الباب الرابع

موقف الإشراقيين من طرق البحث النظرية

obeikandl.com

obeikandl.com

الفصل الأول

المنهج المنطقى والمنهج الذوقى

ذكرنا فى الأبواب السابقة موقف علماء المسلمين من المنطق الأرسطاليسى ووصلنا إلى أن هؤلاء المسلمين لم يأخذوا بهذا المنطق من ناحية، ووضعوا منطقًا آخر يخالفه من ناحية أخرى. واستمر موقفهم هذا حتى نهاية القرن الخامس، وفى نهاية هذا القرن دعا الغزالى إلى مزج المنطق بعلوم المسلمين، ولكن الفقهاء لم يوافقوا على هذه الحركة، وقاوموها مقاومة شديدة. وسنحاول فى هذا الفصل أن نبين منهج مفكرين آخرين عاشوا فى العالم الإسلامى، ولم يقبلوا شيئًا من صور التفكير المنطقية التى ذكرناها يونانية كانت أو إسلامية، وهم الصوفية.

يتبين للباحث – منذ بدء تكون الصوفية – البون الشاسع بين منهجهم فى المعرفة، ومنهج المتكلمين والمناطقة. فبينما كان منهج هؤلاء الأخيرين يستند على العقل، قدم الصوفية منهجًا جديدًا، أسموه أولاً – الاستنباط القرآنى: أن يردد الصوفى القرآن، مستغرقًا فيه حتى تنفتح له المعانى الإلهية، ثم تنتقل إلى معاناة العبادة والخلوة والتردد بين المقامات الصوفية والأحوال، حتى تنقدح المعرفة الإلهية فيه أو تلقى فيه، فيتذوقها. فإذا كان منهج المتكلمين والفلاسفة هو العقل، فقد انتهى موقف الصوفية إلى الذوق والحدس. ولسنا نخوض فى هذين الطريقين، إن البحث يكون أدخل فى نطاق نظرية المعرفة – الابستمولوجيا – وإنما نبحث فيه من ناحية تأديته بالصوفية إلى رفض المنطق الأرسطاليسىمن ناحية والمنطق الكلامى من ناحية أخرى. وقد اختلف الصوفية أشد الاختلاف مع الفلاسفة والمتكلمين فى طبيعة المنهج، ورفضوا العقل وأسسه رفضًا تامًا.

ويرسم الغزالى لنا فى صورة رائعة مناهج الطالبين للحق وهم أربع: المتكلمون وهم يدعون أهل الرأى والنظر، والباطنية وهم يزعمون أنهم أصحاب التعليم والمخصصون

بالاقتباس من الإمام المعصوم، والفلاسفة وهم يزعمون أنهم أهل المنطق والبرهان، والصوفية وهم يدعون أنهم خواص الحضرة وأهل المشاهدة والمكاشفة[1]. ويبدأ الغزالي بعد ذلك في إنكار طرق الفرق الثلاث الأولى: المتكلمين - والباطنية - والفلاسفة. أما المتكلمون فطريقتهم في نصرة مذاهبهم أنهم «اعتمدوا على مقدمات تسلموها من خصومهم، واضطرهم إلى تسليمها إما التقليد أو إجماع الأمة أو مجرد القبول من القرآن والأخبار. وكان أكثر خوضهم في استخراج مناقضات الخصوم ومؤخذاتهم بلوازم مسلماتهم. وهذا قليل النفع في حق من لم يسلم سوى الضروريات شيئًا أصلاً[2]» وقد رأينا من قليل أن الغزالي يعيب على المتكلمين استخدامهم لأدلة ضعيفة في البحث. ثم ينكر الغزالي طريق الفلسفة - أي منطق أرسطو - ثم إن الغزالي بعد أن أوصى باستخدامه تنبه إلى ما قد ينتجه تطبيقه في علوم المسلمين من متناقضات فهدم فكرته الأولى عنه.. ثم يهاجم الغزالي طريق التعليمية[3] أما الطريق الوحيد للحق لديه فهو مالا يمكن التوصل إليه بالتعليم بل بالذوق والحال وتبدل الصفات. ننتهي إلى طريقتين مختلفين في التوصل إلى الحقيقة: أحدهما طريق النظر والآخر طريق الذوق.

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

(١) الغزالي: المنقذ ص ٦٤، ٧٦.
(٢) الغزالي: المنقذ ص ٧١، ٨٠.
(٣) الغزالي: المنقذ ص ٩٠، ٩٣.

عــن العلم الإلهى على طريقة البحث والنظر – وهو كتاب المباحث المشــرقية لفخر الديــن الرازى. ولكنه يدافع عــن هذا الكتاب «أنه مشــحون بمباحث هذه المطالب، وفى بعضها ما ظاهره يخالف ظاهر الشريعة الحقة، وعند التحقيق لا مخالفة إلا فى اللفظ» ثم الكتاب الثانى فى نظره هو كتاب فصل المقال فيما بين الشــريعة والطبيعة من الاتصال لابن رشد. وهذا الكتاب «متكفل ببيان المهم من هذا الحال».

ولكن هل هذا الطريق يوصل للحقيقة؟ لابد للباحث أن يستوفى بجملة من المطالب وأن يكون مســلحًا بمجموعة من الأدوات «واعلم أن طريقــة الباحثين أنفع للمتعلم، لو وفــى بجملة المطالب وقامــت عليها براهين يقينية». وهيهــات «الطريق الثانى عند ابن الأكفانى هو طريق العيان أو الذوق» «ومن المجتهدين من سلك طريق تصفية النفس بالرياضة» وهم النســاك وأكثرهم يصل إلى أمور ذوقية، يكشــفها له العيان ، تجل عن أن توصف بلسان فلا يقوم دليل عليها غير الوجدان، ويرى ابن الأكفانى أن «نساك أمتنا هم الصوفية»، وأهم مثال لهذا الطريق عنده – هو السهروردى فى كتاب «عوارف المعارف».

والقســم الثالث: من جمع بين الطريقين الســابقين. ابتدأ أمــره بالبحث والنظر. وانتهــى إلى التجرد وتصفيــة النفس. وهذا عند الأكفانى أكمل طريق وينســب هذا الطريق إلى ســقراط وأفلاطون من اليونان وإلى السهروردى من المسلمين. ويضع هذا الحكم «إن كتاب حكمة الإشراق هو مزيج من الطريقين»[1].

ويقســم صاحب أبجد العلــوم «البحث فى الإلهيات» تقســيمًا دقيقًا فيرى أن هذا البحــث لا يخلــو إما أن يكون علــى طريق النظــر أو على طريق الــذوق. فالأول إما على قانون فلاســفة المشــائين فالمتكفل له كتب الحكمة – أى أننا نعرفه من كتب الفلاســفة، أو على قانــون المتكلمين. والثانى إما على قانون فلاســفة الإشــراقيين فالمتكفل له حكمة الإشراق ونحوه[2] أو على قانون الصوفية واصطلاحهم والمتكفل له

(١) ابن الأكفانى السنجارى: ارشاد القاصد إلى أسنى المقاصد (طبعة بيروت ١٣٢٢هـ) ص ٤٥ – ٤٩.
(٢) نفس المصدر ١٠٧.

كتب التصوف. هذا فى الواقع تأريخ دقيق لطرق البحث عند المسلمين، فهذه الطرق يقسمها صاحب أبجد العلوم إلى قسمين: طريق النظر وطريق الذوق. وينقسم طريق النظر إلى قسمين: طريق الفلاسفة أى المنطق اليونانى، وطريق المتكلمين أى المنطق الإسلامى. وينقسم الطريق الأخير إلى قسمين: طريق الإشراق،وطريق التصوف.

