الفصل السادس
منطق السُّهْرُوَرْدِىّ ومحاولة قراءة أفكاره في المنطق الحديث

وهذا الفصل يشتمل علي العناصر التالية:

- أولاً : إختصار المنطق الأرسطى ثم محاولته وضع نسق له
- ثانياً : نقد التعريف الأرسطى ومحاولة وضع تعريف جديد :
- ثالثاً : إختصار المقولات الأرسطية
- رابعاً : الاهتمام بالقضايا الشرطية بجانب القضايا الحملية :
- خامساً : رد القضايا السالبة إلى قضايا موجبة :
  1- أما رونفييه :
  2- أما دى مورجان De morgan
  3- أما برجسون : Bergson
- سابعاً : رد القضايا الجزئية إلى قضايا كلية :
- ثامناً : التحلل من عدد أضرب أشكال القياسات الأرسطية :
  1- الطريقة الجبرية :
  2- الطريقة الهندسية :
  3- الطريقة المنطقية :
- تاسعاً : إنكار الشكل الرابع :

تمهيد:

ذكرنا من قبل أن النظرية المنطقية تختلف باختلاف الأساس الذى يذهب إليه الفيلسوف في نظريته فى المعرفة، فكذلك تختلف النظرية المنطقية باختلاف الأساس الذى يبتنى عليه العلم في العصر المعين، فكلما غير العلم عن أساسه تغيرت معه نظرية المنطق، وذلك لأن المنطق إن هو إلا تحليل لمفاهيم العلم وطرائفه، تحليلاً يبرز صورها : فقد كان العلم عند اليونان قائما على فلسفة بعينها هى الوجود، وجاء المنطق الأرسطى صورة أمنية تبعاً لذلك، وكما تختلف النظرية المنطقية باختلاف الأساس الذى يبنى عليه العلم في عصر معين، كذلك تختلف باختلاف المذهب الفلسفى الذى يذهب إليه صاحب تلك النظرية، فقد يعيش في العصر العلمى الواحد أكثر من فيلسوف ينتمون إلى أكثر من مذهب فلسفى واحد . من ثم تراهم يختلفون في تحليل الأساس العلمى الذى يجعلونه هدفهم ومدار بحثهم، ففى عصرنا هذا مثاليون وواقعيون وبراجماتيون ومنطقيون ووضعيون، ولكل من هؤلاء وجهة للنظر تنعكس على النظرية المنطقية عندهم.

من هذا المنطلق نحاول في هذا الفصل أن أهم الآراء المنطقية عند السُّهْرُوَرْدِى ونتلمس اوجه التقارب الفكري بينها وبين مناطقة العصر الحديث.

أولاً : إختصار المنطق الأرسطى ثم محاولته وضع نسق له :

بعد أن عرض السُّهْرُوَرْدِىّ للقضايا الأرسطية وتقسيماتها المعهودة في كتب المنطق الأرسطي من حيث الكمية والكيفية والجهة، يعود لينقد هذا التقسيم من حيث الكمية والكيفية والجهة، ويري أنه كثير الفروع والتشعبات، والتي يمكن الاستغناء عن الكثير منها، وذلك ما

سيعمل السُّهْرُوَرْدِىّ علي إيضاحه خلال رد القضايا الجزئية إلي قضايا كلية، ورد القضايا السالبة إلي قضايا موجبة، ورد الجهات من حيث الإمكان والامتناع إلي الضرروي، فلا يبقي لدينا من تقسيمات القضايا الأرسطية وتفريعاتها إلا قضية وحدة، وهي القضية الكلية الكلية الموجبة الضرورية، وهي ما يطلق عليها السُّهْرُوَرْدِىّ اسم "البتاتة" ؛ أي الجازمة والقاطعة [1] ؛ ولم السُّهْرُوَرْدِىّ يعترف بفائدة ما للقضية الجزئية إلا في بعض نواحى العكس المستوى والتناقش، فغير بهذا كثير من أصول المنطق الأرسطى القديم .

والسُّهْرُوَرْدِىّ هنا يشبه إلى حد كبير المناطقة الرياضيين في أوربا الذين حاولوا اختصار منطق أرسطو، وإن كان هناك خلاف بينه وبينهم فهذا لأن المناطقة الرياضيين رأوا أن المنطق قاصراً على صورة واحدة من صور الاستدلال، فاصطعنوا صوراً أخرى أكثر خصوبة في نتائج الاستدلال تقول على كم المحمول وحسابه، ثم تحليل العلاقات الأمر الذى يوسع مبحث الاستدلال من حيث قواعده ومجاله ونظافة، وأما السُّهْرُوَرْدِىّ فقد رأى ما فى المنطق الأرسطى من تطويل فحاول أن يرد صور أشكال القضايا والقياس إلى صورة واحدة، وهى القضية البتاته [2] .

وفى رد السُّهْرُوَرْدِىّ لمبحث أشكال القضايا والقياس إلى القضية البتاتة، يعنى أن السُّهْرُوَرْدِىّ قد حاول جاهداً وضع نسق للنمطق، وهو بهذا قد سبق المناطقة المحدثين من أمثال "فريجة "و "بيانو " و" راسل" و "هيلبرت" و" فيتجنشين " و "روسير" و "جينتزن" وغيرهم، وهؤلاء وإن اتفقوا مع السُّهْرُوَرْدِىّ في المبدأ، لكنهم إختلفوا معه في الغاية، حيث أنهم وضعوا أنساق جَد مختلفة عن نسق السُّهْرُوَرْدِىّ .

ثانياً : نقد التعريف الأرسطى ومحاولة وضع تعريف جديد :

كان السُّهْرُوَرْدِىّ قد رفض المفهوم المشائي للحد ، والمؤلف عن طريق الجنس والفصل المميز لسببين : أولهما أن المميز مجهول مع المُعرف ، وإن كان معلوماً عن طريق آخر فلا يصلح للتمييز ، لأنه لم يعد خاصاً .وثانيهما أن من تمام شروط الحد عند المشائين إيراد جميع الصفات الذاتية ، وذلك مستحيل عقلاً ، لأن معرفة جميع الذاتيات مرتبط بمعرفة ماهية الشئ ، وماهية الشئ هنا تقتنص عن طريق الذاتيات فنقع في دور لا مخرج منه ، وعلي فرض ذكرنا الذاتيات الخاصة بالشئ كيف لنا أن نعلم أنه ليس هناك ذاتي آخر مجهول بالنسبة لنا . ونجد أن كلا السببين يرتد في النهاية إلي فكرة الدور في الحد الأرسطي ، وهذه الفكرة كانت من أكثر ما أستند إليه كل من رام نقد الحد الأرسطي ، ونتيجة للأسباب المانعة للتعريف علي طريقة المشائين ، إقترح السُّهْرُوَرْدِىّ طريقاً آخر للتعريف هو ما يسميه التعريف بالمفهوم والعناية [3].

وإذا كان السُّهْرُوَرْدِىّ قد أنكر التعريف الأرسطى القائم على الجنس والفصل باعتباره قائم على نزعة ميتافيزيقية ، فهو بهذا يكون سبق بعض المناطقة المحدثين في إنكار هذا التعريف ، فنجد إيتون Eaton يهاجم نظرية أرسطو في المحمولات التى هى أساس نظريته في التعريف ، هذه النظرية إنما فيما يذهب " ايتون " نظرية ميتافيزيقية ووجودية وليست نظرية منطقية ، وإن كانت مقدمة للقياس باعتبارها جزءاً من تحليل القضايا ، فهى تعكس وجهه نظر أرسطو الميتافيزيقية في الأصناف وفى الأجناس والماهيات المحددة ، كما تعكس وجهة نظر الفلسفة العامة في أن المعرفة العلمية تكون تدرجاً من الصور وتعرض

المحمولات الأربع التى تكلم عنها أنماط العلاقات المختلفة التى من الممكن أن تقوم بين الصور المعبرة عنها في القضايا، فكل محمول يعبر عن نمط من هذه العلاقات بين الكليات وقد ميزت النظرية بين العلاقات الضرورية والعرضية، وأساس هذا التمييز هو الواقع الانطولوجى [4].

ومن ثم يتضح موقف " إيتون " من تعريف أرسطو أنه يهاجم نظرية التعريف الأرسطية لأنها مختلطه بمباحث ميتافيزيقية وأنطولوجية . غير أن دعاه الوضعية المنطقية يعترفون بأن هذه النزعة الميتافيزيقية فى التعريف الأرسطى نزعة متسامية، ولكنها لم تصل إلى الدرجة التى يمكن معها أن تكون نظرية علمية، بمعنى أن دعاه الوضعية المنطقية يرون أننا لن نصل إلى الحدود الحقيقية إلا نادراً، لأن معرفة وإثبات الشئ التى تتألف منها ماهيته أمر صعب لأن عملية الحد لا تتيسر لكل إنسان فإن هذا لا يرفع الإشكال من الناحية العملية لأن الأشياء لا تعرف بحقائقها فحسب، بل تعرف بعلاقاتها بالأشياء، بمعنى أن الشئ المُعرف ينقسم إلى عنصرين أساسيين وهما : الجنس والفصل، وإنما الغاية هى تجديد الطريقة التى تستعمل بها كلمة من كلمات اللغة فكأنهم حينئذ لا يبحثون عن جوهر الأشياء، بل يبحثون عن معنى اللفظ التى اتفق على استعمالها لأداء المعانى [5].

وهم في هذا الاتجاه يراعون المظهر الخارجى للأشياء وليشتقوا منه الصفات التى يمكن أن تكون من العوامل الأساسية في التعريف بخلاف ما درج عليه المنطق التقليدى الأرسطى في النظر إلى الأشياء نظره جوهرية لا تتغير بتغير الأعراض الخارجية، ويظهر الفرق واضحاً بين النظرية الوضعية والنظرية الأرسطية في مثال " الماء " إذا تجمد أو تبخر

فالماء والثلج والبخار صور ثلاث لطبيعة واحدة والنظرية الجوهرية لا تختلف فى نظرتها إلى هذه الطبيعة مهما تغيرت عوارضها . ومن ثم يكون التعريف واحداً لها حتى اختلفت صورها [6] .

وإذا كان السُّهْرُوَرْدِىّ سبق المناطقة المحدثين، وبخاصة دعاة الوضعية المنطقية في عدم الأخذ بالتعريف القائم على الجنس والفصل، وعدم الوصول إلى الماهية، فقد حاول السُّهْرُوَرْدِىّ أيضاً وضع تعريف جديد مختلف تماماً عن التعريف الأرسطى [7]، وهذا التعريف يمكن إدراكه: إما عن طريق الإساس والأمور المحسوسة تدرك تمام الإدراك – وإما طريق الكشف والعيان، **وهو أدق الطرق وأوثقها، وتفسير هذا أن هناك طريقين لإدراك التعريف الصحيح :**

1- طريق المعرفة الحسية .

2- طريق المعرفة الإشراقية [8] .

فالمعرفة الحسية تدرك بالمشاهدة الخارجية، وهى وحدها التى تعطى الخاص، وهى تعطى معرفة جديدة لا يمكن للتعريف الأرسطى أن يصل إليها وهى الضامن لصدق المعرفة الإنسانية ومقياس صدقها . فالواقع منه المجمهول ومنه المعلوم، والمعرفة الإنسانية جزئية لأنها لا تستطيع إلا أن تحصل على المعلوم دون المجهول، في حين أن المعرفة الإشراقية هى النقطة اليقينية الضرورية لكل معرفة إنسانية، وهى تعطينا معرفة بالواقع، في حين أن التصورات عاجزة تماماً عن الخروج من عالم الأذهان إلى عالم الأعيان، ثم يضع السُّهْرُوَرْدِىّ التعريف الكامل لديه، ويسميه التعريف بالمفهوم بالعناية، ويحدده بأنه التعريف بأمور لا تختص آحادها الشئ ولا بعضها، بل تخصه للإجتماع [9] .

ومما لا شك فيه أن السُّهْرُوَرْدِىّ إذا كان قد ذكر بأن التعريف يتم بأمور تخصه : إما بتخصيص الآحادا والبعض أو الاجتماع (الكل)، فالتعريف هو إنتقال من العام إلى الخاص ومن الكل إلى الجزئى ومن غير المُشخص إلى المُشخص، في حين أن التعريف الأرسطى إنتقال من عام إلى عام، ولكن بدرجة أقل كما هو واضح في الكليات الخمس، فهى كليات لا تشير إلى تخصص ومن ثم يستحيل التعريف الشئ عن طريقها[10] .

وإذا كان السُّهْرُوَرْدِىّ قد سبق بعض المناطقة الأوربيين في العصر الحديث في التعريف الصحيح القائم على الكل أو الاجتماع، إلا أنه يختلف عنهم في أن هذا التعريف، والذى أطلق عليه اسم التعريف المفهومى، هذا التعريف ينتفع به في العلوم نفعاً لا يقصر عن التعريف فحسب الماهية والحقيقة [11] .

