

## الفصل الثاني

### المنطق وعلاقته بنظرية

### المعرفة الصوفية

### عند السُّهْرُوْرْدِيّ

ويشتمل هذا الفصل علي العناصر التالية:

\* تمهيد

\* أولاً : مفهوم المنطق عند السُّهْرُوْرْدِيّ :

\* ثانياً : خصائص المنطق الإشراقي عند السُّهْرُوْرْدِيّ

\* ثالثاً : تقسيم السُّهْرُوْرْدِيّ للمنطق

\* رابعاً : تقييم المنطق الإشراقي

obeikandi.com

## تمهيد :

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

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

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

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

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

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

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

ذهب السُّهْرُوْرَدِيّ في كثير من كتاباته إلى نوع من العلم لا يأتي عن طريق التجريد الذهني، أو تمثل صورة الموضوع في الذهن، كما هو عليه الفلسفة الإرسطوية، بل إنه يرى أن هذا علم لا يزيد شيئاً على الذات العارفة ؛ بل العلم عند السُّهْرُوْرَدِيّ تَكشُفٌ يتحد فيه الموضوع بالعارف، لأن الذات العارفة نفسها من نوع الموضوع، فهي نور وشعور بهذا النور، ثم إن موضوع المعرفة هي الأنوار العقلية .

فالمعرفة عند السُّهْرُوْرَدِيّ لا تقوم على تجريد الصور كما يقرر المشاؤون، بل تقوم على الحدس الذي يربط الذات العارفة بالجواهر النورانية ... فعندما يكون الموضوع معروضاً للنظر، وترفع الحجب يحصل للنفس إشراق حضوري على المبصر فتراه النفس بحضوره عندها، وليس عن طريق صورة صادرة عن الموضوع، ومرتسمة في النفس،

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

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

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

إذن السُّهُرُورْدِيّ يرى شأنه شأن كثير من المتصوفة، أن وراء طور الحس والعقل طوراً آخر ينبغى اللجوء إليه، والاعتماد عليه وهو الكشف أو الذوق.

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

ومحاولة استنطاق أرسطو بالمبادئ الإشراقية، ثم الوقوف ضد ابن سينا كثيراً مستخدماً، كل أنواع المذهب الإشراقى سواء عند الفرس أو الصابئة وغيرهم<sup>(9)</sup>.

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

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

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

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

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

وأقل إتعاباً في التحصيل لانضباط هذه الطريقة لتحديد قواعدها،  
وتهذيب مطالبها وتلخيص زبدها عن زبدها<sup>(15)</sup> .

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

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

ويرجع السُّهُرُورُودِيّ مصدر المنطق إلى طريق آخر غير العقل  
فيقول : " ولم يحصل لى أولاً بالفكر ، بل كان حصوله بأمر آخر ، ثم  
طلبت الحجة عليه مثلاً ما كان يشككنى فيه مشكك<sup>(18)</sup> .

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

وما يؤيد ذلك أن السُّهُرُورِدِيّ في مبحث المعارف والتعاريف بغير بعض أسماء الألفاظ المنطقية المعروفة في المنطق الأرسطى، ويضع مكانها أسماء أخرى تملُّ بعداً إشراقياً، فيسمى مثلاً دلالة اللفظ على المعنى : التطابق والتضمن والالتزام - يسميها القصد والحيطة والتطفل (20) . ويسمى اللفظ الخاص اللفظ الشاخص والمعنى الخاص المعنى الشاخص أو المنحط (21) .

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

وهذا النقد للتعريف الأرسطى حاول السُّهُرُورِدِيّ توضيحه، وذلك بمحاولة إيجاد طريقين للتعريف (23) :

أولاً : طريق الأحساس فالأمور المحسوسة تدرك تمام الإدراك .

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

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

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

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

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

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

وإذا كان السلب جزء للموضوع أو للمحمول لم يكن قاطعاً للنسبة، فالإيجاب قطع والسلب ظن . والإيجاب ثابت عيني . أما السلب في الذهن فقط وليس في الخارج، يقول السُّهُرُورْدِيّ : " والحكم الموجب الذهني لا يثبت إلا على ثابت ذهني والموجب على أنه في العين لا يكون إلا ثابت عيني (27) .