ويفرد طاش كبرى زاده فصلاً فى «النسبة بين طريق النظر وطريق التصفية» ويقرر أن هناك طريقين: الأول منهما طريق الاستدلال، والثانى طريق المشاهدة[1]. والأول درجة العلماء الراسخين، والثانى درجة الصديقين. ثم إن كلا من الطريقين قد ينتهى إلى الآخر، فيكون صاحبه مجمعًا للبحرين، أى يجمع بين الاستدلال والمشاهدة، أو العلم والعرفان، أو الشهادة والغيب. فالسالكون إلى الحق إذن مع كثرة الطرق وتعددها نوعان: أحدهما ما يبتدئ من طريق العلم إلى العرفان، ومن طريق الشهادة إلى الغيب. وثانيهما – ما ينجلى الحق له بالجذبة الإلهية، فيبتدئ من الغيب، ثم ينكشف له عالم الشهادة، أى يبدأ بالذوق وينتهى إلى الحكمة العقلية. ثم يقرر طاش كبرى زاده أن العلوم منحصرة فى أن للأشياء وجودًا فى أربع مراتب: فى الأعيان وفى الأذهان وفى العبارة وفى الكتابة: «أما العلوم المتعلقة فى الأول من حيث حالها فى نفس الأمر هى العلوم الحقيقية التى لا تتبدل باختلاف الأزمان وتجدد الملل والأديان» أى هى العلم الإلهى، وهذه تسمى علومًا حكمية إن جرى الباحث عن أحوالها فيها على مقتضى عقله. وعلومًا شرعية إن بحث فيها على قانون الإسلام أى هى الفلسفة وعلم الكلام. والعلوم المتعلقة بالثانية هى العلوم الآلية المعنوية كالمنطق ونحوه، والعلوم المتعلقة بالأخرين هى العلوم الآلية اللفظية أو الخطية. وهذه هى العلوم المعتبرة فى ديننا هذا لورود شريعتنا على لسان العرب وعلى كتابهم. ثم إن الثلاثة الأخيرة من هذه الأنواع لا سبيل إلى تحصيلها إلا الكسب بالنظر. وأما النوع الأول أى العلم الإلهى فقد يتحصل بالنظر. وقد يتحصل بالتصفية. فهذا التقسيم إذن يعود فى آخر الأمر إلى تقسيم الطرق إلى نظرية وصوفية أو ذوقية.

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

ولم يقبل الصوفية الطريق الأول، وأنكروا كل الطرق التى تقوم على النظر. كما أن أهل النظر أنكروا طريق الصوفية، لأن طريق التصفية صعب الوصول، لأن محو العلائق – كما يتطلب التصوف – إلى حد يؤدى إلى انكشاف المعارف متعذر، بل قريب من الممتنع، وإن أفضى إلى القصد – أى إلى علم – فثباته أبعد منه. ذلك لأنه تجربة ذاتية لا تقوم على قانون عام مسلم به: «ثم إن أدنى وسواس وخاطريمحو ما حصل ويقطع ما وصل». وبهذا يفسرون نتائج التصوف تفسيرًا مرضيًا بحتًا Pathologique (وهو رأى يذهب إليه بعض علماء النفس المحدثين فيقولون إنه قد يفسد المزاج ويختلط العقل فى أثناء تلك المجاهدات الصعبة والرياضات الشاقة)[1].

ويرد الصوفية على هذا بأن العلوم الحاصلة بالنظر مشوبة بأحكام الوهم، وغير خالصة من عمل الخيال، وأن المعتزلة تلجأ فى أحكامها إلى قياس الغائب على الشاهد، وتنتهى أقيستهم هذه إلى أخطاء شنيعة وضلال ظاهر. وعلى العكس من هذا طريق التصوف، إنه تصفية روحية، والفيض من بين العلوم الحقيقية هو الطريق الوحيد للعلم وبواسطته تنكشف علوم إلهية ومعارف ربانية: «ويرد عليهم وارد إلهام هو حديث عهد بربه»، وأما أن طريق التصوف صعب الوصول فلا يقدح فى قوة اليقين وصحة العلم. أما التفسير المرضى للتصوف باعتباره اختلالا فى المزاج، فإن المتصوفة قلما يحدث لهم هذا: «لأنهم كما أنهم أطباء النفوس والأرواح، كذلك عارفون بأحوال البدن والأشباح، فالرياضة على ما شرطوه من الأحوال أمان من العناء والاختلال». أما ما يحدث لبعض المتصوفة من شذوذ أو اضطراب عقلى، فإنه نشأ عن شذوذ أو اضطراب أصلى فى النفوس قبل البدء فى الطريق[2].

يعطينا هذا صورة عن بعض النزاع الذى ثاريين أهل النظر من المتكلمين وأهل الذوق من الصوفية ومحاولة كل فريق منهما أن يقدح فى طريق الآخر وكان بجانب هذا أيضًا نزاع بين الصوفية الإشراقية وبين الفلاسفة المشائين، لا فى تصور طريق

(١) نفس المصدر جـ ١ ص ٦٦.

(٢) نفس المصدر جـ ١ ص ٦٤

المعرفة فحسب، ولكن فى مصدر كل من هذين الطريقين، فمصدر الطريق الإشراقى هو كما يقول السهروردى «إمام الحكمة ورئيسنا أفلاطون»، وأفلاطون هو الفيلسوف الحق لأن حكمة البحثية على طريقة الإشراقيين «وهى التى قررها وأخبر عنها الصدر الأول من الحكماء الذين هم من[1] جملة الأصفياء والأنبياء والأولياء كأغاثاذيمون وهرمس وأنباذقلس وفيثاغورس وسقراط وأفلاطون وأمثالهم». إنهم فى تجربتهم الصوفية، يتشبهون بالمبادئ الأولى، ويتخلقون بأخلاق الله، أى يحققون فى أنفسهم ويطوون فيها العالم الأكبر كله ويتجردون عن المادة من جميع الوجوه بالمعارف على ما هى عليه هيئة الوجود[2].

أما الحكمة التى عليها الأرسطاليسيون ومن تابعهم من متفلسفة الإسلاميين فهى حكمة متهافتة القواعد باطلة الأصول لضعف قواعدها وبطلان مقاعدها[3] وقد أدى هذا إلى أنهم حرموا من الوصول أى معاينة المعانى ومشاهدة الموجودات مكافحة. إنهم لجأوا إلى الفكر ونظم الدليل فى صورة قياس وبرهان واعتملوا ونصبوا الحدود والرسوم ولم يعرفوا تناوب الأنوار الإشراقية.

فالأرسطاليسيون إذن عند الإشراقيين لم يصلوا إلى المعارف الحقة، ما داموا حرموا من طريق الكشف والمعاينة وإشراق المعارف.. لم يعرفوا الحكمة المؤسسة على الإشراق، الكشف، حكمة المشارقة من أهل فارس. إن حكمتهم كشفية ذوقية، فنسبت إلى الإشراق الذى هو ظهور الأنوار العقلية ولمعانها وفيضانها بالإشراقات على الأنفس عند تجردها. «وكان اعتماد الفارسيين فى الحكمة على الذوق والكشف، وكذا قدماء اليونان، خلا أرسطو وشيعته فإن اعتمادهم كان على البحث والبرهان لا غير»[4]، ويهاجم السهروردى ابن سينا لمشائيته ولمهاجمته لأفلاطون ويرى أن

(١) شرح حكمة الإشراق ص ١٦.
(٢) شرح حكمة الإشراق ص ٤.
(٣) شرح حكمة الإشراق ص ٥.
(٤) شرح حكمة الإشراق ص ٢٠.

الالتحام بأرسطو لا يؤدى إلى المعرفة الحقة. غير أن الإشراقية اتخذت بالرغم من هذا مبدأ لها دراسة المنطق الأرسطاليسى، بل جعلت دراسته رياضة روحية، وقد أدى هذا إلى عملية إصلاح كبيرة فى المنطق الأرسطاليسى[1].

وسنتكلم عن هذه المحاولة فى الفصل الثانى. ولكن ما أريد أن أوجه إليه الأنظار أنه كان هناك نزاع بين الفلاسفة والصوفية حول طريق البحث، وأن الصوفية رفضوا العقل، وأداته وآلته أى المنطق – سواء أكان منطقًا أرسطاليسيًّا أم منطقيًا إسلاميًا.