لأن التعريف المفهومى عند السُّهْرُوَرْدِىّ أصح من التعريف بحسب الحقيقة ولا صعوبة فيه، لأن التعريف بحسب الحقيقة قد ينقدح وجوده في ماهية لا يعلمها صاحب التعريف (الحاد)، كما أنه يجوز الإخلال بذاتى لم يطلع عليه وعلى العموم تكثر في هذا التعريف الأغاليط الحدية [12] .

ويفرق السُّهْرُوَرْدِىّ بين الحد بحسب المفهوم والعناية وبين الرسم، لأن الرسم يحصل باللوازم . بينما الحد المفهومى هو مجموعة المحمولات الذاتية التى نطلق على الشئ بحسب المفهوم، كما يفرق بين التعريف بحسب المفهوم والعناية والتعريف بحسب الاسم بالتعريف بحسب المفهوم والعناية، هو تصور أمور موجودة بالفعل . أما التعريف بحسب الاسم فهو

تصور – مفهومات غير معلومة الوجود في الخارج سواء كانت موجود أم لا [13] .

وتفسير هذا أنه لا بد أن يتم التعريف بأمور تختص مجموعها بالشئ دون شئ من أجزاءه . تعرف الخفاض مثلاً أنه طائر ولود ، وكل واحد من هذين الأمرين أعم من الخفاش، ومجموعها يختص به . أو تعرف الإنسان بأنه المنتصب القلامه البادى البشرة، العريض الأظفار . وكل من هذه الصفات وإن جاز وجودها في غير، ولكن الجموع يختص به دون غيره مما نعرفه بين الماهيات، وما به ليتحصل تميزه [14]. وهنا يتضح أن السُّهْرُوَرْدِىّ قد سبق بعض المناطقة المحدثين، وبخاصة جون استيوارت مل G. S. Mill وبرنارد بوزانكيت B. Posanquet :

فإذا كان " جون استيوارت مل " قد رفض التعريف الأرسطى، فإنه يرى أن التعريف الصيح هو تعديد الصفات الخاصة بكل فرد[15]، غير أن مل قد سخر هذا التعريف لأسباب خاصه تخدم النزعة التجريبية التى يؤمن بها ولهذا نجد" مل " يدعو إلى تعريف فردى وإسمى يفسر الاسم، ويعدد صفات الفرد التى تتبين لنا عن طريق الإحساس . فى حين أن التعريف عن السُّهْرُوَرْدِىّ هو الذى يعدد صفات الفرد التى تبين لنا عن طريق الإحساس أو طريق المشاهدة والذوق، فإذا وضح التعريف عن طريق الاحساس لا مانع من الأخذ به، لكن إذا وضح عن طريق المشاهدة والإدراك المباشر كان هذا أفضل .

أما بوزانكيت فقد أشار إلى التعريف الصحيح هو جمع الصفات، بمعنى إحصاء كل الصفات الذاتية، التى إذا أخذت جملة لم توجد إلا في الشئ المُعرف، ولو أنها قد توجد فرادى في أشياء أخرى[16] .

وهكذا يتضح أن السُّهْرُوَرْدِىّ رفض نظرية التعريف كما وضعها أرسطو في الأورجانون، وذلك لأنها تستند على الماهية وتكوينها في الجنس والفصل، ويكاد يتفق مع المتكلمين والفقهاء في هذا . كما يعد سابقاً لبعض المناطقة الأوربيين في العصر الحديث . والسبب في هذا يرجع إلى أن نظرية التعريف عند أرسطو ذات طابع ميتافيزيقى . هذا الطابع ترفضه كل الدراسات المنطقية القديمة والحديثة .

كما سبق السُّهْرُوَرْدِىّ بعض المناطقة الغربيين في العصر الحديث فى محاولة وضع تعريف بدليل عن التعريف الأرسطى، وإن اختلف كل منهما في أمر هذا التعريف أى أنهم يتفقون في المبدأ ويختلفون في الغاية .

ثالثا : إختصار المقولات الأرسطية :

إذا كان السُّهْرُوَرْدِىّ قد نقد المقولات العشر عند أرسطو، ثم إختصر هذه المقولات في خمس، وهى الجوهر والكم والكيف والنسبة والحركة، فالسُّهْرُوَرْدِىّ، قد سبق معظم مناطقة العصر الحديث في نقد المقولات العشره، بإعتبار أن أرسطو لم يكن دقيقاً أو متتبعاً لمنهج معين [17]، بمعنى أدق إذا كان السُّهْرُوَرْدِىّ قد أكد أن التقصير في المقولات كما وضح آنفاً، فذلك لأن هذه المقولات على حد تعبير عالم المنطق الفرنسي "جوبلو" Goblat إختلف المناطقة فيها إختلافاً شديداً، حيث لم يستقر بعد لقائمة من قوائم هذه المقولات أى قرار وليس هذا بقريب، فإن العلم الحديث أيضاً غير مستقر . ولكن لا يمنع عدم الاستقرار والغموض في تقدم العلم بل على العكس هو الدافع له .

ويلاحظ " جوبلو " أن الهندسة إكتملت في كثير من ميادينها، مع العلم أنه لا يوجد تعريف غير منقوض حتى الآن للخط المستقيم [18] .

ومما لا شك فيه أن محاولة السُّهْرُوَرْدِىّ فى رد المقولات العشر إلى خمس، تعد تصنيفاً جديداً لمبحث المقولات سبق به السُّهْرُوَرْدِىّ بعض المناطقة المحدثين الذين حاولوا وضع تقسيمات جديدة للمقولات، وأهمها كانط Kant، فقد أراد كانط أن يتوج المنطق بقائمة للمقولات على غرار ما فعل أرسطو من قبل، غير أن المقولات، وأن كان بعضها مماثلاً لمقولات أخرى عن أرسطو فليس لها دلالة المقولات الأرسطاليسية، بل إن بين الفلسفتين فارقاً أساسياً فى وجهه النظر، ذلك لأن إنقلاب الذى أحدثه " كانط " والذى كان استمرار لتفكير " ديكارت " وقد أحل المثالية الحديثة محل واقعية الفلسفة القديمة[19].

ويقسم " كانط " المقولات إلى إثنتا عشرة مقولة : أربع رئيسية وهى (الكم والكيف والإضافة والجهة) وتنطوى كل منها على ثلاث مقولات فرعية : فالمقولات الفرعية للكم هى : " الواقعية والسلبية والتحديد " . والمقولات الفرعية للإضافة هى : الجوهر والعلية والمشاركة أما المقولات الفرعية للجهة فهى : " الإمكان والوجود والضرورة " [20].

ولقد كانت قائمة المقولات عن " كانط " نقطة بداية قوائم أخرى نسبتها إلى قائمة " كانط " هى نفس نسبة أرسطو للقوائم التى وضعها المناطقة العرب إلى قائمة أرسطو . فنجد مثلاً عالم المنطق الفرنسي " رونفيية " متأثراً " كانط " وفى ضوء المذهب الكانطى، يرى أن المقولات هى قوانين المعرفة الأولية والتى لا يمكن ردها إلى غيرها، وهى العلائق التى بها تعين الصورة وينتظم الآن . أما هذه المقولات عنده، فهى الوجود، أو العلاقة، العدد والوضع والتتابع والكيفية والتغيير والعلية والغائية والشخصية [21].

كما تطلع " هاملتون " Hamalitan (1856 – 1907) إلى بناء سلسلة للمقولات وذلك عن طريق العلية الثلاثية التى سار عليها " كانط " والمركب من القول ونقيضه **ويحصرها في خمسة مواضع :**

1- الإضافة والعدد والزمان .

2- الزمان والمكان والحركة .

3- الحركة والكيف والاستحالة .

4- الاستحالة والنوعية والعلية .

5- العلية والغائية والشخصية [22] .

هذه صورة للمقولات في المنطق الحديث، حاولنا تلمسها لكى نثبت أن السُّهْرُوَرْدِىّ سبق دعاة المنطق الحديث فيما توصلوا إليه بخصوص إختصار المقولات الأرسطية .

رابعا: الاهتمام بالقضايا الشرطية بجانب القضايا الحملية :

عرض السُّهْرُوَرْدِىّ للقضايا الشرطية بعد عرضه للقضايا الحملية علي أساس أنها ما يتركب من القضايا الحملية، أي القضايا الحملية هي ما يتركب من الحدود، والقضايا الشرطية هي ما يتركب من القضايا الحملية " قد يجعل من القضيتين قضية واحدة، بأن يخرج كل واحدة منهما عن كونها قضية ويربط بينهما، فإذا كان الربط بلزوم، يسمي قضية شرطية متصلة، كقولهم : إذا كانت الشمس طالعة كان النهار موجود، وما قرن به حرف الشرط من جزأيها يسمي المقدم، وما قرن به حرف الجزاء يسمي التالي"[23]؛ وتحديده هذا للقضية الشرطية المتصلة لا يختلف عما هو معروف لدي ابن سينا، وكذلك الأمر فيما يتعلق بالشرطية المنفصلة التي يذكر فيها التحديد والأمثلة

ذاتها " إن كان الربط بين الحمليتين بعناد يسمي شرطية منفصلة، كقولنا : إما أن يكون هذا العدد زوجاً وإما أن يكون فرداً، ويجوز أن يكون أجزاؤها أكثر من أثنين، والحقيقة هي التي لا يمكن اجتماع أجزائها ولا الخلو عن أجزائها [24].

ولكن السُّهْرُوَرْدِىّ لا يحاول رد القضايا الشرطية إلى قضايا حملية وإن كان ذلك ممكنا لبعضها الذى يكون أقرب إلى الحملية منه إلى الشرطية، لوجود أداة الشرط أو الفصل بعد الموضوع، يقول السُّهْرُوَرْدِىّ : " أعلم أن الشرطيات يصح إلى الحمليات بأن يصرح باللزوم أو العناد، فيقال : طلوع الشمس يلزمه وجود النهار أو يعانده الليل، فكأن الشرطيات محرفه عن الحمليات [25] .

ومعني هذا أن السُّهْرُوَرْدِىّ لا يوافق على اعتبار القضية الشرطية حملية، وإن كان بعض الشرطيات من الممكن أن يكون في قوة الحمليات، أو أقرب إلى الحملية منه إلى الشرطية، ومن الممكن رده إلى الحملى، ولكن ذلك لا ينبغى وجود الشرطى، وإن تساوى مع الحملى للتلازم الموجود بين القضايا . ولقد رفض السُّهْرُوَرْدِىّ إعتبار القضايا الشرطية حملية، لعدم تساويها وإن وجد تساو بينهما، فإنه لا يقصى على ضرورة وجود الشرطيات .

والسُّهْرُوَرْدِىّ بذلك يكون على إتفاق مع ابن سينا الذى إهتم بالقضايا الشرطية، ورأى ضرورة استغلالها وعدم إمكان ردها إلى الحملية دون إفساد لطبيعتها، وأن الحملية لا يمكن أن تؤدى المعنى الذى تؤديه الشرطية، وإن كان هناك قضايا شرطية ومنفصلة هى أقرب إلى الحملية منه إلى الشرطية، وهى التى تأتى أداة الشرط أو أداة

الفصل بعد الموضوع لا قبله، وقد أوضح ابن سينا ما يميز الشرطية والمنفصلة عن الحملية، وإن كان هناك أمور مشتركة بينهما [26] .

ومن ثم يتضح مدى تأثر السُّهْرُوَرْدِىّ بابن سينا، وهذا يدل على أن كل منهما على إتفاق في نقد المنطق الأرسطى الذى أهمل هذا النوع من القضايا والاستدلالات، الأمر الذى يترتب عليه أن القياس الأرسطى ليس هو المنطق الأولى، وإن المنطق الشرطى سابق عليه منطقياً، لأنه منطق قضايا غير محللة، وبالتالى يكون أقل تعقيداً من منطق أرسطو الذى هو منطق للقضايا المحللة إلى موضوع وسور ورابطة منفية أو مثبتة .

إن اهتمام السُّهْرُوَرْدِىّ وابن سينا بمبحث القضايا الشرطية يجعل كل منهما على إتفاق مع المنطق الرياضى الحديث الذى يحلل القضية الحملية الكلية فيردها إلى قضية شرطية، ويحلل القضية الحملية الجزئية، ويردها إلى قضية متصلة أو عطفية، من الممكن أن تحول إلى منفصلة، وحتى إلى شرطية [27].

ومن أشهر من قام بذلك " فريجه "، حيث حاول وضع رموز تعبر عن جميع القضايا الحملية، بعد تحليلها تحليلاً كاملاً وصياغتها بلغة الأسوار والدوال، وقد بيَن أن جميع التعبيرات الدالية ذات الأسوار عن القضايا الحملية فمن الممكن أن توضع على هيئة قضايا شرطية، أو على هيئة قضايا من الممكن أن ترد إلى الصورة الشرطية [28] .

