى الرغم من إخلاصه لمصادره المنطقية، فإن اهتمامه كان في الشرح وفى التنسيق، كما أنه لم يكن يثير اعتراضات تافهة عند الابتكار حين تستدعى المعالجة الملائمة لمشكلة معينة منطلقاً جديداً .

ومن بين مساهمات ابن سينا المنطقية على حد تعبير المستشرق " نيقولا ريشر " يمكن تعداد ما يلى :

1- معالجة الاعتبارات المنطقية في نظرية القضايا الحملية، بما فى ذلك تسوير المحمول على طريقة هاملتون Hamliton .

2- نظرية تفصيله للقضايا الشرطية المتصلة والمنفصلة تضم منطوقاً واضحاً بالنسبة للكم والكيف .

3- إعداد نظرية للقضايا الشخصية (المفردة) على طريقة الرواقيين .

4- تحليل تفصيلى لمفهوم الوجود، وإعداد تمييز بين الوجود والماهية .

5- نظرية للتعريف والتصنيف وعلاقتها معاً، وهى نظرية تنطوى على عناصر أصيلة [52] .

على أن هذا ليس معناه أن " ابن سينا " لم يتأثر بمنطق أرسطو، بل بالعكس تأثر به كل التأثر، عول عليه كل التعويل، فحاكاه في ترتيبه للمنطق . وإستمد منه مواد كثيرة، ولا يتردد في أن يصرح بذلك، فيقول " ... ولما إفتتحت هذا الكتاب (يعنى المدخل) إبتدأت بالمنطق، وتحريت أن أحاذى به ترتيب كتب صاحب المنطق، وأوردت في ذلك من الأسرار واللطائف ما تخلو عنه الكتب الموجودة، ثم تلوته بالعلم الطبيعى، فلم يتفق لى في أكثر الأشياء محاذاة تضاعيف المؤتم به فى هذه الصناعة وتذاكيره [53] .

وهنا يتضح أن " ابن سينا" إذا كان له بعض الملحوظات على المنطق الأرسطى، فإنه يتمسك بما قاله أرسطو، بينما السُّهْرُوَرْدِىّ عكس ذلك تماماً، ويمكن توضيح ذلك من خلال المقارنة التالية بين منطق الإشراق عند السُّهْرُوَرْدِىّ ومنطق المشرفين عند ابن سينا، فمنطق الإشراق يختلف عن منطق المشرقين وذلك لأن منطق المشرقيين لا يوجد فيه نقد للمنطق الأرسطى يأخذ بعداً إشراقياً، بل ذكر لبعض مسائل المنطق الأرسطى المختلف فيها . لأن المنطق المتفق عليه عرفه ابن سينا من قبل للعامة فى الشفاء ووضع مسائل الخلاف الخاصة في منطق المشرقيين، يقول ابن سينا : " ... وبعد لا نلتفت فيه لفت عصبية أو هوى أو إلف، ولا نبالى من مفارقة تظفر منا ما ألفه متعلمو كتب اليونانيين إلفاً عن غفلة وقلة فهم [54] .

غير أننا نلاحظ أن منطق المشرقيين عند ابن سينا، وإن كان يستعمل نفس اللفظ " شرق "، إلا أنه لا صلة بينه وبين منطق الإشراق،

فلفظ " المشرقيين " عند ابن سينا لا يدل على منطق خاص، بل هو لفظ من اللغة العادية لا يعنى به ابن سينا أكثر من عنوان لكتاب يذكر فيه بعض جوانب المنطق الأرسطى التى ثار حولها خلاف في عصره، بصرف النظر عن إختلاف أو إتفاق ما يصل إليه "ابن سينا " على ما جرى العرف عليه فى كتابات المناطقة المشائين السابقين .

وهنا نستشهد بما لمحه السُّهْرُوَرْدِىّ نفسه إلى مخطط "ابن سينا" سيئاً حيث يقول : " ولهذا صرح الشيخ أبو على (يقصد ابن سينا) فى كراريس نسبها إلى المشرقيين توجد متفرقة غير ملتئمة، بأن البسايط تُرسم ولا تُحد، وهذه الكراريس، وإن نسبها إلى المشرق، فهى بعينها من قواعد المشائين، والحكمة العامة، إلا أنه ربما غير العبارة، أو تصرف في بعض الفروع تصرف لا يباين كتبه الأخرى بوناً يعتد به، ولا يتقرر به الأصل المشرقى المقرر فى عهد العلماء الخسروانية، فإنه هو الخطب العظيم [55] .

ومعنى هذا أنه لا مجال للتفرقة بين منطق الإشراق ومنطق المشرقيين من حيث المضمون . أما من حيث اللفظ فالسُّهْرُوَرْدِىّ لا يقصد في كلمة " إشراق "، أى معنى جغرافى، بل يقصد معنى صوفى، ولهذا يجعل من المشرق دلالة مجازية على الإشراق [56]، ذلك لأن الإشراق يعنى الإضاءة بالشعاع والمشرق هو مكان الشروق والنسبة إليه مشرقة [57]، فيقال " منطق المشرقيين "، وليس منطق الإشراقيين " .

ولكن بعض الباحثين مالوُا إلى القول بضم الميم في كلمة "مُشرقية" باعتبارها تعنى حالة الشروق دون مكانة، وقد دفعهم إلى ذلك فقدان الجرأة في النصوص القديمة، إلا أن (نللينو) أوضح الخطأ اللغوى

الكامن في هذه القراءة، وأنهى الجدل الطويل الذى قام به أنصار المشرقية " وأنصار المشرقية " مؤكداً صواب القراءة الأولى [58] .

وهنا يتضح أن منطق المشرقيين يختلف أيضاً عن منطق الإشراق من حيث اللفظ .

2- ابن تيمية :

إن الخلاف بين الصوفية والفقهاء خلاف قديم جداً ، نشأ مع المحاولات الأولي لتأويل النصوص القرآنية من قبل مختلف الفرق والمذاهب الإسلامية المتنازعة ، فنشأ خلاف بين أهل الظاهر وأهل الباطن، ونظر كثير من الصوفية إلي الفقهاء علي أنهم أهل ظواهر ورسوم، ومجالهم العبادات والأحكام، وإلي أنفسهم علي أنهم أهل الحقائق والبواطن، وبحثهم يتعلق بالقلوب وأعمالها ، فعلمهم علم الحقيقية ، وعلم الفقهاء علم بأحكام الشريعة ، وعلم الحقيقة أعلي مرتبة . وفي مقابل ذلك أنكر أهل الظاهر ما يدعيه الصوفية من مخصوص العلم وقالوا : لا نعرف إلا علم الشريعة الظاهرة التي جاء بها الكتاب والسنة ورفضوا التمييز بين علم الظاهر وعلم الباطن [59].

وعلي الرغم من إختلاف الرؤية بين الصوفية والفقهاء ، إلا أنهم إتفقوا علي محدودية العقل وإقتصاره علي عالم الكثرة والتناهي، كما إتفقوا علي نقد المنطق الأرسطي ؛ بمعنى أنه إذا كان السُّهْرُوَرْدِيّ قد نقد المنطق الأرسطى، فلا شك أن محاولته هذه قد وجدت صدى لمن جاء بعده، من أمثال ابن تيمية ، والدليل على ذلك نقول حين وضع ابن تيمية كتابيه " الرد على المنطقيين المسمي بنصيحة أهل الإيمان في الرد علي منطق اليونان " ، " نقض المنطق " في بيان تهافت الأسس التى يقوم عليها المنطق الأرسطى، وأهمها الحد " التعريف "

والقياس، إلا أن ابن تيمية لم ينقد المنطق الأرسطى أو يهاجمه على أسس إشراقية، وإنما نقده على أسس تجريبية ؛ حيث تناوله في جزئياته المتعددة بملاحظاته النقدية القيمة التى كانت بداية إنطلق منها المناطقة الأوربيين في العصر الحديث وخاصة " فرنسيس بيكون "، " جون استيوارت مل " و " ديفيد هيوم " في الهجوم على منطق أرسطو، ولم يكن ابن تيمية متعصباً في هجومه على المنطق لمجرد أنه يونانى الأصل، وإنما نظر إلى فائدته في تحصيل اليقين فوجدها معدومة على عكس ما وجدها المناطقة المشائين .

ولقد إستهل ابن تيمية كتابه " الرد على المنطقيين " بقوله : " إن هذا المنطق (يعنى المنطق الأرسطى) لا يحتاج إليه الذكى، ولا ينتفع به الغبى، وقد كنت أحسب أن قضاياه صادقة لما رأيت صدق كثير منها، ثم تبين لى فيما بعد خطأ طائفة من قضاياه " [60] .

ثم يكشف ابن تيمية بطريقة منهجية شأنه شأن السُّهْرُوَرْدِىّ عن قصور هذا المنطق، وفساد قضاياه، وذلك في أربعة مقامات : مقامين سالبين، مقامين موجبين، فالأولان قولهم : أن التصور المطلوب لا ينال إلا بالحد وأن التصديق لا ينال إلا بالقياس، والآخران أن الحد يفيد العلم بالتصورات وأن القياس يفيد العلم بالتصديقات . ثم يتناول ابن تيمية هذه الدعاوى بالنقد محاولاً إبطالها بالأدلة العقلية [61].

ولا شك في أن محاولة ابن تيمية هذه كانت نتيجة ثمار مرجوة تركها السُّهْرُوَرْدِىّ وغيره من المتكلمين والأصوليين، إلا أنها محاولة عميقة، حتى أن أستاذنا الشيخ مصطفى عبد الراز ق رحمه الله يقول عنها : " ولو أن الدراسات المنطقية سارت منذ عهد "ابن تيمية" على

مناهجه في النقد بدل الشرح والتفريع والتعليق لبلغنا بهذه الدراسات من التجديد والرقى مبلغاً عظيماً [62] .

من كل ما سبق يتضح أن السُّهْرُوَرْدِى أراد إظهار المنطق، وكانه يقود الفكر إلي نتائجه الإشراقية، أي إن آراءه الإشراقية، كانت نتاج بحث منطقي عقلي مجرد، بينما كانت في الحقيقة نتاج لا يمكن بحال من الأحوال اجتزاؤها عن أساسها الفكري الإشراقي. وكذلك فإن الآراء الفقهية والأصولية والعقدية لابن تيمية لم تكن نتاج بحث منطقي صرف، وإنما كانت آرائه الفقهية نتاج هذه الأبحاث العقدية والتصورات الميتافيزيقية. وعلي ذلك لا يمكننا أن نقيم جهود السُّهْرُوَرْدِى وابن تيمية إلا استناداً إلي الأسس التي إنطلقا منها، فالأساس الفكري الذي إنطلق منه السُّهْرُوَرْدِى وابن تيمية، والذي أنتج آلية معرفية مرتبطة بطبيعة هذا الفكر، هو المعيار المتبع، أي قدرة كل منهما علي الاتساق مع ذاته في المقام الأول، فما إرتضاه السُّهْرُوَرْدِى من رؤية للعالم والفكر من المفترض ألا يناقضه بعد ذلك، إذ إن المنهج الذي وضعه، وضعه كتبرير لهذا الفكر من ناحية وكتفسير له من ناحية أخري، وكذلك ابن تيمية، من المفترض أن يبقي متسقاً مع ذاته، فما رفضه من آراء وأفكار من غير المقبول أن يقبل بما يقود إليها أو ينتج عنها بشكل مباشر، وهنا مفارقة في النظريات المنطقية، إذ إن الأسس الفكرية والميتافيزيقية تُنتج منطقاً متسقاً معها، ويتم بعد ذلك الاستعانة بهذا المنطق في تأييد هذه الأسس. وهذا ما ظهر واضحاً من خلال آراء السُّهْرُوَرْدِى وابن تيمية المنطقية، إذ حاولا إعادة توظيف المنطق المؤسس علي طبيعة فكرهما الخاص لتاييد هذا الفكر مرة أخري.. فما قدمه السُّهْرُوَرْدِىّ من آراء منطقية إن اتصفت بالاتساق الداخلي فهي صحيحه

ضمن إطار فكره الإشراقي، وما قدمه ابن تيمية من آراء منطقية هي صحيحه ضمن إطار فكره الفقهي وأسسه العقدي (•).