ويلاحظ أن الصوفية يرفضون المنطق الأرسطاليسى من حيث إنه طريق نظرى، ولهذا لم يتعرضوا لنقد تفصيلات هذا المنطق، ولم يحاولوا وضع منطق جديد. ولكن الإشراقية الصوفية اتخذت المنطق رياضة عقلية ثم عدلت فيه. وسنرى السهروردى ينقد بعض مباحث المنطق الأرسطاليسى أولا، ثم يضع مذهبًا منطقيًا آخر، أو بمعنى أدق يختصر المنطق الأرسطاليسى اختصارًا مبتكرًا. ثانيًا. وهو يسمى كثيرًا من آرائه المبتكرة مباحث إشراقية بحيث يمكننا نحن أن نطلق على مجموعة تلك الآراء «المنطق الإشراقى». وسنبحث فى الفصل القادم موقف السهروردى من المنطق الأرسطاليسى، بل من المنطق اليونانى ومحاولته المنطقية الجديدة.

■■■

(١) شرح حكمة الإشراق ص ١٢.

الفصل الثانى

المنطق الإشراقى

قلنا إن للسهروردى تجاه المنطق الأرسطاليسى موقفًا مزدوجًا، فهو أولاً يقبل المنطق عامة، ويعتبره إحدى رياضات المتصوفة الإشراقية، ثم يضع منطقًا جديدًا، أو يحاول أن يختصر هذا المنطق ثانيًا. وقلنا إنه بهذا يخالف الصوفية الذين لم يقبلوا أى صورة من صور التفكير النظرى، وإن كان السهروردى نفسه يصرح بأنه توصل إلى ابتكار هذا المنطق بواسطة الذوق، ويسمى كثيرًا من أبحاثه الجديدة «ضوابط إشراقية» فيقرر أنه فى حكمة الإشراق يبدأ على سياق يبتنى على الذوق والكشف والمشاهدة ومشاهدة الأنوار بخلاف سياق المشائين الذى يبتنى على البحث الصرف. ويصف هذا السياق الصوفى بأنه «سياق آخر وطريق أقرب من تلك الطريقة وأنظم وأضبط وأقل أتعابًا فى التحصيل»[1] ويقرر فى فقرة أخرى أنه سيجعل الآلة الواقية للفكر – أى المنطق – مختصرة مضبوطة بضوابط قليلة العدد كثيرة الفوائد[2]. ويشرح الشارح هذا المنطق الإشراقى بأنه موجز، حذفت منه الفروع الكثيرة القليلة الاستعمال، وأن السهروردى بين أشياء كانت فى طريقتهم غير محصلة ولا مهذبة، ويصف السهروردى كيفية حصوله على هذا المنطق الموجز فيقول «لم يحصل لى أولاً بالفكر بل كان حصوله بأمر آخر – طلبت الحجة عليه»[3] أى أنه حصل عليه بالذوق، ثم حاول البرهنة عليه نظريًا وهذا ما يجعلنا نسميه منطقًا إشراقيًا، بالرغم مما فى هذه التسمية من تناقض ومن شكنا فى صحة ما يقرره السهروردى أنه قد حصل

(١) شرح حكمة الإشراق. ص ١٥ – ١٦.
(٢) شرح.. ص ٢٧.
(٣) شرح.. ص ١٦.

عليه بالذوق أو بالإشـراق، إنه محاولة عقلية بلا شـك، بل استند فيه على فيلسوف إسـلامى سـبقه هو أبو البركات البغدادى، وقد اسـتند عليه بالذات فى بحثه للحد الأرسطاليسـى واسـتخلص من آراء أبى البركات – براعة – مادته[1]. وينقسم هذا المنطق الإشراقى عند السهروردى إلى: مبحث التعريف الإشراقى، ومبحث القضايا الإشراقية، ومبحث القياس الإشراقى.

أما مبحث التعريف، فللسهروردى نحوه موقف مزدوج: فهو أولاً ينكر التعريف الأرسطاليسى ثم يضع ثانيا مبحثه الخاص عن التعريف.

يبدأ السـهروردى نقده للتعريف الأرسطاليسـى بعرض آراء الأرسطاليسـين والمتكلمين فى التعريف، واختلافهما فيه، ونقض الأخير لاستناد التعريف بالحد إلى فكرة الماهية أى الجنس والفصل[2] ثم يضع نقده هو للتعريف الأرسطاليسى.

فيذكر أن الأرسطاليسسين يذهبون إلى أن التعريف يتكون من الذاتيين أى الجنس والفصـل. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى يقررون أن المجهول لا يتوصل إليه إلا بالمعلوم، وهذا يـؤدى إلى انهيار مبحث التعريف بالحد جمعيه، لأن الفصل ليس إلا الصفـات الكلية التـى يتميز بها أفراد حقيقة واحدة عن أفراد غيرها من الحقائق التـى تشـترك معها فى جنس واحد. فالفصل إذن هـو الذاتى الخاص، فإذا وجد فى غير المحدود، لم يكن خاصًا وقد اعتبر خاصًا به، وغير محسوس، فهو مجهول مع الشـىء، فلا يمكن التعريف به، لوجوب تقدم العلم بالمعرف على العلم بالمعرف. أما إذا عرف بالأمور العامة – أى الشاملة له ولغيره فلا تختص به هو بالذات – فلا يكون تعريفًـا خاصًا. كما افترض من قبل. والطريق الحقيقى للتعرف هو: إما طريق الإحساس، فالأمور المحسوسة تدرك تماما الإدراك وإما طريق الكشف العيان – وهو أدق الطرق وأوثقها[3].

(١) أبو البركات البغدادى: المعتبر جـ ص ٦٠.
(٢) شرح حكمة الإشراق: ص ٥٢ – ٦٥.
(٣) شرح... ص ٥٩ – ١٣.

ثم يهاجم السهروردى فكرة الذاتيات وقيام التعريف عليها، فيقول: «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 كثيرة الصفات غير ظاهرة» يقصد السهروردى بذلك أن الطاقة الإنسانية لا تستطيع الإحاطة بجميع ذاتيات الحقيقة التى يطلب حدها، فمعارف الإنسان ضئيلة تمامًا مع عدم تمكنه الوصول إلى كنه كثير من الأشياء. أما التعلل بأنه لو كان للحقيقة ذاتى آخر، ما استطعنا الوصول إلى الماهية بدونه – وعلى هذا الأساس ينكرون أى ذاتى آخر للماهية – فتعليل خاطئ «لأن الحقيقة إنما تكون عرفت إذا عرف جميع ذاتياتها. فإذا انقدح جواز ذاتى، لم تكن معرفة الحقيقة متيقنة، بل تكون مشكوكة. ويستخلص السهروردى من هذا أن الإتيان بالحد كما التزم المشاؤون – أى تركيبه من الجنس والفصل – غير ممكن. ويعلل الشارح الشيرازى هذا إما بجواز الإخلال بذاتى لم يعرف، وإما لصعوبة تمييز الأجناس والفصول من اللوازم العامة والخاصة. ولهذا عدل المشاؤون إلى الرسوم المؤلفة من الخواص. ويقرر السهروردى آخر الأمر أن «صاحب المشائين» أى أرسطاليس – اعترف بصعوبة الإتيان بالحد[1].

هذا هو موقف السهروردى تجاه التعريف الحقيقى الأرسطاليسى. ولكنه لم يكتف بهذا الموقف الهادم. بل وضع مبحثًا للتعريف، نستطيع أن نعرضه طبقًا للشذرات القليلة التى تركها لنا فى كتابه حكمة الإشراق وبعض الجمل التى نقلها القطب الشيرازى عن كتاب المطارحات للسهروردى.

