الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة محمد بوضياف – المسيلة

كلية العلوم الانسانية والاجتماعية

قسم الفلسفة

العنوان:

ثنائية المنطق عند شهاب الدين السهروردي

مذكرة مكملة لنيل شهادة الماستر في الفلسفة

اعداد الطالب:

سالمي ميلود

اشراف الاستاذ:

د/ لصقع الربيع

العام الهـجري: 1446/1445 هـ

العام الميلادي: 2024/2023م

بسم الله الرحمن الرحيم

شكر وتقدير

قال رسول الله عليه أفضل الصلاة والسلام {لا يشكر الله من لا يشكر الناس} حديث صحيح.

أولا الحمد لله الملك العظيم العلي الكبير، المتفرد بالعز والبقاء والإرادة والتدبير، وأشهد أن نبينا محمدًا عبده ورسوله البشير النذير، المبعوث إلى الخلق كافة من غني وفقير ومأمور وأمير.

بداية نتقدم بالشكر الجزيل والثناء الوفير للأستاذ المشرف الدكتور "لصقع الربيع"

وجازاه الله عنا كل خير.

وشكرنا المليء بكثير من الاحترام والتقدير إلى كل أساتذة قسم الفلسفة بجامعة محمد بوضياف بالمسيلة وكذا زملاء الدفعة ماستر2 فلسفة الفوج 2.

وأخص بالذكر الزميل والأخ الفاضل جريدة عيسى.

داعيا الله سبحانه وتعالى أن يوفق الجميع خدمة للعلم النافع والعمل الصالح.

واحترامنا موصول إلى جميع أعضاء لجنة المناقشة الأفاضل لقبولهم وتشريفهم لنا

بمناقشة هذا العمل المتواضع.

إلى كل من ساندنا بكلمة طيبة أو بدعاء يسير سائلين المولى تبارك وتعالى أن يجزيهم عنا وعن الأمة الإسلامية كل الخير إنه ولي ذلك سبحانه العلي القدير.

الإهداء

أهدي هذا العمل المتواضع إلى

والدي الكريمين أطال الله في عمرهما

((رب ارحمهما كما ربياني صغيرا))

إلى رفيقة الدرب. إلى التي منحتني دعمها وصبرها

وكانت سندا لي طول مشواري الدراسي والمهني. إلى زوجتي حفظها

الله وجزاها خيرا.

إلى قرة عيني أبنائي: حنين طه محمد حسان وئام.

إلى روح أخي وصديقي خيرالدين يحيى رحمة الله عليه

إلى أرواح شهداء غزة

إلى جميع زملائي في العمل

إلى كل من قدم لي يد العون وساندني من قريب أو من بعيد

مقدمـــــة

انتقلت الفلسفة اليونانية إلى البيئة الإسلامية، حاملة معها تيارين متمايزين أحدهما أرسطي و الآخر أفلاطوني، فكان أن نشأ في أوساط المجتمع الإسلامي اتجاه يؤمن بأن طريق الوصول الى المعرفــة و الحقيقـة هو المنطق العقلي، الذي بإمكانه إدراك المبـادئ الأولى للموجــودات، وماهيــاتها و أشكالها، و نجده عند الفلاسفة المتكلمين، وفي مقابل ذلك اتجاه آخر يعتمد على المكاشفة الصوفية و العرفان، و نجده عند المتصوفة و المتألهين، ونتيجة لهذا الاختلاف و التنافر بين الاتجاهين حاول السهروردي أن يوفق بين ما هو عقلي و ما هو حدسي، فانتهج بذلك مسارا مغايرا لسابقيه، و وضع فلسفة إشراقية تحوي منطقين:

منطق نظري بحثي ومنطق يعبر عن تجربة روحية سماه المنطق الكشفي، وبالتالي فالمنطق عنده إثنان، منطق للمشائين أصحاب البحث والنظر ومنطق للإشراقيين أصحاب الكشف والذوق، ونتيجة لهذا كان عنوان بحثنا هو: "ثنائية المنطق عند شهاب الدين السهروردي".

ولعل الأسباب التي دفعتنا الى اختيار هذا الموضوع تتمثل في:

1- رغبتنا الشديدة في المساهمة ولو بالنزر القليل في دراسة فكر السهروردي- فلسفة ومنطقا – والذي لاحظنا عدم وجود دراسات مكثفة حوله.
2- صعوبة الموضوع في حد ذاته، فقد نبهنا الأستاذ المشرف إلى ذلك، ولكن صعوبته تلك هي التي ولدت في داخلنا رغبة جامحة لبحثه ودراسته، فنحن أردنا أن نبسط الفكر السهروردي قدر الإمكان، وأن نطرحه أمام إخواننا الطلبة عسانا نساهم في إفادتهم وأن نفتح لهم بابا آخر لاكتشافه والغوص في أعماق فكره.

3- ارتباط النطق عند السهروردي بالنصوص، وبالأمور الغيبية، فقد علمنا أن المنطق ارتبط بالعقل، ولكن أن نراه مرتبطا بالحدس والكشف فهذا ما أثار فينا تساؤلا جعلنا نرغب في كشف كنه المنطق الكشفي الذي قال به السهروردي.

وانطلاقا من هذا فإن الإشكالية التي نطرحها في سياق بحثنا هذا هي:

أين تظهر معالم ثنائية المنطق عند السهروردي؟ وماهي أهم النتائج التي توصل إليها من خلال ذلك؟ وما هي أبعاد تلك الثنائية؟

وللإجابة على هذه الإشكالية، اعتمدنا منهجا تحليليا، اذ قمنا بعرض ما جاء به السهروردي، وتحليل أفكاره، وشرحها، كما استعنا بالمنهج التاريخي، وذلك اثناء تتبع الفكر الاشراقي في مصادره الأولى، ووظفنا المنهج النقدي أثناء تقديمنا نقد السهروردي للمنطق الارسطي، فبينا ما تبناه، وما رفضه، لنصل في الأخير للبديل الذي قدمه وكان هذا وفقا للخطة التالية:

مقدمة متبوعة بفصل تمهيدي تناولنا فيه حياة السهروردي وآثاره، وعرفنا بالمدرسة الاشراقية وأهم مبادئها، كما بينا الأصول الأولى للمذهب الإشراقي.

أما الفصل الأول من المذكرة فقدمنا فيه أهم الانتقادات التي وجهها السهروردي للمنطق الارسطي، انطلاقا من مذهبه الكشفي الذوقي، وقد قسمنا هذا الفصل الى ثلاثة مباحث:

1- نقد السهروردي للتصورات والحدود الأرسطية: فبدأنا أولا بالألفاظ والمعاني، ثم انتقلنا الى التعريف.
2- نقد السهروردي للقضايا.
3- نقد السهروردي للقياس بنوعيه الحملي والشرطي.

أما الفصل الثاني فجعلناه تحت عنوان: المنطق الكشفي وتطبيقه. وأدرجنا ضمنه:

1- لمحة تاريخية عن المنطق الكشفي.
2- المنطق الكشفي عند السهروردي: طبيعته وخصائصه.

تطبيقه على الله والوجود.

وختمنا دراستنا بخاتمة تتضمن بعض النتائج التي توصلنا اليها من خلال بحثنا هذا، فركزنا على أهم الانتقادات التي وجهها السهروردي للمنطق الصوري، والبديل الذي قدمه، لنصل في الأخير الى أن السهروردي جعل المنطق ثنائية تعبر عن جانبين في الانسان: عقل وعرفان.

واعتمدنا في انجاز مذكرتنا على المصدرين الأساسيين لحكيم الإشراق وهما:

" حكمة الإشراق " و " اللمحات في الحقائق "، أما المراجع فأهمها: أصول الفلسفة الإشراقية لمحمد علي أبو ريان، الكتاب التذكاري الذي أشرف عليه وقدم له إبراهيم مذكور، بالإضافة الى مناهج البحث عند مفكري الإسلام لعلي سامي النشار، المنطق الصوري والرياضي لعبد الرحمان بدوي، تاريخ المنطق عند العرب لعزيز نظمي سالم، والمنطق الصوري لجول تريكو.

أما عن أهم المشاكل التي اعترضتنا فهي قلة المصادر والمراجع حول فكر السهروردي، ان لم نقل انعدامها في مكتباتنا الجامعية، فكتب السهروردي الى يومنا هذا لا تزال غير متاحة للطالب العربي، أضف الى ذلك قلة وجود البحوث العلمية الأكاديمية التي تناولت المنطق عند حكيم الإشراق بصورة جادة. الى جانب ذلك صعوبة اللغة المستعملة في المصادر التي عثرنا عليها والتي تتراوح بين الفارسية أو الترجمة غير الدقيقة.

ولقد حاولت من خلال هذا البحث الإجابة على الإشكالية المطروحة قدر المستطاع، فإن تكن موافقة للحق والصواب فذاك ما قصدناه، وإن تكن غير ذلك فحسبنا أننا حاولنا قدر الإمكان أن نلم بالموضوع بكل ما أوتينا من جهد وطاقة. والله من وراء القصد.