خامسا: رد القضايا السالبة إلى قضايا موجبة :

إذا كان السُّهْرُوَرْدِىّ قد رد القضايا السالبة إلى قضايا موجبة، كما أوضحنا سابقاً، فهو بهذا قد نظر نظرة تشبه نظرة تشبه العالم المنطقى " رونفييه " و " دى مورجان " و " برجسون " في العصور الحديثة .

1- أما رونفييه :

فيرى أن القضية السالبة في أية صورة كانت تساوى دائماً موجبة، فنحن نستطيع أن نعبر عن القضيتين " لا واحد من الناس بسعيد " أو " بعض الناس غير عادلين "، بالقضيتين و " كل إنسان شقى " أو " بعض الناس ظالمون " . فمن هذا يستنتج أن القضية السالبة ترد إلى موجبة، وتتكون بواسطة نفس العناصر، الشئ الوحيد المختلف هو أن المحمول أو الصفة بدلاً من أن تكون محدوده لجنس بحد معين، تتحدد بمجموعة شئ آخر غير هذا الحد المعين [29] .

2- أما دى مروجان De morgan

فذكر أن السوالب هى فقط أعراضاً لغوية أو تعبيرات لغوية بسيطة أمكن إذن التعبير عنها في ألفاظ موجبة، شكل اسم سالب يعبر عنه باسم موجب، ولا محل إطلاقاً لوجود قضايا [30] .

3- أما برجسون : Bergson

فقد عرض للأحكام السالبة وقيمها في كتابه " التطور الخالق " وهو يصور ذلك في تحليل بارع " لفكرة العدم " فرد الاحكام السالبة إلى أحكام موجبة، وأنكر وجود تصورات سالبة في العقل، يقول : "النفى (السلب) هو إثبات من الدرجة الثانية وهو يثبت شيئاً لإثبات يثبت بدوره شيئاً لموضوع [31]؛ أى أن النفى (السلب) ليس إلا مسلكاً يحذوه الذهن تجاه إثبات المحتمل، فعندما أقول : إن هذه المائدة سوداء فإنى أتكلم عن المائدة دون شك : فلقد رأيتها سوداء وحكمى يعبر عما رأيت، لكن إذا قلت " إن هذه المائدة ليست بيضاء "، فمن المؤكد أننى لا أعبر عن شئ قد أدركته، وذلك لأنى رأيت سواداً لا غيبة للبياض،

إذن لا أصدر هذا الحكم في الواقع على المائدة نفسها، وإنما أصدره من باب أولى على الحكم الذى يصرح بأنها بيضاء، وأنا أصدر حكماً على حكم لا على المائدة، فالقضية : هذه المائدة ليست بيضاء، تتضمن أنك تستطيع أن تعتقد أنها بيضاء أو أنك كنت تعتقد أنها بيضاء، أو أنى كنت أوشك أن اعتقد أنها كذلك، فأنا أنبهك مقدماً أو أنبه نفسى إلى أن هذا الحكم يجب أن تستبدل به حكماً آخر، وحقيقة أنى أترك هذا الحكم الآخر غير محدود وهكذا نجد أن الإثبات إذا كان ينصب على الشئ مباشرة، فإن النفى (السلب) لا ينصب على الشئ إلا بطريق غير مباشر، أى خلال إثبات يعترض سبيله، فالقضية الموجبة تعبر عن حكم على موضوع، أما القضية السالبة فتعبر عن حكم على حكم [32] .

علاوة على ذلك فإن " برجسون "، يرى أن كل حكم سالب يدخل فيه عنصر اجتماعى يتجاوز المنطق والفكر من حيث هما منطق وفكر، فالنفى (السلب) إذن ماهية اجتماعية وتربوية، وذلك لأن عملية السلب هو أن يجيب على حكم : إما ملفوظاً وإما بالقوة عند شخص آخر، فليس للحكم إذن من حيث هو نفى (سلب) أية قيمة منطقية في ذاته وهو لا يكون إلا نصف فعل عقلى بينما يترك النصف الآخر غير معين، فعلى الشخص الآخر الذى يوجه الحكم إليه أن يعين هذا النصف الآخر غير المعين، فالحكم السالب لا قيمة له فعلية[33] .

وينتهى برجسون إلى القول : بأنه لا توجد أحكام سالبة أو افكار سالبة وليس في العقل لا وجود لغير الموجود، ويستخرج برجسون نتائج ميتافيزيقية من تحليله وعلى وجه الخصوص النتيجة التى تقول : " إن العدم هو فكرة مزعومة لا وجود لها " [34] .

سادسا: رد القضايا الجزئية إلى قضايا كلية :

إذا كان السُّهْرُوَرْدِىّ قد رد القضايا الجزئية إلى قضايا كلية، مؤكداً أنه في العلوم لا تطلب البرهنة على القضايا الجزئية، بل علي القضايا الكلية (*) . فالسُّهْرُوَرْدِىّ هنا كان هدفه هو العمل علي التخلص من الاهمال والبعضية بالافتراض، أي من خلال فرض أن المجموعة الجزئية تشكل فئة مستقلة ذات خصائص مميزة يمكننا أن نطلق عليها حكماً كلياً يشمل جميع أفرادها، وإذا تم حمل المحمول علي كافة عناصر الموضوع تصبح القضية كلية، وبذلك يمكن رد القضية الجزئية إلي قضية كلية، من خلال الحصر الواضح للأفراد

(*) ولكن ابن تيمية يرفض ما ذهب إليه السهروردى في رد القضايا الجزئية إلى القضايا الكلية، مؤكداً أن الإنسان يتوصل إلى القضية الجزئية قبل التوصل إلى القضية الكلية، ويذهب إلى أن القضية الكلية ليست إلا تعديدا لأفراد جزئية مندرجة تحتها، والبرهان الذى يشتمل على قضية كلية لا يعطى شيئاً جديداً ، بل هو مصادر، على المطلوب . ويعترف ابن تيمية بفائدة القضية الكلية إلا في الرياضيات والأمور الدينية، يقول ابن تيمية : " فالعلوم الرياضية ليس لها فائدة إذن لأنها قضايا كلية مطلقة، وليس فيها علم بموجود في الخارج ولكن لا يمكن اعتبارها علما إلا إذا كان المقصود شيئا في الخارج ولولا أن ذلك طلب فيه معرفة المعدودات والمقدرات الخارجية التى هى أجسام وأعراض لما جعل علماً ، إنما جعلوا علم الهندسة أن يتنفعوا به في عمارة الدنيا .

(راجع السيوطى : صون المنطق، ص 242) .

أما فى نطاق الدينيات، فقد اعترف ابن تيمية بفائدة القضية الكلية والعلة في هذا أنه وجد فى أحاديث النبى (ﷺ) قضايا كلية فاضطر إلى القول بأنه " في المواد المعلومة بنصوص الأنبياء ويظهر الاحتياج إلى القضية الكلية، ومن أمثلة تلك القضايا الكلية قول النبى – ﷺ – أن كل سكر خمر وكل خمر حرام " .

(راجع السيوطى : المصدر السابق، ص 22) .

التي ينطبق عليها الحكم، وكأنه عودة بالقضية الجزئية غلي نوع من الاستقراء التام الذي نعمل من خلاله علي تكوين فئة مستقلة تامة من هذه الجزئيات، أي إذا قلنا " بعض الورود حمراء" نستطيع جعلها قضية كلية من خلال الاستقراء الذي يعمل علي تحديد الأنواع الحمراء بشكل دقيق، والتي هي " أ، ب، ج، د" ونستطيع بعد ذلك ان نحمل عليها حكماً كلياً [35].

وما توصل إليه السُّهْرُوَرْدِىّ يذكرنا ربما على حد تعبير "بوزانكيت " Bosanquet : " أن القضية الجزئية قضية غير علمية، فهى تعبر عن وصف ناقص كما أنها تعبر عن إحصاء غير تام [36].

علاوة علي أن المناطقة الرياضيين يرون أن الانتقال من مقدمة أو مقدمات كلية إلى نتيجة جزئية غير جائز، لأن الكلية مجرد فرض لا يتضمن ذلك الوجود الذى تشير إلى القضية الجزئية، كما أن القضايا الكلية لكونها فروضاً تكون صادقة دائماً، سواء وجد موضوعها أو لم يوجد، فى حين أن القضية الجزئية قد تصدق وقد تكذب [37].

ويظهر الفرق واضحاً بين القضية الجزئية والقضية الكلية عند " برتراند راسل " الذى يرى أن القضية الجزئية تحوى السور الوجودى وثابت الربط ولا تنطوى على صيغة الشرط، بينما القضية الكلية تحوى السور الكلى وثابت التضمن الذى ينطوى على شرط، وذلك لتوضيح أن القضايا الجزئية تقرر وجوداً واقعياً لموضوعها، ومن ثم ثابت صيغة الشرط، بينما القضية الكلية لا تتضمن تقرير الوجود الواقعة لموضوعها، ومن ثم صيغت في شرط، وبالتالى يمكن لأفراد موضوعاتها وجود واقعى [38].

وإذا كان السُّهْرُوَرْدِيّ قد رد القضايا الجزئية إلى قضايا كلية، فهو لا ينكر القضايا الجزئية، وإنما يرى أنه ينتفع بها بعض نواحى التناقض والعكس المستوى، **ويمكن تلمس هذه الفكرة بطريق غير مباشر لدى عالم المنطق " كينز " Keynes الذى يرى أن القضية الجزئية فائدتين :**

1- فالمقصود بها غالباً أن تكون نفياً لأخرى أولى من أن تكون وصف لحالة إجابية، وبذلك تكون الجزئية الموجبة نفياً للكلية السالب، ولا تكون بالجزئية السالبة نفياً للكلية الموجبة .

2- أحياناً لا تهم معرفة الكل، بل معرفة البعض، ففائدة القضية الجزئية : هى التعبير عن حالة لا تهمنى منها أن أعرف الكل، بل إثبات وجود شئ فقط، ويلاحظ كذلك أن القضية الكلية المطلقة لا تكاد توجد، لأن القضية الكلية تتكون من إحصاء الجزئيات . والجزئيات لا تتناهى وبهذا يبقى في كل قضية كلية نوع من الشك أو الاحتمال . ومن هنا قيل أن لكل قاعدة شواذ، فالقضية الكلية لا تعبر عن حقيقة الوجود، بل هو تعبير مصطنع يستخدم في التفاهم[39] .

سابعاً : عدم اعتبار القضايا الشخصية قضايا كلية :

إذا كان السُّهْرُوَرْدِيّ قد أنكر القضايا الشخصية حين ذكر بأن الشواخص لا يطلب حالها في العلوم " فذلك لأنه يرفض تماماً إعتبار الشواخص قضايا كلية كما ذهب أرسطو، حيث رأى أرسطو وتلامذته أن القضية الشخصية والكلية من صورة منطقية واحدة، **والشواهد على ذلك ما يلى :**

1- كان أرسطو يعتبر القضية الشخصية كما لو كانت قضية كلية إذا دخلت مقدمة في قياس .

2- تنطوى القضية الكلية على تقرير وجودى لأفراد موضوعها ، أى أن الحد العام يدل على وجود واقعى، كما أن اسم العلم يشير إلى شئ جزئى في الواقع، ذلك لأن أرسطو كان قد وصل إلى صياغة نظريته الواقعية في المعنى، يكون بمقتضاها للكليات والمعانى العامة قوام واقعى وإن كان واقعا غير محسوس .

3- موضوع القضية الشخصية مستغرق كموضوع القضية الكلية ، ذلك لأننا ننظر إلى "سقراط " في القضية " سقراط فان " مثلاً على أنه حد يسند المحمول كله إليه لا إلى جزء منه واسم العلم لا يجرى عليه التجزئ [40] .

وبالرغم من أن أرسطو وتلاميذه لم يميزوا تمييزاً حاسماً بين القضية الشخصية والقضية الكلية ، فإنا نجد عند السُّهْرُوَرْدِىّ نقطاً توحى بإدراكه لهذا التميز ين أشار بأن الشواخص لا يطلب حالها في العلوم .

والسُّهْرُوَرْدِىّ بهذا قد سبق المنطق الحديث الذى يرى أن فكرة اعتبار القضايا الشخصية قضايا كلية إعتبار خاطئ، ويعلل بعض الباحثين على هذه الاعتبارات للأسباب الآتية [41] .

1- موضوع الكلية حد كلى يشير إلى فئة أو مجموعة ، أما موضوع الشخصية فحد فردى أو شخصى يشير إلى شئ واحد بعينه ، وليس إلى كثرة من الأشياء .

2- الكلية قضية مسورة أو تقبل التسوير، أما الشخصية فهى غير مسورة ولا تقبل التسوير .