يرى السهروردى أن الشىء إذا عرف لمن يعرف فينبغى أن يكون التعريف بأمور تخصه إما لتخصيص الآحاد، أو لتخصيص البعض، أو للإجماع. أما عبارة «لتخصيص الآحاد» فيشرحها الشارح بأن يكون كل واحد من تلك الأمور التى هى أجزاء المعرف مختصًا بالشىء كقولنا فى التعريف الإنسان «إنه ناطق ضاحك كاتب متفكر» ويعتبر الشارح هذا التعريف – إذا ما حاولنا أن نرده إلى صورة منطقية يونانية – رسمًا ناقصًا

(١) شرح. ص ٥٩ – ٦٣.

لخلوه من الجنس، أما عبارة «لتخصيص البعض» فيشرحها الشارح «بأن يكون بعض أجزاء المعرف مختصًا بالمعرف دون البعض» ويعتبر الشارح هذا التعريف حدًا تامًا أو رسمًا تامًا إذا كان جزء المعرف غير المختص جنسًا قريبًا وجزء المعرف المختص إما فصل وإما خاصة. فإذا أردنا أن نعرف الإنسان قلنا إنه حيوان ناطق أو ضاحك. والتعريف الأول حد تام والثانى رسم تام. ويعتبره حدًا ناقصًا، أو رسمًا إن كان الجزء المعرف غير المختص جنسًا بعيدًا، أو إن كان الجزء المعرف المختص إما فضلاً وإما خاصة. فإذا أردنا أن نعرف الإنسان قلنا إنه جوهر ناطق أو ضاحك.ويرى الشارح هذا أيضًا إذا ما أبدلنا الجنس القريب بالعرض فنقول إنه ماش ناطق أو ضاحك . أما عبارة «أو للاجتماع» فيشرحها الشارح «بأن يكون التعريف بأمور لا تختص آحادها بشيء ولا بعضها بل تخصه للاجتماع – هو أن يختص مجموعها بالشيء دون شيء من أجزائه، ويعتبر الشارح هذا التعريف رسمًا ناقصًا، لأنه بالخاصة المركبة أى أن اختصاصه إنما يحصل بالتركيب، فنقول فى تعريف الخفاش إنه طائر ولود.. وكل واحد من هذين الأمرين – أى أنه طائر وأنه ولود – أعم من الخفاش ومجموعهما يختص به»[1]. فالتعريف إذن يحتوى على ثلاثة أنواع: هو أن يكون بأمور تختص الشيء أما لتخصيص الآحاد، أو لتخصيص البعض، أو للاجتماع. وهذا النوع الأخير من التعاريف يعتبره السهروردى أكمل أنواعها. يفسر الشارح هذا – عن كتاب المطارحات للسهروردى – بأنه ليس هناك إلا تعريفات بأمور تخص الاجتماع، كما نقول فى تعريف الإنسان: إنه المنتصب القامة البادى البشرة عريض الأظفار، لأن كلا من هذه الأمور، وإن جاز وجودها فى غير الإنسان، لكن تختص به دون غيره، مما نعرفه من الماهيات، وما به يتحصل تميزه، ولا يقدح فيه جواز كون المجموع فى ماهية أخرى لا نعرفها، ويرى أن هذه الصعوبة إنما هى فى الحد بحسب الحقيقة والماهية لا بحسب المفهوم والعناية، فإنه إذا عبر عن الإنسان بالحيوان الضاحك المنتصب القامة البادى البشرة، كان حدًا تامًا لا يمنع عن الاصطلاح عليه، ولا يجوز

(١) شرح... ص ٥٢ – ٥٦.

تبديلـــه بأن يقال: هو حيوان ناطق عريض الأظفار... فإن كل واحد مما ذكر فى الأول ذاتى بحسب المفهوم والعناية، ولا يجوز تبديل ذاتيات الحد ولا الزيادة ولا النقصان فيها: وهذا عند الســهروردى ليس برســم، لأنه باللوازم، والراســم 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[1]. وينتقل الشــارح عن السهروردى أن الحد المفهومى ينتفع به فى العلوم نفعًا لا يقصر عن الذى بحســب الماهية والحقيقة[2]. ويردد هذا فى فقرة أخرى أيضًا. بل إن الحد المفهومى – عنده – أصح من الحد بحسب الحقيقة ولا صعوبة فيه. لأن الحد بحسب الحقيقــة – كما يذكر – قد ينقــدح وجوده فى ماهية أخرى لا يعلمها الحاد، كما أنه يجوز الإخلال بذاتى للشــىء لم يطلع عليه وعلى العموم تكثر فى هذا الحد الأغاليط الحدية. ويفرق الســهروردى بين الحد بحســب المفهوم والعناية وبين الرسم، لأن الرســم يحصل باللوازم. بينما الحد المفهومى هــو مجموعة المحمولات الذاتية التى تطلق على الشىء بحسب المفهوم[3].

هــل هنالــك صلة بين التعريف بحســب المفهــوم والعناية والتعريف بحســب الاســم؟ فى الواقــع لا توجد صلة ما، لأن التعريف بحســب المفهــوم والعناية هو تصور أمور موجودة بالفعل: أما التعريف بحســب الاسم فهو «تصور مفهومات غير معلومة الوجود فى الخارج سواء كانت موجودة أم لا» فهنالك إذن فرق بين الاثنين. والتعريف بحسب المفهوم والعناية شىء جديد لا يشبه الحد الأرسطاليسى ويبتعد أيضًا عن الحد الأسمى.

أنكر الســهروردى الحد الأرسطاليســى – كما رأينا – ووضع حدًّا يخالف الحد فــى جوهره. وجوهر الحد الأرسطاليســى هو فكرة الماهيــة وتكوينها من الجنس

(١) شرح... ص ٦٢.
(٢) شرح... ص ٥٢.
(٣) شرح... ص ٧٢.

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

أما مبحث القضايا الإشراقى فيضع السهروردى فيه آراء مبتكرة. فلم يوافق على تقاسيم القضايا التى وضعها أرسطو. بل حاول أن يرد جميع تلك القضايا إلى القضية الكلية الموجبة الضرورية التى يسميها بالضرورية البتاتة – والبتاتة من البت أى الجزم والقطع[1].

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

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

(١) شرح... ص ٧١.

أو إمـا قـد يكون أب أو ج د والبعـض فيه إهمال أيضًا. فإن أبعاض الشـيء كثيرة. فلنجعل لذلك البعض فى القياسات اسمًا خاصًا – وليكن مثلاً ج. فيقال: كل ج كذا، فيصير قضية محيطة فيزول عنها الإهمال المغلط. ولكن لماذا يريد السهروردى أن يتخلـص من القضية الجزئية؟ إنه يرى أنـه لا ينتفع بالقضية البعضية أى القضية الجزئية إلا فى بعض مواضع العكس والنقيض وكذا فى الشرطيات... كما يقال: قد يكون إذا كان زيد فى البحر فهو غريق، فليتعين ذلك الحال ولتجعل مستغرقة، فيقال كلما كان زيد فى البحر وليس فيه مركب أو سباحة فهو غريق. وكون صيغة البعض مهملة لا ينكر. اعتبر السـهروردى إذن بعض أحوال المقدم فى الشـرطية كبعـض أفراد الموضوع فـى الحملية، ولما كانت هذه الأفـراد فى الحملية مهملة أو بعضيـة – وقد افترضت كليـة – فيجب أيضًا جعل بعض أحوال المقدم البعضية أو الجزئيـة فى الشـرطية كليـة. فالسـهروردى يتخلص من الإهمـال والبعضية بالافتـراض. وطريقته فى هذا هو أن يحذف إرسـال كمية الموضوع أو إهمالها من ناحية، ومن ناحية أخرى فإنه يسمى الأبعاض المحكوم عليها فى القضايا الجزئية بأسماء معينة، ثم يحكم على هذا الاسـم الافتراضى بحكم كلى شـامل لكل فرد من أفراد هذا الاسم الافتراضى. وهذه القضايا الكلية هى وحدها التى يرى السهروردى أنها تفيد فى العلوم من ناحية، وتضبط أحكام القضايا وتسـهلها من ناحية أخرى. يقول السـهروردى: «إذا تفحصت عن العلوم لا تجـد فيها مطلوبًا يطلب فيه حال بعـض الشـيء مهملاً دون أن يعين ذلـك البعض. فإذا عمل على مـا قلنا، لا تبقى القضية إلا محيطة، فإن الشـواخص لا يطلب حالها فى العلوم إذ لابرهان. وحينئذ تصير أحكام القضايا أقل وأضبط وأسهل»[1].