حيـــــاته وآثـــــاره:

أ – حيـــــــــــاته:

إن فلسفة كل مفكر، وآراء كل باحث تُعد ترجمة ومعالجة لواقع عاشه الفيلسوف، والسهروردي كغيره من المفكرين، ارتبط إنتاجه الفكري بالوسط الذي عاش فيه، فقد كان القرن السادس الهجري، قرنا بلغت فيه الحروب الصليبية أوجها، وفيه ظهرت الفرق الباطنية، والتأويلية، والتي تخوف منها الحكام والفقهاء، فبعد أن سقطت الدولة الفاطمية الشيعية، هاجم هؤلاء الحكام والفقهاء. الفلاسفة والباطنية، من إسماعيلية وشيعة، وإمامية[1]، وفي هذا الجو المليء بالإضطرابات السياسية والفكرية، عاش شيخ الإشراق "شهاب الدين السهروردي"، إلا أنه من المهم قبل أن نتحدث عن تفاصيل حياته، أن نشير إلى أن بعض المؤرخين والدارسين لهذا الفيلسوف قد اختلط عليهم الأمر في لقبه، فقد حمل هذا اللقب "السهروردي" آخرون غيره، أمثال: "أبي النجيب عبد القادر بن محمد بن عمويه"، الملقب بضياء الدين السهروردي، الفقيه الصوفي، المتوفى ببغداد سنة 653هـ[2]، وكذلك "أبو حفص

1- إبراهيم بيومي مذكور، مقدمة الكتاب التذكاري، ضمن الكتاب التذكاري لشيخ الإشراق، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1974، ص9.

2- محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، د ت، ص408.

بن عمر بن محمد بن عبد الله بن محمد بن عمويه"، وهو أيضا فقيه صوفي شافعي المذهب، توفي سنة 653هـ، أما السهروردي الذي نقصده – في بحثنا هذا – وتمييزا له عن غيره من حاملي هذا اللقب فهو شيخ الاشراق " **شهاب الدين السهروردي** "، وعُرف أيضا: " بالشيخ المقتول " أو " الشهيد"*، هو: " أبو الفتوح يحي بن حبش بن أميرك "، المولود بين سنتي:(545هـ – 550هـ)، في مدينة سهرورد الواقعة بالشمال الغربي من إيران في ميديا القديمة[1].

وعندما اشتد عوده انتقل الى مراغة بأذربيجان، وبدأ حياته الفكرية من هناك، حيث اتصل بمجد الدين الجيلي – أحد المتكلمين المتأثرين بمشائية أرسطو – وعنه أخذ السهروردي ثقافته الأولى من حكمة وفقه، وبعدها انتقا الى أصفهان، أين وجد المذهب السينوي في بصائر ابن سهلان الساوي، والتي هي تلخيص لمنطق الشفاء عند ابن سينا، ثم عرج السهروردي إلى الأناضول، وقضى فيه عدة سنوات، حضي خلالها برعاية الملك السلجوقي "عماد الدين قرة أرسلان"، الذي أهدى إليه السهروردي كتابه المسمى: " الالواح العمادية" وأخيرا سافر الى حلب التي كان يحكمها الملك الظاهر ابن صلاح الدين الأيوبي، والذي اتخذ من شيخ الإشراق صديقا له.

*– سمي بالمقتول لكي لا يقال عنه شهيد، ألا أن تلاميذه فهموا كلمة المقتول على أنه الشهيد الذي مات في سبيل الفكر الحر.

1–جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، ط2، دار الطليعة، بيروت، لبنان، 1997، ص372

وما هذه الرحلات التي قام بها السهروردي الا تعبير بالغ عن حب اطلاعه وعن همومه، فقد ذكر تلميذه الشهـرزوري قولـه: (هو ذا قد بلغ سني إلى قريب من ثلاثين سنة، وأكثر عمـري في الأسفـار والاستخبـار، والتفحص عن مشارك مطلع على العلوم، ولن أجد عنده خبر عن العلوم الشريفة، ولا يؤمن بها.)، إلا أن هذا لم يمنعه من ابداء آرائه بكل جرأة وشجاعة، يقول فخر الدين الماردينـي: (ما أذكي هذا الشاب و أفصحه، و لم أجد أحـدا مثلـه في زمـاني، إلا أني أخشـى عليـه لكثرة تهوره، و استهتاره، و قلة تحفظه أن يكون ذلك سببا لتلفه)[1]، وبالفعل فإن تصريحه اللامبالي بأفكاره، وقربه من الملك الظاهر جعل فقهاء حلب يحقدون عليه، فكان أن وجهوا إليه تهمة مفادها أن السهروردي قد قال بأن الله قادر على خلق نبي، باعتباره قادر على كل شيء، فرد عليه الفقهاء بقولهم: "إلا على خلق نبي، فأجاب سائلا: هل الاستحالة هنا مطلقة أو غير مطلقة؟". فتساؤل السهروردي هذا جعل الفقهاء يعتبروه كافرا خارجا عن الملة، ونتيجة لهذا أوغروا صدر صلاح الدين عليه، فبعثوا اليه ينبهونه من خطر هذا الرجل على ولده الظاهر وعلى دولته، باعتباره أحد الفلاسفة المتصوفين، الذين هم أشد قربا من التيارات الباطنية، التي كانت تنتصر لعلي – كرم الله وجهه – وأبنائه، وترى فيهم صور التجلي الإلهي، وهكذا أدين السهروردي أمام صلاح الدين الأيوبي، واعتبر ثائرا سياسيا يسعى إلى قلب النظام[2].

1– توفيق الطويل، قصة نزاع بين الدين والفلسفة، دار مصر للطباعة، د.ت، ص135.

2 – عبد الرحمان بدوي، شخصيات قلقة في الإسلام، دار النهضة العربية، القاهرة، 1964، ص130–131.

فبعث هذا الأخير إلى ولده يأمره بقتل شيخ الإشراق، مهددا إياه بنزع ولاية حلب منه، ما لم يمتثل لأوامره، فكان أن أذعن الولد لأمر والده فقتل السهروردي.

وفاتـــــه:

اختلفت المراجع في الطريقة التي قتل بها السهروردي، فقد ذكر ابن أبي أصيبعة أنه منع من الطعام والشراب حتى وافته المنية، يقول في ذلك: "ولما بلغ شهاب الدين السهروردي ذلك، وأيقن أنه يُقتل، وليس من جهة إلى الإفراج عنه اختار أن يترك في مكان مفرد، ويمنع من الطعام والشراب، إلى أن يلقى الله تعالى، ففُعل به ذلك وكان ذلك في أواخر سنة (586هـ) بقلعة حلب، وكان عمره نحو ستة وثلاثين سنة[1].

ومهما يكن من طريقة قتله، فإن وفاته لا تتجاوز أن تكون بين سنتي (586هـ – 588هـ)، فهو لم يعمر طويلا، وحياته القصيرة هذه إنما هي نتيجة حتمية لزمن كثرت فيه الصراعات المذهبية، وعصر حورب فيه أصحاب النظر العقلي، فلم يكن العصر عصر حرية الفكر، والجرأة في اتخاذ المواقف والآراء، إلا أن ذلك لم يمنع من ذيوع صيت السهروردي في العالم الإسلامي وغيره، واعتباره أحد قادة الفكر.

1 – ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، تحقيق: رضا نزار، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، 1965، ص642.

آثـــــاره:

إن الغموض الذي اكتنف حياة السهروردي من المولد إلى الوفاة، كان سببا في عدم معرفة إنتاجه الفكري بصورة دقيقة، لكن هذا لم يحبط الباحثين، فقد نقبوا عن آثاره، وقاموا بتمحيصها، وذلك من خلال ما وصل عن طريق تلميذه الشهرزوري، الذي قال بأن كتب أستاذه قد بلغت حوالي 49 مؤلفا، ومن بين هؤلاء الذين كان لهم بالغ الاهتمام بإنتاج شيخ الإشراق: "هنري كوربان" و "ماسينيون" و "محمد علي أبو ريان"[1]. ولهذا فإن أهم مؤلفات السهروردي على حسب ما ذكر هؤلاء الباحثون تتمثل في:

1-حكمة الإشراق: وهـو أهـم مؤلفاتـه، لأنه يعبـر بصـورة واضـحة ومفصـلة عـن مذهبه الإشراقي، وهو ذو طابع رمزي، وقد ألفه للإشراقيين الذين يعتمدون على الحدس الصوفي، ويتناول فيه قسمين إثنين:

الأول: في ضوابط الفكر: وهو يضم ثلاث مقالات: في المعارف والتعريف – في الحجج ومبادئها– في المغالطات وبعض الحكومات، بين أحرف إشراقية، وبين أحرف المشائين.

الثاني: في نور الأنوار ومبادئ الوجود، وترتيب الموجودات، ويضم خمس مقالات:

1 – سيد حسين نصر، شيخ الإشراق، ضمن الكتاب التذكاري، ص،22-23

في حقيقة نور الأنوار والصادر الأول عنه – مراتب الوجود – في كيفية فعل نور الأنوار، والأنوار القاهرة وتتمة القول في الحركات العلوية – في تقسيم البرازخ، وهيئاتها، وتركيباتها وبعض قواها – في المعاد والنبوات والمنامات[1].