رابعاً : الإضافات التى أضافها السُّهْرُوَرْدِىّ للمنطق الأرسطى

إذا كان السُّهْرُوَرْدِىّ قد عرض للمنطق الأرسطى في مؤلفاته في ضوء عرضه للفلسفة، إلا أنه نقد هذا المنطق في القسم الأول من حكمة الإشراق، ونقد السُّهْرُوَرْدِىّ للمنطق الأرسطى ينم عن وجهة نظر خاصة، يقول الدكتور سيد حسين نصر : " ... فلقد أجريت بعض الانتقادات في الفكر الإسلامى من جانب المتكلمين أو المتشرعيين كابن تيمية . ولكن نقد السُّهْرُوَرْدِىّ قد جاء في اتجاه مقابل تماماً، حيث أنزل المقولات العشر إلى خمس[63]. ثم جعل من المنطق الأرسطى سلماً صاعداً إلى عالم الإشراق، فإذا تأملنا تاريخ المنطق الحديث بعد ذلك في الغرب ندرك ما لنقد السُّهْرُوَرْدِىّ من قيمة بالغة [64] .

وهذا يعنى أن السُّهْرُوَرْدِىّ قد نقد المنطق الأرسطى نقداً بناءاً . هذا النقد كان من أجل إصلاح هذا المنطق وتخليصه من آثار الفلسفة المشائية إلى تعنى لديه الصورية الفارغه وللتحرر من طريق الصورى، وذلك عن طريق الفلاسفة المشائين المتأخرين، كابن سينا وابن رشد وأبو البركات البغدادى، وذلك عن طريق الحصول على تجربة روحية تعطى لهذا المنطق مضمونه وتعدل في شكله، ولتخليص الفلسفة أيضاً من المناقشات بين الفلاسفة والمشائين، من أجل إحياء الفلسفة الإشراقية الحقة، والعودة إلى النبع الذى أخذ من معينه الذى لا ينضب كل من " أفلاطون ومن قبله سقراط وهرمس وأغاذيمن وأنباذوقلس [65] .

(•) أنظر تفاصيل ذلك لدي الباحث السوري ناصر محمد يحيي ضميريه : نقد المنطق الأرسطي بين السُّهْرَوَرْدِىّ وابن تيمية، ص 257

ومما يدل على ذلك :

1- نقد السُّهْرُوَرْدِىّ لنظرية التعريف في المنطق الأرسطى ومحاولة وضع تعريف جديد .

2- نقد السُّهْرُوَرْدِىّ لمبحث القضايا والقياس .

1- نقد السُّهْرُوَرْدِىّ لنظرية التعريف في المنطق الأرسطى ومحاولة وضع تعريف جديد .

نقد السُّهْرُوَرْدِىّ مبحث المعارف والتعاريف في المنطق الأرسطى نقداً هداماً، حتى أنه يغير بعض أسماء الألفاظ المنطقية المعرفة ويضع مكانها أسماء أخرى . فيسمى مثلاً القسمة الثلاثية المشهورة لدلالة اللفظ على المعنى : التطابق والتضمن والالتزام – يسميها القصد والحيطة والتطفل [66] . وهى ألفاظ تدل على جانب إشراقى . وفى قسمة الألفاظ إلى عام وخاص يسمى اللفظ الخاص اللفظ الشاخص والمعنى الخاص المعنى الأخص أو المنحط [67] .

ولكن الأكثر دلالة على المنطق الإشراقى هو نقد السُّهْرُوَرْدِىّ للتعريف الأرسطى وبيان حصول العلم عن طريقه، وذلك لاستناده إلى فكرة الماهية أى الجنس والفصل . يقول السُّهْرُوَرْدِىّ " سلم المشاءون أن الشئ يذكر فى حده الذاتى الذى ليس بجزء لذاتى عام آخر للحقيقة سموه فضلا، ثم سلموا أن المجهول لا يتوصل إليه إلا بالعلوم . فالذاتى الخاص للشئ ليس بمعهود لمن يجهله في موضع أخر . فإنه إن عهد في غيره لا يكون خاصاً به . وإذا كان خاصاً به وليس بظاهر للحس وليس بمعهود فيكون مجهولاً لا معرفة . فإذا عرف ذلك الخاص أيضاً أن عرف بالأمور العامة دون ما يخصه فلا يكون تعريفاً له . والجزء الخاص ما له

على ما سبق فليس العود إلا أن أمور محسوسة أو ظاهرة من طريق آخر، إن كان يخص الشئ جملتها بالاجتماع " [68] .

ويعلق " قطب الدين الشيرازى " على هذا النص فيقول : "لما كان التعريف بالحد عند المناطقة التقليديين الأرسطاليسيين يقوم على الذاتيين أى الجنس والفصل . ولما كان المجهول لا نتوصل إليه إلا بالعلوم، فإن مبحث التعريف بالحد ينهار من أساسه، وذلك لأن الفصل ليس إلا الصفات الكلية التى يتميز بها أفراد حقيقية واحدة عن أفراد غيرها من الحقائق التى يشترك معها في جنس واحد أو الفصل بمثابة الذاتى الخاص، فمتى وجد في غير المحدود ولم يكن خاصا به وغير محسوس فهو مجهول مع الشئ . فلا يمكن التعريف به لوجوب تقدم العلم بالمُعرف على المُعرف به . أما إذا عرف بالأمور العامة – أى الشاملة له ولغيره فلا يختص به هو بالذات – فلا يكون خاصاً كما افترض من قبل [69].

ثم يستطرد الشيزارى [70]؛ حيث يذكر بأن السُّهْرُوَرْدِىّ يحدد طريقتين آخرين للتعريف ويكون ذلك :

1- إما عن طريق الإحساس، فالأمور المحسوسة تدرك تمام الإدراك .

2- وإما طريق الكشف والعيان، وهو أدق الطرق وأوثقها، وإذا كان السُّهْرُوَرْدِىّ قد توصل إلى 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 القائلة بأن المجهول لا يوصل إليه إلا بالعلوم، ثم يعطينا سبباً آخر لهدمه لنظرية التعريف الأرسطية، بأنه لو افترضنا أنه اتفق للمعروف الإلمام بهذا الذاتى 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[71]؛ وفى هذا يقول السُّهْرُوَرْدِىّ [72]: " من ذكر ما عرف من الذاتيات – لم يأمن وجود ذاتى آخر غفل عنه وللمستشرح أو المنازع أن يطالبه بذلك . وليس للمعرف حينئذ أن يقول لو كانت صفة أخرى لأطلعت عليها . إذ كثير من الصفات غير ظاهرة ؛ ويستطرد فيقول :" لأن الحقيقة إنما تكون عرفت، إذ عرف جميع ذاتها فإذا إنقدح جواز ذاتى، لم تكن معرفة الحقيقة متيقنة، بل تكون مشكوكة، ويقرر فيقول : " إن صاحب المشائين – أى أرسطو طاليس اعترف بصعوبة الإتيان بالحد"[73] .

وهنا يتضح أن السُّهْرُوَرْدِىّ يتأدى إلى التصريح بأن الإتيان – كما التزم به المشاءون – أى تركيبة من الجنس والفصل – غير ممكن وفى هذا يقول الشيرازى في تحليل ذلك : " إما بجواز الإخلال بذاتى لم يعرف، وإما بصعوبة تمييز الأجناس والفصول من اللوازم العامة والخاصة، ولهذا عدل المناطقة الأرسطاليسون إلى الرسوم المؤلفة من الخواص [74] .

ومن ناحية أخرى يهاجم السُّهْرُوَرْدِىّ التعريف الأرسطى القائم على الجوهر، حيث يقول " إن المشائين أوجبوا ألا يعرف شئ من الأشياء، إذ الجواهر لها فصول مجهولة . والجوهرية عرفوها بأمر سلبى، والنفس والمفارقات لها فصول مجهولة عندهم، والعرض – كالسواد مثلاً عرفوه بأنه لون يجمع البصر، فجمع البصر عرض، واللونية عرفت حالها . فالأجساد والأعراض غير مقصورة أصلاً . وكان الوجود أظهر شئ لهم، وقد عرفت حالة . ثم أن فرض التصور باللوازم،

فللوازم أيضا خصوصيات يعود مثل هذا الكلام إليها وهو غير جائز، إذ يلزم منه - أى لا يعرف في الوجود شئ ما . والحق أن السواد شئ واحد بسيط، وقد عقل وليس له جزء آخر مجهول، ولا يمكن تعريفه لمن يشاهده كما هو أو من شاهده استغنى عن التعريف، وصورته في العقل كصورته في الحس . فمثل هذه الأشياء لا تعريف لها، بل قد تعرف الحقائق المركبة من الحقائق البسيطة، كمن تصور الحقائق البسيطة متفرقة فيعرف للمجموع بالاجتماع في موضع ما . وأعلم أن المقولات التى حرروها كلها اعتبارات عقلية من حيث مقوليتها ومحموليتها وبعضها المشتق منه، أى البسيط الذى منه أخذ المحمول بخصوصه أيضا صفة عقلية كالمضاف والأعداد بخصوصها – كما سبق – وكل ما يدخل فيها الإضافة أيضاً ومنها ما يكون في نفسه صفة عينية . أما دخوله تحت تلك المقولات لاعتبار عقلى كالرائحة مثلا والسواد فإن كونهما كيفية أمر عقلى معناه أن هيئة ثابتة كذا وكذا، وإن كانا في أنفسهما صفتين محققتين في الأعيان . ولو كان كون الشئ عرضا أو كيفية ونحوهما يعد موجودا آخر، لعاد الكلام متسلسلا على ما سبق[75] .

ومعنى هذا أن :

1- الجواهر لها فصول مجهولة، مثل النفس والمفارقات الأخرى الجوهرية .

2- الجوهرية معرفة بأمر سلبى يحتاج إلى تعريف .

3- الأجسام والأغراض غير مقصورة أصلاً، بل تعرف بالحس والمشاهدة .

4- معرفة الجواهر باللوازم، واللوازم لها خصوصيات تعريف بلوازم أخرى إلى ما لا نهاية، ومن ثم فلا يمكن أن يعرف شئ في الوجود .

5- اللونية معروفة وهى عرضية ولا تحتاج إلى التعريف لأنها شئ بسيط وليس لها جزء آخر مجهول .

6- هناك فرق بين عالم الأعيان وعالم الأذهان، والمقولات كلها لا توجد إلا في عالم الأذهان، ولا يمكن الانتقال منها إلى عالم الأعيان، الأول عالم التصورات والثانى عالم الحس .

وإذا كان السُّهْرُوَرْدِىّ أنكر أنه يتكون الحد (التعريف) من الذاتيين (الجنس والفصل) وقرر أننا لا نصل إليها إطلاقا، ولا ندركهما، وأن الطريق الوحيد للتعريف هو إما طريق الاحساس، والأمور المحسوسة تدرك تمام الإدراك، وإما طريق الكشف والعيان وهو أدق الطرق وأوثقها . فهو يضع التعريف الكامل لديه ويسميه بالمفهوم وبالعناية ويحدده بأنه " التعريف بأمور لا تختص أحادها الشئ ولا بعضها، بل تخصه للاجتماع " [76] .

وتفسير هذا كما يعلق عليه قطب الدين الشيرازى " بأن التعريف يجب بأمور تخصه أى شخص تلك الأمور ذلك الشئ بأحد وجوه ثلاثة، فإن غير المختص بالشئ يمتنع تعريفه، أما عبارة لتخصيص الآحاد وهو أن يكون كل واحد من تلك التى هى أجزاء المعرف مختصا بالشئ قولنا في تعريف الإنسان إنه ناطق ضاحك كاتب متفكر، ويعتبر الشارح هذا التعريف إذا ما حاولنا أن نرده إلى صورة منطقية يونانية رسما ناقصا لخلوه عن الجنس [77] .