أمـا فى باب الكيفية فيحاول السـهروردى التخلص من القضايا السـالبة، فيرد القضايا كلها إلى القضية الكلية الموجبة، وذلك بأن «يجعل السلب فى المحيطة جزء

(١) شرح. ص ٧١ – ٧٣.

المحمول والموضوع حتى لا يكون لنا قضية إلا موجبة»[1] أما جزء المحمول – وذلك بأن يجعله بعد الرابطة – لأنه إذا وضع قبلها كان قاطعًا للنسبة. يرى السهروردى أن السالبة هى التى يكون سلبها قاطعًا للرابطة، وفى العربية ينبغى أن يكون السلب مقدمًا على الرابطة لينفيها كقولهم: زيد ليس هو كاتبًا، وهذه القضية عند السهروردى هى القضية السالبة. لكن إذا ارتبط السلب بالرابطة، فصار أحد جزئيها (أحد جزئى القضية – الموضوع أو المحمول) فالربط الإيجابى بعد باق، يقال: زيد هو لا كاتب. وقد صير السلب جزء المحمول، فالمحمول الآن ليس إذن كاتب، بل – لا كاتب – وحينئذ تسمى القضية موجبة معدولة. رد السهروردى إذن جميع القضايا السالبة إلى قضايا موجبة معدولة الموضوع أو المحمول، وعلى هذا تصير القضايا كلها موجبة كلية[2].

أما فى باب الجهة فقد فرد السهروردى القضايا جميعها إلى الموجبة الضرورية وهى ما يسميها بالبتاتة، ويقول: «إنه لما كان الممكن إمكانه ضروريًا والممتنع امتناعه ضروريًا والواجب وجوبه كذلك، فالأولى أن تجعل الجهات من الوجوب وقسميه أجزاء للمحمولات، حتى تصير القضية على جميع الأحوال ضرورية، كما تقول كل إنسان بالضرورة هو ممكن أن يكون كاتبًا، أو يجب أن يكون حيوانًا، أو يمتنع أن يكون حجرًا. فهذه هى الضرورية البتاتة»[3] وتفسير هذا: أن الممكن أو الممتنع أو الضرورى لما جعل كل منهم موضوعًا للقضية، وحمل على كل منهم إمكانه أو امتناعه أو ضروريته، اعتبر العقل هذا الحمل فى الحالات الثلاثة ضروريًا، واعتبر مادة القضية ضرورية، وجعل الجهات كلها أجزاء للمحمولات فأصبحت القضايا كلها ضرورية بتاتة[4]. ويرى السهروردى أن البتاتة هى الوحيدة

(١) شرح: ص ١٠٤.
(٢) شرح: ص ١٠٥.
(٣) شرح: ص ٨٤.
(٤) شرح: ص ٨٤.

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

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

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

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

الإمكانى، فإن السلب فى القضية الممكنة ينقلب إلى موجبة، وذلك بمجرد إدراج الجهة فى المحمول. يقول السهروردى: «لنا أن لا نتعرض للسلب بعد تعرضنا للجهات، فإن السلب التام من الضرورى، وقد دخل تحت الإيجاب إذا ورد الامتناع على ما ذكرنا، وكذا الإمكان. واعلم أن القضية أيضًا حكم عقلى سواء عبر عنه بالرفع أو بالنفى فإنه حكم فى الذهن ليس بانتفاء محض». وهو إثبات من جهة أنه حكم بالانتفاء، والشىء لم يخرج عن الانتفاء والثبوت. أما النفى والإثبات فى العقل فهما حكمان ذهنيان حالهما شىء آخر، فالمعقول إذن لم يحكم عليه بحال ما فليس بمنفى ولا مثبت، بل هو فى نفسه أما منتف أو ثابت[1]. يكاد السهروردى يعترف هنا بالسلب، فهو يعتبره حكمًا عقليًا، ولكنه يعود فيقول إنه إثبات من حيث إنه حكم بالانتفاء. وكل حكم بالإثبات أو النفى فهو إثبات.

والسبب الذى يدعو السهروردى إلى الاعتراف بالسلب فى هذه الصورة هو أهمية السلب فى مبحث التناقض، يقول صاحب التعليقات: «إنا معشر الإشراقيين لسنا ممن يجوز أن يطوى جانب اعتبار السلوب طيًا، ويهمل جانب النقائض إهمالا، فيصير مساغًا لتطرق الأغاليط إلى الأذهان، ومحلا لولوج شياطين الأوهام بشرورها وظلماتها إلى سماء الحكمة بدعائم البراهين المنورة بإشراقات العقل، بل الواجب اعتبار العقود السالبة البسيطة أولا، ثم عطف النظر إلى إيجاب سلوبها للموضوعات وجعل الموجبات التى محمولاتها تلك السوالب ضروريات بتتات»[2] فالسبب إذن الذى يدعو الإشراقيون – أو بمعنى أدق السهروردى – إلى اعتبار السلب، هو كما قلنا من قبل – أن له عملا هامًا فى مسألة التناقض، وهى مسألة تعرض لها السهروردى كما سنرى. ولكن اعتبار السلب هذا، وضعه السهروردى فى صورة الإيجاب بل واعتبره إثباتًا، وعلى هذا نستطيع أن نقول إن السهروردى لم يعترف فى باب الكلية والجهة والكيفية إلا بقضية واحدة هى القضية الكلية الموجبة الضرورية وهى البتاتة.

(١) شرح... ص ٨٤ – ٨٦.

(٢) المصدر عينه، الصفحات نفسها.

فمـا هى إذن فائـدة هذه المحاولة وما هىٰ نتيجتها؟ علل السـهروردى هذا بأنه لا يطلـب فى العلوم البرهنة علـى قضايا جزئية، ولكن ما يطلـب هو الحكم الكلى التام، أو بمعنى أدق القانون العلمى. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى إن رد جميع القضايـا إلى قضية واحدة سـيخلص المنطق من كثير مـن الأبحاث التى لا قيمة لها وسيسهله إلى أقصى الحدود.

أمـا نتيجة رد القضايـا إلى القضية البتاتة، فكانت علـى جانب من الأهمية فى مباحـث ثلاثة من المنطق: هى مبحث التناقـض ومبحث العكس ومبحث القياس، بحيث سـنجد أنفسـنا أمام قواعد منطقية تخالف القواعد اليونانية أرسطاليسـية كانت أو رواقية.

أمـا التناقض، فيقول السـهروردى بأنه – عنـد المناطقة – اختـلاف قضيتين بالإيجاب والسلب لا غير، وهو يوافقهم فى هذا التعريف، ويوافقهم أيضًا فى اعتبار شـروط التناقض الثمانية وهى: اتفاق القضيتين فى الموضوع والمحمول لفظًا ومعنى، والكل والجزء، والقوة، والفعل، والشـرط، والإضافـة، والزمان والمكان. ولكن يبدأ الاختلاف بين السـهروردى وبين المناطقة الأرسطاليسـيين حين يضيف المناطقة فى القضايا المحصورة شرطًا وهو الاختلاف فى الكلية والجزئية فيكون نقيض ك م – جـ س ونقيض ك س – جـ م. وهذا الشـرط لازم عند المناطقة، لأنه بدونه يمكن أن تكذب القضيتان معًا، مثل الكليتين فى مادة الإمكان، كما نقول: كل إنسـان كاتب، ولا واحـد من الناس بكاتـب، وأن يصدقا معًا مثل الجزئيتين فى مادة الإمكان أيضًا. ومن الأمثلة على هذا: بعض الناس كاتب – بعض الناس ليس بكاتب.