2–**اللمحات في الحقائق:** وهو كتاب على طريقة المشائين، يتناول فيه السهروردي ثلاثة علوم:

أ– **المنطق:** ويحتوي على عشرة موارد منها: التصورات، الحدود، القضايا، وتركيب وأشكال القياس.

ب– **العلم الطبيعي:** وجعله السهروردي على أربعة موارد: نظرة عامة على الطبيعيات – مسألة الزمان والمكان – مسألة الأجسام البسيطة والمركبة – مسألة النفس.

ج– **علم ما بعد الطبيعة:** ويقسمه إلى ست موارد: العلم الكلي – ذات واجب الوجود وصفاته – أفعال الله تعالى – في المبادئ والغايات – بقاء النفوس والمعاد – في النبوات والأفعال الخارقة للعادة.

3–**هياكل النور:** ويعالج فيه بصـورة مبسطـة فكرة صفات الجسم والنفس، ووجودها وطبيعتها، ومصدرها وقواها، وكذلك بعض الأصول المشائية كالواجب والممكن

---

1 – شهاب الدين السهروردي، حكمة الإشراق، تحقيق وتقديم هنري كوربان، قسم الدراسات الشرقية، فرنسا، باريس، باريس، ص ص،14–260

والممتنع.

4-التلويحات: وقد جاء تفصيلا لبعض المسائل المتناولة في كتاب حكمة الإشراق. بالإضافة الى ذلك فهناك الألواح العمادية، المشارعات والمطارحات، المناجاة، أصوات أجنحة جبرائيـل، الغربة الغربية، الواردات والتقديسات، إلا أن هذه المؤلفات لم يطبع منها إلا حكمة الإشراق وهياكل النور واللمحات في الحقائق[1].

ب – المدارس الإشراقية:

مما لا شك فيه أن تلك النهاية المأساوية لحياة السهروردي، لم تكن إلا وليدة أفكاره وأقواله، وكتاباته، في عصر كثرت فيه المذاهب التي تحارب التيارات الباطنية، والصوفية، إلا أن هذا لم يمنع من أن يكون السهروردي، مؤسسا لمدرسة قائمة بذاتها، ترتكز على فكرة الإشراق، فما المقصود بفكرة الإشراق؟ وماهي أهم مبادئ وأسس هذه المدرسة الإشراقية؟

1 – تعريف الإشراق:

الإشراق كمصطلح صوفي، هو ما يصل إليه العابد الزاهد في أوقات الخلوة والعبادة، وذلك بانبعاث نور من السماء يفيض في نفس المتصوف، وكأنه إلهام من الله، ولهذا دُعي الإشراق بالحكمة الإلهية أو الحكمة الإشراقية[2].

---

1 – شهاب الدين السهروردي، اللمحات في الحقائق، تحقيق، محمد علي أبو ريان، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية،1988، ص،12-35.

2 – محمد التونجي، المعجم المفصل في الأدب، ج1، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1993، ص99.

ويذهب الجرجاني في كتاب التعريفات، إلى أن: "الفلاسفة الإشراقيين هم طائفة رئيسهم أفلاطون"، وهذا ما صرح به السهروردي نفسه: "إمام أهل الحكمة رئيسنا أفلاطون"، وقوله: "الإشراقيون رئيسهم أفلاطون، والمشاؤون رئيسهم أرسطو"[1]. فهو بالتالي يتبع طريق أفلاطون، وهذا ما يقره قمر كيلاني: "أما الحكمة الإشراقية فهي فلسفة روحانية تذهب في المعرفة مذهبا ذوقيا قوامه أن المعرفة الإنسانية إلهام من العالم العلوي، والسهروردي في كتابه "حكمة الإشراق" إنما يتبع طريقا ذوقيا يشبه طريق إمام الحكمة أفلاطون"[2].

أما فهم معنى الإشراق عند السهروردي فنتبينه من خلال ما قاله قطب الدين الشيرازي عن كتاب حكمة الإشراق، إذ يقول: "حكمة الإشراق هي الحكمة المؤسسة على الإشراق الذي هو الكشف، أو حكمة المشارقة الذين هم أهل فارس، و هو أيضا يرجع إلى الأول، لأن حكمتهم كشفية ذوقية، فنسبت إلى الإشــراق الذي هو ظــهور الأنـوار العقلــية، و لمعانها، و فيضانها بالإشراقات على الأنفس عند تجردها، و كان اعتماد الفارسيين في الحكمة على الذوق و الكشف، و كذا قدماء اليونان، خلا أرسطــو و شيعته، فإن اعتمادهم كان على البحث و البرهان لا غير".

---

1 – هنري كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ت: نصير مروة، م: موسى الصدر– عارف تامر، ط3، منشورات عويدات، 1983، ص307.

2 – قمر كيلاني، في التصوف الإسلامي، مفهومه، وتطوره وأعلامه، الكتبة العصرية للطباعة والنشر، بيروت، 1962، ص128.

فمن خلال النص نرى أن حكمة الإشراق هي معرفة تحدث بالحدس الصوفي، لا بدليل وبرهان عقلي[1].

وعلى هذا النحو، فإن الإشراق عند السهروردي كشف يكون من الأعلى، وتطلع وصعود من الأسفل، وبالتالي فهو تصوف نظري أساسه الكشف والفيض، يقوم على البحث والدراسة للوصول إلى العالم العلوي، وعلى الرغم من أن المدرسة الإشراقية كانت لها جذورها الممتدة في التاريخ، إلا أن هذا المذهب الإشراقي في العالم الإسلامي قد ارتبط ارتباطا وثيقا بالسهروردي المقتول، و ذلك لأن مذهبه قد ربط الفلسفة بالتصوف، خلافا لما فعله الفلاسفة المتصوفة الإسلاميون، و هذا ما أكده "لويس جارديه"، الذي ذهب إلى أن إشراق السهروردي قد ربط الفلسفة والتصوف بعلاقة لم توجد عند غيره، كما أنه لفت النظر إلى حكمة الفكر الشرقي القديم و الذي يقوم على الإشراق، "و المذهب الإشراقي على هذا النحو إنتاج سهروردي خالص، تأثر فيه صاحبه بمؤثرات مختلفة، و أخذ عن فلاسفة و صوفية سابقين، و لكنه في صورته الكاملة من صنعه وحده"[2].

فما هي أهم مبادئ وأفكار هذا المذهب الإشراقي؟ وعلى أي أساس تقوم هذه المدرسة الإشراقية؟

1 – حنا الفاخوري، وخليل الجر، تاريخ الفلسفة العربية، مؤسسة بدران للطباعة والنشر، بيروت، ص255–256.

2 – إبراهيم مذكور، بين السهروردي وابن سينا، ضمن الكتاب التذكاري لشيخ الإشراق، وزارة الثقافة المصرية، المكتبة العربية المصرية، القاهرة، 1974، ص ص76–85.

2 – مبادئ المدرسة الإشراقية:

أ – الله: إن الأساس الذي بنى عليه السهروردي مذهب الإشراق، إنما هو أساس قرآني[1]، متمثل في قوله تعالى: ((الله نور السموات والأرض مثل نوره كمشكاة فيها مصباح، المصباح في زجاجة، الزجاجة كأنها كوكب دري، يُوقد من شجرة مباركة، زيتونة لا شرقية ولا غربية يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار، نور على نور)) *.

فالفلسفة الإشراقية تقوم على أن الله نور الأنوار، ومصدر لجميع الأنوار الأخرى التي هي قوام العالم المادي والروحي، ونور الأنوار هذا واحد لا يقبل الإنقسام، متقوم بذاته، وكل الموجودات إنما هي تابعة له، ولا يمكن وجود نورين مجردين، ولا يمكن أن تلحقه صفة بأي وجه من الوجوه، يقول السهروردي: "ولا يلحق نور الأنوار هيئة ما نورية كانت أو ظلمانية، ولا يمكن أن تلحق له صفة بأي وجه من الوجوه"[2]. وعليه فإن الله في الفلسفة الإشراقية نور الأنوار الواحد الذي تصدر عنه جميع الموجودات.

ب – العـــــلم: سبق وأن ذكرنا بأن الفلسفة الإشراقية تقوم على الذوق والإشراق، ولهذا فإن السهروردي قد جعل من العلم قسمان:

---

1 – عبد الرحمان بدوي، شخصيات قلقة في الإسلام، مرجع سابق، ص130–131.

*– سورة النور، الآية35.

2 – شهاب الدين السهروردي، حكمة الإشراق، مصدر سابق، ص121–123

ب 1 – العلم الصـــوري: يقوم على تجريد الصور، وهو مفيد للبحث، لأنه يعتمد على البرهان والمنطق، ونتائجه يقينية، وهو طريق المشائين، ويتم بإضافة شكل أو صورة للذات، وذلك من أجل معرفة الكلي، والوصول إليه.

ب 2 – العلم الحضوري: وهو علم يحصل دون وجود شكله في الذهن، وهو بهذا يمتزج بالنفس، ويصبح جزءا لا يتجزأ منها، فيكون بذلك وحدة تامة، وهذا العلم هو الطريق الذي انتهجه الإشراقيون للوصول الى المعرفة التي موضوعها الأنوار العقلية، فقوام المعرفة الإنسانية في نظره، إشراق من العالم العلوي، وهذا هو العلم الحقيقي[1].