أما عبارة لتخصيص البعض فهو أن يكون بعض أجزاء المعرف مختصا بالمعرف دون البعض " ويعتبر الشارح هذا التعريف حداً تاماً أو رسماً تاماً إذا كان جزء المعرف غير المختص جنساً قريباً وجزء

المعرف المختص إما فصل وإما خاصة، فإذا أردنا أن نعرف الإنسان قلنا أنه حيوان ناطق أو ضاحك والتعريف الأول حد تام والثانى رسم تام . ويعتبره حداً ناقصاً أو رسماً ناقصاً، إن كان الجزء المعرف غير المختص جنساً بعيداً، أو إن كان الجزء المعرف المختص إما فصلاً وإما خاصة . فإذا أردنا أن نعرف الإنسان قلنا أنه جوهر ناطق ضاحك .

ويرى الشيرازى هذا أيضا إذا ما أبدلنا الجنس القريب بالعرض فنقول " أنه إما شئ ناطق أو ضاك [78] . أما عبارة للاجتماع " فيشرحها الشيرازى بأن يكون التعريف بأمور لا تختص آحادها الشئ ولا بعضها بل تخصه للاجتماع – هو أن يختص مجموعها بالشئ من أجزائه " ويعتبر الشيرازى هذا التعريف رسماً ناقصاً لأنه بالخاصة المركبة ؛ أى أن اختصاصه إنما يحصل بالتركيب . فنقول فى تعريف الخفاش أنه طائر ولود – أعم من الخفاش ومجموعهما ما يختص به [79] .

وهنا يتضح أن التعريف يكون على ثلاثة أنواع :

1- أمور تختص الشئ لتخصيص الآحاد .

2- أمور تختص الشئ لتخصيص البعض .

3- أمور تختص الشئ لتخصيص الاجتماع .

وهذا النوع الأخير من التعاريف يعتبره السُّهْرُوَرْدِىّ أكمل أنواع يقول الشيرازى نقلاً عن كتاب السُّهْرُوَرْدِىّ (المشارع والطارحات) " ليس عندنا إلا تعريفات تخص الإجتماع . كقولنا في تعريف الإنسان : أنه المنتصب القامة البادئ البشرة العريض الأظفار، لأن كلاً منهما، وإن جاز وجوده في غيره لكن المجموع يختص به دون غيره مما نعرفه من الماهيات، وما به يتحصل تميزه . ولا يقدح فيه جواز كون المجموع في

ماهية أخرى لا نعرفها ، ولا يخفى أن هذه الصعوبة إنما هى فى الحد بحسب الحقيقة والماهية لا بحسب المفهوم والعناية ، فإنه إذا عبر عن هذا الاصطلاح عليه ولا يجوز تبديله بأن يقال : هو حيوان ناطق عريض الأظفار ، فإن كان واد مما ذكر في الأول ذاتى بحسب المفهوم والعناية ، ولا يجوز تبديل وإثبات الحد ولا الزيادة ولا النقصان فيها وهذا 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 التى كلها ذاتى بحسب المفهوم (80) .

2- اختصار السُّهْرُوَرْدِيّ للمقولات العشر الأرسطية :

حصر أرسطو فكرة الأجناس العالية في عشرة ، وهذه الأجناس العشر هى : مبحث المقولات وقد عرف المسلمون هذه المقولات معرفة تامة ، حيث هاجمها المتكلمون منذ وقت مبكر مهاجمة شديدة ، وأدت هذه الهاجمة من وجهة نظر منطقية – أن نشأ في العالم الإسلامى مشكلة لم يبحثها أرسطو ولا الشراح من بعده ، وهى : هل هذه المقولات منطقية أم ميتافيزيقية ؟

إنقسم المناطقة العرب تجاه هذا مواقف مختلفة :

1- فابن رشد – وهو يمثل أكبر حد للاتجاه الأرسطى – اعتبر المقولات من منطق ارسطو وعالجها على هذا الأساس ، وهو في هذا يحترم نظرية المقولات الأرسطية ، ويرى أن عددها فوق النقد والملاحظة [81] .

2- أما ابن سينا : فلم يعتبر المقولات من مباحث المنطق ، بل من مباحث الميتافيزيقا ، حيث أن المقولات عنده تنصب على الأمور الموجودة

فى الذهن أو في الخارج . ولهذا عالجها في الجزء الثانى من قسم الشفاء، إلا أنه في منطق النجاة لا يعرض لها إلا في ثنايا نظرية التعريف . أما في منطق الأشارات والتنبيهات فيغفلها إغفالاً تاماً[82] .

ولقد سار على نهج ابن سينا معظم المناطقة العرب، وعلى رأسهم الغزالى والسُّهْرُوَرْدِىّ، فالغزالى لم يَر أية حاجة إلى ذكرها في معظم كتبه المنطقية سواء كتابيه (معيار العلم) أو (محك النظر) . أما السُّهْرُوَرْدِىّ فهو نفس الشئ، حيث يغفلها إغفالاً تاماً في القسم الأول من رسالة اللمحات فى الحقائق، فى حين أنه يعرضها في القسم الثالث من نفس الرسالة (القسم الميتافيزيقى)، كما يعرضها بالتفصيل في مجموعة الحكمة الإلهية (التلويحات والمقاومات والمطارحات)، إلا أنه في كتابه حكمة الإشراق يغفلها تماماً .

وهو في هذا يسير على نهج ابن سينا من حيث طبيعتها إلا أنه يخالفه من حيث عددها .

وقد توسع السُّهْرُوَرْدِىّ في المشارع والمطارحات في الحديث عن المقولات، ولكن مع ملاحظة أنه في جميع كتبه التي تناول فيها المقولات كان يعرض لها في القسم المتعلق بالميتافيزيقيا لا في قسم المنطق، والمقولات الأساسية لديه هي الجوهر والكم والكيف والإضافة والحركة، أما الباقي فترتد إلي هذه، علي اعتبار علي أنها حال من أحوالها، فهو يذكر الأنواع العشرة، ثم يرد بعضها إلي بعض، يقول السُّهْرُوَرْدِىّ :" أما متي فليست البتة إلا نسبة الشئ إلي زمانه، ومحال أن يعقل متي إلا بالنسبة "، وكذلك ترد الأين إلي النسبة ؛ حيث إن الشئ إذا لم يوضع له نسبة إلي المكان لم يفهم الأينية فيه، وحال الكون في

كحال الكون في الزمان علي ما ذكرنا ، وكذلك الوضع يستحيل أن يعقل إلا بنسبة الأجزاء وعلي ذلك تعد الأين والمتي والوضع نسب ". ويذكر أن " متي" يمكن أن ترد إلي الحركة " إن كانت هيئة أخري غير الإضافة إلي الزمان : فإما أن تكون قارة أو غير قارة ، فإن كانت قارة : فلا نسبة لها ، وإن كانت غير قارة : فهي حركة ، فمتي في نفسها حركة " [83].

ويشير في رسالة " المشارع والمطارحات " إلى حصر " ابن سهلان الساوى " صاحب البصائر النصيرية للمقولات في أربع ، وهى " الجوهر والكم والكيف والنسبة " ، فيرفضه لاسقاط الحركة التى لا تدخل تحت مقولة جوهر ولا مقولة الكم والكيف ولا النسبة [84] .

ويعلق الإمام التهانوى على هذه المشكلة فيقول : إعلم أن حصر المقولات في العشر : " الجواهر والأعراض التسع " من المشهورات فيما بينهم وهم معترفون بأنه لا سبيل لهم سوى الاستقرار المفيد للظن . ولذا خالف بعضهم فجعل المقولات أربعة : " الجوهر والكم والكيف والنسبة الشاملة للسبعة الباقية " ، والشيخ المقتول (السُّهْرُوَرْدِىّ) جعلها خمسة ، فعد الحركة مقولة برأسها . وقال " العرض " إن كان قاراً فهو الحركة ، وإن كان قاراً ، فإما أن لا يعقل إلا مع الغير فهو النسبة أو الإضافة أو يعقل بدون الغير وحينئذ – إما أن يقتضى لذاته القسمة – فهو الكم وإلا فهو الكيف [85] .

والتهانوى يعنى أن المقولات عند السُّهْرُوَرْدِىّ هى الحركة والعرض يتشكل بأشكال مختلفة فأحياناً يكون حركة ، وأحياناً يكون نسبه ، وتارة يكون كماً وطوراً يكون كيفاً .

وهذا واضح عند السُّهْرُوَرْدِىّ، فهو يورد على حصره للمقولات فى خمس حجج وشواهد شتى فى كل من التلويحات والطارحات متذرعا فى خروجه على العرف الذى درج عليه المناطقة العرب بذريعتين :

الأولى : أن الفضلاء من شيعة المشائين يعترفون بأنه لا برهان لهم على الحصر [86] .

الثانية : أن المقولات ليست مأخوذة من المعلم الأول أرسطو بل عن شخص فيثاغورى يقال له أرخوطس . وأرخوطس هذا[87]، كما يرى بعض الباحثين هو الفيلسوف الرياضى والصقلى الذى تعرف إليه أفلاطون لدى زيارته الأولى إلى صقلية سنة 388 ق . م [88] .

ويرى السُّهْرُوَرْدِىّ أن البحث فى المقولات وفى عددها غير ذى عناء، " فإنها قليلة الفائدة فى العلوم جدا. ولا يضر التقصير فيها " [89]، وذلك لاختلاف المناطقة فى هذه المقولات .

وبذلك يكون قد حصر المقولات العشر فى خمس، وهى – الجوهر والحركة والإضافة والكم والكيف، ويعتبر مقولات " متى وأين والملك والوضع " ضروباً من الإضافة . ومقولتى " الفعل والانفعال " ضرباً من الحركة . وفى هذا يقول " متى وأين والملك والوضع لا تعقل إلا وأن تعقل الإضافة قبلها " والفعل والأنفعال حركة تضاف تارة إلى الفاعل وأخرى إلى القابل .

ويتضح لنا أن السُّهْرُوَرْدِىّ إذا كان قد سار على نهج ابن سينا فى معاجلة المقولات فى الجانب المتيافيزيقى، وليس فى الجانب المنطقى فذلك لأنه فى المقولات يختلط المنطق بأبحاث ميتافيزيقية، بالإضافة إلى

أبحاث لغوية وانطولوجية وسيكولوجية، وهذا واضح في تناول أرسطو للمقولات عندما كان يصنف الموجودات نفسها إلى جواهر وأعراض .

3- محاولة السُّهْرُوَرْدِيّ وضع نسق جديد لمنطق القضايا والقياس يرجع أساساً إلى القضية البتاتة :

عندما أعلن السُّهْرُوَرْدِيّ في كتابه حكمة الإشراق من أن الآلة الواقية للفكر تم جعلها مضبوطة بضوبط قليلة العدد كثيرة الفوايد، ظهر ذلك واضحاً من خلال رفضه للتقسيمات المشهورة لمبحث القضايا من حيث الكم والكيف والجهة والعمل علي ردها جميعاً إلي أصل واحد، هو القضية الكلية الموجبة الضرورية، والتي يسميها القضية البتاتة، **ويمكن توضيح ذلك يشئ من التفصيل علي النحو التالي :-**

أولاً : من حيث الكيف : يرد السُّهْرُوَرْدِيّ القضايا السالبة إلى القضايا الموجبة، وذلك كما يذكر الشيرازى : " بأن يجعل السلب في المحيطة جزء المحمول والموضوع، حتى لا يكون لنا إلا قضية، أما جزء المحمول وذلك بأن يجعله بعد الرابطة لأنه إذا وضع قبلها كان قاطعاً للنسبة[90]، يقول السُّهْرُوَرْدِيّ : " السالبة هى أن تكون سلبها قاطعا للرابطة، وفى العربية ينبغى أن يكون السلب مقدماً على الرابطة لينفيها لقولهم " زيد ليس كاتباً " [91] .

وهذه القضية عند السُّهْرُوَرْدِيّ كما يذكر الشيرازي، هى السالبة، لكن إذا ارتبط السلب بالرابطة، فصار أحد جزئيها (الموضوع والمحمول) حينئذ يكون الربط الإيجاب باق كأن يقال مثلا زيد هو لا كاتب وقد أصبح السلب جزء المحمول فالمحمول الآن ليس إذن كاتب، بل – لا كاتب وحينئذ تسمى القضية معدولة [92] .