والحالـة الأولـى: أى كـذب القضيتين معًـا – يعتبر تضادًا، لأن التضـاد يكون بين ك م و ك س وحكم القضيتين المتضادتين أنهما لا تصدقان معًا ولكنهما قد تكذبان معًا.

والحالـة الثانيـة: دخول تحت التضاد، لأنها بيـن ج م و ج س، وهاتان القضيتان قد تصدقـان معًا. وحكم القضيتين الداخلتين تحت التضاد أنهما لا يكذبان معًا ولكن قد يصدقان معًا. فعدم اشـتراط الاختلاف فى الكمية يخرج هذه القضايا عن أن تكون

تناقضًا إلى أن تكون صورًا أخرى من الاستدلالات المباشرة. فلا بد إذن من إضافة هذا الشرط.

ولكن السهروردى لم يقبل إضافة هذا الشرط التاسع، كما أنه لم يقبل إضافة شرط عاشر أيضًا هو الاختلاف فى الجهات، فقال: «لا يحتاج إلى زيادة شرط، بل يسلب ما أوجبناه بعينه» وهذه هى عملية التناقض عند السهروردى.. أن يسلب المستدل ما أوجبه بذاته بدون تغيير فى الكمية، وهذا ما أملاه عليه مذهبه العام الذى يقرر أن القضية المستعملة فى العلوم هى الضرورية البتاتة. ونقيض القضية البتاتة «كل فلان بالضرورة هو ممكن أن يكون بهمانا»، وهو «ليس بالضرورة كل فلان هو ممكن أن يكون بهمانا» وهكذا فى غيره: إذا قلنا لا شىء من الإنسان بحجر مثلا، نقيضه ليس لا شىء من الإنسان بحجر. وقد سلب ما أوجبناه بعينه فى النقيضين. فالتناقض إذن عند السهروردى هو إدخال حرف السلب لا غير من غير تغيير فى جهة أو فى كمية، فالقضية الأولى التى يعتبرها الأرسطاليسيون ك م نقيضها عندهم ج س والقضية الثانية ك س نقيضها عندهم جـ م أما السهروردى 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 حيوانًا، ويلزم من هذا النقيض «بعض الإنسان ليس بحيوان بالإمكان»، فهذه القضية الجزئية لازم من لوازم القضية «ليس كل إنسان حيوانًا»، وإذا قلنا لا شىء من الإنسان بحجر بالضرورة، فنقيضه ليس لا شىء من الإنسان بحجر بالضرورة، ويلزم من هذا النقيض، بعض الإنسان حجر بالإمكان، يقول السهروردى: «لزم من سلب الاستغراق فى الإيجاب تيقن سلب البعض مع جواز الإيجاب فى البعض، ومن سلب الاستغراق فى السلب تيقن سلب البعض وجواز سلب البعض» وهذه هى فائدة القضية الجزئية.

وقد اعترف السهروردى بفائدة القضية البعضية فى بعض نواحى التناقض والعكوس فقال: «ولا ينتفع بالقضية البعضية إلا فى بعض مواضع العكس والنقيض،

ولكـــن هذه الفائدة هى أنهـــا مجرد لوازم للنقيض، وليس لها بعد ذلك ثمة فائدة فى التناقض، لأنه ليس لها هى نفســـها نقيض: «القضية التى خصصت بالبعض لم يكن لها من البعض نقيض» أى ليس لها نقيض من جنسها، لأننا إذا أدخلنا حرف السلب علـــى البعضية، أدى هذا الإدخال إلى تغايـــر الموضوعين فلا يصح أن نقول – بعض الحيوان إنســـان، ليس بعض الحيوان إنســـانًا: لأنه مهمـــل التصور فيجوز أن يكون البعض الذى هو إنســـان غير البعض الذى ليس بإنســـان، فلم يكن موضوع القضيتين واحـــدًا» ومعنى هـــذا الخروج على قاعـــدة التناقض – هى أن يكـــون الاختلاف بين القضيتيـــن فى الســـلب والإيجاب لا غير، ولكن الطريقة التى نســـتطيع بواســـطتها الحصـــول على نقيض الجزئية هى أن نردها إلـــى محيطة، والمحيطة لها نقيض من ذاتها لا يختلف معها إلا فى الكيفية، يقول الســـهروردى «إذا عينا البعض وجعلنا له اسما – كما ذكرنا من جعله مستغرقًا – كان على ما سبق».

نستطيع أن نتبين من هذا: أولا أن رد السهروردى للقضايا إلى الضرورية البتاتة أثر فى مبحث التناقض عنده، وجعله مختلفًا تمام الاختلاف مع الأرسطاليسيين.

ثانيا: أن السهروردى لم ينكر السلب إطلاقًا لفائدته فى التناقض.

ثالثًا: أنه اعترف بفائدة الجزئيات فى بعض مواد التناقض. ويرى السهروردى أن مبحث التناقض – كما يعرضه – يغنى عن كثير من الأبحاث التى وضعها المشاؤون، ويخلص المنطق من كثير من التطويلات التى لا فائدة لها[1].

أما فى العكس – وأقصد العكس المســـتوى – فإن السهروردى يعترف أيضًا بفائدة القضية الجزئية ولزومها. وذلك أن العكس هو جعل موضوع القضية بكليته محمولا، والمحمـــول موضوعًا مع حفظ الكيفية، وبقاء الصـــدق والكذب بحالهما، فإذا أردنا أن نأتى بعكس القضية: كل إنسان حيوان، لم نستطيع أن نقول: كل حيوان إنسان. وذلك لأن الموضوع فى القضيـــة الأولى أخص من المحمول، لأن المحمول أعم من الموضوع. ولكن فى العكس حملنا المحمول على الموضوع، أو بمعنى أدق حملنا الخاص على كل

(١) شرح. ٨٦ – ص ٨٩.

أفراد العام فخرجنا إذن على شـرط أساسـى من شروط العكس. وهو عدم استغراق حد فى العكس لم يكن مستغرقًا فى الأصل... فحيوان لم تستغرق فى الأصل واستغرقت فى الفرع. ويعترف السـهروردى بهذا، ولكن يبدأ الخلاف بينه وبين الأرسطاليسيين فى مسألة عكس الموجبة الضرورية، فالسهروردى يرى أن عكس الموجبة الضرورية موجبة ضرورية، سـواء كانت جهتها - قبل أن ترد إلى ضرورية - إمكانًا أو امتناعًا أو وجوبًـا. فالقضيـة: بالضرورة كل إنسـان هو ممكـن أن يكون حيوانًا. عكسـها: بالضرورة بعض ما يمكن أن يكون حيوانًا فهو إنسـان. والقضية: بالضرورة كل إنسان يجـب أن يكون حيوانًا - نعكس إلى: بالضرورة بعض ما يجب أن يكون حيوانا فهو إنسـان، والقضية: بالضرورة كل إنسان يمتنع أن يكون حجرًا تعكس إلى: بالضرورة بعض ما يمتنع أن يكون حجرًا فهو إنسـان. فالسـهروردى إذن ينقل الجهة كما هى إلـى العكس لتصبح القضايا كلها ضروريـة بتاتة: «عكس الضرورية البتاتة الموجبة ضرورية بتاتة موجبة، مـع أى جهة كانت، فللمحيطة وللجزئية انعكاس، على أن شيئًا من المحمول يوصف بالموضوع مهملا»[1].