فالمعرفة الإشرافية إذن لا سلب فيها بل كلها إيجاب، وهي لا تسلب صفة عن الوجود بل تعطيه صفات الإشراق إيجاباً لا سلباً . ثم يقسم السُّهُرُورْدِيّ القضايا من حيث الجهة إلى ضرورية وممتعة وممكنة، ثم يحذف المجهولة وكمية الموضوع، لأن المجهول لا يفيد العلم، ولأن الكيف هو الذي يميز شيئاً عن آخر (28) .

ثم يرد السُّهُرُورْدِيّ القضايا الممكنة كلها إلى قضايا ضرورية أو بتاتة، وذلك لأن الممكن سلب للضروري والمعرفة الإشرافية معرفة ضرورية وليست ممكنة ويجعل السُّهُرُورْدِيّ الإمكان والافتتاح جزءاً من المحمول، ولم يجعله شرطاً للتناقض . والقضية البتاتة هي الوحيدة التي تستخدم في العلوم . أما الممكنة أو الممتعة فلا تستخدم على الإطلاق ؛ ثم يرد السُّهُرُورْدِيّ كل أشكال القضايا إلى القضية الكلية الموجبة الضرورية، وهي القضية البتاتة كما يسميها (29) . ولم يعرف بفائدة ما للقضية الجزئية إلا في بعض نواحي العكس المستوى والتناقض وبعض ضروب الأقيسة (30) .

هذا بالإضافة إلى أنه خرج بآراء مبتكرة أيضاً . ففى التناقض يحذف السُّهُرُورْدَى عديداً من الأبحاث، لأنه لا يحتاج إليها في نقد المناطق المشائين وتفريعاتهم<sup>(31)</sup> .

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

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

تلك هى الإضافات التى أضافها السُّهُرُورْدَى للمنطق الأرسطى، وهى تعتبر من أعمق المحاولات فى تاريخ المنطق العربى، والتى بدأت تتضح ثمارها اليانعة لدى " عبد الحق ابن سبعين (\*) " : حيث حاول وضع

---

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

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

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

---

العربية . لهذا وجه إلى مفكرى الإسلام أربعة أسئلة أجاب عنها ابن سبعين عالم سبته، وهى : قدم العالم، والمقولات العشر، وما وراء الطبيعة فى غايته ومبادئه، وطبيعة النفس . وهذه الأسئلة تلخص تماماً المشاكل الهامة التى كانت تشغل المفكرين عامة وتلاميذ أرسطو على الخصوص فى ذلك العصر . وقد أجاب عنها ابن سبعين إجابة موسعة بحيث ضمنها كل مذهبه وآرائه الخاصة .

(أنظر د. إبراهيم بيومي مذكور: فى الفلسفة الإسلامية "منهج وتطبيق"، الجزء الأول،

دار المعارف، القاهرة، 1983 م، ص 53-55).

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

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

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

**ثانياً : خصائص المنطق الإشراقى عند السُّهْرُورِيَّ**

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

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

ونقض فيه أصول مذاهب المشائين وشيد فيه معتقد الحكماء الأقدمين، وأكثر تلك البحوث والمتناقضات، وذلك على قوته فى الفن البحثى والعلم الرسمى<sup>(45)</sup>.

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

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

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

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

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

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

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

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

إلى المرعى، وكذلك : يصعب نزاع المرء مع رغبة قلبه. كل ما يُرغب الحصول عليه، يتم شراؤه على حساب الروح، وأيضاً : "الحكمة واحدة. إنها معرفة الفكرة التي تُرص فيها الأشياء بعضها ببعض"<sup>(51)</sup>.

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

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

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

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

الغربية من قبل بارمنيدس ليس لأسباب صوفية أو دينية، على الأقل اسمياً، ولكن على أسس الحجج المنطقية القائمة على استحالة اللا- وجود، وبأن غالبية النظم الميتافيزيقية اللاحقة كانت حصيلة لتلك الفكرة<sup>(54)</sup>.