إذن رد السُّهْرُوَرْدِيّ جميع القضايا السالبة إلى قضايا موجبة معدولة الموضوع والمحمول، وعلى هذا تصير القضايا كلها موجبة كلها ضرورية، وهذا يعنى رد الفرع إلى الأصل، فالسلب فرع والإيجاب أصل. والسُّهْرُوَرْدِيّ يبحث عن الأصول لا عن الفروع. والمعرفة الإشراقية أصل المعرفة الإنسانية، إذا كان السلب جزءا للموضوع أو المحمول لم يكن قاطعا للنسبة فاليجاب قطع والسلب ظن. والإيجاب ثابت عينى. أما السلب فهو فى الذهن فقط وليس في الخارج. فالمعرفة الإشراقية إذن لا سلب فيها، بل كلها إيجاب، وهى لا تسلب صفة الوجود صفات الإشراق إيجاباً لا سلباً [93].

ثانياً : وأما من حيث الكم فيرد السُّهْرُوَرْدِيّ القضايا الجزئية إلى القضايا الكلية : يقول السُّهْرُوَرْدِيّ : " في المهملة البعضية الشرطية تقول قد يكون إذا كان (أ ب) كانت (ج د) أو إما يكون (أ ب) أو (ج د) والبعض فيه إهمال أيضا فإن أبعاض الشئ كثيرة، فلنجعل لذلك البعض في القياسات اسما خاصاً – وليكن مثلا (ج) فيقال : كل (ج) كذا. فيصير قضية محيطة فيزول عنها الإهمال المغلط. ولا ينتفع بالقضية البعضية إلا فى بعض مواضع العكس والنقيض وكذا في الشرطيات كما يقال : قد يكون إذا كان زيد في البحر وليس فيه مركب أو سباحه فهو غريق. وكون طبيعة البعض مهملة لا ينكر. وإذا تفحصت عن العلوم لا تجد فيها مطلوبا يطلب فيه حال بعض الشئ مهملاً دون أن يعين ذلك البعض فإذا عمل على ما قلنا لا يبقى القضية إلا محيطة. فإن الشواخص لا يطلب حالها في العلوم وحينئذ تصير أحكام القضايا أقل وأضبط وأسهل [94].

إذن السُّهْرُوَرْدِيّ اعتبر بعض أحوال المقدم في الشرطية كبعض أفراد الموضوع في الحملية، ولما كانت هذه الأفراد في الحملية مهملة أو بعضية وقد افترضت كلية فيجب أيضاً جعل بعض أحوال المقدم البعضية

أو الجزئية في الشرطية كلية . فالسُّهْرُوَرْدِيّ يتخلص من الإهمال والبعضية بالافتراض وطريقته في هذا هى أن يحذف إرسال كمية الموضوع أو إهمالها من ناحية ومن ناحية أخرى فإنه يسمى الأبعاض المحكوم عليها في القضايا الجزئية بأسماء معينة . ثم يحكم على هذا الاسم الافتراضى بحكم شامل لكل فرد من أفراد هذا الاسم الافتراضى وهذه القضايا الكلية هى وحدها الذى يرى السُّهْرُوَرْدِيّ أنها لا تفيد في العلوم من ناحية، وتضبط أحكام القضايا وتسهلها من ناحية أخرى .

ويلاحظ بعض الباحثين في رد السُّهْرُوَرْدِيّ القضايا الجزئية إلى القضايا الكلية بعداً إشراقياً، حيث يقول الدكتور حسن حنفى : " ... وذلك لأن الكل هو الأصل والجزء هو الفرع، والمعرفة الإشراقية كلية لا جزئية، وفى العلوم لا تطلب البرهنة على القضايا شرطاً في التناقض، وبالتالى فهى لا تدخل في أصول القضايا، والكلية لابد أن تكون محيطة أو حاصرة [95] .

ثالثاً : أما من حيث الجهة : فيرد السُّهْرُوَرْدِيّ القضايا الممكنة كلها إلى قضايا ضرورية أو بتاته، وذلك لأن الممكن سلب للضرورى . والمعرفة الإشراقية معرفة ضرورية وليست ممكنة . ويجعل السُّهْرُوَرْدِيّ الإمكان والاقتناع جزءاً من المحمول، ولم يجعله شرطاً للتناقض، والقضية البتاته هى الوحيدة التى تستخدم في العلوم . أما الممكنة أو الممتنعة فلا تستخدم على الإطلاق وفى ها يقول السُّهْرُوَرْدِيّ ما نصه : " لما كان الممكن إمكانه ضرورياً والواجب وجوبه أيضاً، كذلك فالأولى أن تجعل الجهات من الوجوب وقسميه أجزاء للمحمولات، حتى تصير القضية على جميع الأحوال ضرورية ما تقول " كل إنسان بالضرورة هو ممكن أن يكون كاتباً، أو يجب أن يكون حيواناً . أو

يمتنع أن يكون حجراً، فهذه هى الضرورة البتاته، فإنا إذا طلبنا في العلوم إمكان شئ أو امتناعه فهو جزء مطلوبنا، ولا يمكننا أن نحكم جازماً بته إلا بما نعلم أنه بالضرورة كذا، فلا نورد من القضايا إلا البتاته، حتى إذا كان من الممكن ما يقع في كل واحد ؛ أى من الإفراد الشخصية، وقتاً ما كالتنفس صح أن يقال كل إنسان بالضرورة يتنفس وقتاً ما، وكون الإنسان ضروري التنفس وقتاً ما، يلزم أبداً . وكونه ضرورى اللاتنفس في وقت غير ذلك الوقت أيضاً، أمر يلزمه أبداً، وهذا زائد على الكتابه، فإنها وإن كانت ضرورية الإمكان ليست ضرورية الوقوع وقتاً ما [96] .

وينبغى أن نلاحظ مسألتين على جانب كبير من الأهمية في رد القضايا الممكنة إلى القضايا الضرورية البتاته .

أما الأولى : فهى أنه ليس من اللازم أن ندرج الجهة في المحمول فى القضايا الضرورية نفسها، لأنه لا حاجة إلى تكرير الجهة، بينما القرينة دالة على الضرورية، فليس من اللازم إذن أن نرد كل إنسان هو بالضرورة حيوان إلى القول – بالضرورة كل إنسان يجب أن يكون حيواناً [97] ؛ ويقول السُّهْرُوَرْدِىّ : " إذا كانت القضية ضرورية كفانا جهة الربط فحسب، أو أن يفرض كونها بتاته دون إدخال جهة أخرى في المحمول، مثل أن تقول كل إنسان بته هو حيوان، أما غير هذه القضايا، فيجب إدراج الجهة فى المحمول [98] .

أما المسألة الثانية : فهى أنه لا ينبغى التعرض للسلب بعد التعرض للجهات، وتفسير هذا كما يقول الشارح [99] : " أن السلب التام هو ما يكون ضرورياً، وهذا السلب الضرورى يعتبر إيجاباً إذا ما غيرنا مفهومه بمفهوم الإمتناع ولفظ السلب بلفظ الامتناع . فكل إنسان ليس

بحجر، تنقلب إلى كل إنسان يمتنع أن يكون حجراً، فمفهوم الإمتناع هنا أوقع السلب تحت الإيجاب. وعلى هذا لم تكن ثمة حاجة إلى تغيير السلب بعد تغيير الجهة، وهذا ما يحدث أيضاً في القضايا الممكنة، أى في السلب غير التام، أو السلب الإمكانى، فإن السلب في القضية الممكنة ينقلب إلى موجبة وذلك بمجرد إدراج الجهة في المحمول. يقول السُّهْرُوَرْدِىّ: " 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. وأعلم أن القضية ليست هى باعتبار مجرد الإيجاب قضية، بل وباعتبار السلب أيضاً، فإن السلب أيضاً حكم عقلى سواء عبر عنه بالرفع أو بالنفى، فإنه حكم في الذهن ليس بانتفاء محض، وهو إثبات من جهة أنه حكم بالانتفاء، والشئ لم يخرج عن الانتفاء والثبوت، أما النفى والإثبات في العقل فهما أحكام ذهنية حالهما شئ أخر، فالمعقول إذن لم يحكم عليه بحال ما فليس بمنفى ولا بمثبت، بل هو نفسه إما منتف أو ثابت [100].

يكاد السُّهْرُوَرْدِىّ يعترف هنا بالسلب، فهو يعتبره حكماً عقلياً، ولكنه يعود فيقول: " إنه إثبات من حيث أنه حكم بالانتفاء – وكل حكم بالإثبات أو بالنفى فهو إثبات [101].

والسبب الذى يدعو السُّهْرُوَرْدِىّ إلى الاعتراف بالسلب في هذه الصورة هو أهمية السلب في أهمية السلب في مبحث التناقض، يقول الصدر الشيرازى: فى تعليقاته على شرح القطب الشيرازى لحكمة الإشراق: " إنا معشر الإشراقيين لسنا ممن يجوز أن ينطوى – جانب اعتبار السلب طياً ويهمل جانب النقائض إهمالاً، فيصير مساغاً لتطرق الأغاليق إلى الأذهان، ومحلاً لولوج شياطين الأوهام بشرورها وكلماتها

إلى سماء الحكمة المحكمة 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 بتاتات [102].

فالسبب الذى يدعو السُّهْرُوَرْدِىّ وغيره من الحكماء الإشراقيين إلى اعتبار السلب هو أن له عملاً هاماً في مسألة التناقض وهى مسألة سوف نعرض لها بالتفصيل.

ولكن اعتبار السلب هذا وضعه السُّهْرُوَرْدِىّ في صورة الإيجاب بل واعتبره إثباتاً، وعلى هذا يمكن القول بأن السُّهْرُوَرْدِىّ لم يعترف في باب الكمية والكيفية والجهة إلا بقضية واحدة وهى القضية الكلية الموجبة البتاته يقول صدر الدين الشيرازى: " الشيخ أراد في هذا الكتاب " يعنى السُّهْرُوَرْدِىّ " في كتابه حكمة الإشراق، أن يرد جميع القضايا على اختلاف أصنافها وتباين أقسامها إلى القضية الكلية الموجبة الضرورية البتاته بناء على أن المعتبر فى العلوم الحقيقة هو هذه القضية دون غيرها في كيفية ذلك الرد، أما فى باب الكمية فبإزالة الإهمال والبعضية بالافتراض، وأما في باب الكيفية فبالعدول أو السلب إذا صار جزءاً لإحدى إلى شيئين لم يكن قاطعا للنسبة فصارت القضية موجبة. وأما في باب الجهة فيجعل الجهات منه الإمكان والتوقي وغيرها جزءاً للمحمول، حتى تصير القضية دائمة ضرورية [103].

وإذا كان السُّهْرُوَرْدِىّ رد جميع القضايا إلى القضية الكلية الموجبة الضرورية البتاته، فقد كانت نتيجة هذا الرد تنطوى على جانب عظيم من الأهمية في مباحث ثلاث في المنطق:

1- مبحث التناقض.

2- مبحث العكس المستوى.

3- مبحث القياس.

1- مبحث التناقض

يذكر السُّهْرُوَرْدِىّ بأن التناقض هو إختلاف قضيتين بالإيجاب والسلب لا غير [104] وهو يوافق المناطقة في هذا التعريف، ويوافقهم أيضا في اعتبار شروط التناقض الثمانية : وهى [105] .

1- عدم اختلاف الموضوع .

2- عدم اختلاف المحمول .

3- عدم اختلاف الزمان .

4- عدم اختلاف المكان .

5- عدم اختلاف القوة والفعل .

6- عدم اختلاف الكل والجزء .

7- عدم اختلاف الشرط .

8- إختلاف في الإضافة .

ولكن يبدأ الاختلاف بين السُّهْرُوَرْدِىّ وبين المناطقة المشائين 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 فى مادة الإمكان كما نقول : " كل إنسان كاتب ولا واحد من الناس بكاتب – وأن يصدقا معاً [106] ؛ مثل الجزئيتين في

مادة الإمكان أيضا . ومن الأمثلة على هذا : " بعض الناس كاتب – بعض الناس ليس بكاتب " [107] .