3- الكلية قضية من الممكن أن تعكس عكساً كاملاً أو بالعرض بأن يحل موضوعها محل محمولها ومحمولها محل موضوعها مع المحافظة على الكيف والصدق وعدم استغراق الحدود التى لم تكن مستغرقة وبالنسبة للكم قد حافظ عليه في حالة العكس الكامل ولا تحافظ عليه في حالة العكس بالتحديد (الذى لا يجيزه المنطق الحديث)، أما الشخصية فلا يمكن أن تعكس في جملة أو قضية مقبولة لغوياً .

4- من الممكن أن نحصل من الكلية على نقض العكس المستوى وعكس النقيض المخالف والموافق والنقض الجزئى (نقض الموضوع) والنقض التام (نقض الموضوع والمحمول)، أما في الشخصية فلا يمكن الحصول على أى نتيجة لاستحالة إجراء هذه العمليات الاستدلالية إبتداء من الشخصية نظراً لعدم إمكان عكسها .

5- بين الكلية الموجبة والكلية السالبة يقوم تضاد، فلا تصدقان معاً وقد تكذبان معاً إمكانية إنطباق الحكم على البعض دون البعض الآخر، وبالتالى لا يصح إنطباقه على الكل أو عدم إنطباقة على الكل، أما بين الشخصية الموجبة والشخصية السالبة فهناك تناف، فلا يصدقان معا ولا يكذبان معا وجود أى إحتمال آخر فحكمة حكم التناقض، وإن كان لا يشترك مع التناقض إلا في إختلاف الكيف، لأنه لا ينطوى على اختلاف في الكم .

6- بين الكليات والجزئيات المتحدة في الكيف هناك تداخل يقبله ضمناً أرسطو، ويقبله صراحة أتباع أرسطو إبتداء من " الاسكندر الأفروديسى " الذى أدخله ويرفضه المنطق الحديث، أما بين الشخصيات والجزئيات فلا تقوم مثل هذه العلاقة، بل تقوم علاقتان جديدتان، هما : التمثيل الوجودى في حالة الانتقال من الجزئيات إلى الشخصيات، والتعميم الوجودى في حالة الانتقال من الشخصيات إلى الكليات .

7- بين الكليات والشخصيات المعتمدة في الكيف تقوم علاقتان جديدتان هما التمثيل الكلى، إذا انتقلنا من الكليات إلى الشخصيات، والتعميم الكلى إذا انتقلنا من الشخصيات إلى الكليات وبين كليات متحدة في الكيف لا تقوم أى من هاتين العلاقتين .

8- بين الكليات والجزئيات المخالفة في الكيف تناقض لا يجتمع فيه صدق القضيتين المتناقضتين أو كذبهما . أما بين الشخصيات والجزئيات المخالفة لها في الكيف فلا يوجد أى علاقة .

9- القضية الكلية من الممكن أن تستخدم كمقدمة كبرى في جميع أشكال القياس، أما القضية الشخصية فلا نستطيع أن نستخدمها كمقدمة كبرى في جميع أشكال القياس باستثناء الشكل الثالث الذى ننتقل فيه من مقدمات شخصية إلى نتيجة جزئية، وقد سمح أرسطو باستخدام الشخصية كمقدمة في قياس بعد أن كان – فيما يبدو – يرفض ذلك .

10- القياس الذى يحتوى على قضية كلية من الممكن أن تبرز مشروعيته برده إلى الضرب الكامل أو بأن يشتق منه إذا لزم

الأمر بإجراء عكس مستوى كامل أو بالعرض على هذه القضية الكلية أو الكلية المناظرة لها في الضرب الكامل، أما القياس الذى يحتوى على قضية شخصية، فلا يمكن أن تبرز مشروعيته برد أو باشتقاق، ما دامت الشخصية لا تعكس .

إذن فاعتبار أرسطو للشخصيات على أنها كليات أمر مرفوض ويجب علينا أن نعتبر الشخصيات قضايا – مستقلة عن الكليات [42] .

ثامناً : التحلل من عدد أضرب أشكال القياسات الأرسطية :

إذا كان السُّهْرُوَرْدِىّ قد رد كل ضروب أشكال القياس إلى الضرب الأول من الشكل الأول، فهو فى هذا لم يقبل الشكلين الثانى والثالث لأن القضية الوحيدة المنتجة عنده هى القضية الكلية الموجبة الضرورية (البتاته) .

وهنا يتضح أن السُّهْرُوَرْدِىّ قد حاول لأول مرة في تاريخ المنطق العربى التحلل من عدد أضرب أشكال القياسات الأرسطية، وتلك كانت غاية بعض المناطقة الرياضيين في العصر الحديث، **الذين حاولوا اختبار أضرب أشكال القياسات الأرسطية في ثلاث طرق** [43] .

1- الطريقة الجبرية .

2- الطريقة الهندسية .

3- الطريقة المنطقية .

ويمكن أن نعرض لهذه الطريق بإيجاز :

1- الطريقة الجبرية :

وتتمثل هذه الطريق عند " لينبتر " و " هاملتون " و "جورج بول " . أما " ليبنتر " : فقد جعل الشكل الأول مكوناً من ستة ضروب، وذلك أنه يستبدل النتائج الكلية لكل من celarent، Barabara بجزئيات

متوافقة، كما أنه يضع ستة أضرب للشكل الثانى . وذلك بأن يقيم عملية تداخل لنتائج cesre، camestres، وأخيراً يضع ستة أشكال للشكل الرابع، وذلك بأن يقيم عملية تداخل لنتيجة celartes ولكن كل هذه التقابلات ليست في الحقيقة إلا أقيسة لاحقة Episylogism أقيسة تتضمن نتيجة القياس السابق، ولا صلة لها إطلاقا بمقدمات القياس الأصلى، لكن ليبنتر اعترف مع ذلك بأن الضروب التقليدية هى وحدها المنتجة . وقد اعترف أيضاً بأن أشكال المدرسيين الأربعة تتفاوت دقة وشرفاً . الشكلان الثانى والثالث أقل درجة من الأول، والشكل الرابع أقل درجة من الثانى والثالث وكل الضروب ترد إلى مبدأ الذاتية وتثبت بواسطة قياس الخلف، وذلك بسبب التعارض الذى يوجد بين المقدمة والنتيجة المتناقضة معها ذات الكم والكيف المختلفة، والتى تصل إلى نفس المقدمتين من هذه النتيجة [44] .

وأما هاملتون : فإن رأيه في عدد الأشكال والضروب إنما يتكيف طبقاً لنظرية كم المحمول وتصوره العام عن المنطق الصورى، وقد قام هاملتون بتبسيط الأشكال كلها، وذلك أن محل قضية عنده هى مساواة أو رمز على مساواة كمية تحل محل الرابطة المنطقية الكيفية . ليس هناك إذا حد أكبر ولا أصغر ولا أوسط ولا يوجد شكل قياس . الشكل : هو تغير عرض للصورة القياسية، إذا ليس ثمة مشروعيته في رد للشكل والثالث إلى الأول والشكلان الثانى والثالث صورتان غير متكاملين، استدلالين غير تامين والأقيسة الوحيدة هى الأشكال الثلاثة الأولى وأميز مثال للاستدلال هو :

ب = أ

ج = ب ∴ ج = أ

والمبدأ الذى يسيطر على المنطق عنده ويسوده هو مبدأ إحلال المتشابهات . الواحدة محل الأخرى، وهذا مبدأ رياضى بحت وكانت له أهمية في جيفونز Jevons الرياضى فيما بعد .

كان هاملتون يميل إلى اعتبار المنطق جبراً أو علامات تحل محل الأفكار وقد أدت محاولة هاملتون هذه إلى أنه وضع عدد من الضروب أكثر بكثير من ضروب المنطق المدرسى، ففى الأشكال الثلاثة التى قبلها هاملتون، يكون عدد الضروب المنتجة مائة ضرب لكل شكل 12 ضرباً موجباً، 35 ضرباً سالباً [45] .

وأما جورج بول : فقد أكد أننا نستطيع أن نبرهن بطريقة جبرية على صحة الأضرب القياسية، ونستطيع بها أن نسقط الأضرب غير المنتجة والفاسدة التى تسقطها الطريقتان التى إتبعها المناطقة المشائين (الطريقة التجريبية والطريقة التقليدية) ولكنها تسقط بالإضافة إلى ذلك خمسة أضرب ضعيفة، سمح بها مناطقة العصور الوسطى هى Barbari، celaront، cesarop، camestrop، camenop وأربعة أضرب قوية سمح أرسطو باثنين منها وهما Drapti، Felapton، وسمح من أدخل الشكل الرابع ومن تابعة بالاثنين الباقين، وهما Bramantip، Fesapo، وذلك لأن هذه الأضرب تنتقل من كليات تعبر عن فروض، إلى جزئيات، تؤكد الوجود وعلى ذلك فهى تقبل خمسة عشر ضرباً من الضرب التى تقبلها الطريقة المشائية الأرسطية، وترفض الأضرب الباقية [46] .

2- الطريقة الهندسية :

وتتمثل لدى "جون فن" G. Venn، وفى هذه الطريقة حاول فن أن يبرهن برسوم هندسية بدون معرفة أى قاعدة من قواعد القياس العامة

أو الخاصة بكل شكل من الأشكال الأربعة، وأن هذه الطريقة الهندسية تسقط كما أسقطت الطريقة الجبرية تسعة أضرب صحيحة عند أرسطو وعند أتباعه منها أربعة قوية وخمسة ضعيفة، ويسقط منها مبدأ المقول على الكل وعلى اللا واحد الذى يقرر أن ما يصدق على الكل أو نفياً يصدق على كل ما يتدرج تحته، لأن هذا الكل قد لا يكون له وجود [47].

3- الطريقة المنطقية :

وهى طريقة حساب القضايا فهى تبرهن على فساد الأضرب الفاسدة، لأننا في حالة هذه الأضرب : إما أن نتوقف فلا نجد من القواعد ما يسعفنا، ولكن ليس التوقف دليلاً كافياً على فساد القياس أو الاستدلال، فربما يرجع إلى معرفةالقواعد، وإما أننا لا نتوقف ونجد من القواعد ما نستخدمه، وتصل به إلى نتيجة تخالف نتيجة القياس، وذلك كما في الأضرب الضعيفة [48].

تاسعاً : إنكار الشكل الرابع :

إذا كان السُّهْرُوَرْدِىّ يقبل الشكل الأول لأنه أكمل الأشكال وأوضحها، كما يقبل الشكلين الثانى والثالث، وإن كان أقل وضوحاً من الشكل الأول، إلا أنه ينكر الشكل الرابع، باعتباره القياس الذى لا يتفطن لقياسيته ولذلك حذف . فقد تأثر السُّهْرُوَرْدِىّ في هذا بابن سينا الذى ينظر إلى الشكل الرابع، وقد صرحه بالفعل فوضع بحثاً خاصاً للشكل الأول وأخر للشكل الثانى، وثالثاً للشكل الثالث، وألغى اعتباره الشكل الرابع، نهائياً الذى كان موضع أخذ ورد، لأنه بعيد عن الطبع، ولا تكاد قياسيته إلى الذهن وفي إثبات حجته كلفة مضاعفة كما يقول [49].

وهنا يتضح أن إنكار السُّهْرُوَرْدِىّ للشكل الرابع يرجع إلى اختلاف المناطقة العرب فيه، فمنهم من ينكره ومنهم من يقبله، فالمتقدمون ينكرون هذا الشكل باعتباره :

1- أنه بعيد عن الطبع وينطوى على كلفة ومشقة [50] .

2- أن أرسطو هو واضع هذا الشكل إنما هو من وضع المتأخرين [51] .

أما المتأخرون فقد تحدثوا عن هذا الشكل ضمن حديثهم عن أشكال القياس، محددين شروطه وضرورة المنتجه، فتحدثوا عن الضروب الخمسة المعروفة في كتب المنطق العامة [52] .

وأما في المنطق الأوروبى الحديث، فقد لقى الشكل الرابع كثيراً من الهجوم والدفاع، حيث يرى " كينز " أنه لا يكاد يظهر في كتب المنطق إطلاقاً قبل بداية القرن الثامن، ولا يزال يتنكر له كثيرون من علماء المنطق المحدثين ومن هؤلاء " باون " Bowen إلى أن الشكل الرابع إن هو إلا الشكل الأول عكس حد النتيجة أى أننا لا نستدل على النتيجة الحقيقة من الشكل الرابع بل نستدل بها من الشكل الأول، ثم إذا دعا الحال عمدنا إلى نتيجة هذا الشكل الأول .