جـ – المنطـــق: بما أن فلسفة الإشراق تقوم على الكشف والذوق، فإن شيخ الإشراق في دراسته للمنطق حاول أن يجذب أرسطو العقلي إلى اتجاهه الإشراقي، فقام بنقد المنطق الصوري، وقام بتقديم صورة جديدة، تتماشى وطبيعة مذهبه، بقول: "أنه سياق آخر، وطريق أقرب من تلك الطريقة، وأنظم وأضبط، وأقل اتعابا في التحصيل"[2].

وما دام المنطق هو موضوع بحثنا فسنتطرق إلى ذلك بالتفصيل في الفصول اللاحقة.

د – النفـــــس: تعتبر مشكلة من أعقد المشاكل التي طرحت على مر التاريخ الفلسفي، ولم تـكن الفلسـفات الإسلامية، بمنأى عــن هذا الطرح، فالمدرسة الإشراقية قد عالجت هذه

1 – حنا الفاخوري – خليل الجر، تاريخ الفلسفة العربية، مرجع سابق، ص121–123.

2 – علي سامي النشار، مناهج البحث عند مفكري الإسلام، دار النهضة العربية، القاهرة، مصر، 1984، ص303.

المشكلة، وذلك من خلال علاقة النفس بالبدن، فالسهروردي يرى بأن النفس ذات طبيعة نورانية، بينما البدن ذو طبيعة ظلمانية، لكن هذا لا يمنع من أن البدن في اشتيـاق دائم إلى النـور، والذي لا يمكنه الوصول إليه، إلا من خلال علاقته بالنفس، وهذه العلاقة هي علاقة شوقية، فالنفس تميل إلى البدن، وكذلك البدن يميل بالنفس، فيها قوى ترتبط به، كالغاذية والنامية والمولدة، والجاذبية، والماسكة، والهاضمة، والدافعة.

أما النفس فتجعل في البدن قوى كالقوى البدنية مثل: القوة الغضبية، الشهوانية، ولا يتم هذا الاتصال بين النفس والبدن، إلا بواسطة يسميها السهروردي بـ "الروح الحيواني". وهكذا فإن مذهب الإشراق يهدف إلى تطهير النفس من علائق البدن، والوصول بها إلى عالم النور[1].

هـ – الوجـــود: لقد قسم السهروردي العالم إلى عالمين: عالم النور، وعالم الظلام. وعلى هذا الأساس فإن الوجود عنده ينقسم إلى: واجب الوجود – ممكن الوجود – ممتنع الوجود.

فواجـب الوجود هو القائم بذاته، والصادر الأول عن نور الأنوار ويسميه السهروردي بـ "النور المجرد" و "النور الإبداعي".

1 – محمد علي أبو ريان، أصول الفلسفة الإشراقية، مرجع سابق، ص ص286–289.

أما ممكن الوجود فيحتاج في وجوده إلى غيره، لهذا فهو نور عرضي، والظلام القائم بذاته هو الغسق، والظلام الذي يحتاج في وجوده إلى غيره يسميه الهيئة، ومن أجل هذا وضع السهروردي للوجود مراتب، هذه الأخيرة إنما تتم وفقا لحركتين:

حركة رأسية، وهي الإشراق، وفيها تصدر الأنوار الطولية، وحركة أفقية، وفيها تصدر الأنوار العرضية، التي تسمى بأرباب الأنواع، وهي التي تدير عالم الحس. وبين الأنوار الطولية والعرضية يوجد عالم البرزخ، الذي هو بمثابة عالم المثل الرياضية المتوسطة عند أفلاطون، ولقد أشار السهروردي إلى أن الأنوار لا حد لها ولا نهاية، وكل نور سافل يرتبط بعلاقة قهر مع النور الأعلى منه، وكل نور سافل له محبة للنور الأعلى، ولهذا فإن أقرب الأنوار إلى نور الأنوار يسيطر، ويحكم الأنوار الضعيفة[1].

إن هذه المسائل السالفة الذكر، تدل على أن الفلسفة الإشراقية تمثل صورة كاملة لمذهب جديد، قائم بذاته، متميز عن غيره من المذاهب الإسلامية، لكونه قام على فكرة مغايرة لما كان سائدا، ألا وهي الإشراق، واعتمادها كأساس لمعالجة جل الأفكار، والمسائل بطريقة كشفية ذوقية، تخضع لقواعد النور والظلمة.

1 – محمد علي أبو ريان، أصول الفلسفة الإشراقية، مرجع سابق، ص164–165.

ولهذا يعتبر السهروردي من الذين استطاعوا إقامة مذهب فلسفي إلى جانب التصوف، وربطهما ربطا مذهبيا محكما، متمثلا في مذهب الإشراق.

جـ – مصادر فلسفته:

يشكل الفكر الإنساني سلسلة عبر التاريخ، فكل المعارف والآراء إنما هي إعلان لبناء رؤى جديدة، وفاتحة للبحث والاستقصاء، وليس لأي مفكر أو فيلسوف أن ينطلق من اللاشيء، ولهذا فإن شيخ الإشراق، وعلى الرغم من ارتباط المذهب الإشراقي في العالم الإسلامي به، لم يمنع هذا من كون هذا المذهب نتيجة منطقية لتأثره بالكثير من الحوادث، فما هي يا ترى أهم المصادر التي استقى منها السهروردي فلسفته؟

1 – المصدر الفارسي:

لقد أتيح للعرب المسلمين بعد فتح فارس الاطلاع على الثقافة والحضارة الفارسية، فكان أن تأثروا بها، فقد كانت حكمة قدامى فارس تقوم على فكرة الكشف والذوق، وهو نفسه الأساس الذي بُني عليه المذهب الإشراقي في العالم الإسلامي. فأثناء تواجد السهروردي في بلاط السلاجقة بدأ تأثره بالفكر الفارسي القديم، حيث أخذ ما يتوافق وعقيدته وطرح ما دون ذلك، ولعل أبرز نقطة يظهر فيها هذا التأثر هي ما يتعلق بفكرة النور والظلام، التي أقامت عليها المذاهب الفارسية من زرادشتية ومانوية، ومزدكية آرائها[1].

1 – محمد علي أبو ريان، أصول الفلسفة الاشراقية عند شهاب الدين السهروردي، مرجع سابق، ص64

لكن السهروردي خالفهم فيما ذهبوا إليه، إذ أن النور ليس مساوقا في الوجود للظلام، فهذا الأخير ليس مبدأ وجوديا، لكونه اضمحلالا للنور، يقول قطب الدين الشيرازي موضحا تأثر السهروردي بالحكمة الفارسية: "والمصنف لما ظفر بأطراف منها كتب الفرس ورآها موافقة للأمور الكشفية الشهودية، استحسنها وكملها، وهي قاعدة الشرق في النور والظلمة، ليست كقاعدة كفرة المجوس القائلين بظاهر النور والظلمة، وأنهما مبدآن أولان، لأنهم مشركون لا موحدون"[1].

والسهروردي نفسه يقر بأن فكرة النور والظلام هي فكرة فارسية، إذ يقول: "وعلى هذا يُبتني قاعدة الشرق في النور والظلمة، التي كانت طريقة حكماء الفرس مثل جاماسف، وفرشاوشتر، وبوزرجمهر ومن قبلهم"[2]، والتي أخذها عنهم فيثاغورس وأفلاطون. فالحكمة الفارسية إذن هي الخميرة الأزلية التي استقى منها الفلاسفة والحكماء فلسفتهم الإشراقية النورانية[3]، وعلى هذا فإن حكمة الفرس تشكل المصدر الأول لفلسفة السهروردي لكونها المنبع الرئيسي لفكرة الذوق والكشف، التي ارتكز عليها المذهب الإشراقي عند السهروردي.

1 – محد علي أبو ريان، أصول الفلسفة الإشراقية عند شهاب الدين السهروردي، مرجع سابق، ص77.

2 – السهروردي، حكمة الإشراق، مصدر سابق، ص5–6.

3 – حنا الفاخوري– خليل الجر، تاريخ الفلسفة العربية، مرجع سابق، ص257.

2 – المصدر اليوناني:

أ– أفلاطـــــون: لقد ذهب أفلاطون من خلال نظرية المثل إلى لكل مثالا، لا يدرك إلا بالحدس، وهذا هو الطريق الذي انتهجه شيخ الإشراق، على الرغم من أن المثل الأفلاطونية عنده تعتبر ملائكة قائمة بذاتها، وليست موجودة في أفراد كثيرين، فليس من المعقول ارتباط ما ليس بمادة بما هو مادي، هذا من جهة. ومن جهة ثانية نجد أن السهروردي قد قسم العالم إلى عالم حسي، وعالم عقلي، وأضاف عالما وسطا هو عالم البرزخ، وهو يشبه وضع المثل المتوسطة عند أفلاطون[1]. وإن دل هذا على شيء، فإنما يدل على تأثر شيخ الإشراق بأفلاطون، الذي اعتبره أستاذا للإشراقيين، إذ يقول: "وما ذكرته من علم الأنوار، وجميع ما يبتنى عليه وغيره يساعدني عليه كل من سلك سبيل الله – عز وجل – وهو ذوق إمام الحكمة، وإمامنا أفلاطون صاحب الأيد والنور"[2]. ولهذا فلا عجب إن وجدنا شيخ الإشراق يدافع عن أفلاطون ونظريته في المثل، ويرد على أرسطو الذي هاجمه، ولعل هذا التأثير الواضح، جعل العديد من المفكرين يعتبرون الفلسفة الإشراقية، شكلا من أشكال الأفلاطونية واستمرارا لها[3]، لكونها فلسفة تقوم على الحدس، الذي نجده جليا في إدراك عالم المثل المعلقة، التي قال بها أفلاطون.