والحالة الأولى : أى كذب القضيتين معا يعتبر تضاداً ، لأن التضاد يكون بين ك م و ك س . وحكم القضيتين المتضادتين أنهما لا يصدقان معاً . ولكنهما قد يكذبان معاً [108] .

والحالة الثانية : دخول تحت التضاد ، لأنهما 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 إشتراط 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 [109] .

ولكن السُّهْرُوَرْدِىّ 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 " [110] .

هذه هى عملية التناقض عند السُّهْرُوَرْدِىّ " أن يسلب المستدل ما أوجبه بذاته بدون تغيير في الكمية [111] . وهذا ما أملاه عليه مذهبه العام الذى يقرر أن القضية المستعملة في العلوم هى القضية الكلية الموجبة الضرورية البتاته ، يقول الشارح :" كقولنا في القضية البتاته : كل فلان بالضرورة هو ممكن أن يكون بهماناً ، نقيضه ليس بالضرورة كل فلان هو ممكن أن يكون بهماناً . وهكذا في غيره إذا قلنا لا شئ من الإنسان بحجر مثلاً ، نقيضه ليس لا شئ من الإنسان بحجر ، وقد سلب ما أوجبناه بعينه في النقيضين" [112] ؛ فالتناقض إذن عند السُّهْرُوَرْدِىّ هو إدخال حرف السلب لا غير من غير تغيير في جهة أو

فى كمية . فالقضية الأولى التى يعتبرها المشاءون (ك م) نقيضها عندهم (ج س) .

والقضية الثالثة (ك س) نقيضها (ح م)، أما السُّهْرُوَرْدِىّ 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 شئ من الإنسان بحجر بالضرورة، فنقيضه ليس لا شئ من الإنسان بحجر بالضرورة، ويلزم من هذا النقيض بعض الإنسان حجر بالإمكان"[113]؛ يقول السُّهْرُوَرْدِىّ : " لزم من سلب الاستغراق في الإيجاب تيقن سلب مع جواز الإيجاب في البعض، ومن سلب الاستغراق في السلب تيقن سلب البعض " [114] .

وهذه هى فائدة القضية الجزئية – وقد أعترف السُّهْرُوَرْدِىّ بفائدة هذه القضية في بعض نواحى التناقض والعكس المستوى فقال : " ولا ينتفع بالقضية البعضية إلا فى بعض مواضع العكس والنقيض"[115]، ولكن هذه الفائدة هى أنها مجرد لوازم للنقيض، وليس لها بعد ذلك ثمة فائدة في التناقض، لأنه ليس لها نفسها نقيض ؛ يقول السُّهْرُوَرْدِىّ " القضية التى خصصت بالبعض لم يكن لها من البعض نقيض " [116] .

أى 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 الذى هو إنسان غير البعض الذى ليس بإنسان .

فلم يكن موضوع القضيتين في السلب والإيجاب لا غير، ولكن الطريقة التى نستطيع الحصول على نقيض الجزئية هى أن نردها إلى محيطة، والمحيطة لها نقيض من ذاتها لا يختلف معها إلا في الكيفية [117]؛ يقول السُّهْرُوَرْدِىّ : " إذا عنيا البعض وجعلنا له اسما كما ذكرنا من جعله مستغرقا كان على ما سبق " [118] .

وهنا يتضح أن رد السُّهْرُوَرْدِىّ القضايا جميعاً إلى القضية الكلية الموجبة الضرورية له أثر على مبحث التناقض عنده، حيث خالف المناطقة المشائين في هذا الأمر، كما أنه لم ينكره إطلاقاً لفائدته في التناقض، كما أنه اعترف بفائدة الجزئيات في بعض مواطن التناقض . لذا يرى السُّهْرُوَرْدِىّ أن مبحث التناقض كما يعرضه - يغنى عن كثير من الأبحاث التى وضعها المشاءون، ويُخلص المنطق من كثير التطويلات التى لا فائدة لها [119] .

وهكذا نجد السُّهْرُوَرْدِىّ في مبحث القضايا لم يخرج عن نطاق المنطق الأرسطي ونسقه العام، وإن قد غير العديد من شروطه، وذلك بهدف توظيف المنطق في إتجاه تربوي ليجعل المنطق ممهداً للإشراق، وإن كانت الفكرة الأساسية التي استند إليها في خروجه عن هذا المنطق الأرسطي، قد استمدها من هذا المنطق ذاته ؛ أي فكرة العدول، فنقلها من نطاق الكيفية إلي نطاق الكمية والجهة، لتصبح القضايا كلها كلية موجبة ضرورية ،وهذا ما أثر علي مبحث النقض والعكس وسيظهر أثره واضحاً علي مبحث القياس أيضاً.

2- أما مبحث العكس المستوى :

إن السُّهْرُوَرْدِىّ يعترف أيضاً بفائدة القضية الجزئية ولزومها، وذلك أن العكس كما يقول : " هو جعل موضوع القضية كليته

محمولاً، والمحمول موضوعاً مع حفظ الكيفية وبقاء الصدق والكذب بحالهما، فإذا أردنا أن نأتى بعكس القضية كل إنسان حيوان لم نستطع 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 أفراد العام، فخرجنا إذن على شرط أساسى من شروط العكس وهو عدم استغراق حد فى العكس، لم يكن مستغرقاً فى الأصل . فحيوان لم يستغرق في الأصل واستغرقت في الفرع [120] .

ويعترف السُّهْرُوَرْدِىّ بهذا، ولكن يبدأ الخلاف بينه وبين المناطقة المشائين في مسألة عكس القضية الموجبة الضرورية . فالسُّهْرُوَرْدِىّ يرى أن عكس القضية الموجبة الضرورية قضية موجبة ضرورية، سواء كانت جهتها قبل أن تُرد إلى ضرورية إمكاناً أو امتناعاً أو وجوباً . فالقضية : بالضرورة كل إنسان هو ممكن أن يكون حيواناً، عكسها بالضرورة بعض ما يمكن أن يكون كاتبا فهو إنسان. والقضية : بالضرورة كل إنسان يجب أن يكون حيواناً – تعكس إلى: بالضرورة بعض ما يمتنع أن يكون حجراً فهو إنسان [121] .

فالسُّهْرُوَرْدِىّ إذن ينقل الجهة كما هى إلى العكس لتصبح القضايا كلها ضرورية بتاته، وفى هذا يقول ما نصه : " عكس الضرورية البتاته الموجبة ضرورية بتاته موجبة، مع أى جهه كانت فللمحيطة وللجزئية إنعكاس على أن شيئاً من المحمول يوصف بالموضوع مهملاً [122] .

ويعلق القطب الشيرازى على هذا ؛ حيث يذكر أن المناطقة المشائين لم يوافقوا على عكس الموجبة الضرورية ضرورية، لأنه قد

يجوز أن يكون المحمول ضرورياً للموضوع في الأصل : كل كاتب إنسان والمحمول غير ضرورى للموضوع في العكس (كل إنسان كاتب)، لأنه يكون بالمكان لا بالضرورة، ولهذا اعتبروا عكس القضية الضرورية الموجبة قضية ممكنة موجبة . أما السُّهْرُوَرْدِىّ فلم يقبل هذا لأن القضية الوحيدة عنده في العلوم هى القضية البتاته الضرورية . غير أن السُّهْرُوَرْدِىّ لم يعكس القضية : بالضرورة كل كاتب يجب أن يكون إنساناً إلى القضية بالضرورة كل إنسان يحب أن يكون كاتبا بل إلى : بالضرورة بعض ما يجب أن يكون إنساناً فهو كاتب [123] .

أما عكس السالبة الكلية الضرورية عن السُّهْرُوَرْدِىّ فهى سالبة كلية ضرورية، حيث يري السُّهْرُوَرْدِىّ أنه إذا كان بالضرورة لا شئ من الإنسان بحجر . عكسها : لا شئ من الحجر بإنسان. ويعلق الشيرازى على هذا فيقول " إذا كان السُّهْرُوَرْدِىّ قرر من قبل أنه يلزم من سلب الاستغراق فى السلب، تيقن الإيجاب في البعض وهذه القضية إذا ما عكست كانت – بعض الإنسان حجر – وينتج عن هذا كذب الأصل والعكس . أما الأصل وهو بالضرورة لا شئ من الإنسان بحجر فقد كذب لصدق بعض الإنسان حجر، أما العكس : وهو لا شئ من الحجر بإنسان لصدق بعض الحجر إنسان " [124] .

ومن ناحية أخرى يقول السُّهْرُوَرْدِىّ أن " الضرورية البتاته إذا كان الإمكان جزء محمولها، فإن معها سلب ينقل أيضاً، كقولهم – بالضرورة كل إنسان هو ممكن ان لا يكون كاتباً، فهى بتاته موجبة عكسها بالضرورة شئ مما يمكن أن لا يكون كاتباً فهو إنسان"[125].

ويستطرد السُّهْرُوَرْدِىّ فيقول : إن السلب ينبغى أن ينقل مع الإمكان لأن العكس جعل المحمول بكليته موضوعا والموضوع بكليته محمولاً . وقد سلبنا في الكلية السالبة المحمول عن الموضوع سلباً كلياً . فيجب أن ينقل هذا السلب الكلى في العكس لأنه جعل الموضوع محمولا بكليته لا يجزء منه". والسُّهْرُوَرْدِىّ يتفق مع المناطقة المشائين في أن عكس السالبة الكلية أى (ك س) سالبة كلية أى (ك س) .

غير أن السُّهْرُوَرْدِىّ يختلف معهم أيضاً في مسألة الجهة، فهم لا ينقلون الموجبة الضرورية – وهى التى تعود إليها سالبة السُّهْرُوَرْدِىّ الكلية – إلى موجبة ضرورية، ولكنهم ينقولنها إلى موجبة ممكنة[126]. أما السالبة الجزئية : فيعلق عليها القطب الشيرازى بقوله بأنها " لا تنعكس عند المناطقة المشائين ". ولكن السُّهْرُوَرْدِىّ يرى أنه من الممكن إنعكاسها – فإذا قلنا ليس بعض الحيوان إنسانا – وعينا هذا البعض من الحيوان الذى ليس بإنسان، وذلك بأن نجعله فرساً أو غيره من الحيوانات غير الإنسانية، وجعلناه كليا فقلنا : لا شئ من الفرس بإنسان إستطعنا ببساطة أن نعكس فنقول : لا شئ من الإنسان بفرس، ونستطيع كذلك أن نعكس الجزئية السالبة، وذلك بجعل السلب جزء المحمول . فليس بعض الحيوان إنساناً نجعلها بعض الحيوان هو غير إنسان، ثم نعكسها إلى بعض غير إنسان 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 سلباً كلياً . أما في الحالة الثانية فرددنا القضية الجزئية الموجبة، وذلك بأن نجعل السلب بعد الرابطة، أى مرتبطاً بالمحمول والسُّهْرُوَرْدِىّ يعتبر السلب الحقيقى ما كانت مرتبطة أداته

بالرابطة، وتلك الحالتان هى التى يمكن فيهما إنعكاس الجزئية السالبة .

وأخيراً يرى السُّهْرُوَرْدِىّ الأمر أن " ذكر النقيض والعكس والمهملات البعضية لا فائدة منه على الإطلاق ولكن ينبغى ذكرها لمعرفة القوانين المنطقية إقتداء بأصاب تلك الصناعة من المتقدمين، بل من المتألهين" [127] .