ولقد تابع " باون " كثيراً من المناطقة في إنكار الشكل الرابع فيذكر " جوبلو " بأنه ليس ثمة غير ثلاثة أشكال للقياس الحملى وذلك لأنه لكى يمكن الحد الأوسط أن يدخل الأكبر في الأصغر أو يستبعده منه، لا بد أن يكون مرتبطاً بالواحد وبالآخر، ولا يمكن إلا أن يكون موضوعاً للواحد وللأخر مثبتان له أو منفيان عنه، أو محمولاً مثبتاً أو منفياً عن الواحد أو عن الآخر أو عن كليهما معاً .... والحالة الأولى هى حالة الشكل الثالث، وفى الحالة الثانية إذا كان الحد الأوسط مرتبطاً

مع الاستغراق، إما بوصفه موضوعا للشكل الأول، أو بوصفه محمولا للشكل الثانى فإنه يمكنه إدخاله فى الموضوع أو ابعاده عنه، ولكن يجب من أجل هذا أن يكون مثبتا للأصغر أما في الشكل الرابع فإن الأصغر هو الذى سيكون للأوسط أو منفيا عنه فإذا كان من الممكن استنتاج شئ من مثل هذه المقدمات، فإن ذلك لا يكون الصغرى والأوسط موضوعها مساوية لقضية الأصغر تستخرج عنها بواسطة العكس المستوى، هذه الأخيرة هى الصغرى حقا .

كما يهاجم جوزيف Joseph الشكل الرابع قائلا : بأن نظريةالقياس قد أصابها كثير من الغموض والفساد بإضافة الشكل الرابع، لأن في جعله شكلاً مستقلاً يؤدى إلى أن يكون التمييز بين الحد الأكبر والحد الأصغر قائماً على أساس موضعهما في النتيجة، وليس مع طبيعتهما ما يجعل الأكبر أكبر والأصغر أصغر .

كما تعرض بعض المناطقة المحدثين لمشكلة وضع هذا الشكل الرابع فبعض المناطقة يرون أن " جالينوس " هو واضع الشكل والبعض الآخر يرفض ذلك، إلا أن " يان لوكاشفتيش " يثبت في دراسته الدقيقة لنظرية القياس الأرسطية بأن جالينوس ليس هو صاحب الشكل الرابع من أشكال القياس، وإنما إنتقل هذا الرأى خطأ إلى المناطقة الأوربيين في العصر الوسيط عن طريق ابن رشد، ويعتبر لوكاشفيتس الآراء التى حاولت تبرير هذا الرأى بأن ثمت إكتشافاً أصلاً حول الشكل الرابع من أشكال القياس يثبته من خلال حاشية ضمنها " ماكسيمليان " و " أليس " لمؤلف مجهول، وذلك عند تحقيقة للشروح الأرسطية . ومن بين ما تثبته هذه الحاشية أن الشكل الرابع من وضع شخص آخر غير جالينوس ولكنه إما أنه لم يفهم من نصوص جالينوس،

ولم يطلع عليها أصلا ، وقد يكون أراد لرأيه حين نسب هذا الشكل إلى جالينوس على اعتبار أن من كبار المناطقة بعد أرسطو [53] . وعلى ذلك ينادى لوكاشفيش إلى أن الشكل الرابع من أشكال القياس الحملى ليس من وضع جالينوس ولكنه أيضاً ليس من وضع مؤلف مجهول، إذا أن نصوص أرسطو الواردة في التحليلات الأولى تثبت أصلاً معرفته بالشكل الرابع من أشكال القياس، إلا أنه يأخذ على أرسطو قوله " إن كل قياس لا بد أن يكون في واحد من هذه الأشكال الثلاثة، ذلك لأن أرسطو ذاته كشف عن وجه رابع ممكن حين أخذ يرد بعض ضروب من الشكل الرابع – الذى لم يتحدث عنه كشكل مستقل إلى ضروب من الشكل الأول [54] .

وينتهى إلى النتيجة التالية : ينتج مما تقدم أن أرسطو يعلم ويقبل كل أضرب الشكل الرابع، وينبغى توكيد ذلك في معارضه الرأى الذى ذهب إليه بعض الفلاسفة القائلين إنه رفض هذه الأضرب وفى رفضها خطأ منطقى لا نستطيع أن ننسبه إلى أرسطو . ولقد كان الخطأ الوحيد يقوم في إهماله هذه الأضرب في قسمته المنهجية للأقيسة " ولسنا نعرف السبب في ذلك الإهمال [55] .

هوامش الفصل السادس

1- ناصر محمد يحي ضميريه : نقد المنطق الأرسطي بين السُّهْرُوَرْدِىّ وابن تيمية ،ص 190.

2- د / على سامى النشار : المنطق الصورى، ص 35 – 36 .

3- ناصر محمد يحي ضميريه : نفس المرجع ،ص 142- 143.

4- Eaton : General logic, Scribners, Sons, London, 1931, P .P 273 - 281

5- د / زكى نجيب محمود : المنطق الوضعى، ج1، ص 126 .

6- نفس المرجع، ص 126 .

7- انظر الفصل الثالث .

8- الشيرازى : شرح حكمة الإشراق، ص 59، وما بعدها .

9- السُّهْرُوَرْدِىّ : حكمة الإشراق، ص 18 وما بعدها .

10- الشيرازى : شرح حكمة الإشراق، ص 62 .

11- نفس المصدر، ص 52 .

12- نفس المصدر، ص 56 .

13- نفس المصدر، ص 71 .

14- نفس المصدر، ص 60 – 61 .

15- G. S. Mill, Sestem of logic, Hrpes and Bros, New York, 1877, p.146 .

16- Mahmed Uqbal, the development of m, 1908, p 125 – 126 .

17- د / على سامى النشار : المنطق الصورى، ص 214 .

18- Goblal : Traite de logique, P127 – 130 .

19- بـول مـوى : المنطـق وفلسـفة العلـوم، ترجمـة د / فـؤاد زكريـا، مكتبة نهضة مصر، القاهرة، 1961، ص 43 .

20- نفس المرجع، ص 45 – 46 .

21- د / على سامى النشار : المنطق الصورى، ص 217 .

22- بول موى : المرجع السابق، ص 47 – 50 .

23- السُّهْرُوَرْدِىّ : حكمة الإشراق، ص22 .

24- نفس المصدر ،ص 23.

25- نفس المصدر ،ص .24

26- د / محمد السرياقوصى : القضايا الشرطية وتقابلها وترزمها عند ابن سينا " رؤيا معاصرة " الدار الفنية للنشر والتوزيع، القاهرة، 1988، ص 13 – 14 .

27- د / محمد السرياقوصى : التعريف بالمنطق الرياضى، ص 675 .

28- د / محمد السرياقوصى : العلاقة الجدلية بين القضايا الشرطية والقضايا الحملية، ضمن مقالات وبحوث فى المنطق، الدار الفنية للنشر والتوزيع، القاهرة، 1988، ط1، ص 129 .

29- د / على سامى النشار : المنطق الصورى، ص 261 .

30- نفس المرجع، ص 262 .

31- برجسون : التطور الخالق، ترجمة د / محمود قاسم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1984، ص 257 .

32- نفس المرجع، ص256 .

33- نفس المرجع، ص 257 .

34- نفس المرجع، ص 248، د / على سامى النشار، المنطق الصورى، ص 262 .

35- ناصر محمد يحي ضميريه : نقد المنطق الأرسطي بين السُّهْرُوَرْدِىّ وابن تيمية ،ص .177

36- B. Bosanquet Essentialis of logic, London, P116 – 117 .

37- د / محمد السرياقوصى : النتائج الجوهرية لعدم دقة أرسطو المنطقية، ص 56 .

38- د / محمود فهمى زيدان : المنطق الرمزى نشأته وتطوره، ص 225 – 226 .

39- Keynes : formal logic, P101-102 .

40- د / محمود فهمى زيدان : المرجع السابق، ص 121 – 122 .

41- د / محمد السرياقوصى : النتائج الجوهرية لعدم دقة أرسطو المنطقية، ص 40 .

42- نفس المرجع، ص 43 .

43- د / محمد السرياقوصى : الطرق المنطقية والجبرية والهندسية لاختيار القياسات الأرسطية، ضمن مقالات وبحوث في المنطق، الدار الفنية للنشر والتوزيع، القاهرة، 1988، ج1، ص 170 .

44- د / على سامى النشار : المنطق الصورى، ص 405 .

45- نفس المرجع، ص 405 – 406 .

46- د / محمد السرياقوصى : المرجع السابق، ص 197 – 198 .

47- نفس المرجع، ص 172 .

48- نفس المرجع، ص 192 .

49- ابن سينا : الإشارات والتنبيهات، ص 385 .

50- الساوى : البصائر النصيرية، ص 82 .

51- أبو البركات البغدادى : المعتبر في الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية، دار المعارف العثمانية، حيدر أباد الدكن، 1357 هـ، ج1، ص 125 – 126.

52- نيقولا ريشر : تطور المنطق العربى، ص 76 .

53- يان لوكاشفيتش : نظرية القياس الأرسطية : من وجهة نظر المنطق الصورى الحديث، ترجمة د / عبد الحميد صبره، منشأة المعارف، الاسكندرية، 1961 .

54- نفس المرجع، ص 39 – 40 .

55- نفس المرجع، ص 43 .

نتائج الدراسة

نتائج الدراسة

بعد هذه الجولة من دراستنا للعلاقة بين المنطق والتصوف في تراثنا الفكري"السُّهْرُوَرْدِىّ المقتول نموذجاً"، نود أن نشير إلى أهم النتائج التي توصلنا إليها، **وذلك على النحو التالي:-**

1- لا شك أن المنطق الإشراقي عند السُّهْرُوَرْدِىّ قد إنطلق من نزعة إنسانية شاملة ترمي إلي إحياء الحكمة العتيقة التي ما زال أئمة فارس والهند ومصر وقدماء اليونان إلي أفلاطون يدورون عليها ويستخرجون منها حكمتهم، فحاول السُّهْرُوَرْدِىّ من خلال حكمة الإشراق أن يجمع كل التيارات الكبري في الفكر الشرقي واليوناني في نظام متناسق داخل الحضارة العربية، وذلك بالبحث عن منهج شامل يجمع بين الكشف والبحث، وتجلي ذلك في موقفه من المنطق الأرسطي، فقد قبله بشكل عام وعدهُ إحدي رياضيات المتصوفة الإشراقية، ومن ثم حاول أن يطبعه بطابعه الإشراقي جاعلاً من المنطق الأرسطي سلماً صاعداً إلي عالم الإشراق، فالطريقة البحثية الخالصة مرحلة أولي تؤدي إلي التأمل المباشر في الحقائق المعقولة، وهذه الطريقة البحثية الخالصة برغم قصورها إلا أنها طريقة حسنة لمن لم تهبط عليه "سوانح نورانية "، لكن عقلاً دون سند يسنده لا يجدر الوثوق به .

2- لقد كان كشف لنا المنطق الإشراقي عند السُّهْرُوَرْدِىّ المقتول أن منهج الصوفية لا يتعارض مع منهج المناطقة ؛ فمنهج الصوفية في نظره يقوم علي تجاوز ثنائية الذات والموضوع، لرؤية الوحدة الكامنة خلف هذه الثنائية وخلف التعدد الظاهر من خلال النور الإلهي، ولا يعني ذلك أن الأشياء تتوحد، بل يري العارف الوحدة

كامنة وراء الأشياء جميعاً، ولذا رفض اعتبار المنطق والعقل وسائط بين الذاتين الإلهية والإنسانية، وذلك لا يعني أن الصوفية قد أنكرو دور العقل والمنطق في عملية المعرفة، بل الكثير منهم أقَر به ولكن ضمن نطاق عالم الكثرة والتعدد، فالمنطق العقلي منطق كثرة وتعدد لا منطق وحدة وإتصال، ولذا رأينا السُّهْرُوَرْدِيّ، ومن بعده عبد الحق ابن سبعين يعرضان في كتبهما للمنطق الأرسطي لبيان قدرته في التوصل للحقيقة، ثم يعقبانه بالنقد عندما يتجاوز قدرته وعالمه، فهذه المعرفة لا تخضع في دلالتها ولا في طريقها إلا لإعتبار واحد هو إعتبار التجربة الداخلية.

3- إن النزعة الإشراقية التي ينطلق منها السُّهْرُوَرْدِيّ قد صبغت نقده للمنطق الأرسطي ببعد صوفي يبتدي من خلال محاولته دمج المنطق الأرسطي من خلال منظومته الإشراقية، وإعطاءه دوراً هاماً ممهداً لعملية الإشراق.