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

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

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

لا يوصل إلى الفهم. فإذا كان منطقتنا نجد العالم اليومي مفهوماً، لا ينبغي أن يكون عدائياً، بل يجب عليه استلهاً قبول أصيل له، بطريقة لا نعثر عليها عادة عند الميتافيزيقيين" (56).

من كل ما سبق يتضح لنا أن هناك فلاسفة قد أخذوا بالمنهج العقلي الاستدلالي فحصرهم الجدل العقلي الجاف في دائرة مغلقة، ولكنهم برغم هذا وصلوا إلى قمة العبقرية، ولكن هناك فلاسفة جمعوا بين المنهجين؛ أي تجاوزوا مرحلة الفكر الاستدلالي إلى مقام الرؤية المباشرة أو الكشف. وهؤلاء أعظمهم لأنهم هم الذين اجتمعت لهم عناصر المعرفة العقلية وعناصر الإدراك الصوفي في آن واحد معاً كما يقول "راسل" (57).

والسُّهُرُورْدِيُّ خير من جمع بين عناصر المعرفة العقلية وعناصر الإدراك الصوفي، وذلك في منطقة الإشراق القائم على الحكمة البحثية والحكمة الذوقية، وهو بهذا يظل ثنائياً كابن سينا، فهو منطقي فيلسوف من ناحية، يعتمد على العقل والبرهان في نقده للمنطق الأرسطي بصرف النظر عن دوافع هذا النقد وهي دوافع إشراقية، ثم هو إشراقي من ناحية يعطينا تصوراً للعالم كنور ودرجات، العالم كدرجات من النور، فهو يمثل الفيلسوف المنطقي الإشراقي؛ أي الحكيم البحاث المتأله (58).

ويعطينا السُّهُرُورْدِيُّ تصوراً لهذا الحكيم البحاث المتأله، وذلك في إطار تصنيفه لدرجات الحكماء فيقول: "العالم ما خلا قط عن الحكمة وعن شخص قائم بها عنده الحجج والبيانات مصداقاً للآية الكريمة: "إني جاعل في الأرض خليفة" (59).

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

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

2- حكيم إلهي متوغل في البحث عديم التآله، مثل كثير من الفلاسفة .

3- حكيم إلهي متوغل في البحث والتآله، وهذه درجة نادرة لم يبلغها إلا السُّهُرُورْدِيُّ كما يذكر الشارح<sup>(60)</sup> .

أما الدرجات الفرعية، فهي تتفاوت بين التوغل والتوسط والضعف وهي:<sup>(61)</sup>

أ - حكيم إلهي متوسط في البحث متوغل في التآله .

ب- حكيم إلهي متوغل في البحث متوسط في التآله .

ج- حكيم إلهي متوغل في البحث ضعيف في التآله .

كما يصنف السُّهُرُورْدِيُّ طلاب الحكمة على درجات متفاوتة

تقابل درجات الحكماء الثلاث وهي :

- طالب البحث والتآله، وهو يطابق الحكيم الإشراقي المتوغل في البحث والتآله.

- طالب التآله فحسب، وهو يطابق الصوفي عديم البحث المتوغل في التآله .

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

والأفضل عند السُّهُرُورِدِيِّ الحكيم البحاث المتأله، ثم الحكيم المتأله، ثم الحكيم البحاث، يقول السُّهُرُورِدِيُّ : " وكتابنا هذا يعنى حكمة الإشراق " لطالبي التأله وليس للباحث الذى لم يتأله أو لم يطلب التأله فيه نصيب " (62) .

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

### ثالثاً : تقسيم السُّهُرُورِدِيِّ للمنطق

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

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

**القسم الثاني :** منطلق التصديقات أو نظرية الحكم : وهو يبحث في القضايا المعبرة عن الأحكام التي تتكون بإدراك عقلنا لعلاقات بين تصورين أو حدين، أو بعبارة أخرى يبحث في إرتباط فكرة بأخرى في صورة الحكم .