1 – ناجي التكريتي، الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكري الإسلام، مرجع سابق، ص476–477.

2 – السهروردي، حكمة الإشراق، مصدر سابق، ص10.

3 – محمد علي أبو ريان، أصول الفلسفة الإشراقية عند شهاب الدين السهروردي، مرجع سابق، ص119.

ب – أرســـطو: على الرغم من أن فلسفة السهروردي قد قامت على الكشف و الذوق، فإنها لم تتخل عن طريق البحث و البرهان، الذي اتبعه أرسطو، إذ يقول في كيفية حصوله على المنطق الإشراقي: "و لم يحصل لي أولا بالفكر، بل كان حصوله بأمر آخر، ثم طلبت الحجة عليه"، فهذه الحجة التي استعملها شيخ الإشراق، إنما هي برهان أرسطي، فهو لم يجحف مكانته و قدره: "و المعلم الأول –أرسطوطاليس–، و إن كان كبير القدر، عظيم الشأن، بعيد الغور، تام النظر، لا يجوز المبالغة فيه على وجه يفضي إلى الإزدراء بأستاذيه"، يعني سقراط و أفلاطون، و لهذا فإن أفضل الطلبة في نظره هو من يسلك الطريقين معا، التأله و البحث[1].

فالسهروردي قد اتبع طريق البرهان الذي انتهجه أرسطو، وفي الوقت نفسه سلك طريق الذوق والحدس، وهو ما جعل ابن سبعين يذهب الى أن حكيم الإشراق قد جمع بين البحث الأرسطي، والإشراق الذوقي[2]، وعلى هذا فإن أرسطو يعد مصدرا آخر من مصادر الفلسفة الإشراقية، فالفكر اليوناني قد ساهم بقسط وافر في بناء الفلسفة النورانية.

1 – السهروردي، حكمة الإشراق، مصدر سابق، ص10–11.

2 – أبو الوفا الغنيمي التفتازاني، ابن سبعين وحكيم الإشراق، ضمن الكتاب التذكاري لشيخ الإشراق، ص 304–305

3 – المصدر الإسلامي:

أ – ابن سينا والفارابي: لقد أتيح لشيخ الإشراق اثناء رحلاته المتعددة أن يطلع على المذهب المشائي، ولهذا فإن تصوفه كان جد قريب من تصوف الفارابي وابن سينا، وكلاهما يقولان بأن طريق الوصول إلى السعادة يتم بالبحث والدراسة والعمل، خلافا لما ذهب إليه المتصوفة العمليون، الذين يرون أن سبيل الوصول إلى السعادة هو تعذيب النفس والمعاناة والحرمان[1]، و هكذا فإن الفلسفة الإشراقية التي تقوم على أن الله نور الأنوار، و منه صدرت جميع الكائنات، مستمدة من نظرية الفيض التي قال بها الفارابي و ابن سينا، و هذه النظرية توضح كيفية صدور الموجودات عن المبدأ الأول، فينتقل الوجود من الواحد إلى الكثرة، و من الوجود الأبدي المطلق إلى الوجود المتغير الزمني[2]، فمن الواحد الذي هو الله يصدر العقل الأول مباشرة، و هذا العقل الأول هو عند السهروردي ما يسميه بالنور المجرد الواحد، الذي تصدر عنه جميع الأنوار، و هذا ما ذهب إليه ابن سينا أيضا، فالله باعتباره واحد إنما يفيض عنه واحد، يقول: "إن أول الموجودات أعني العلة الأولى واحد بالعدد و ذاته و ماهيته، موجودة لا في المـادة، فلـيس شيء من الأجسام، و لا من الصور التي هي كمالات الأجسام، معلولا

1 – إبراهيم مذكور، بين السهروردي وابن سينا، ضمن الكتاب التذكاري لشيخ الإشراق، مرجع سابق، ص77.

2 – M.M Charif ، الفكر الإسلامي منابعه وآثاره، ت: أحمد شلبي، ط8، مكتبة النهضة المصرية، 1986، ص147

قريبا لذاته، بل المعلول الأول عقل محض، لأنه صورة لا في المادة، وهو أول العقول المفارقة التي عددناها"[1].

وهذه العقول هي التي تحرك الأفلاك، وتشرف على نظامها، وهي وحدات من نور الأنوار، كما أن العقل الفعال عند الفارابي يتوق إلى الاتصال بالله نور الأنوار، إلا أن ابن سينا قد طبع هذا الاتصال بنوع من المكاشفة الصوفية المباشرة، فبيَّن المراحل التي تمر بها النفس كي تتصل بالله، ولا يتم لها ذلك إلا إذا استقلت عن المادة، وهذا ما لم يكتف به السهروردي، إذ أن هدفه هو الامتزاج والاتحاد بالله[2]. ومهما يكن من أمر ذلك الاختلاف، فإن شيخ الإشراق قد تأثر بالفلسفة المشائية، وأخذ عنها خاصة ما يتعلق بمسألة الفيض.

ب – الغـــزالي: انتهى الغزالي بعد دراساته الفقهية والكلامية، إلى تفضيل التصوف، القائم على الحدس الصوفي، حيث نجده في كتابه "مشكاة الأنوار"، بين هذا الطريق معتمدا في ذلك على فكرة النور، وعلى هذا الأساس فإن العالم ينقسم إلى عالم الحس، وعالم العقل، ونسبة هذا إلى ذاك كنسبة النور إلى الظلمة، فعالم العقل هو العالم النوراني، وعالم الحس هو العالم السفلي الظلماني، وهذا التقسيم يجعل الأنوار تتسلسل، فتفيض من النور لذاته وبذاته، الذي هو النور الحقيقي[3]. وهو عند السهروردي نور الأنوار التي تنبثق منه جميع الأنوار

1 – جميل صليبا، من أفلاطون إلى ابن سينا، ط4، دار الأندلس، 1951، ص ص84–88.

2 – إبراهيم مذكور، في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيق، ط2، دار المعارف، مصر، 1967، ص54–55.

3 – محمد علي أبو ريان، أصول الفلسفة الإشراقية عند شهاب الدين السهروردي، مرجع سابق، ص112–113.

الأخرى، التي كلما اقتربت منه كلما زادت اقترابا من الكمال، وبعدا عن النقص، فتأخذ كل الموجودات مرتبتها من النور الأعلى[1].

وهو ما ذهب إليه الغزالي إذ يقول: "فاعلم أنه قد انكشفت لأرباب البصائر، أن الأنوار الملكوتية، إنما وجدت على ترتيب كذلك، وأن المقرب هو الأقرب إلى النور الأقصى(...) وأن فيهم الأقرب الذي تقرب درجته من حضرة الربوبية، التي هي منبع الأنوار كلها، وأن فيهم الأدنى، وبينهم درجات تستعصي على الإحصاء، وإنما المعلوم كثرتهم، وترتيبهم في صفوفهم"[2].

فحديث الغزالي عن هذا الفيض النوراني، هو نفسه تصوف شيخ الإشراق، فالأول يكون تصوفه بالعلم والعمل، إلا أنه يولي أهمية كبيرة للعمل، فهو في نظره السبيل الوحيد للفناء في الله، والسعادة الحقيقية لا تتم إلا بحرمان النفس من شهواتها ونزواتها، فتصوفه تطبيقي معاش. ".. فرق بين أن تعرف حقيقة الزهد وشروطه وأسبابه، وبين أن يكون حالك الزهد وعزوف النفس عن الدنيا"[3]. أما تصوف السهروردي، فهو تصوف نظري، فبالبحث والدراسة نصـــل إلى السعادة، ويرتقي العقل ليتصل بالعالم العلوي، فليس لتلك الطقوس التي يمارسها

1 – شهاب الدين السهروردي، حكمة الإشراق، مصدر سابق، ص138–139.

2 – محمد علي أبو ريان، أصول الفلسفة الإشراقية عند السهروردي، مرجع سابق، ص112–113.

3 – أبو بكر أبو بكر عبد الرازق، مع الغزالي في منقذه من الظلال، ط2، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، د.ت، ص 184–185.

الزهاد مكانة في تصوف شيخ الإشراق[1].