لم يوافق الأرسطاليسـيون على عكس الموجبة الضرورية إلى الضرورية. لأنه قد يجـوز أن يكون المحمول ضروريًا للموضوع فى الأصل: كل كاتب إنسـان، والمحمول ضرورى للموضوع فى العكس: كل إنسان كاتب، لأنه يكون بالإمكان لا بالضرورة. ولهذا اعتبروا عكس القضية الضرورية الموجبة قضية ممكنة موجبة - أما السهروردى فلم يقبـل هذا لأن القضية الوحيدة المفيدة عنده فى العلوم هى القضية البتاتة الضرورية. غير أنه ينبغى أن نلاحظ أن السهروردى لم يعكس القضية: بالضرورة كل كاتب يجب أن يكون إنسـانًا، إلى القضية: بالضرورة كل إنسـان يجب أن يكون كاتبًا.. بل إلى: بالضرورة بعض ما يجب أن يكون إنسانًا فهو كاتب[2].

(١) شرح: ص ٩٢.
(٢) شرح: ص ٩٢٠.

أما عكس السالبة الكلية الضرورية عند السهروردى فهو سالبة كلية ضرورية: إذا كان بالضرورة لا شيء من الإنسان بحجر، عكسها: لا شيء من الحجر بإنسان بالضرورة، لأنه إن لم يكن هذا العكس صادقًا صدق نقيضه: ليس لا شيء من الحجر بإنسان بالضرورة.. ولزم عن هذا: بعض الحجر بإنسان، لأن السهروردى قرر من قبل أنه يلزم من سلب الاستغراق فى السلب، تيقن الإيجاب فى البعض. وهذه القضية البعضية إذا ما عكست كانت: بعض الإنسان حجر، وينتج عن هذا كذب الأصل والعكس. أما الأصل: وهو بالضرورة لا شيء من الإنسان بحجر، فقد كذب لصدق بعض الإنسان حجر، أما العكس: وهو لا شيء من الحجر بإنسان، فكذب لصدق بعض الحجر إنسان، ويرى السهروردى أن «الضرورية البتاتة إذا كان الإمكان جزءا محمولها، فإن كان معها سلب ينقل أيضًا، كقولهم: بالضرورة كل إنسان هو ممكن أن لا يكون كاتبًا، فهى بتاتة موجبة عكسها: بالضرورة شيء مما يمكن أن يكون كاتبًا فهو إنسان، إن السلب ينبغى أن ينقل مع الإمكان، لأن العكس جعل المحمول بكليته موضوعًا والموضوع بكليته محمولا: وقد سلبنا فى الكلية السالبة المحمول عن الموضوع سلبًا كليًا، فيجب أن ينقل هذا الكلى فى العكس، لأنه جعل الموضوع محمولا بكليته لا بجزء منه، السهروردى يتفق مع الأرسطاليسيين فى أن عكس السالبة الكلية أى ك س سالبة كلية سالبة أى ك س، ويختلف معهم أيضًا فى مسألة الجهة، فهم لا يتقبلون الموجبة الضرورية وهى التى تعود إليها سالبة السهروردى الكلية – إلى موجبة ضرورية، ولكنهم ينقلونها موجبة ممكنة، وقد عرضنا لهذا من قبل[1].

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

(١) شرح: ص ٩٢ – ٩٤.

نعكس فنقول: لا شـيء من الإنسـان بفرس، ونسـتطيع كذلـك أن نعكس الجزئية السـالبة وذلك يجعل السـلب جزء المحمول، فليس بعض الحيوان إنسـانًا هو غير إنسـان. ثم نعكسها إلى بعض غير الإنسان حيوان. أما فى الحالة الأولى فإننا رددنا القضية الجزئية السالبة إلى قضية كلية سالبة، وذلك بأن نعين النوع الذى سلب عنه المحمول ونعتبره كليًا، ثم نسـلب عنه المحمول سـلبًا كليًا. أما فى الحالة الثانية فرددنـا القضية الجزئية السـالبة إلى القضية الجزئية الموجبـة. وذلك بأن نجعل السـلب بعد الرابطة – أى مرتبطًا بالمحمول. والسـهروردى يعتبر السـلب الحالة ما كانـت أداته مرتبطة بالرابطـة، وتلك الحالتين هى التى يمكـن فيهما انعكاس الجزئية السالبة. ويرى السهروردى آخر الأمر أن ذكر النقيض والعكس والمهملات البعضية لا فائدة منه على الإطلاق، ولكن ينبغى ذكرها لمعرفة القوانين المنطقية[1].

أما عن القياس وأشكاله: فإن السهروردى يسقط أولا الشكل الرابع لأنه: «السياق البعيد الذى لا يتفطن لقياسـته من نفسـه فحذف». أما أكمل الأشـكال فهو الأول: «التام من الاقترانيات ما يكون الأوسـط محمول المقدمة الأولى فيه وموضوع الثانية، وهو، السياق التام»[2] والشكل الأول عند السهروردى ضرب واحد مكون من قضيتين موجبتيـن بتاتتيـن – كل جـ ب بتة وكل أ ب بتة ينتج عنهمـا كل جـ أ بتة. يقول السـهروردى: «يجعل السلب فى المحيطة جزء المحمول أو الموضوع حتى لا يكون لنـا قضية إلا موجبـة، ولا يقع الخبط فى نقل الأجزاء فى مقدمات الأقيسـة، ولأن السـلب له مدخل فى كون السـلب قضية إذ هو جزء التصديق على ما سبق، فنجعله جزءًا للموجبة» فالسـالب إذن لا يجب أن يحـذف وإلا خرجت القضية عن أن تكون قضيـة لانتفاء جزئها، بـل نضعه فى صورة الإيجاب. ولكـن ليس معنى وضعه فى صورة الإيجاب ذكر السلب مع إيجاب الامتناع – أى تحويل جهة الامتناع إلى جهة الوجوب – يغنى عن ذكر السـلب الضرورى، أما الممكن فإن إيجابه وسـلبه سواء –

(١) شرح: ص ٩٢ – ٩٤.

(٢) شرح: ص ٩٢ – ٩٤.

كما رأينا من قبل. فالسهروردى يتخلص من السلب فى المقدمة السالبة يجعله جزءًا للمحمول حتى تنقلب المقدمات السالبة إلى موجبة. ويتخلص السهروردى من الكمية البعضية فى المقدمات الجزئية بواسطة الافتراض – كما بينا من قبل – فى رده للقضية الجزئية الوكلية: «إذا كانت المقدمة جزئية فلنجعلها مستغرقة – كما سبق – مثل أن يكون بعض الحيوان ناطقًا، وكل ناطق ضاحك مثلا. فلنجعل لذلك البعض مع قطع النظر عن الناطقية اسما وإن كان معها، وليكن د – فكل د ناطق وكل ناطق كذا، على ما سبق، أى كل ناطق ضاحك فينتج كل د ضاحك. ويقرر السهروردى بعد ذلك أنه لا حاجة إلى القول: بعض الحيوان د. ثم ضمها إلى مقدمة أخرى هى – كل د ضاحك – لكى تنتج بعض الحيوان ضاحك. وهى النتيجة المطلوب الوصول إليها، لأن د فى الحقيقة هو اسم ذلك الحيوان، فمن العبث إذن أن نحمل على الحيوان اسمه.

أما عن الجهات: فيرى السهروردى أنه ينبغى أن تجعل جزء المحمول حتى تكون القضايا كلها بتاتة «لما كان الطرف الأخير يتعدى إلى الطرف الأوسط بتوسط الأوسط، فالجهات فى القضية الضرورية البتاتة تجعل جزء المحمول فى المقدمتين أو فى إحداهما فيتعدى إلى الأصغر. مثل أن كل إنسان بالضرورة هو ممكن للكتابة، وكل ممكن الكتابة فهو بالضرورة واجب الحيوانية، أو ممكن المشى – ولا يحتاج إلى تطويل كثير فى المختلطات» هذا التطويل الذى يذهب إليه المشاؤون. وينتهى السهروردى إلى القول بأن «الضابط الإشراقى مقنع، والسياقان الآخران – ويقصد الشكل الثانى والثالث – ذنابتان لهذا السياق» ولكن ليس معنى هذا أن السهروردى لم يبحث هذين الشكلين، بل بحثهما فى ضوء مذهبه[1].

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

(١) شرح: ص ١٢.