**القسم الثالث :** منطلق القياس أو نظرية الاستدلال : وهو يبحث في القياس وقواعده وأشكاله وضروره التي يرد بعضها إلى بعض، أو بعبارة أخرى يبحث في عمليات التزاوج بين قضيتين، تخرج منهما بنتيجة تجمع بينهما، وهذا المبحث يؤدي بنا إلى البرهان الذي هو في نظر أرسطو قياس مقدماته صادقة ويقينية<sup>(64)</sup> .

ولقد تابع ابن سينا أرسطو في تقسيمه للمنطق، حيث يقول : "كل معرفة وعلم فإما تصور وإما تصديق، والتصور هو العلم الأول ويكتسب بالحد وما يجري مجراه مثل تصورنا ماهية الإنسان، والتصديق إنما يكتسب بالقياس أو ما يجري مجراه مثل تصديقنا بأن لكل مبدأ . فالحد والقياس آلتان بهما تكتسب المعلومات التي تكون محمولة فتصير معلومة بالرؤية، وكل واحد منهما، ومنه ما هو حقيقي، ومنه ما هو دون الحقيقي، ولكنه نافع منفعة ما بحسبه ومنه ما هو باطل مشبه بالحقيقي<sup>(65)</sup> .

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

أهمها، بل بحثها بحثاً وافياً، على أنه من المحتمل أن يكون السبب في إهمالها لها في هذا التقسيم أنه يعتبرها عنصراً أساسياً في القياس من ناحية، ومن ناحية أخرى أنها في الغاية التي يصل إليها المنطق في عملية الاستدلال، إذ أن المنطق يصل إلى حكمة، أي إلى قضية، أو بمعنى أدق أن الاستدلال نفسه كما يرى بعض المناطقة - حكم مركب أو قضية مركبة، والمنطق عند أرسطو - كما قلنا ينقسم إلى هذه الأقسام الثلاثة وهو مصدر فكرة ابن سينا<sup>(66)</sup>.

وقد تابع الشُّهُرُورْدِيُّ ابن سينا في تقسيمه هذا، حيث يقسم المنطق في "رسالة اللّمحات في الحقائق" (القسم الأول) إلى تصورات وتصديقات، وذلك في عشرة موارد. وهي تنقسم على النحو التالي:

**المورد الأول:** وهو في التصورات، ويحتوي على تسع لمحات، تتناول في اللّمحة الأولى بيان غرض المنطق، وتكلم في الثانية عن دلالة الألفاظ سواء بالمطابقة أو بالتضمن، كما تكلم في اللّمحة الثالثة عن أنواع الألفاظ وهي المفردة المركبة، وفي اللّمحة الرابعة قسم الألفاظ إلى جزئية وكلية وعرج من ذلك إلى اللّمحة الخامسة، حيث تناول تكثر الألفاظ واتحادها من حيث اللفظ والمعنى. أما في اللّمحة السادسة فتكلم عن الموضوع والمحمول، وفي السابعة قسم المحمول ذاتي وعرضي وفضلها، وفي اللّمحة الثامنة تناول خصائص السؤال والإجابة عليه، وينتهي من هذا المورد باللمحة التاسعة التي بين فيها الشُّهُرُورْدِيُّ معنى الجنس والفصل والنوع والخاصة والعرض العام وهي ما تعرف في المنطق بالكليات<sup>(67)</sup>.

**المورد الثاني:** وهو في الحدود، ويحتوي على ثلاث لمحات، خصص الأولى لبيان الحد التام والحد الناقص، والثانية لتعريف الرسم،

وأعطى فى اللمحة الثالثة أمثلة للأخطاء الناتجة عن الخلط بين الكليات الخمس (68) .

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

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

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

**المورد الخامس:** وهو عن تركيب وأشكال القياس وفيه ثلاث لمحات يتناول في الأولى طريقة القياس وضروبه المنتجة وفى الثانية قياس القضايا والشرطية، وفى الثالثة يبين طريقة الاستثناء فى الشرطيات البسيطة من شرطية وحملية، سواء أكانت شرطية متصلة أم منفصلة<sup>(71)</sup>.