3- أما القياس :

يعرف السُّهْرُوَرْدِىّ القياس بأنه عند المناطقة : " قول مؤلف من قضايا إذا سلمت لزم عنه لذاته قول آخر " [128] . غير أن السُّهْرُوَرْدِىّ لا يعرض لقواعد القياس، وأغلب الظن أنه ربما كان يعتقد أن قواعد القياس ليست هى قواعد بالمعنى الدقيق تضمن لنا صحة الحجة القياسية، هذا من ناحية ومن ناحية أخرى : أن هذه القواعد تتضح بصورة أدق حين نتناول أشكال القياس على حده، لنبين القواعد اللازمة لكل من الأشكال حتى يأتى الضرب في القياس منتجاً . وهذا ما قام به السُّهْرُوَرْدِىّ بالفعل، حيث شرع في مبحث القياس إلى عرض أشكال القياس، وهذه الأشكال كما يقول السُّهْرُوَرْدِىّ : " الحد الأوسط إما أن يكون محمول الصغرى وموضوع الكبرى ويسمى " الشكل الأول " لظهوره في نفسه ويتبين غيره به وهو الأشرف لإنتاجه جميع المطالب من المحصورات الأربعة، وأما موضوع الصغرى ومحمول الكبرى (الشكل الرابع) فهو بعيد عن الطبع لا يتفطن لقياسته إلا بصعوبة وكلفه، وأما محمولها جميعاً وهو الثانى (الشكل الثانى) وموضوعها وهو الثالث (الشكل الثالث) ويكاد الطبع يتفطن لقياستهما دون الحاجة إلى بيان ما على ما سنذكره واشتراك الثلاثة في أن النتيجة فيها عن الجزئيتين، ولا عن سالبتين، ولا عن سالبه صغرى وجزئية كبرى، إلا في سوالب هى

فـى حكـم الموجبـات، وأن النتيجـة تتبـع أخـس المقـدمتين في الكيـف والكـم، ومـا اسـتثنى مـن الكيـف قائمـا في سـوالب هـى فـى حكـم الموجبات بلا حاجة إلى الاستثناء [129] .

من هذا النص يتضح أن السُّهْرُوَرْدِىّ يجارى المناطقة المشائين، وخاصة ابن سينا في أن أشكال القياس ثلاثة وهى :

1- الشكل الأول : وهو أكمل الأشكال وأكثرها صحة ومشروعية.

2- الشكل الثانى : وهو لا ينتج إلا السوالب، ولذلك فهو يبرهن على القضايا السالبة التى تبرهن عن استحالة انتماء للمحمول، فهو يستبعد كل منهما الآخر .

3- الشكل الثالث : وهو لا ينتج إلا الجزئيات، حتى إذا كانت المقدمتان قضيتين كليتين . وهو يبرهن على أمثلة جزئية مستنتجة من القضايا العامة، محتملة الصدق أو الكذب . ولذلك يعبر هذا الشكل عن العرضية والاحتمال في إنتماء الموضوع للمحمول .

4- الشكل الرابع : هذا الكل يسقطه السُّهْرُوَرْدِىّ من قائمة الأشكال وذلك لكونه " السياق البعيد الذى لا يفطن لقياسته من نفسه ولذلك حذف " [130] .

وهنا يتضح أن السُّهْرُوَرْدِىّ يخالف المناطقة المشائين في رد كل أضرب أشكال القياس إلى الضرب الأول من الشكل الأول ويمكن شرح ذلك بالتفصيل على النحو التالى :

1- الشكل الأول :

ويقول السُّهْرُوَرْدِىّ عنه بأنه " أكمل الأشكال كما بينا آنفا فهو، الأول المقام في الاقترانيات ما يكون الأوسط محمول المقدمة الأولى فيه، فهو السياق التام " [131] .

والسُّهْرُوَرْدِىّ في الشكل يرد القضية السالبة إلى الموجبة، والقضية الكلية إلى القضية الجزئية . على أن يتكون هذا الشكل من ضرب واحد مكون من قضيتين موجبتين بتاتين – كل (ج ب) بته وكل (أ ب) بته فينتج عنهما كل (ج أ) بته . ويقول السُّهْرُوَرْدِىّ " أعلم أن الفرق بين السالب إذا كان في القضية الموجبة وبين السلب إذا كان قاطعاً للنسبة الإيجابية، هو أن الأول لا يصح على المعدوم إذ لا بد للإثبات من أن يكون على ثابت بخلاف الثانى، فإن النفى يجوز على المنفى، ولكن على هذا الفرق يكون في الشخصيات لا في القضايا المحيطة، وجملة التصورات فإنك إذا قلت : " كل إنسان هو غير حجر " أو " لا شئ من الإنسان بحجر " هو حكم على كل واحد من الموصوفات بالإنسانية متحققة حتى يصح أن تكون مصوفة بها، فإذا زال الفرق فيجعل السلب في المحيطة جزء المحمول أو الموضوع حتى لا يكون لنا إلا قضية موجبة، ولا يقع الخبط في نقل الأجزاء في مقدمات الأقيسة، ولأن السلب له دخل في كون القضية السالبة قضية، إذ هو جزء التصديق على ما سبق فنجعله جزءاً للموجبة كيف وقد دريت أن إيجاب الإمتناع يعنى عن كر السلب الضرورى والممكن إيجابه وسلبه سواء . والسياق الأتم ضرب واحد كل (ج ب) بته وكل (ب أ) بته فينتج كل (ج أ) . وإذا كانت المقدمة جزئية فنجعلها مستغرقة مثل " أن يكون بعض الحيوان ناطقاً " و " كل ناطق ضاحك " مثلاً – فلنجعل لذلك البعض مع قطع النظر عن الناطقية إسماً كان معها وليكن (د) فيقال (كل د ناطق) وكل ناطق كذا على ما سبق، ثم لا يحتاج أن نقول : " بعض الحيوان " د " على أنه مقدمة أخرى لأن " د " اسم ذلك الحيوان فكيف يحمل اسم حيوان، فهو غير حجر، ينتج أن كل حيوان هو غير حجر، فلا يحتاج إلى تكثير ضروب وحذف بعض واعتبار بعض " [132] .

من هذا النص يتضح أن السُّهْرُوَرْدِيّ يتخلص من السلب في المقدمة السالبة بجعله جزءاً للمحمول حتى تنقلب المقدمات السالبة إلى موجبة، كما يتخلص السُّهْرُوَرْدِيّ من الكمية البعضية في المقدمات الجزئية بواسطة الافتراض وذلك في رده للقضية الجزئية إلى قضية كلية.

أما عن الجهات – فيرى السُّهْرُوَرْدِيّ أنه ينبغي أن تجعل جزء المحمول حتى تكون كلها بتاته . وفي هذا يقول : " لما كان الطرف الأخير يتعدى إلى الطرف الأوسط بتوسط الأوسط، فالجهات في القضية الضرورية البتاته تجعل جزء المحمول في المقدمتين أو إحداهما فيتعدى إلى الأصغر، مثل أن كل إنسان بالضرورة هو ممكن الكتابة، وكل ممكن الكتابة فهو بالضرورة واجب الحيوانية أو ممكن الشئ – ولا يحتاج إلى تطويل كثير من المختلطات " [133].

وينتهي السُّهْرُوَرْدِيّ إلى القول بأن الضابط الإشراقي مقنع والسياقان الآخران – يقصد الشكل الثاني والثالث – ذنابتان لهذا السياق [134]. وليس معنى هذا أن السُّهْرُوَرْدِيّ لم يبحث هذين الشكلين، بل بحثهما في ضوء مذهبه [135].

وما فعله السُّهْرُوَرْدِيّ في الشكل الأول، سيكرره في الشكلين الآخرين، إذ هما حسب تعبيره كما أوردنا عنه ذنابتان لهذا السياق، ورغم كونهما للسياق الأول، إلا أنه سيبحثهما من خلال رأيه في القضايا.

3- الشكل الثاني :

يرى السُّهْرُوَرْدِيّ أن هذا الشكل إذا كان ينتج سوالب عند المناطقة المشائين، فهو عند الإشراقيين لا ينتج إلا ضروريات بتاتات،

يقول السُّهْرُوَرْدِيّ : " إذا كانت قضيتان محيطتان مختلفتا الموضوع يستحيل إثبات محمول على الآخر من جميع الوجوه أو من وجه واحد ، فأعلم يقيناً أنه لو كان أحدهما مما يتصور أن يدخل تحت الآخر ما إستحال عليه محمولة . إذن أن يوصف أحدهما بالآخر أيهما جعل هو موضوعاً في النتيجة وأيهما حمل، فالنتيجة ضرورية بتاته " [136] .

أما إذا كان هناك في مقدمات ضروب هذا الشكل مقدمة جزئية ، فينبغى أن تقلب كلية . يقول السُّهْرُوَرْدِيّ : " إن كان في هذا السياق جزئية فلتجعل كلية " [137] .

والسُّهْرُوَرْدِيّ في هذا يرد الضربين الثالث والرابع (Festion, Bocardo) من هذا الشكل إلى الضربين الأولين (Comestres ،Cesare) . ولم يكن هذا هو الاختلاف الوحيد بين السُّهْرُوَرْدِيّ، وبين أرسطو في هذا الشكل، بل حاول أن يرد قضايا الضربين الأول والثانى إلى قضيتين موجبتين (Barabara) .

وأما طريقته في الرد فهو أن يجعل الجهات والسلوب جزء المحمول، فالمقدمة : كل إنسان بالضرورة ممكن الكتابة ، جعل فيها الإمكان جزء المحمول . وكل حجة بالضرورة ممتنع الكتابة . في هذه المقدمة جعل السلب الضرورى جزء المحمول وذلك بأن أبدل السلب بالامتناع . ينتج من هاتين المقدمتين السالفتين غير متحد ، فهو في القضية الأولى : ممكن الكتابة وفى القضية الثانية : ممتنع الكتابة [138] .

أما عند أرسطو فينبغى أن يكون المحمول – أى الحد الأوسط – في المقدمتين واحدا . غير أن السُّهْرُوَرْدِيّ " لا يشترط اتحاد المحمول من جميع الوجوه في هذا السياق " [139] .

ويلاحظ أيضا أن المقدمتين غير مختلفتين في الكيف بل هى موجبة، يقول قطب الدين الشيرازى : " إن هذا الشكل لا يشترط اختلاف مقدمتين فى الكيف عند الإشراقيين بخلاف المشائين " [140] .

ويعلق صدر الدين الشيرازى في صدر تعليقاته على كلام قطب الدين الشيرازى في شرحه لحكمة الإشراق، فيذكر أن الإشراقيين يقررون إختلاف المقدمتين في الكيف بأحد الوجهين، أى أن تكون إحداهما موجبة محصلة والأخرى سالبة بسيطة، أو يكونا موجبتين لكن يكون محمول أحداهما فقط مشتملا على سلب [141] .

وأما عن إشتراك المحمول في المقدمتين فيقول السُّهْرُوَرْدِىّ : "إنما يعتبر الشركة فيما وراء الجهة المجعولة جزء المحمول "[142]، فقد اشترك المحمولان المذكوران في المقدمتين الآنفتى الذكر في الكتابة، ولكن اختلفت الجهة، فكانت إحداهما إمكاناً والأخرى امتناعاً ؛ أى أن تكون الجهة التى تجعل جزء محمول المقدمة الصغرى مختلفة عن الجهة التى تجعل جزءاً من محمول المقدمة الكبرى، فالمحمولات إذن بتغايران في الجهة، ويقول السُّهْرُوَرْدِىّ : " يجوز تغاير جهتى القضية فيه " [143]، والحد الأوسط لا ينبغى على هذا الأساس تكراره بتمامه في هذا الشكل، لأنه يراعى فيه أن هناك سلباً في أحداهما وإمكاناً أو إيجاباً في الآخر، يكفى إذن في الإنتاج أن يتحد المحمولان أو الحد الأوسط فيما وراء الجهة [144] .

إذن يختلف المنطق الإشراقى عن المنطق المشائى في الشكل الثانى، وذلك في ثلاثة وجوه :

1- أنه ينقل المحمول في الشكل الثانى بتمامه من المقدمة الصغرى إلى المقدمة الكبرى بدون إختلاف في الكم أو الكيف أو الجهة .

2- أنه لم يبين في صورة هذا الشكل الاتحاد أو نقل الحد الأوسط بتمامه من الصغرى إلى الكبرى .

3- أنه لم يوافق في شروط هذا الشكل على إختلاف المقدمتين في الكيف، بل رد السالبة في كل حالة إلى موجبة .

والسُّهْرُوَرْدِيّ يرى أنه يمكن بيان هذا القياس بالشكل الأول فيقول : " ومخرجه من السياق الأول الأول أن هين القولين قضيتان استحال على موضوع أحداهما ما أمكن على موضوع الأخرى . فموضوعاتهما بالضرورة متبائنان ينتج " أن هذين القولين قضيتان موضوعهما بالضرورة متبائنان [145] .