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

جـ	م		جـ	س	
ك	س		ك	م	
جـ	س		جـ	س	

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

ك	م		ك	س	
ك	س		ك	م	
ك	س		ك	س	

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

أما عند أرسطو فينبغى أن يكون المحمول – أى الحد الأوسط – فى المقدمتين واحدًا. يقول السهروردى: «لا يشترط اتحاد المحمول من جميع الوجوه فى هذا السياق». ويلاحظ أن المقدمتين غير مختلفتين فى الكيف بل هما – كما رأينا – موجبتان. يقول القطب الشيرازى: إن فى هذا الشكل «لا يشترط اختلاف مقدمتيه فى الكيف عند الإشراقيين المشائين». أما الصدر الشيرازى فيرى أن الإشراقيين يقررون اختلاف المقدمتين فى الكيف بأحد الوجهين، أى بأن تكون إحداهما موجبة محصلة والأخرى سالبة بسيطة، أو يكونا موجبتين لكن يكون محمول إحداهما فقط مشتملاً على سلب.

أما عن اشتراك المحمول فى المقدمتين فيقول السهروردى: «إنما يعتبر الشركة فيما وراء الجبهة المجعولة جزاء المحمول» فقد اشترك المحمولان المذكوران فى المقدمتين الأنفى الذكر فى الكتابة، ولكن اختلفت جهة، فكانت إحداهما إمكانًا والأخرى امتناعًا، أى تكون الجهة التى تجعل جزءا من محمول المقدمة الصغرى مختلفة عن الجهة التى تجعل جزءًا من محمول المقدمة الكبرى، فالمحمولان إذن يتعايران فى الجهة.. السهروردى: «يجوز تعاير جهتى القضية فيه». والحد الأوسط لا ينبغى على هذا الأساس تكراره بتمامه فى هذا الشكل، لأن يراعى فيه أن هناك سلبًا فى إحدى المقدمتين تحت صورة الامتناع، وكما أن الجهة قد تكون امتناعًا فى أحدهما وإمكانًا أو إيجابًا فى الآخر. يكفى إذن فى الإنتاج أن يتحدد المحمولان أو الحد الأوسط فيما وراء الجهة.

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

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

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

ثانيًا: إذا كان محمول إحدى المقدمتين فى البتاتة ممكن النسبة، ومحمول الأخرى ممتنع النسبة مثل كل إنسان بالضرورة ممكن الكتابة، وكل حجر بالضرورة فهو ممتنع الكتابة، فينتج أن الإنسان بالضرورة ممتنع الحجرية. فاختلاف النسبة فى الجهة ينتج تباين الموضوعين، وهذا ما يؤيد النتيجة التى استخلصها السهروردى ببيانه لهذا الشكل الأول. وهذه النتيجة هى: أن هذين القولين قضيتان متناقضتان موضوعهما بالضرورة متبائنان. وينتهى السهروردى من عرض الشكل الثانى بقوله: «إذا علمنا القانون فكل مقدمتين صادفتاهما على هذا القانون علمنا أن حالهما كما سبق وتركنا التطويل على أصحابه فى الضروب والبيان والخلطة». أما هذا القانون، فقد ذكرناه من قبل، وهو اختلاف الموضوعين بحيث يستحيل إثبات محمول إحداهما على موضوع الأخرى، على أن نرد القضايا كلها إلى الكلية الموجبة البتاتة. ويغنى هذا عن تطويل المنطق الأرسطاليسى فى هذا الشكل واعتبار ضروبه أربعة، وهى فى منطق السهروردى واحدة[1].

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

(١) شرح: ص ١٠١ – ١١٢.

ومعنى هذا أن النتيجة لابد أن تكون جزئية. والأمثلة التى يعطيها السهروردى تثبت هذا، فمثلاً: إن زيد حيوانًا أو زيد إنسانًا، علمنا أن شيئًا من الحيوان إنسان، بل وشىء من الإنسان حيوان على أى طريق كان. وإذا كان هذا الشىء المعين معنى عامًا، فيجعل مستغرقًا، كقولنا: كل إنسان حيوان وكل إنسان ناطق. فصار هذا الحصر شيئًا معينًا موصوفًا بالأمرين، فيلزم أن يكون شىء من أحدهما هو الآخر» وهذه النتيجة الجزئية هى بعض الحيوان ناطق: بل إن السهروردى يعترف صراحة بأن النتيجة فى ضروب الشكل الثالث جزئية فيقول: «لا يلزم اتصاف كل واحد من المحمولين بالآخر فى هذا السياق، فإن المحمولين أو أحدهما ربما يكون أعم من الموضوع الذى هو الأوسط والطرف الآخر، فلا يلزم اتصاف كل أحدهما بالآخر، بل شىء من أحدهما هو الآخر» وإذا كانت النتيجة جزئية، فلابد أن تكون إحدى المقدمتين جزئية، لأن النتيجة تتبع الأخس من المقدمات.

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

للمحمـول فى المقدمتين اسـتغتينا عن ضروب كثيرة. ثم يقول إن مدار هذا الشـكل «هو تيقن اتصاف شـىء واحد بشـيئين، ومخرجه من الشكل الأول أن هذين القولين قضيتان فيهما شـىء ما وصف بكلا المحمولين، وكل قضيتين فيهما شـىء ما وصف بكلا المحموليـن، فبعض موصوفات أحد المحمولين يوصف بالآخر، فهذان القولان هكذا حالهما»[1].

أما عن القياسـات الشرطية فيقرر السـهروردى أن شرائطها تشبه شرائط القياس الحملى، ولذلك لم يجد السهروردى داعيًا لتكرار بحثها[2].

والآن تبيـن لنـا أن رد القضايا إلى القضيـة الكلية الموجبة البتاتـة كان له أثر كبير علـى القياس، وأنه نتج عن هذا خروج تلك المباحث فى كثير من أبحاثها عن المباحث اليونانية.

* * *

تلك هى محاولة السـهروردى المنطقية، وهـى محاولة من أعمق المحاولات فى تاريـخ المنطق على العمـوم، لا نجد لها مثيلا لدى مفكرى الإسـلام، لدى مفكرى اليونـان من قبلهم. فقد وضع كمـا رأينا مبحثًا فى الحد، مـن المرجح أنه لم يتأثر فيـه إلـى حد ما بمؤثرات خارجيـة. ثم وضع مبحثًا فى القضايا حـاول أن يرد فيه جميع القضايا التى أسـماها بالبتاتة. ولم يعتـرف بفائدة ما للقضية الجزئية إلا فى بعض نواحى العكس والتناقض وبعض ضروب الأقيسـة، فغير بهذا كثيرًا من أصول المنطق الأرسطاليسى. والسـهروردى يشبه – إلى حد كبير – المناطقة الرياضيين المعاصرين فى أوربة الذين حاولوا اختصار منطق أرسـطو. غير أننا يجب أن نلاحظ أن نقد السـهروردى للمنطق الأرسطاليسـى من ناحية، ومنطقه الجديد من ناحية أخـرى لا يمثل الصوفية فى شـىء، لأنه نقد المنطق من ناحيـة عقلية ووضع منطقًا

(١) شرح: ص ١١٣ – ١١٤.
(٢) شرح: ص ١١٤ – ١١٦.

عقليًـــا، بينما الصوفية لا يعترفـــون بأى صورة من صور الفكـــر العقلى، ولا ينقدون المنطق الأرسطاليسى أو أى صورة من صور التفكير من وجهة منطقية نظرية، ولكن ينقدونه من ناحية أنه يخالف فى جوهره طريق الصوفية وهو الكشف أو الذوق.

* * *

وبهـــذا ينتهى بحثنا لموقف مفكرى الإســـلام – متكلميـــن أو أصوليين أو فقهاء أو صوفية أو فلاســـفة – من المنطق الأرسطاليسى وغيره.. وسنحاول فى الصحفات القادمة أن نبين انتقال هذا المنهج إلى دائرة العلماء.

■■■

obeikandl.com