4- إن مسيرتنا خلال هذا البحث كشفت لنا علي أن السُّهْرُوَرْدِيّ لم يبدأ مشائياً، ثم إنتهي إشراقياً أوالعكس بالعكس، بل إنه سار في الإتجاهين معاً منذ ريعان الصبا، ثم راح أحد الأتجاهين يغلب علي الآخر في سياق التأليف وهو دون الثلاثين فبرز الإتجاه الإشراقي في الرسائل علي حساب الإتجاه المشائي وبخلاف ماحصل في الكتب الأرسطية حتي توحد معاً في " حكمة الإشراق" الذي لا يخلو من منهجية الفلاسفة وطرقهم في معالجة أبواب المنطق والميتافيزيقيا علي كون السُّهْرُوَرْدِيّ لا يباحث فيه إلا أصحابه الإشراقيين.

5- لقد تميز السُّهْرُوَرْدِيّ في منطقه الإشراقي بتعدد وتنوع المصادر التي إستقي منها فكره، فتيارات متعددة وأفكار مختلفة سواء - دينية وفلسفية وصوفية ومذاهب اليونان والفرس القديمة – ساهمت في تكوين مذهبه، وتجلت مهارته في حبك مختلف الإتجاهات والتيارات في نسق متكامل من خلال محاولته التوفيق بين الأتجاه البحثي العقلي والإتجاه الكشفي الصوفي في منهج واحد يبدأ من العقل ويترقي صاعداً حتي يصل إلي مرحلة الكشف والإشراق.

6- إن فكرة الإشراق عند السُّهْرُوَرْدِيّ قامت علي أساس من الاستدلال البحثي العقلي، وهو ما أكده السُّهْرُوَرْدِيّ نفسه في حكمة الإشراق، حين أعلن أن الأساس الفلسفي لديه يمثل مرحلة أولي ممهدة لمرحلة الإشراق، فالإشراق يستند إلي أساس فكري ونظري، وطالبه ينبغي أن يكون قد قطع عقبات العلم والبحث .

7- إن السُّهْرُوَرْدِيّ لم يرفض فلسفة أرسطو والاتجاهات الفلسفية العقلية والبحثية، وإنما أبقي عليها علي إعتبار أنها مرحلة أولي ممهدة للحكمة الحقيقية ومقدمة لما يليها، وأداة العلم في هذه الفلسفة، ألا وهو المنطق، إنما يمثل مرحلة نحو عالم الإشراق، فمنطق أرسطو صحيح في عالم الكثرة، وأما عالم الوحدة فيحتاج إلي منطق آخر منطق المحقق كما يسميه ابن سبعين أو المنطق الإشراقي كما يسميه السُّهْرُوَرْدِيّ، حيث صرح بأنه يمثل الألة الواقية للفكر، والتي تتسم بأنها مضبوطة بضوابط قليلة العدد كثيرة الفوائد، وهي كافية للذكي ولطالب الإشراق،

بيد أن قصور المنطق اليوناني عن الوصول إلي المعرفة الحقة، جعل السُّهْرُوَرْدِىّ يعمد إلي نقده، ومحاولة إصلاحه ليتلاءم مع منحاه الإشراقي .

8- إن السُّهْرُوَرْدِىّ نظر إلي منطقه الإشراقي علي أنه يمثل ناحيتين، الأولي، وهي إعتباره مرحلة ضرروية ممهدة للإشراق، يبدأ من خلاله العقل بالتمرس علي المجردات والمعقولات المنطقية، ويترقي شيئاً فشيئاً من عالم الحس والمادة إلي عالم المعقولات والمجردات حتي يصيح مهيئاً لمعاينة الأنوار المجردة وتلقي الإشراق منها . والثانية، لما كان المنطق في طريق الإشراق، وجب تجاوزه للإنتقال إلي ما بعده، ولذا كان لا بد من نقده، ومحاولة إصلاحه ليتفق مع رؤية السهروردي الإشراقية.

9- عندما بدأ السُّهْرُوَرْدِىّ في القسم الأول من كتاب حكمة الإشراق بالبحث في " أسس الفكر " من حيث المعايير المنطقية، وذلك ليري إمكانية التوصل إلي الحقيقة من خلال هذه المعايير العقلية، وعندما إكتشف أنها لا تفيد في الوصول إلي الحقائق الثابتة والدائمة التي ينشدها، لجأ إلي نقدها وحاول إصلاحها لتصبح صالحة كمرحلة نحو عالم الموجودات الحقيقية، عالم الأنوار والمجردات، وهو ما عرض له بالفعل في القسم الثاني من الكتاب حين تناول نظرية الأنوار ومراتبها وما يتعلق بها من مباحث كوسمولوجية وطبيعية.

10- إن محاولة السُّهْرُوَرْدِىّ لتجاوز الصعوبات التي وجدها في الحد الأرسطي ؛ وخاصة ما يتعلق منها بالمفاهيم التصورية العقلية، وجد أن المعرفة تقال علي ثلاثة أوجه : أولها المعرفة الحسية

المباشرة، وثانيها الكشف والعيان، والمعرفة بالمعني الثالث هي إدراك التصورات العقلية عن طريق التعريف، فهو لم يرفض المنطق بداية، ولم يرفض الطريق العقلي وفكرة الحد بشكل كامل، وإنما عمل علي تعديلها لتتفق مع فكره الإشراقي.

11- إن السُّهْرُوَرْدِىّ لا يُقصي المنطق العقلي بشكل كامل من إتجاهه الإشراقي، وإنما يسعي لتوظيفه واستخدامه، ولكن بعد أن يتم تعديله وإصلاحه ليتفق مع الإتجاه الإشراقي، والذي يعده طريقاً أضبط وأنظم وأقل إتعاباً، فهو يبدأ من المجاهدات والرياضات الصوفية في محاولة للتخلص من علائق المادة، فالبداية من الجزئي الواقعي، ولكن بهدف تخطيه وتجاوزه نحو عالم المعقولات والمجردات والأنوار، فهو ترقي من مرحلة دنيا في ترتيب الموجودات إلي درجة أعلي، فالطريقة البحثية تؤدي إلي للتأمل المباشر في الحقائق المعقولة، فيصبح بذلك سلماً صاعداً نحو عالم الإشراق.

12- إن السُّهْرُوَرْدِىّ بعد أن أسس التعريفات علي الحس الظاهر والموجودات الجزئية الواقعية، بدأ في القضايا بما يشبه العروج خطوة خطوة نحو المجردات والكليات، وذلك من خلال آلية منطقية عمل من خلالها علي رد القضايا الجزئية والتي تتصف بالوجود الواقعي، إلي قضايا كلية، والقضايا الكلية قضايا ذهنية عقلية مجردة، فنجد أننا ننتقل هنا من الجزئي إلي الكلي؛ أي من المحسوس إلي المجرد، وكذلك الأمر في القضايا السالبة عمل علي ردها إلي قضايا موجبة، إذ إن المعرفة الإشراقية معرفة إيجابية لا سلبية، والنفس البشرية في عملية المعرفة ليست متلقية

سلبية، بل هي ذاتها نور تشرق علي الموضوع فتنيره، وأما القضايا الممكنة فيردها إلي الضروري، إذ ليست المعرفة الحقيقية بالمعرفة الممكنة المتشكك فيها، وإنما هي معرفة يقينية ضرورية لا شك أو ظن يشوبها.

13- إن السُّهْرُوَرْدِىّ علي الرغم من رفضه للقضايا السلبية والجزئية، إلا أنه يذكرها، ولعل ذلك ربما يكون عائداً إلي الدور التعليمي التربوي الذي نشده في المنطق، أو لعله لم يكن قد تحرر بشكل كامل من التأثيرات المشائية في محاولة إصلاح المنطق، ولا أدل علي ذلك من أنا نجده في جميع المباحث المنطقية، ما قبل منها وما رفض، يسير وفق الترتيب المعهود في الكتب المشائية ككتب ابن سينا والساوي وغيرهما دون أن يخرج عن هذا الترتيب المشائي المعهود.

14- إذا تأملنا ما قام السُّهْرُوَرْدِىّ في قسم المنطق في كتابه حكمة الإشراق، نجد أنه يُعد المنطق نوعاً من الرياضة الصوفية المهيأة لعملية الإشراق من خلال تمرس الذهن والعقل في الأمور المجردة الكلية، وهذا ما ظهر واضحاً من خلال الأنتقال نحو القضية البتاتة، القضية الموجبة الضرورية، فالسالك في نظر السُّهْرُوَرْدِىّ يبدأ بالتعلق بالنور المحسوس، ثم ينتقل إلي إدراك أن النور المعقول أولي باسم النور من المحسوس، ثم ينتقل إلي مشاهدة الأنوار، ويصل إلي قمة هذه الأنوار، وهو الله حقيقية الحقائق. هذا العروج الروحي أو النفسي من عالم المادة والحس نحو عالم المجردات والمعقولات يظهر بوضوح في التغييرات التي قام بها السُّهْرُوَرْدِىّ علي مبحث القضايا، إذ حاول التخلص من علائق

المادة عن طريق التخلص من القضايا الوجودية المرتبطة بالمادة والحس، والارتفاع نحو المعقولات والمجردات، أي القضايا الكلية في المنطق.

15- إن السُّهْرُوَرْدِيّ قد قام بقفزة كبيرة أحدثت فجوة لا يمكن تجاوزها بين ما قدمه في التعريفات من عودة إلي الظواهر والمحسوسات، ثم الانتقال المفاجئ في مبحث القضايا من الجزئي إلي الكلي، فلم يحافظ علي وحدة الفكرة، كما طرحها في البداية، إذ كان الظاهر والحس هو المرجع هناك، وهنا أصبح الكلي والمجرد هو الأساس، فالسُّهْرُوَرْدِيّ لم يتابع ما بدأه في التعريفات من الإستناد إلي الواقع في المعرفة، وإنما كان الواقع لديه درجة أو مقام من مقامات المعرفة، يبدأ العقل بالمعرفة الحسية المباشرة ليترقي منها نحو المعرفة المجردة.

16- إن ما قدمه السُّهْرُوَرْدِيّ في باب القياس لم يأت فيه بجديد وإن تغيرت بعض مباحثه نتيجة التغييرات التي قام بها في مبحث القضايا، فظهر مبحث القياس لديه كأستمرار آلي لمبحث القضايا، وهو يتعامل مع نتائج آرائه في القضايا بشكل منطقي بحت، ولم يظهر أثر الإشراق في هذا المبحث، إلا إذا اعُتبرت عمليات رد أشكال القياس إلي الشكل الأول هي إستمرار لفكرة رد القضايا ؛ أي عودة إلي المصدر الأول الذي صدر عنه كل شئ . فهدفه من عرض القياس وما قام به من إصلاحات بحسب رأيه تمنح أشكال القياس القدرة علي إنتاج قضايا كلية موجبة ضرورية، فحتي عن طريق القياس حاول الأنتقال نحو الكلي الموجب الضرروي، ولو بدأ من جزئي أو سالب أو ممكن

أو غير ذلك مما يشوبه النقص في درجة الوجود، ولكنه يملك إمكانية الترقي نحو الكلي الموجب الضروري.

17- إن السُّهْرُوَرْدِيّ أراد أن يعيد سبك الحدود والمفاهيم والقضايا بشكل يخدم رؤيته لموقع المنطق من بنائه الفكري، إلا أنه رغم هذا النقد الذي قدمه ومحاولة الإصلاح التي قام بها لم يستطع الخروج عن نطاق هذا المنطق، بل بقي أميناً له في معظم مباحثه، وإن كنا قد نجد أثراً للإشراق في مباحث الحد والقضايا، إلا أنَا وجدنا أن آراءه في القياس بقيت إمتداداً منطقياً لآرائه في القضايا دون خروج عن قواعد القياس، بل سار بالقضايا إلي نتائجها المنطقية في القياس.

18- إن ما قام به السُّهْرُوَرْدِيّ قد يكون جزءاً من مشروع أكبر لم يكتمل بسبب مقتله وهو في مقتبل عمره، غير أنَا لا يمكن أن نحكم علي ما كان يمكن أن ينجز، وإنما نقيم ما تم إنجازه فعلياً.

19- لقد كشفت لنا مسيرتنا خلال هذه الدراسة أن السُّهْرُوَرْدِيّ كان أول صوفي من تصدّى للفلسفة المشائية في القرن السادس الهجري، وذلك حين أعرب في كتابه حكمة الإشراق عن تبرّمه بها، ونزوعه إلى الفلسفة الإشراقية، وهذا يعني أنه كان صوفياً أكثر من كونه فيلسوفاً، على أنه يضع الفلسفة والتصوف في علاقة خاصة لا توجد عند غيره، كما أن الفكر الإنساني في نظره غير قادر وحده على إمتلاك المعرفة التامة، ولا بد أن يستعين بالتجربة الداخلية والذوق الباطني، كما أن الاختبار الروحي لايزدهر، ويثمر إلا إذا تأسس على العلم والفلسفة. إن رؤية

السهروردي هذه جعلته موسوعي النزعة، لا يقنع بكتاب، ولا يقتصر على شيخ، ولا يتقيد بفلسفة، وقد جمع بين حكمة الفرس واليونان وكهنة مصر وبراهمة الهند، وآخى بين أفلاطون وزردشت وبين فيثاغورس وهرمس.