ويلزم أيضاً عن تباين الموضوعين واختلافهما :

أ- إذا كان المحمول لأحدى المقدمتين في البتاته ممكن النسبة، مثل كل إنسان بالضرورة الكتابة "، وأن محمول المقدمة الأخرى واجب، مثل " كل حجر بالضرورة غير كاتب " فيلزم " أن الإنسان بالضرورة غير حجر " .

ب- إذا كان محمول إحدى المقدمتين في 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 في الجهة ينتج تباين الموضوعين [146] .

وهذا ما يؤيد النتيجة التى استخلصها السُّهْرُوَرْدِيّ ببيانه لهذا الشكل بواسطة الشكل الأول، وهذه النتيجة هى " أن هذين القولين قضيتان موضوعهما بالضرورة متبائنان " .

وينتهى السُّهْرُوَرْدِىّ من هذا الشكل بقوله : " إنه ترك التطويل على أصحابه في الضروب والبيان والخلط [147]، أى يغنى هذا عن تطويل المنطق الأرسطى في هذا الشكل واعتبار ضروبه أربعة، وهى في منطق الإشراق عند السُّهْرُوَرْدِىّ واحدة .

3- أما عن الشكل الثالث :

ويعرفه السُّهْرُوَرْدِىّ بقوله : " إذا وجدنا شيئاً واحداً معيناً كالاوسط وصف لمحمولين، علمنا أن شيئاً من أحد المحمولين موصوف بالمحمول الآخر ضرورة، وهذا التعريف للشكل الثالث ينفق مع التعريف الأرسطى له، فالحد الأوسط هو موضوع في المقدمتين . والنتيجة أن شيئاً من المحمولين موصوف بالمحمول الآخر . ومعنى هذا أن النتيجة لابد أن تكون جزئية . والأمثلة التى يعطيها السُّهْرُوَرْدِىّ تثبت هذا، فمثلاً " أن يكون زيد حيواناً أو زيد إنساناً " علمنا أن شيئا من الحيوان إنسان . بل وشئ من الإنسان حيوان على أى طريق كان . وإذا كان هذا الشئ المعين معنى عاماً، فيكون مستغرقاً كقولنا : كل إنسان حيوان وكل إنسان ناطق . فصار هذا الحصر شيئا معيناً موصوفاً بالأمرين فيلزم أن يكون شئ من أحدهما هو الآخر [148]، وهذه النتيجة هى بعض الحيوان ناطق . بل إن السُّهْرُوَرْدِىّ يعترف صراحة بأن النتيجة في ضروب الشكل الثالث جزئية فيقول : " يلزم اتصاف كل واحد من المحمولين بالآخر في هذا السياق، فإن المحمولين أو أحدهما، ربما يكون أعم من الموضوع الذى هو الأوسط . والطرف الآخر فلا يلزم اتصاف كل أحدهما بالآخر، بل شئ من أحدهما هو الآخر " [149] .

وإذا كانت النتيجة جزئية، فلابد أن تكون إحدى المقدمتين جزئية لأن النتيجة تتبع الأخس من المقدمات .

وعلى هذا لا يشترط في هذا الشكل كلية المقدمتين – تبعا لمذهب السُّهْرُوَرْدِيّ 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 السُّهْرُوَرْدِيّ " وإن كان إحدى المقدمتين مستغرقة والأخرى غير مستغرقة بعد الشركة في الموضوع يجوز – فإن البعض أخل في الكل، فتعين كون شئ واحد بالمحمولين، ويلزم اتصاف شئ من أحد المحمولين الآخر . أما عن السلب، فيتفق السُّهْرُوَرْدِيّ فيه مع مذهبه 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 المحمول كانت القضايا في هذا السياق موجبة . ولم تعد ثمة حاجة إلى سالب . وكان من الممكن حمل كل من المحمولين على الموضوع بالإيجاب – ونتج عن هذه نتيجة موجبة : فمثلا كان إنسان هو طائر، وكل إنسان هو لا فرس . أنتج أن شيئاً مما يوصف بأنه لا طائر هو لا فرس . ويرى السُّهْرُوَرْدِيّ أننا إذا جعلنا الجهات والسلوب أجزاء للمحمول في المقدمتين استغنينا عن ضروب كثيرة . ثم يقول " مدار هذا الشكل هو تيقن إتصاف شئ واحد بشيئين ومخرجه من الشكل الأول أن هذين القولين قضيتان فيهما شئ ما وصف بكلا المحمولين وكل قضيتين فهما شئ ما وصف بكلا المحمولين، فبعض موصوفات أحد المحمولين يوصف بالآخر، فهذان القولان هكذا حالهما [150] .

4- القضايا الشرطية وقياس الخلف

يذكر السُّهْرُوَرْدِيّ أننا قد نؤلف من الشرطيات قضايا إقترانية، مثل قولنا : كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود، وكلما كان

النهار موجود فالكواكب خفية، إذن كلما كانت الشمس طالعة فالكواكب خفية، ولا يضيف السُّهْرُوَرْدِيّ شيئاً في هذا الباب وإنما يقول " الشرايط والحدود حالها كما سبق "[151].

أما قياس الخلف فيعرفه السُّهْرُوَرْدِيّ بقوله :" القياس الذي يتبين فيه حقية المطلوب بإبطال نقيضه" [152]، أي يبرهن فيه المطلوب عن طريق إبطال نقيضه، أو كما يحدده الشيرازي شارح كتاب حكمة الإشراق " الاستدلال بامتناع أحد علي حقية النقيض الثاني[153]، وتركب من قياسين، قياس اقتراني وقياس إستثنائي، فإذا أردنا أن نثبت أن لا شئ من الإنسان جماد، فنثبت ذلك عن طريق إبطال نقيضها، وهو أن الإنسان جماد، وذلك عن طريق قياس شرطي، وهو أنه إذا كان بعض الإنسان جماداً لم يكن كل الإنسان حيواناً، لأنه لا شئ من الجماد بحيوان، وينتج ليس كل إنسان حيواناً، ويلزم أن يكون بعض الإنسان جماد . أي إذا كذب لاشئ من (أ ب) يصدق بعض (ب أ)، وإذا أردنا أن نثبت أن لا شئ من (أ ب)، نثبت ذلك عن طريق فرض أن بعض (أ ب)، وإذا بعض (أ ب) وكان هذا باطلاً، وهي أن بعض الإنسان جماد ونقيضها صحيح وهو المطلوب أي " لا شئ من الإنسان جماد "، أي أثبتنا صدق هذه القضية عن طريق إثبات بطلان نقيضها أو لازم نقيضها[154].

وما ذكرناه الآن توضيح لفكرة البرهان كما عرضها السهروردي وشارحه وجديد فيها علي حد تعبير السُّهْرُوَرْدِيّ نفسه، والذي يقول عن القياسات الشرطية بأن " شرائطها تشبه شرائط القياس الحملى . وذلك لم يجد السُّهْرُوَرْدِيّ لتكرار بحثها" [155] .

5- مواد الأقيسة البرهانية :

أما من حيث مادة البراهين فالسهرودوى لا يستعمل إلا مادة يقينية، سواء أكانت فطرية أم ما ينبنى على فطرى على قياس صحيح .

والحدسيات عند السُّهْرُوَرْدِيّ تشمل المجريات وهى مشاهدات مفيدة يقينية تحدث بالتكرار والمتواترات، وهى شهادات يقينية لكثرتها بعيدة عن التواطؤ، ومؤيدة بالقرائن، أما المشهورات والمخيلات فكلها لا تفيد اليقين، فواضح أن اليقين عند السُّهْرُوَرْدِيّ هو الحدس، والحدس يشمل المتوترات والمشاهدات أى الوحى والمعرفة الإنسانية على حد سواء [156].

أما طرق الاستدلال الأخري كقياس التمثيل والذي يحدده السهردوردي بقوله "ما يدعي فيه شمول حكم لأمرين بناء علي شمول معني واحد لهما "[157]، ويعنى بذلك القياس الفقهى " وهو برأيه غير مفيد لليقين، لاحتمال ان يكون مناط الحكم وصف غفلوا عنه، ويذكر السُّهْرُوَرْدِيّ العديد من الاعتراضات التى وجهت للقياس الفقهى والتى تحفل بها كتب أصول الفقه والكلام من كون الحكم مخصوص بالاصل ولا يتعدى، أو أنه لمجموع الاوصاف لا لعلة واحده، أو كون العله المحدده عن طريق السبر والتقسيم قابلة للانقسام، والحكم ملائم لأحدهما فقط او غفلتهم عن وصف هم مناط الحكم ...ويضيف الشيرازي شارح حكمة الإشراق : " هذا استقرار ناقص فيجوز ان يكون حال ما لم يستقرأ بخالف حال من استقرىء " والكثير من الانتقادات التى ذكرها قد طرحت من للنقاش من قبل الاصوليين أنفسهم، وتجادلوا فيها ورد بعضهم عن بعض . وكون قياس التمثيل يفيد الظن لا اليقين، فهذا الرأى قد أخذ به الكثير من الفقهاء على إعتبار ان اليقين يستند الى النص القطعى، أما القياس فهو اجتهاد[158].

هذه هي أهم الجوانب المتعلقة بالمنطق كما تناولها السهروردي في نقاشه لها، وقد حاولنا أن نركز علي الجانب النقدي دون الجانب الذي إتفق فيه مع المشائين، وإن كنا ذكرنا الكثير من آرائه التي وافقت آراء المشائين فذلك بهدف توضيح فكره المنطقي بشكل كامل.

هوامش الفصل الثالث

1- د / محمد السرياقوصي : النتائج الجوهرية لعدم دقة أرسطو المنطقية، الجزء الأول، ضمن بحوث ومقالات في المنطق، الدار الفنية للنشر والتوزيع، القاهرة، 1988 م، ص 31 .

2- الفارابى : إحصاء العلوم، تحقيق د / عثمان أمين، الأنجلو المصرية، 1986 م، ص 670 .

3- ابن سينا : النجاة في الحكمة الطبيعية والآلهية، ص 44 .

4- ابن سهلان الساوى : البصائر النصيرية في علم المنطق، تحقيق الإمام محمد عبده، المطبعة الأميرية ببولاق، القاهرة، 1898 م، ص 4 .

5- د / محمد السرياقوص وآخرين : أساليب البحث العلمى، مكتبة الفلاح، الكويت، 1988 م، ص 95 .

6- الغزالى : المستصفى في علم الأصول، القاهرة، 1332 هـ، ج1، ص 10 .

7- الغزالى : القسطاس المستقيم، ضمن مجموعة القصور العوالى من رسائل الإمام الغزالى، مكتبة الجندى، القاهرة، بدون تاريخ طبع، ج1، ص14 .

8- الغزالى : المنقذ من الضلال ومعه كيمياء السعادة والقواعد العشرة والأدب في الدين، مكتبة الجندى بالقاهرة، بدون تاريخ، ص 18 .

9- د / أبو الوفا التفتازانى : ابن سبعين وفلسفته الصوفية، ص 206 .

10- نيقولا ريشر : تطور المنطق العربى، ترجمة د / محمد مهران، دار المعارف، 1985، ص 418 .

11- د / إبراهيم مدكور : بين السُّهْرُوَرْدِىّ وابن سينا، ص75 .

12- السُّهْرُوَرْدِىّ : اللمحات في الحقائق، المقدمة، ص 21 – 23 .

13- نفس المصدر، ص 24 – 25 .

14- نفس المصدر، ص 27 – 28 .

15- د / محمد مصطفى حلمى : حكيم الإشراق وحياته الروحية، ص 76 .

16- السُّهْرُوَرْدِىّ : التلويحات اللوحية والعرشية، ص 2 .

17- نفس المصدر، ص 12 .

18- نفس المصدر، ص 17 .

19- نفس المصدر، ص 34 .

20- السُّهْرُوَرْدِىّ : المقاومات، ص 124 .

21- السُّهْرُوَرْدِىّ : المشارع والمطارحات، ص 194 .

22- نفس المصدر، ص 195 .

23- السُّهْرُوَرْدِىّ : حكمة الإشراق، ص 4 .

24- د / عبد الرحمن بدوى : المثل العقلية الأفلاطونية، دار القلم، بيروت، بدون تاريخ، ص 9 – 10 .