**المورد السادس:** وهو مورد خاص بقياس الخلف، وفى خمس لمحات، يتناول في الأولى شروط القياس، وفى الثانية تعريف قياس الخلف، والثالثة تعريف قياس الدور، وفى الرابعة طريقة الحمل على المقدمات، وفى اللمحة الأخيرة يبين السُّهُرُورْدِيّ كيف أن التسليم بصدق قضية يتضمن التسليم بكذب نقيضها<sup>(72)</sup>.

**المورد السابع:** وفيه يتناول السُّهُرُورْدِيّ بالشرح طريقة الحكم على القضايا الكلية في الاستقراء، وكيف أن ذلك الحكم ينطبق على جزئيات القضية الكلية، ولهذا المورد شرح عام لم يقسمه السُّهُرُورْدِيّ إلى لمحات كالعادة<sup>(73)</sup>.

**المورد الثامن :** وهو فى أصناف القضايا ، حيث يتناول القضايا الواجبة القبول ، ويقسمها إلى الأوليات والمجربات والحدسيات والمتواترات والمشهورات والوهميات والمقبولات التقريرات والمظنونات والمشبّهات<sup>(74)</sup>

**المورد التاسع :** وهو مورد خاص بالبرهان ، ويتألف من أربع لمحات ، تناول فى الأولى تقسيم المطالب إلى تصويرية وتصديقية ، وفى الثانية تناول أقسام البرهان ، وفى الثالثة تقسيم أجزاء العلم إلى موضوعات ومبادئ ومسائل وفى اللوحة الرابعة تعريف معنى الحد والقسمة والاستقراء<sup>(75)</sup> .

**المورد العاشر :** وهو المورد الأخير فى علم المنطق ، وقد خصصه السُّهُرُورْدَىُّ للتحذير من بعض الأخطاء والمغالطات التى قد تقع فى القياس<sup>(76)</sup> .

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

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

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

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

3- مبحث المغالطات وفيه السُّهُرُورْدِيُّ المباحث الطبيعية والإلهية التي عرض لها الفلاسفة المشائين، وذلك على أساس من تجربته الإشراقية<sup>(79)</sup>.

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

- أ- نظرية التعريف الإشراقية .
- ب- نظرية الحجج الإشراقية .

## رابعاً : تقييم المنطق الإشراقي

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

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

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

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

أن نطلق ما ذكرناه سالفاً ؛ أعنى على مجموع تلك الآراء " المنطق الإشرافي ". هذا المنطق كما عرفه السُّهْرُورِيُّ هو سياق آخر وطريق أقرب تلك الطريقة وأنظم وأضبط وأقل إتعاباً في التحصيل<sup>(81)</sup>؛ أو " الآلة الواقية للفكر . جعلناها مختصرة مضبوطة بضوابط قليلة العدد كثيرة الفوائد<sup>(82)</sup> . ويرجع مصدر هذا المنطق إلى الذوق : " ولم يحصل لي أولاً بالفكر، بل كان حصوله بأمر آخر غير العقل " <sup>(83)</sup> .

## هوامش الفصل الثانى

- 1- د / أبو العلا عفيفى : التصوف : الثورة الروحية في الإسلام، دار المعارف، القاهرة، 1963 م، ص 21 - 22.
- 2- نفس المرجع، ص. 23.
- 3- د.عبد القادر محمود، فلسفة الصوفية في الإسلام، دار الفكر العربي، القاهرة، 1967م، ص 4
- 4- نيكلسون، الصوفية في الإسلام، ترجمة نور الدين شرابية، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، 2012م، ص 71.
- 5- د. قاسم غني، تاريخ التصوف في الإسلام، دار النهضة المصرية، القاهرة، 1970 م، ص 585.
- 6- د. محمد على أبو ريان : أصول الفلسفة الإشراقية عند شهاب الدين السُّهُرُورْدِيّ ، ص 75 - 76 .
- 7- نفس المرجع، ص 306 - 316 .
- 8- نفس المرجع ، ص 316 - 327.
- 9- د / محمد جلال شرف : النزعة الإشراقية بين الفلسفة والدين فى الفكر الإسلامى، دار المعارف، القاهرة، 1972م، ص 161- 162 .
- 10- إبراهيم مذكور : فى الفلسفة الإسلامية "منهج وتطبيقه" ، ص53 - 57 .
- 11- السُّهُرُورْدِيّ : هياكل النور، ص28 .