إلا أنه وعلى الرغم من هذه الفروق البينة فإن السهروردي قد تأثر بتصوف الغزالي، ولهذا فإن البيئة الإسلامية قد ساهمت في بناء المذهب الإشراقي، وعدت مصدرا من مصادره، وبالإضافة إلى كل تلك المصادر السالفة الذكر، هناك العديد من المذاهب الأخرى التي لا يسعنا المجال لذكرها، منها: الغنوصية، والقرامطة، والأفلاطونية المحدثة، وغيرهم[2]. وما هذا التعدد والتنوع، إلا دليل واضح على أن الفلسفة الإشراقية لم تكن وليدة الصدفة والعفوية، بل هي نتيجة بلورة أفكار سابقة، فارسية، يونانية، وإسلامية، ولا يُفهم من هذا أنها فلسفة اقتصرت على ما أخذته من الفلسفات الأخرى، بل أضفت عليها إضافات جد هامة، وهذا ما سنبينه من خلال الفصول اللاحقة.

1 – ابراهيم مذكور، بين السهروردي وابن سينا، ضمن الكتاب التذكاري، مرجع سابق، ص76.

2 – محمد علي أبو ريان، أصول الفلسفة الإشراقية عند السهروردي، مرجع سابق، ص99

خـــــلاصة:

وهكذا فإن شيخ الإشراق وعلى الرغم من قصر حياته، فإنه أضاف إلى الفلسفة الإسلامية رصيدا لا يستهان به، فهذه الفلسفة الإشراقية تعد صورة جديدة للتصوف في العالم الإسلامي، فهي قد جمعت بين التصوف والبحث، وهذا دليل على أنها فلسفة توفيقية ترتكز أساسا على فكرة الذوق والكشف.

فالسهروردي قد جمع بين طريق النظر والبحث الأرسطي، وبين طريق الكشف والعرفان الذي نجده عنده أفلاطون، ولعل هذا ما جعله يضع منطقا للباحثين، وآخر للمتألهين الإشراقيين.

الفصل الثانـي:

نقـد السهروردي للمنطق الأرسطي

تمهيـــــــــد:

المبحث الأول: التصورات والحدود

1 – الألفاظ والمعاني

2 – التعريـــــف

3 – النقـــد

المبحث الثاني: القضـــــايا

1 – اشكال القضايا

2 – تقابل وعكس القضايا

3 – القيـــــاس

4– النقـــد

تمهـــيد:

انتقل الفكر الفلسفي اليوناني الى البيئة الإسلامية عن طريق حركات النقل والترجمة، إلا أن طبيعة ذلك الفكر المنقول تختلف اختلافا جوهريا عن طبيعة الفكر الإسلامي، ونتيجة لهذا ظهرت مذاهب فكرية متعددة والتي وقفت مواقف متميزة إزاء الفكر اليوناني في شتى علومه.

وكان من بين العلوم التي تباينت الآراء اتجاهها " المنطق الصوري "، الذي دار حوله جدال كبير جعل المسلمين ينقسمون، بين مؤيد متبني، ومعارض رافض، وناقد مقدم للبديل، ولعل من أبرز هؤلاء الآخرين " شهاب الدين السهروردي "*، الذي انطلق في نقده للمنطق الى نقاط عديدة، وارتأينا نحن أن نركز على أهمها ألا وهي التصورات، والحدود، والقضايا والقياس.

المبحث الأول: التصورات والحدود:

التصور لغة: هو التخيل، أي حصول صورة الشيء في الذهن[1].

أما اصطلاحا: فهو حصول الصورة الحسية العامة لظواهر الواقع مباشرة، والاحتفاظ بها في الذهن[2].

أما التصور عند أرسطو فهو العملية الذهنية، التي بواسطتها يستطيع أن يدرك ماهية الشيء دون اصدار حكم سواء بالنفي أو الاثبات، وهو مرتبط بالحد، على اعتبار أن هذا الأخير هو العلامة أو التعبير الذي نشير به الى التصور[3]. ومن ثمة فإن التصور هو الفكرة الكلية المجردة، التي تشمل عددا لا متناهيا من الموجودات، فمثلا تصور انسان يصدق على العديد من الأفراد[4]، مثل: رشيدة، حنين، طه، محمد، حسان، وئام، .... الخ.

1- جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج1، دار الكتاب اللبناني، بيروت، دار الكتاب المصري، القاهرة، 1978، ص281.

2- م. روزنتال، ب. بودين، الموسوعة الفلسفية، ت: سمير كرم، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، 1981، ص127.

3- جول تريكو، المنطق الصوري، ت: محمود يعقوبي، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1966، ص63.

4- عبد الرحمان بدوي، المنطق الصوري والرياضي، ط1، وكالة المطبوعات، الكويت، دار القلم، بيروت، 1981، ص50.

إلا أن التصور على الرغم من اعتباره عملية ذهنية، فهو يحتاج إلى رموز وإشارات تشكل ما يسمى باللغة، التي بها تُعرف الأشياء، وتُعرف معانيها[1]، ولهذا فإن التصور يرتبط ارتباطا وثيقا بالحد، ولذا فمن الصعوبة الفصل بينهما[2]. وانطلاقا من هذا الترابط القائم بين التصورات والحدود. والألفاظ ومعانيها، قسم السهروردي المنطق الى تصورات، وتصديقات، إذ يقول: " إن العلم إما تصور، وهو حصول صورة الشيء في العقل، وإما تصديق، وهو حكم على بعض التصورات بنفي أو إثبات "[3].

فهو بهذا يمزج بين ما هو نفسي وما هو منطقي، في حين أن ارسطو لم يهتم بالناحية النفسية السيكولوجية، وإنما الناحية المنطقية، إذ أنه بالتصور يمكن أن ندرك ماهية الشيء، بقطع النظر عن الصدق والكذب[4]، ولهذا فإن نقد السهروردي لمنطق التصورات يرتكز على نقده لما ذهب إليه ارسطو في اللفظ والمعنى.

1- محمود يعقوبي، دروس في المنطق الصوري، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1993، ص44

2- Ibrahim Madhkour, L"organon d"Aristote dans le monde Arabe, Librairie philosophique Jurin, Paris, 1969, p57

3- شهاب الدين السهروردي، اللمحات في الحقائق، تحقيق وتقديم: محمد علي أبو ريان، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1988، ص12-35

4- شهاب الدين السهروردي، اللمحات في الحقائق، ص36.

أ – الألفاظ والمعاني:

إن الحديث عن الألفاظ والمعاني في المنطق، يطرح عدة إشكالات منها: علاقة اللفظ بالمعنى، ودلالة اللفظ على المعنى، الى غير ذلك من الأمور.

لقد ذهب أرسطو الى تقسيم التصور الى كلي وجزئي، فالكلي: هو ما يمكن حمله على عدد لا متناهب من الوحدات، أو هو ما تجوز فيه الشراكة، بينما الجزئي: فهو الذي لا يمكن أن يتجزأ الى وحدات[1]، فهو يُحمل على وحدة واحدة، وهذا التقسيم الأرسطي قد أخذه السهروردي، إلا أنه استعمل مصطلحات أخرى، فيرمز الى الكلي بالمنحط، والجزئي بالشاخص، إذ يقول:" ...والمعنى الصالح في نفسه لمطابقة الكثيرين اصطلحنا عليه بالمعنى العام، واللفظ الدال عليه هو اللفظ العام كلفظ الإنسان ومعناه، والمفهوم من اللفظ إذا لم يتصور فيه الشراكة لنفسه أصلا هو المعنى الشاخص، واللفظ الدال عليه باعتباره يسمى اللفظ الشاخص، كاسم زيد ومعناه، وكل معنى يشمله غيره، فهو بالنسبة إليه سميناه بالمعنى المنحط "[2].

1- عبد الرحمان بدوي، المنطق الصوري والرياضي، ص51.

2- شهاب السهروردي، حكمة الإشراق، تحقيق وتقديم هنري كوربان، قسم الدراسات الشرقية، فرنسا، باريس، 1952، ص ص14-260.

فالسهروردي بهذا إنما اتبع طريق أرسطو في تقسيمه، بالإضافة الى ذلك فإن السهروردي عندما يتطرق الى معاني الأشياء، ودلالة الألفاظ عليها، فإنه يذهب الى ما ذهب إليه أرسطو، الذي قسم التصورات الى بسيطة ومركبة، فالتصور البسيط إذا قسمناه الى أجزاء، فإن كل جزء منه لا يدل على المعنى الكلي المقصود، فقولنا مثلا: إنسان، فأجزاءه "إن"، "سان" لا تحملان أي دلالة لتصور "الإنسان"، وهذا ما نجده عند السهـروردي في تقسيمه للتصور البسيط، إذ اكتفى بالاسم والكلمة، يقول السهروردي: (اللفظ المفرد إما يدل على معنى غير تام في التعقل، و يسمى أداة، أو على معنى تام فيه، فإما أن يدل على معنى تام دون زمانه، وهو الاسم كالأمس مثلا، إذ ليس فيه معنى و زمان، بل معناه الزمان، وإما أن يدل على معنى و زمنته من الأزمنة الثلاثة، و يسمى كلمة)[1].