20- إذا كان ابن سينا قد ذكر في كتابه منطق المشرقيين أن الحكمة المشائية هي حكمة العوام، وأنه في سبيله إلي الحديث عن حكمة الخواص. وبالرغم من صدق السُّهْرُوَرْدِيّ المقتول من أن ابن سينا لم يحصل علي منابع هذه، فإن ابن سينا في رسائله وضع لبنة في بناء هذا الأساس، وهي رسائله: "حي بن يقظان" و "رسالة الطير" و "سالمان وأبسال" و "رسالة في العشق". ولم تغب هذه الرسائل عن خواطر متصوفة الفرس، فكتب فريد الدين العطار "منطق الطير"، ونظم عبد الرحمن الجامي "سالمان وأبسال".

21- إذا كان السُّهْرُوَرْدِيّ قد إنطلق من نزعة كلية شاملة ترمي لإحياء المعرفة الصوفية اللدنية وتكوين تيار فكري إنساني ومنهج موحد يجمع بين العقل والقلب، إلا أنه يختلف عن ابن تيمية الذي إنطلق من نزعة عملية واقعية تستند إلي أساس لاهوتي إسلامي يتداخل فيها التناول العقلي مع إرادة الدفاع عن الأصول وحراسة العقائد من خطر المناطقة الذين إتهموه بالزندقة. لذا إنطلق ابن تيمية من الواقع والمحسوس، ممهداً بذلك السبيل لنقد نظرية الاستدلالات في صورتها البرهانية طارحاً ما يراه أولي بالإتباع.

22- إن السُّهْرُوَرْدِيّ في نقده للحدود والقضايا والقياس كان بحاجة إلي إعادة صياغة المقدمات لتصبح مهيأة لينطلق منها نحو

الإشراق، فتركز نقده للقضايا وجاء القياس لديه، وكأنه تحصيل حاصل، إذ أن التغييرات التي أجريت علي القضايا فرضت نفسها علي القياس.

23- إن مسيرتنا خلال هذا البحث كشفت لنا عن حقيقة هامة وهي أن السُّهْرُوَرْدِىّ بقي مجهولاً لفترة طويلة في العالم العربي إلي أن قام الكثير من المستشرقين من أمثال " هنري كوربان" و " لويس ماسينيون" و " ماكس هوتن " وغيرهم بنشر وتحقيق الكثير من أعماله، ودراستها بشكل مفصل، وهذا ما ساعد علي إلقاء الضوء علي السُّهْرُوَرْدِىّ الذي إمتد أثره قرونا طويلة، وخاصة في فارس، غير أن هذه الدراسات كانت غالباً ما تركز علي الجانب الإلهي من فكره المتعلق بالإشراق وفكرة النور، فتم بذلك تجاهل الجانب المنطقي من هذا الفكر والذي تكمن أهميته في قدرة السُّهْرُوَرْدِىّ البارعة في توظيف كل ما يقع عليه لخدمة فكره الإشراقي بما في ذلك المنطق ذاته، وعلي هذا الأساس بني نقده للمنطق الأرسطي، محاولاً إعطاءه دوراً في عملية الكشف والإشراق.

24- إذا كان السُّهْرُوَرْدِىّ قد رد المقولات العشرإلي خمس، وهي الجوهر والكمية والكيفية والإضافة والحركة، وعدَ متي وأين والملك أنواعاً من الإضافة، وأن يفعل وأن ينفعل أنواعاً من الحركة، وهذه المحاولات من قبل السُّهْرُوَرْدِىّ وإن كانت قد سبقت المنطق الأوروبي الحديث في نظرنا، إلا أن عملية الاختصار والرد تلك للمقولات ليست بجديدة، فالمتكلمين وإستناداً إلي رؤيتهم المختلفة للوجود والتي لا تقبل فكرة الهيولي والصورة،

أخذوا بفكرة الجزء الذي لا يتجزأ فنتج عن ذلك مفهوم مختلف للمقولات، وإذا كان ابن سينا وغيره من الفلاسفة العرب قد أخذوا بالمقولات العشر، إلا أن أنصار نظرية الجوهر الفرد من المتكلمين أثناء رفضهم للصورة والهيولي الأرسطية، حاولوا أن يكونوا العالم من جواهر فردة، يخلقها الله دون انقطاع، وهي منفصلة دائماً، ولا يكون في تلاقيها أي مركب، وبالتالي ليس هناك ثمة خط ولا سطح ولا كم متصل ولا منفصل ولا زمان ولا إضافة، وكل ما هنالك جواهر فردة، متحركة باستمرار، فالمقولات في عرف أنصار نظرية الجوهر الفرد ثلاثة لا عشرة، وهي الجوهر وأعراضه التي يجمعها الكيف، والأين الذي يتحرك فيه.

25- لقد كشفت لنا مسيرتنا خلال هذا البحث علي أن القضية البتاتة برأي السُّهْرُوَرْدِيّ تمتلك ثلاثة خصائص : القضية الكلية، ثم القضية الموجبة، القضية الضرورية، والهدف من عمليات الرد هذه كما أعلن السُّهْرُوَرْدِيّ أنه في العلوم الحقيقية لا يطلب البرهنة علي قضايا جزئية أو سالبة، وإنما العلوم الحقيقية تطلب الكلي البات .

قائمة المصادر والمراجع

أولاً : كتب السهروردى في مجال المنطق

ثانياً : المصادر والمراجع العربية

ثالثاً : المصادر والمراجع غير العربية

أولاً : كتب السهروردى في مجال المنطق

1- اللمحات في الحقائق، تحقيق د.محمد على أبو ريان، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، 1988 .

2- اللمحات، تحقيق د.أميل المعلوف، دار النهار للنشر، بيروت، 1969 .

3- هياكل النور، تحقيق د. محمد على أبو ريان، المكتبة التجارية، القاهرة، .1957

4- هياكل النور، نشر محمد صبرى كرد، مطبعة السعادة، القاهرة، 1335 هـ . $\frac{16}{1}$

5- مجموعة الحكمة الإلهية، الجزء الأول، استانبول، 1945، النشريات الاسلامية جمعية المستشرقين الألمانية بتصحيح هنرى كوربان ويحتوى على :

أ- التلويحات اللوحية والعرشية .

ب- كتاب المقاومات .

ج- كتاب المشارع والمطارحات .

6- مجموعة دوم مصنفات الإشراق شهاب الدين يحيي سهروردى، الجزء الثانى، باريس طهران 1952 م، نشر هنرى كوربان ويحتوى على :

أ- كتاب حكمة الإشراق .

ب- رسالة في اعتقاد الحكماء .

ج- قصة الغربة الغربية .

7- شرح حال السُّهْرُوَرْدِىّ ، للشَّهْرُزُورِىّ، 16/3- 17، ضمن مجموعة مصنفات السُّهْرُوَرْدِىّ، بعناية هنرى كربن، ط طهران، 1373 .

ثانياً : المصادر والمراجع العربية

1- ابن أبى اصيبعة : عيون الأنباء في طبقات الأطباء، نشر وتحقيق نزار رضا، منشورات مكتبة الحياة، بيروت، 1965 م .

2- ابن تيمية : الرد على المنطقيين، نشر وتحقيق سليمان الندوى، المطبعة القيمة بومباى، 1368 هـ - 1949 م .

3- ـــــــ: نقض المنطق، تحقيق محمد بن عبد الرازق حمزة، سليمان بن عبد الرحمن الضبع، دار المعرفة، دمشق، دون تاريخ طبع .

4- ابن تغرى بردى، جمال الدين أبو المحاسن يوسف بن تغرى بردى : النجوم الزاهرة فى أخبار ملوك مصر والقاهرة، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، 1355 هـ، 1936 م .

5- ابن خلدون : العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوى السلطان الأكبر، ج1 ، القاهرة، دون تاريخ طبع .

6- ابن خلكان : وفيات الاعيان وأنباء أبناء أهل الزمان تحقيق إحسان عباس، ج6، دار الثقافة، بيروت، 1367هـ- 1977م .

7- ابن سينا : المدخل (الجزء المنطقى من الشفاء)، وزارة المعارف العمومية، القاهرة، 1952 م .

8- ـــــــ: المقولات (الجزء المنطقى من الشفاء) تحقيق الاب قنواتى وآخرين، تقديم د.ابراهيم مدكور، وزارة المعارف العمومية، القاهرة، 1959 م .

9- ـــــــ: القياس (الجزء المنطقى من الشفاء)، تحقيق سعيد زايد المؤسسة العامة للتألف والترجمة والطباعة والنشر، القاهرة، 1964 م .

10- ـــــــ: الإشارات والتنبيهات، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف القاهرة، 1971 م .

11- ـــــــ: كتاب النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية، تفحة وقدم له د.ماجد فخرى منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، الطبعة الأولى، 1980 م .

12- ـــــــ: منطق المشرقيين، المكتبة السلفية، القاهرة، 1328 هـ - 1910 م .

13- ابن رشد: تلخيص كتاب المقولات، تحقيق بويج، بيروت1932م.

14- ابن عربي : الفتوحات المكية، القاهرة، 1876م.

15- أبو البركات البغدادى : المعتبر في الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية، ج1، دار المعارف العثمانية، حيدر آباد، الركن، 1357 هـ .

16- أبو العلا عفيفى : التصوف الثورة الروحية في الاسلام، دار المعارف، القاهرة، 1963 م .

17- أبو ريان (محمد على) : أصول الفلسفة الإشراقية عند شهاب الدين السهروردى، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، 1987م .

18- ـــــ: الإشراقية مدرسة أفلاطونية اسلامية، مناقشة المصدر الايرانى، بحث نشر بالكتاب التذكارى للسهروردى في الذكرى المئوية لوفاته الذى يصدره المجلس الأعلى لأكاديمية البحث العلمى والعلوم الاجتماعية، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، 1980 م .

19- ـــــ: تاريخ الفلسفة في الإسلام، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، 1980 م .

20- أحمد أمين : حى بن يقظان (لابن سينا وابن طفيل والسهروردى) دار المعارف، القاهرة، 1966 م.

21- أحمد (قيس هادى) : نظرية العلم عند فرنسيس بيكن، دار الشئون الثقافية العامة، بغداد، 1986م .

22- اقبال (محمد) : تجديد التفكير الدينى في الاسلام، ترجمة عباس محمود، القاهرة، 1955 م .

23- التفتازانى (أبو الوفا) : ابن سبعين فلسفته الصوفية، دار الكتاب اللبنانى، بيروت، 1973 .

24- ـــــ: مدخل إلى التصوف الاسلامى، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، 1979 م .

25- ـــــ: ابن سبعين وحكم الاشراق، (شمن الكتاب التذكارى للسهروردى) .

26- التهانوى : (محمد الفاروقى): كشاف لاصطلاحات الفنون، طبعة كلتكا، 1892 م .

27- السيوطى (جلال الدين) : صون المنطق والكلام عن فنى المنطق والكلام، تحقيق على سامى النشار، مطبعة الخانجى، القاهرة، 1970 م .

28- الساوى : ابن سهلان : البصائر النصيرية في المنطق، تحقيق محمد عبده، القاهرة، 1898 م .

29- السرياقوصى : (محمد أحمد مصطفى) : المنهج الرياضى بين المنطق والحدس، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، 1982م.

30- ـــــ: التعريف بالمنطق الصورى، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، 1980 م .

31- ـــــ: التعريف بالمنطق الرياضى، دار نشر الثقافة، الاسكندرية، 1978 م .

32- ـــــ: النتائج الجوهرية لعدم دقه أرسطو المنطقية (ضمن بحوث ومقالات في المنطق، الدار الفنية للنشر والتوزيع، الجزء الأول، القاهرة 1988 .

33- ـــــ: العلاقة الجدلية بين القضية الحملية والقضية الشرطية ضمن بحوث ومقالات في المنطق، الدار الفنية للنشر والتوزيع، الجزء الأول، القاهرة، 1988 .

34- ـــــ: الطرق المنطقية والجبرية والهندسية لاختبار القياسات الارسطية ضمن بحوث ومقالات في المنطق، الجزء الأول، القاهرة، 1988م .

35- السرياقوصى (محمد أحمد مصطفى) وآخرين : أساليب البحث العلمى، مكتبة الفلا، الكويت 1988م .

36- أسين بلاثيوس : ابن عربي حياته ومذهبه، ترجمه عن الأسبانية د. عبد الرحمن بدوي، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1965

37- الشهروزدى : (شمس الدين محمد بن أحمد) :نزهة الأرواح وروضة الأفراح، نسخة مصورة في جامعة القاهرة تحت رقم 24- 37 .

38- الشيرازى : (قطب الدين الشيرازى) : شرح حكمة الإشراق، نسخة مصورة في جامعة القاهرة، تحت رقم 6144 .