- 12- المصدر نفسه، ص44- 45 .
- 13- د / على سامى النشار : مناهج البحث عند مفكرى الإسلام  
ونقد المسلمين للمنطق الأرسططاليسى، ص 302 .
- 14- السُّهُرُورُذِيّ : حكمة الإشراق، ص 10 – 11 .
- 15- قطب الدين الشيرازى : شرح حكمة الإشراق، ص 16 .
- 16- السُّهُرُورُذِيّ : المصدر السابق، ص 11 ، 12 .
- 17- الشيرازى : شرح حكمة الإشراق، ص 16 – 17 .
- 18- السُّهُرُورُذِيّ : حكمة الإشراق، ص 12 .
- 19- الشيرازى : المصدر السابق، ص 17 .
- 20- المصدر السابق، ص 58 – 59 .
- 21- السُّهُرُورُذِيّ : حكمة الإشراق، ص 25 .
- 22- المصدر السابق، ص 21 .
- 23- الشيرازى : المصدر السابق، ص 59 .
- 24- السُّهُرُورُذِيّ : المصدر السابق ص18 .
- 25- ابن تيمية : الرد على المنطقيين المسمي بـ " نصيحة أهل الإيمان في  
الرد علي منطق اليونان"، تحقيق سليمان الندوى، بمباي، الهند،  
1368 – 1949، ص 43 ؛ وأنظر : جلال الدين السيوطى : صون  
المنطق والكلام عن فنى المنطق والكلام، تحقيق د / على سامى  
النشار، طبع الخانجى، القاهرة، ص201 - 202 .

- 26- السُّهُرُورِدِيُّ : حكمة الإشراف، ص 25 ؛ وأنظر كذلك الدكتور حسن حنفي : بين حكمة الإشراف والفيينومينولوجيا، ص 218.
- 27- السُّهُرُورِدِيُّ : المصدر السابق، ص 26 ؛ وأنظر كذلك الدكتور حسن حنفي : المرجع السابق، ص 219.
- 28- السُّهُرُورِدِيُّ : المصدر السابق، ص 30 ؛ وأنظر كذلك الدكتور حسن حنفي : المرجع السابق، ص 222.
- 29- السُّهُرُورِدِيُّ : المصدر السابق، ص 32 ؛ وأنظر كذلك الدكتور حسن حنفي : المرجع السابق، ص 224.
- 30- السُّهُرُورِدِيُّ : المصدر السابق، ص 32 ؛ وأنظر كذلك الدكتور حسن حنفي : المرجع السابق، ص 225.
- 31- السُّهُرُورِدِيُّ : المصدر السابق، ص 60 ؛ وأنظر كذلك الدكتور حسن حنفي : المرجع السابق، ص 226.
- 32- السُّهُرُورِدِيُّ : المصدر السابق، ص 37- 39 ؛ وأنظر كذلك الدكتور حسن حنفي : المرجع السابق، ص 227.
- 33- السُّهُرُورِدِيُّ : المصدر السابق، ص 38 ؛ وأنظر كذلك الدكتور حسن حنفي : المرجع السابق، ص 228.
- 34- السُّهُرُورِدِيُّ : المصدر السابق، ص 39 ؛ وأنظر كذلك الدكتور حسن حنفي : المرجع السابق، ص 229.
- 35- السُّهُرُورِدِيُّ : المصدر السابق، ص 24 ؛ وأنظر كذلك الدكتور حسن حنفي : المرجع السابق، ص 230.