25- د / ماجد فخرى : تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة عن الإنجليزية، د / كمال اليازجى، نشرة دار المتحدة، 1974 م، ص 405 – 406 .

26- انظر مقدمة الشهرزورى لكتاب حكمة الإشراق للسهروردى ص 3 – 4 .

27- د / على سامى النشار : فيدون في العالم الإسلامى ضمن كتاب الأصول الأفلاطونية، دار المعارف، الإسكندرية، 1966 م، ص 211 .

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

29- السُّهْرُوَرْدِىّ : هياكل النور، ص 28 – 29 .

30- د / إبراهيم مدكور : الفلسفة الإسلامية (منهج وتطبيق)، الجزء الأول، ط3، دار المعارف، القاهرة، ص 54 .

31- د / محمد على أبو ريان : أصول الفلسفة الإشراقية، ص 143 ؛ وأنظر أيضاً د / أبو ريان : الإشراقية : مدرسة إسلامية – مناقضة قضية المصدر الأيرانى، بحث نشر ضمن الكتاب التذكارى، شيخ الإشراق، القاهرة، 1980 م، ص 35 ؛ وأنظر أيضاً د / أبو ريان تاريخ الفلسفة في الإسلام، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية 1980، ص 544 – 545 .

32- السُّهْرُوَرْدِىّ : حكمة الإشراق، ص 23 – 24 .

33- قطب الدين الشرازى : شرح حكمة الإشراق، ص 30 .

34- المصدر السابق، ص 115 – 116 .

35- السُّهْرُوَرْدِىّ : حكمة الإشراق، ص 16 .

36- الشيرازى : شرح حكمة الإشراق، ص 70 – 71 .

37- د / عثمان أمين : الفلسفة الرواقية، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1971م، ص 131 .

38- السيوطى : صون المنطق، ص 323 .

39- المصدر السابق، ص 333 .

40- جولد زيهر : موقف أهل السنة القدماء بإزاء علوم الأوائل، ترجمة د / عبد الرحمن بدوى، ضمن كتابه التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية، دراسة لكبار المستشرقين "، طبع النهضة المصرية، القاهرة، 1946، ص 148 – 149 .

41- د / على سامى النشار : فيدون فى العالم الإسلامى، ص 292 .

42- د / على سامى النشار : مناهج البحث، ص 70 – 71 .

43- ابن سينا : الاشارات والتنبيهات، تحقيق د / سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، 1947، ص 37 .

44- نفس المصدر، ص 40 .

45- نفس المصدر، ص 30 .

46- نفس المصدر، ص 96 .

47- نفس المصدر، ص 138 .

48- نفس المصدر، ص 147 .

49- نفس المصدر، ص 311 .

50- نفس المصدر، ص 274 .

51- د / جعفر ال ياسين : المنطق السينوى : عرض ودراسة للنظرية المنطقية عند ابن سينا ، منشورات دار الأفاق الجديدة ، بيروت ، 1983 ، ص 7 .

52- نيقولا ريشر : تطور المنطق العربى ، ص 356 .

53- ابن سينا : المدخل (جزء المنطق من الشفاء) ، وزارة المعارف العمومية ، القاهرة ، 1952 ، ص 11 .

54- ابن سينا : منطق المشرقيين ، طبعة المكتبة السلفية ، القاهرة 1328 هـ ، 1910 م ، ص 3 – 4 .

55- السُّهْرُوَرْدِىّ : المشارع والمطارحات ، ص 195 .

56- د / محمد على أبو ريان : الإشراقية مدرسة أفلاطونية ، ص 58 .

57- د / أميل المعلوف : كتاب اللمحات للسهروردى ، ص 29 .

58- نللينو(كارل الفونسو) : محاولة المسلمين إيجاد فلسفة شرقية ، ترجمة عبد الرحمن بدوى ، ضمن كتاب التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية ، طبع النهضة المصرية ، القاهرة ، 1964 .

59- ناصر محمد يحي ضميريه : نقد المنطق الأرسطي بين السُّهْرُوَرْدِىّ وابن تيمية ، ص .10

60- ابن تيمية : الرد على المنطقيين ، ص 3 ؛ وأنظر أيضاً محمد أقبال : تجديد التفكير الدينى فى الإسلام ، ترجمة عباس محمود ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ، 1968 م ، ص 147 – 148 .

61- ابن تيمية : نقض المنطق، دار المعرفة، دمشق، بدون تاريخ، طبع، ص 84 .

62- الشيخ / مصطفى عد الرازق : فيلسوف العرب والمعلم الثانى، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، 1364 هـ، 1945 م، ص 125 .

63- السُّهْرُوَرْدِىّ : التلويحات والعرشية، ص 74، المشارع والطارحات، ص 78 .

64- د / سيد حسين نصر : شيخ الإشراق، ص 34 .

65- السُّهْرُوَرْدِىّ : حكمة الإشراق، ص 156 .

66- نفس المصدر، ص 14 .

67- نفس المصدر، ص 25 .

68- نفس المصدر، ص 28 .

69- الشيرازى : شرح حكمة الإشراق، ص 52 – 65 .

70- نفس المصدر، ص 56 .

71- د / ماجد فخرى : السُّهْرُوَرْدِىّ ومآخذه على المشائين العرب – بحث نشر ضمن الكتاب التذكارى شيخ الإشراق، القاهرة، 1980، ص 159 .

72- السُّهْرُوَرْدِىّ : حكمة الإشراق، ص 21 .

73- نفس المصدر، ص 21 .

74- الشيرازى : شرح حكمة الإشراق، ص 61 .

75- السُّهْرُوَرْدِيّ : حكمة الإشراق، ص 73، 74 .

76- نفس المصدر، ص 54 .

77- الشيرازى : شرح حكمة الإشراق، ص 53 .

78- نفس المصدر، ص 54 .

79- نفس المصدر، ص 54 – 55 .

80- نفس المصدر، ص 55 – 56 .

81- ابن رشد : تلخيص كتاب المقولات، تحقيق بويج، بيروت، 1932، ص12 .

82- ابن سينا : الشفاء، جزء المنطق (المقولات)، القاهرة، سنة 1959، تعليق د / إبراهيم مدكور، ص 6 – 7 .

83- السُّهْرُوَرْدِيّ : التلويحات، ص 11 – 12، وأنظر أيضا المشارع والمطارحات، ص 280- 283 ؛ وأنظر كذلك ناصر محمد يحيي ضميرية : نقد المنطق الأرسطي بين السهروردي وابن تيمية، ص 136- 137.

84- السُّهْرُوَرْدِيّ : المشارع والمطارحات، ص 278 .

85- التهانوى : (محمد الفاروقى) : كشاف اصطلاحات الفنون، طبعة كلكتا، 1892م، ج2، ص 987 .

86- السُّهْرُوَرْدِيّ : التلويحات، ص12، المشارع والمطارحات، ص 284.

87- السُّهْرُوَرْدِيّ : التلويحات، ص12 .

88- د / ماجد فخرى : السُّهْرُوَرْدِىّ ومآخذه على المشائين العرب، بحث نشر ضمن الكتاب التذكارى للسهروردى القاهرة، 1980، ص 158 .

89- السُّهْرُوَرْدِىّ : المشارع والمطارحات، ص 284 .

90- الشيرازى : شرح حكمة الإشراق، ص 104 .

91- السُّهْرُوَرْدِىّ : حكمة الإشراق، ص 26 – 27 .

92- الشيرازى : المصدر السابق، ص 105 .

93- د / حسن حنفى : بين حكمة الإشراق والفينومينولوجيا، ص 228 – 229 .

94- السُّهْرُوَرْدِىّ : حكمة الإشراق، ص25، وأيضاً الشيرازى : شرح حكمة الإشراق، ص71 – 73 .

95- د / حسن حنفى : المرجع السابق، ص 229 – 230 .

96- السُّهْرُوَرْدِىّ : حكمة الإشراق، ص 29 .

97- الشيرازى : شرح حكمة الإشراق، ص 85 .

98- السُّهْرُوَرْدِىّ : المصدر السابق، ص 29 – 30 .

99- الشيرازى : شرح حكمة الإشراق، ص85 .

100- المصدر السابق، ص 85 – 86 .

101- السُّهْرُوَرْدِىّ : حكمة الإشراق، ص 30 .

102- صدر الدين الشيرازى : شرح حكمة الإشراق، التعليقات، ص85 .

103- نفس المصدر، ص 71 .

104- السُّهْرُوَرْدِيّ : حكمة الإشراق، ص 30 – 31 .

105- د / على سامى النشار : المنطق الصورى منذ أرسطو من عصورنا الحاضرة، دار المعارف، القاهرة، 1967، ص315– 316 .

106- الشيرازى : شرح حكمة الإشراق، ص 86 – 87 .

107- نفس المصدر، ص 86 .

108- د / على سامى النشار : مناهج البحث، ص 226 .

109- نفس المرجع، ص 226 – 227 .

110- السُّهْرُوَرْدِيّ : حكمة الإشراق، ص 31 .

111- نفس المصدر، ص31 .

112- الشيرازى : شرح حكمة الإشراق، ص 88 .

113- د / على سامى النشار : المرجع السابق، ص 227 .

114- السُّهْرُوَرْدِيّ : حكمة الإشراق، ص 31 .

115- نفس المصدر، ص 25 .

116- نفس المصدر، ص 25 .

117- نفس المصدر، ص 31 .

118- الشيرازى : شرح حكمة الإشراق، ص 88 .

119- السُّهْرُوَرْدِيّ : المصدر السابق، ص 31 .

120- الشيرازى : المصدر السابق، ص 89 – 90 .

121- نفس المصدر، ص 91- 92 .

122- السُّهْرُوَرْدِىّ : المصدر السابق، ص 32 .

123- الشيرازى : شرح حكمة الإشراق، ص 92 .

124- نفس المصدر، ص 92 – 93 .

125- السُّهْرُوَرْدِىّ : حكمة الإشراق، ص 39 .

126- الشيرازى : شرح حكمة الإشراق، ص 93 – 94 .

127- نفس المصدر، ص 94 – 95 .

128- السُّهْرُوَرْدِىّ : حكمة الإشراق، ص 22 .

129- السُّهْرُوَرْدِىّ : اللمحات في الحقائق، ص 73 – 74 .

130- السُّهْرُوَرْدِىّ : حكمة الإشراق، ص 34 .

131- نفس المصدر، ص 34 .

132- نفس المصدر، ص 34 – 35 .

133- نفس المصدر، 35 .

134- نفس المصدر، ص35 .

135- الشيرازى : شرح حكمة الإشراق، ص 102 .

136- السُّهْرُوَرْدِىّ : حكمة الإشراق، ص 36 .

137- نفس المصدر، ص 36 .

138- نفس المصدر، ص 37 .

139- الشيرازى : المصدر السابق، 109 – 110 .

140- نفس المصدر، ص 110 .

141- الشيرازى : شرح حكمة الإشراق، ص 110 .

142- نفس المصدر، ص 110 – 111 .

143- السُّهْرُوَرْدِىّ : حكمة الإشراق، ص 27 .

144- نفس المصدر، ص 27 – 28 .

145- نفس المصدر، ص 37 .

146- الشيرازى : شرح حكمة الإشراق، ص 111- 112 .

147- السُّهْرُوَرْدِىّ : المصدر السابق، ص 37 .

148- الشيرازى : المصدر السابق، ص 112 – 113 .

149- السُّهْرُوَرْدِىّ : حكمة الإشراق، ص 37 .

150- نفس المصدر، ص39 .

151- نفس المصدر، ص.39

152- نفس المصدر، ص.40

153- الشيرازى : المصدر السابق ،ص 118.

154- ناصر محمد يحي ضميريه : نقد المنطق الأرسطي بين السُّهْرُوَرْدِىّ وابن تيمية، ص .208

156 – السُّهْرُوَرْدِىّ : المصدر السابق، ص 41 – 42

157 – نفس المصدر، ص 42 – 43

158 – الشيرازى : المصدر السابق، ص 128 ؛ وأنظر أيضاً ناصر محمد يحي ضميريه : نفس المرجع، ص 208.