أما التصور المركب فهو الذي يحمل جزء منه دلالة معينة، وهذا الجزء من أجزائه لا يدل على انفراد، وقد قسمه أرسطو أولا الى مركب تام: وهو الذي يحمل في طياته المعنى الكلي، فكل جزء من أجزائه له دلالته، وكذلك مجموعه فمثلا: "قاتـل على – كـرم الله وجهـه – فـكلمـة قاتـل تحمـل معنـى، وكـذلك علي، وكرم...وهكذا دواليك"، أما المركب الناقص: فهو لا يفهم منه أي معنى، مثل: "زيد في.."[2]، وهذا ما أشار إليه الغزالي في قوله:

1- السهروردي، اللمحات في الحقائق، ص39-40.

2- – ماهر عبد القادر محمد علي، المنطق ومناهج البحث، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، 1985، ص22.

(وقولك في الدار، أو الإنسان مركب ناقص، أو الإنسان مركب ناقص، لأنه مركب من (اسم)و(أداة) لا من اسمين، ولا من اسم وفعل، فإن مجرد قولك: "زيد في..." أو "زيد لا.." لا يدل على المعنى الذي يراد الدلالة عليه في المحاورة، ما لم يقل: " زيد في الدار"، أو" زيد لا يظلم"، فإنه بذلك الاقتران والتتميم يدل دلالة تامة بحيث يصح السكوت عليه)[1]. فهو بهذا يقصد المركب التام، والمركب الناقص، اللذين تحدث عنهما السهروردي، وهذا ما نتبينه من خلال قوله: (إن اللفظ إما مفرد. وهو الذي لا يراد بجزئيته الدلالة أصلا على حالة جزئيته، وإما مركب وهو ما يقابله ويسمى قولا، (مثل) عبد الله إن جُعل دالا على صفة العبودية يكون مركبا، وإن جُعل اسما فهو مفرد، إذ لا دلالة للجزئي منه على حال جزئيته).

1- أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، معيار العلم في فن المنطق، تحقيق: حسين شرارة، دار الأندلس للطباعة والنشر، 1964، ص51-52.

نقد: هذا فيما يخص تقسيم اللفظ من حيث الإفراد والتركيب، أما من حيث دلالته على المعنى، فإن شيخ الإشراق يرى أنه إذا دل اللفظ على كل المعنى فهذه دلالة القصد، أما إذا دل على جزء من المعنى، فهذه دلالة الحيطة، وإذا دل على ما هو ملازم لمفهومه سميت هذه الدلالة، بدلالة التطفل[1]. إلا أن هذا التقسيم لم يرد عند أرسطو، وإنما أخذه السهروردي من المناطقة الرواقيين، الذين قسموا الدلالة الى دلالة المطابقة، والتضمن والالتزام[2]. وهو نفسه تقسيم السهروردي، مع اختلاف بسيط، يتمثل في تغيير أسماء هذه الدلالات كما ذكرنا قبل قليل، فقد وضع مصطلحات تعبر عن الجانب النفسي الشعوري القصدي، لا على الجانب الصوري الموضوعي. وهذا تماشيا مع مذهبه الإشراقي الصوفي، ولهذا فإن ما قال به في مبحث الألفاظ والمعاني لم يكن بالشيء الجديد، فهو قد اقتفى أثر أرسطو، وهذا واضح من خلال تبنيه للتقسيمات والتصنيفات الأرسطية في مجال الألفاظ.

ب- التعريف:

إن هدف التصورات هو الوصول الى ماهية الأشياء، وهذا لا يتم إلا بالتعريف، إذ يرى أرسطو أن التصور يماثل التعريف، باعتبار أن التصور هو الإحاطة اللفظية لتعريف شيء في الذهن، ومن ثم فالتعريف عند أرسطو. بمثابة المعادلة التي يتساوى فيها طرفاها،

1- السهروردي، اللمحات في الحقائق، ص38-39.

2- علي سامي النشار، مناهج البحث عند مفكري الإسلام، دار النهضة العربية للطباعة، مصر، القاهرة، 1984، ص47

ألا وهما الموضوع والمحمول، بحيث يكون فيها التعريف والشيء المعرف متساويان، فمثلا قولنا: "إنسان" يتساوى، وقولنا: "حيوان ناطق"، والعكس صحيح[1]، فالتعريف إذن هو التعبير عن ماهية الشيء بلفظ معين، أو بعدة ألفاظ[2]، إلا أن التعاريف تختلف، فكل واحد منها يمتاز بصفات تميزه عن غيره، فهناك:

- **أولا التعريف بالحد:**
- **01- تعريف تام:** هو الذي يصلبنا إلى ماهية الشيء، لكونه يتم بالجنس القريب والفصل[3]. وكمثال عن التعريف التام نورد ما يلي:

الإنسان حيوان ناطق.

جنس قريب فصل قريب

- **02-تعريف ناقص:** وهو ما يمكن أن يميز الشيء عما سواه، دون تحديد ماهيته، ويكون في الجنس البعيد والفصل القريب، كتعريف:

الإنسان جسم ناطق.

جنس بعيد فصل قريب

1- علي سامي النشار، المنطق الصوري، من أرسطو حتى عصورنا الحاضرة، دار المعارف، القاهرة، مصر، 1985، ص188

Aristote, Organon (V les topiques) T1, Traduire par J. Tricot, Libraire Philosophique, -2
J. Varin, Paris, 1939, P10

3-فتحي الشنيطي، أسس المنطق والمنهج العلمي، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، 1970، ص63

- **ثانيا التعريف بالرسم:** وهو ما نستوفي فيه الصفات العرضية للشيء، وهو نوعان:

- **01-التعريف بالرسم التام:** ويكون بالجنس القريب والخاصة[1]. هذه الأخيرة لا تعبر عن ماهية الشيء، ومثل ذلك قولنا:

الانسـان حيـوان جدير بتعلم القواعد[2].

جنس قريب خاصة

- **02-التعريف بالرسم الناقص:** ويتركب إما من الخاصة مثل:

الإنســان ضاحـك

خاصة

أو يكون بالجنس البعيد والخاصة مثل:

الإنســان جسـم ضاحـك.

جنس بعيد خاصة

1- فتحي الشنيطي، أسس المنطق والمنهج العلمي، مرجع سابق، ص63.

2- Ibrahim Madhkour, L"organon d"Aristote dqns le monde Arabe, P11-12

3- فتحي الشنيطي، المرجع نفسه، ص63

نقد: إلا أن السهروردي يرفض التعريف بالحد، فالمشاؤون قالوا إن التعريف الصحيح هو الذي يكون بالجنس و الفصل، وهذا غير ممكن في نظر السهروردي، على اعتبار أنه يرى بأن حصر الصفات الذاتية للشيء أمر صعب ومستحيل، و من ثم لا يمكن إدراكه، لأنه من المحتمل أن نكون قد تجاهلنا صفات ذاتية أخرى، كما أن تعريف المجهول بالمجهول يجعل الحس غير قادر على إدراكه، فالفصل(الذاتي الخاص) مجهول بالنسبة للمعرف، و هذا يستوجب أن يكون الجنس(الذاتي العام) معلوما، إلا أن هذا الأخير مجهول أيضا، و لهذا يستحيل التعريف و الإدراك[1]. يقول السهروردي في ذلك: (من ذكر ما عرف من الذاتيات لم يأمن وجود ذات آخر غفل عنه، و للمستشرح أو المنازع أن يطالبه بذلك، و ليس للمعرف حينئذ أن يقول: " لو كانت صفة أخرى لأطلعت عليها"، إذ كثير من الصفات غير ظاهرة ولا يكفي أن يقال: "فإذا انقدح جواز ذاتي آخر لم يدرك"، لم تكن معرفة الحقيقة متيقنة أن الاتيان على الحد كما التزم به المشاؤون غير ممكن للإنسان – و صاحبهم اعترف بعجزه على ذلك –، فإذا ليس عندنا إلا تعريفات تخص بالاجتماع"[2]، إذن فأرسطو نفسه يقر بأن التعريف بالذاتيات أمر صعب، لهذا فالسهروردي يرى أن المعرفة لا تبلغ إلا بالمعلوم، و على هذا فهي بحاجة

1- محمد عزيز نظمي سالم، تاريخ المنطق عند العرب، مؤسسة شباب الجامعة للطباعة والتوزيع، القاهرة، 1983، ص267.

2- السهروردي، حكمة الإشراق، مصدر سابق، ص21

إلى طريق آخر يوصلها إلى المعلوم والمجهول على حد سواء، وهذا لا يتم إلا عن طريق الكشف والذوق[1]. و هذا التعريف الذي يتم بالكشف يعتبره السهروردي التعريف الكامل و التام، و يسميه: " التعريف بالمفهوم و العناية "، و التعريف عموما يقوم على الأمور التي تخص الشيء، سواء بالآحاد أو بعض أجزائه أو بالاجتماع، و هذا الأخير يفضله السهروردي و يقر به: " أنه لا يوجد إلا تعريفات تخص الاجتماع "، فتعريف الإنسان بالمنتصب القامة، البادي البشرة، العريض الأظفار لا يجوز إطلاق مجموعه على غيره من الحسيات[2]، فهو لا يطلق إلا على الإنسان، هذا من جهة، ومن جهة ثانية، فالسهروردي يرى بأن التعريف يكون بالانتقال من العام الى الخاص، و من الكلي الى الجزئي، و من غير المشخص الى المشخص، خلافا للتعريف الأرسطي الذي يقوم على الكليات دون أن يكون فيها تخصيص، و الهدف منها هو الوصول الى الماهية و ذلك عن طريق الفصل و الجنس، أو الجوهر و العرض، هذان الأخيران اعتبرهما السهروردي عاجزان على الوصول الى معرفة الشيء[3].