- 36- السُّهُرُورِدِيُّ : المصدر السابق، ص 59 ؛ وأنظر كذلك الدكتور حسن حنفي : المرجع السابق، ص 231.
- 37- د. أبو الوفا التفتازانى : ابن سبعين وفلسفته الصوفية، دار الكتاب اللبناني بيروت، 1973، ص 206 .
- 38- نقلاً د . أبو الوفا التفتازانى : ابن سبعين وحكيم الإشراق، بحث نشر ضمن الكتاب التذكارى، شيخ الإشراق، القاهرة، 1980، ص 295 .
- 39- السُّهُرُورِدِيُّ : حكمة الإشراق، ص 12 .
- 40- د. أبو الوفا التفتازانى : ابن سبعين وحكيم الإشراق، ص 301 .
- 41- د.أبو الوفا التفتازانى : مدخل إلى التصوف الإسلامى، الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، 1979 م، ص 211 - 212 .
- 42- د. أبو الوفا التفتازانى : المرجع السابق، ص 212 .
- 43- د. محمد ياسر شرف : حركة التصوف الإسلامى، طبعة الهيئة العامة المصرية للكتاب، القاهرة، 1986، ص 60.
- 44- 1. Gadet : Quelques reflexions sur I'Ishaq de suhrawardi .  
بحث منشور ضمن الكتاب التذكارى للسهروردي ص 85 .
- 45- الشهرزورى : نزهة الأرواح، ص 230 .
- 46- المصدر السابق، ص 232 .
- 47- أنظر مقدمة الشهرزورى : لكتاب حكمة الإشراق، ص 3 .

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

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

49- Ibid, P.14-15 .

50- Ibid, P.18-19 .

51- Ibid, P.22-23 .

52- Ibid, P.24-25 .

53- Ibid, P.28-29 .

54- Ibid, P.29-30 .

55- Ibid, P.31-32 .

56- Ibid, P.33-34 .

57- Ibid, P.38-39 .

58- د / حسن حنفي : بين حكمة الإشراف والفينومينولوجيا، بحث منشور ضمن الكتاب التذكاري للسهوردي، ص 218 - 219

59- السُّهُرُورْدِيّ : حكمة الإشراف، ص 10 - 11 .

60- الشيرازي : شرح حكمة الإشراف، ص 23 .

61- المصدر السابق ص 25 - 26 .

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

63- الشيرازي : شرح حكمة الإشراف، ص 26 .

- 64- د / محمد السرياقوصي : التعريف بالمنطق الصوري، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، 1980، ص 41 .
- 65- ابن سينا : كتاب النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية، تحقيق د / ماجد فخري، منشورات دار الأفاق، بيروت، 1985، ص 440 .
- 66- د / على سامي النشار : المنطق الصوري منذ أرسطو حتى عصورنا الحاضرة، دار المعارف، القاهرة، 1965، ص 85 .
- 67- السُّهُرُورِدِيُّ : اللّمحات في الحقائق، ص 36 – 48 .
- 68- نفس المصدر، ص 49 – 52 .
- 69- نفس المصدر، ص 53 – 60 .
- 70- نفس المصدر، ص 61 – 71 .
- 71- نفس المصدر، ص 72 – 85 .
- 72- نفس المصدر، ص 86 – 89 .
- 73- نفس المصدر، ص 90 – 92 .
- 74- المصدر السابق، ص 93 – 97 .
- 75- المصدر السابق، ص 98 – 104 .
- 76- المصدر السابق، ص 105 – 108 .
- 77- السُّهُرُورِدِيُّ : حكمة الإشراف، ص 11 – 12 .
- 78- د / محمد مصطفى حلمي : السُّهُرُورِدِيُّ وحكمة الإشراف : بحث منشور بدائرة المعارف الإسلامية، طبع دار الشعب، القاهرة،

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

79- السُّهُرُورِدِيّ : حكمة الإشراق، ص 11 .

80- نفس المصدر، ص 12 .

81- نفس المصدر، ص 12 .

82- نفس المصدر، ص 12 .

83- نفس المصدر، ص 12 .