39- الطويل (توفيق) : أسس الفلسفة، الطبعة السابعة، دار النهضة العربية، القاهرة، بدون تاريخ طبع .

40- الغزالى : المستصفى في علم الأصول، الجزء الأول، طبعة بولاق، القاهرة 1322 هـ، 1324 هـ .

41- ـــــ: القسطاس المستقيم، ضمن مجموعة القصور العوالى من رسائل الإمام الغزالى، نشر محمد مصطفى أبو العلا، مكتبة الجندى، القاهرة، بدون تاريخ طبع .

42- ـــــ: المنقذ من الضلال (ضمن مجموعة بعنوان المنقذ من الضلال وكيمياء السعادة والقواعد العشرة والأدب في الدين)، مكتبة الجندى، القاهرة، بدون تاريخ طبع .

43- غراب (محمود محمود) : شرح فصوص الحكم من كلام الشيخ الأكبر محي الدين بن عربي ،القاهرة .

44- الفارابى : إحصاء العلوم، تحقيق عثمان أمين، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة، 1968 .

45- الفندى (محمد ثابت) : أصول المنطق الرياضى وفلسفة الرياضة، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، 1987 م .

46- د. قاسم غني، تاريخ التصوف في الإسلام، دار النهضة المصرية، القاهرة، .1970

47- الكيالى (سامى) : السهروردى، دار المعارف، بيروت، 1955 م .

48- النشار (على سامى) : مناهج البحث عند مفكرى الاسلام ونقد المسلمين للمنطق الارسطاليس، دار الفكر العربى، 1947 ؛ وكذلك النشار (على سامى) :مناهج البحث عند مفكري الإسلام واكتشاف المنهج العلمي في العالم الإسلامي ،دار النهضة العربية، بيروت، 1984.

49- ـــــــ: المنطق الصورى منذ أرسطو حتى عصورنا الحاضرة، دار المعارف، القاهرة، 1966 .

50- ـــــــ: فيدون في العالم الاسلامى، ضمن كتاب الأصول الأفلاطونية، الاسكندرية، 1966 م .

51- أليس أمبروزا، موريس لازيروفيش : أوليات المنطق الرمزى، ترجمة عبد الفتاح الديدى، القاهرة، 1983 م .

52- برتراندراسل : تاريخ الفلسفة الغربية، الجزء الأول، ترجمة زكى نجيب محمود، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1957 م .

53- ـــــــ: مقدمة في الفلسفة الرياضية، ترجمة محمد موسى أحمد، مؤسسة سجل العرب، القاهرة، 1980 م.

54- ـــــــ: أصول الرياضيات، الجزء الأول، ترجمة محمد موسى أحمد وأحمد فؤاد الاهواني، دار المعارف، القاهرة، 1958 م.

55- بول موى: المنطق وفلسفة العلوم، ترجمة فؤاد زكريا، مكتبة نهضة مصر، القاهرة، 1961 م.

56- جعفر آل ياسين: المنطق السينوى، منشورات دار الافاق، بيروت، 1983 م.

57- جون ديوى: المنطق نظرية البحث، ترجمة زكى نجيب محمود، دار المعارف، القاهرة، 1969 م.

58- جولد زيهر: موقف أهل السنة بإزاء علوم الأوائل، ترجمة عبد الرحمن بدوى (دارسة لكبار المستشرقين)، طبع النهضة العربية، القاهرة، 1946 م.

59- جومس نولجانس: السهروردى ودورة في الميدان الفلسفى، بحث ضمن (الكتاب التذكارى)، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، 1980 م.

60- روبير بلانشي: المنطق وتاريخه منذ أرسطو حتى راسل، ترجمة خليل أحمد خليل، دار المطبوعات الجامعية، الجزائر، الطبعة الأولى، 1400 هـ، 1980 م.

61- شرف (محمد جلال): النزعة الإشراقية بين الفلسفة والدين في الفكر الإسلامى، دار المعارف، القاهرة، 1972.

62- شرف (محمد ياسر) : حركة التصوف الاسلامى، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، 1986 .

63- عبد الرحمن بدوى : الانسانية والوجودية في الفكر العربى، دار النهضة المصرية، 1947 م .

64- ـــــــ: المنطق الصورى والرياضى، وكالة المطبوعات، الكويت، 1981 م.

65- ـــــــ: شخصيات قلقة فى الإسلام، وكالة المطبوعات، الكويت، ط3، 1978 م .

66- عبد القادر محمود : فلسفة الصوفية في الإسلام، دار الفكر العربي، القاهرة، 1967.

67- عثمان أمين : الفلسفة الرواقية، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1971 م .

68- ـــــــ: ديكارت، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1968 م.

69- عثمان يحيي : الصحف اليونانية، أصول غير مباشرة لفكرة الحكيم المتآله عند السهروردى بحث نشر ضمن الكتاب التذكارى للسهروردى .

70- عزمى إسلام : أسس المنطق الرمزى، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1970 م

71- ـــــــ: بدايات المنطق الحديث عند لينبتز، بحث نشر ضمن وليات كلية الآداب، جامعة عين شمس، المجلد الخامس عشر، 1975 – 1978م .

72- على عبد المعطى : ليبتنز فيلسوف الذرة الروحية، تقديم محمد على أبو ريان، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، 1980 م.

73- ـــــــ: المنطق الرياضى وأسسه ونظرياته، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، دون تاريخ طبع .

74- ـــــــ: المنطق الصورى، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، 1982 م.

75- فخرى (ماجد) : تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة عن الإنجليزية كمال البازجى، نشره الدار المتحدة، بيروت، 1972 م.

76- ـــــــ: السهروردى ومآخذه على المشائية العرب، بحث نشر بالكتاب التذكارى للسهروردى .

77- كوربان (هنرى) : تاريخ الفلسفة الإسلامية منذ الينابيع الأولى حتى وفاة ابن رشد، ترجمة نصير مروه – حسن قبيسى، منشورات عويدات، بيروت، 1966 م .

78- ـــــــ: السهروردى المقتول، مؤسس المذهب الإشراقى، ترجمة عبد الرحمن بدوى، ضمن كتاب شخصيات قلقة في الإسلام، دار النهضة العربية، القاهرة، 1946 .

79- ماهر عبد القادر : فلسفة العلوم الطبيعية " المنطق الاستقرائى "، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، 1979 م .

80- ـــــــ: المنطق الرياضى، التطور المعاصر، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، 1980م .

81- محمد مصطفى حلمى : حكيم الإشراق وحياته الروحية، بحث نشر بمجلة كلية الآداب، جامعة القاهرة، المجلد الثانى عشر الجزء الثانى، عدد ديسمبر، 1970 م.

82- ـــــــ: الحياة الروحية فى الإسلام، سلسلة دراسات إسلامية، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، 1970م.

83- ـــــــ: آثار السهروردى المقتول " تصنيفاتها " وخصائصها الصوفية والفلسفية " بحث نشر بمجلة كلية الآداب، جامعة القاهرة، المجلد الثانى عشر، الجزء الأول، عدد مايو 1951 م .

84- ـــــــ: السهروردى وحكمة الإشراق، بحث نشر بدائرة المعارف الإسلامية، المجلد الثانى عشر، طبعة دار الشعب، القاهرة .

85- محمود (زكى نجيب) : المنطق الوضعى، الجزء الأول، مكتبة الأنجلو المصرية، الطبعة الخامسة، 1973 .

86- ـــــــ: نحو فلسفة علمية، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1980 م .

87- مدكور (ابراهيم بيومى) : بين السهروردى وابن سينا، بحث نشر بالكتاب التذكارى ،

88- ـــــــ: في الفلسفة الإسلامية، منهج وتطبيق، جزآن، دار المعارف، القاهرة، 1983 م .

89- ـــــــ: وحدة الوجود بين ابن عربي واسبينوزا، الكتاب الذهبي لابن عربي، القاهرة، 1969م.

90- مصطفى عبد الرزاق : فيلسوف العرب والمعلم الثانى، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، 1364 هـ - 1945 ك .

91- د. مصطفي غالب : السُّهْرُوَرْدِىّ، مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، .1982

92- ناصر محمد يحيي ضميريه : نقد المنطق الأرسطي بين السُّهْرُوَرْدِىّ وابن تيمية، رسالة ماجستير غير منشورة، بكلية الآداب، جامعة دمشق، سوريا، 2005م.

93- نللينو (كارل الفونسو) : علم الفلك وتاريخه عند العرب في القرون الوسطى، منشورات الجامعة المصرية، روما، 1911 م.

94- ـــــــ: محاولة المسلمين إيجاد فلسفة شرقية، ترجمة عبد الرحمن بدوى ضمن كتاب التراث اليونانى في الحضارة الإسلامية، دار النهضة المصرية، 1946 م.

95- نجاح موسى أحمد : فكرة الإرادة عند أسبينوزا، بحث ماجستير غير منشورة، جامعة أسيوط، .1984

96- نوال الصراف الصايغ : المرجع في الفكر الفلسفى، نحو فلسفة توازن بين التفكير الميتافيزيقى والتفكير العلمى، دار الفكر العربى، القاهرة، 1983 م.

97- ياقوت الحموى : معجم الأدباء، المجلد التاسع عشر، دار المأمون بالقاهرة، بدون تاريخ طبع .

98- نيكلسون، الصوفية في الإسلام، ترجمة نور الدين شرابيه، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة ، 2012م.

99- ـــــــ: معجم البلدان، الجزء الثالث، دار صادر، بيروت، 1979م .

100- يان لوكاشفيتش : نظرية القياس الأرسطية من وجهة نظر المنطق الصورى الحديث، منشأة المعارف الاسكندرية، 1961م.

101- يحيي هويدى : منطق البرهان، مكتبة القاهرة الحديثة، القاهرة، 1979 م .

ثالثاً : المصادر والمراجع غير العربية :

1- Alvred Tarski : Introduction to Logic " and the Methdology of Deuctive Sciences . Oxford, University press, New Yourk, 8 th printing, 1959 .

وقد قام بالترجمة إلي العربية عزمى إسلام، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة .

2- Bretrand Russell : Mysticism and Logic and other Essays, Allen 8 Unwin . the Impression 1932 .

3- Bosonquet, B. : Essentials of logic, London 1895 .

4- ـــ : Logic or Morphology of knowledge, Book 1, CH, 1, Ed 2, London 1911 .

5- Bardlely, F, H, : The Principles of logic, London, 1876 .

6- Cranap. R. : The old and the New Logic, in Logical positivism Ed By. Ayer, A. J. The free Press of Glenoe, U. S. A., 4 th ., Printing, 1963 .

7- Carrccio E : Mathematics and logic in History and in cantemporary Thought (Faber & Faber, London 1964) .

8- Corbin, H : Oera Metaphysics et Mystica, VOL . Primir Paris, 1949 .

9- Eaton, R, M. : General Logic, Cherles Scribner`s Sons 1931 .

10- Gardet, L : Quelques reflexions sur l Ishaq de suhrawardi .

ضمن الكتاب التذكارى للسهروردى .

11- Goerge Anawati, (Pere) : la Nation de wujoud dons le kitabal al Mashari walm Ularohot de Suhrawardi .

ضمن الكتاب التذكارى للسهروردى .

12- Goblot : Traite de Logique, 4 Ed, Paris 1962 .

13- Hibert, D, Ackermann W. : Principles of Mathamtical Logic, Chelsia Pulisbing company, New Yourk, 1950 .

14- Max Horten : Die philosophie des Islam, Munschen, 1924 .

15- Iqbal, M : The development of metaphysics in Persia, London, 1908 .

16- Jevons : Elementory in Logic, London, Macmillon, 1918 .

17- Joseph, H. W. B : An Introduction to logic, oxford university press, London 1931 .

18- Kneal . W. Kneal, M : The development of logic, oxford at the clarendon press, London, 1966 .

19- Keynes, J. M. : Formal Logic, London, Macmillan 4 th Ed . 1906 .

20- Massignon, L : recuell de Textes Indits concernant l`historie de la Mytique en Pays D`islam Paris, 1929 .

21- Mill J. S. : System of Logic, Harper and Bros New Yeark 1887 .

22- Nasr, Sayyed Hassein : Shihab Al-Din Suhrawordi Maqtul in A history Philosophy, with Short Accounts of Ather D`Sciplines and the modern Renaissance in Muslim Lands` Edited and introduced by M. M. Sharif, Vol. 1 wiesbaden, Otto Harrassowits, 1963 .

23- Stebbing, S : A modern Introduction to Logic, Methuen & CO. London, 1950 .

24- Robert Adamson, L. L. D. : A short History of Logic, William Black wood and sons, Edinburg hand, London 1911 .

25- The New Encyclopuedia Britannica, article S. Stebbing 14 . Eme Ed, William Binton, Publisher, London, 1943 – 1973 .