ولقد فرق السهروردي بين الحد المفهومي والحد بالرسم، لكون أن الأول يكون بالمحمولات الذاتية والتي تفيد تصور أشياء موجودة بالفعل، أما الثاني، فيكون باللوازم التي تفيد

1- حسن حنفي، حكمة الإشراق والفينومينولوجيا، ضمن الكتاب التذكاري، ص225.

2- علي سامي النشار، مناهج البحث عند مفكري الإسلام، مرجع سابق، ص198.

3- حسن حنفي، حكمة الإشراق والفينومينولوجيا، ضمن الكتاب التذكاري، المرجع نفسه، ص223.

تصور مفاهيم غير معروفة في الواقع، سواء وجدت أم لم توجد، وهذا يؤكد على عدم وجود أية علاقة منطقية بينهما[1]. ومن ثم فالسهروردي في نقده لنظرية التعريف الأرسطي، إنما كان من أجل الإقرار بأن التعريف الكامل والتام، والصحيح إنما يكون بالتعريف المفهومي، وليس بالماهية.

المبحث الثاني: القضـــــايا:

01 – أشكـــال القضـــــايا:

يعرف أرسطو القضية بأنها ما يمكن أن نحكم عليه بالصدق والكذب حكما لا يكون جزافا، ولهذا فإن القضية ترتبط دائما بالحكم، وتتكون من موضوع ومحمول[2]، وهذا ما ذهب إليـه السهـروردي إذ عرفها بقوله: " بأن القضية قول يمكن أن يقال لقائله، إنه صادق فيه أو كاذب". وقد سماها خبرا[3]. والقضية من حيث تركيبها تنقسم الى قضايا:

-**حملية:** هي إصدار الحكم على ماصدق الموضوع بحقيقة المحمول وليس بأفراده.

-**مركبة:** هي التي تتكـون من قضيـتين بسيطتـين، ترتبـطان بعـلاقـة الـلزوم أو العناد،

1- محمد عزيز نظمي سالم، تاريخ المنطق عند العرب، مرجع سابق، ص270.
2- زكي نجيب محمود، المنطق الوضعي، ج1، ط4، مكتبة الأنجلو المصرية، 1965، ص65.
3- السهروردي، اللمحات في الحقائق، مصدر سابق، ص54.

وتسمى الشرطية، وهي نوعان: متصلة ومنفصلة[1]، وتتكون من جزئين، ففي الجزء الأول هناك شرط يدعى عموما مقدم، مثل: " إذا الشمس أشرقت "، وفي الجزء الثاني هناك مشروط كما نسميه عموما التالي، مثل: " النهار موجود "[2]، وهذا النوع من القضايا قد أهمله أرسطو، لأنها في اعتقاد يوسف كرم؛ تنحل الى قضايا حملية[3]، ومما لا شك فيه فإن القضايا تنقسم على حسب الكم والكيف والجهة، فمن حيث كم الموضوع، نجد أن القضية تنقسم إلى أربع:

-**كلية**: وهي ما كان الموضوع فيها مستغرقا، مثل: كل إنسان فان.

-**جزئية**: وهي التي يكون الموضوع فيها غير مستغرق، مثل: بعض الإنسان فيلسوف.

-**مهملة**: ويكون موضوعها غير مقترن بالكم، مثل علم الأضداد واحد، وقد أدرجها أرسطو ضمن القضايا الكلية أو الجزئية.

-**الشخصية**: وموضوعها يكون شخصا، مثل: زيد فان، وقد ألحقها ارسطو ضمن القضايا الكلية[4].

1- محمود يعقوبي، دروس المنطق الصوري، مرجع سابق، ص64-66.

2- Ibrahim Madhkour, L"organon d"Aristote dans le monde Arabe, P164.

3- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ط1، مطبعة لجنة التأليف والنشر، القاهرة، مصر، 1980، ص122.

4- جول تريكو، المنطق الصوري، مرجع سابق، ص137

أما من حيث كيف الرابطة، فإن القضايا عند أرسطو تنقسم إلى:

-موجبة: وتكون العلاقة بين الموضوع والمحمول، علاقة إثبات.

-سالبة: وتكون العلاقة بين الموضوع والمحمول، علاقة سلب[1].

نقد: وهذا ما انتقده السهروردي، إذ يرفض القضية البعضية، ويردها الى قضية محيطة(كلية)، والسبب في ذلك أن المعرفة الإشراقية تستند الى فكرة الكلية، وليس الجزئية، يقول: " و إذا تفحصت عن العلوم لا تجد فيها مطلوبا يُطلب فيه حال بعض الشيء، مهملا، دون أن يعين ذلك البعض، فإذا عمل ما قلنا لا يبقي القضية إلا محيطة، فإن الشواخص لا يُطلب حالها في العلوم، و حين تصير أحكام أقل، و أضبط، و أسهل"، إذن فالقضية الجزئية تؤدي الى إهمال أجزاء منها، لأن الجزء الذي يشمله الحكم غير متعين، و لذلك وجب ردها الى كلية، وكذلك الحال في القضية الشرطية بنوعيها، فهو يجعل لها اسم خاص و هو"ج"، فتصبح القضية كل "ج" كذا[2]. أما فيما يخص القضية المشخصة فهي بدورها يردها إلى كلية، لأن العلوم لا تطلب الشواخص، أما من ناحية الكيف، فإن السهروردي يرد جميع القضايا إلى كلية موجبة، ويقسمها من حيث السلب والإيجاب إلى:

1- ماهر عبد القادر محمد علي، المنطق ومناهج البحث، مرجع سابق، ص37.

2- السهروردي، حكمة الإشراق، مصدر سابق، ص25.

-**موجبة بسيطة:** وهي التي لا تحتوي على أداة سلب مثل: "زيد بصير".

-**سالبة بسيطة:** وهي التي تكون بها أداة السلب، لكنها لا ترتبط بالموضوع والمحمول، مثل: "زيد ليس هو بصير".

-**معدومة موجبة:** وتكون بها أداة السلب متعلقة بالموضوع أو المحمول، مثل: "زيد هو لا بصير".

-**سالبة معدومة:** وهي مثل سابقتها، لكن تدخل عليها أداة السلب، مثل: "زيد ليس هو لا بصير"[1].

ومن ثمة، فالسهروردي يرجع القضايا السالبة إلى قضايا كلية موجبة، وذلك بجعل أداة السلب جزء من المحمول والموضوع، حتى لا يكون السلب قاطعا، فيبقى الربط إيجابيا، مثل: "زيد هو لا كاتب"، فهذا السلب مرتبط بالمحمول، فالمحمول هنا ليس إذن(كاتب)، وإنما هو (لا كاتب)[2]، وكذلك الحال بالنسبة للموضوع، وكل هذا يتماشى مع طبيعة المعرفة الإشراقية، فهي معرفة للإثبات، وليس للنفي، يقول: "فالحكم الموجب الذهني لا يثبت إلا على ثابت ذهني، والموجب على أنه في العين لا يكون إلا على ثابت عيني"[3].

1- السهرودي، اللمحات في الحقائق، مصدر سابق، ص22-59.

2- علي سامي النشار، مناهج البحث عند مفكري الإسلام، مرجع سابق، ص310.

3- السهروردي، حكمة الإشراق، مصدر سابق، ص29

أما فيما يخص القضايا المركبة الشرطية، فإنه يقسمها مثل أرسطو، إذ يقول: "وهو ما يكون تأليفه من خبرين، أخرج كل واحد منهما عن خبريته، وقرن بينهما، ليصيرا قضية واحدة"، ويقسمها إلى منفصلة ومتصلة، ويرد القضية المنفصلة إلى متصلة، لأن المعرفة الإشراقية تمتاز بالاتصال وليس الإنفصال[1]، فمثلا القضية: "إن كان كلما كانت الشمس طاعة، فالنهار موجود"، و كلما كانت الشمس غائبة فالليل موجود"، فهي متصلة هنا بقسميها، و كذلك القضية: "إن كان كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود، فإما أن تكون طالعة و إما أن يكون الليل موجود"، و هي متصلة من خلط الشرطيتين المنفصلة و المتصلة أو تكون متصلة من أحد الشرطيتين و حملية، مثل قولك: "إن كان هذا عددا فهو إما زوجا و إما فردا"[2]. وقد رد السهروردي القضايا الشرطية الى قضايا حملية، على أساس أنها مجرد قضايا حملية محرفة، ويتم ردها عن طريق التصريح بعلاقة اللزوم والعناد، فنقول مثلا: "طلوع الشمس يلزمه وجود النهار"، ونقول: "طلوع الشمس يعانده الليل"[3].

أما فيما يخص القضايا الموجهة، فإن أرسطو يذهب إلى أن القضية الموجهة، هي التي يقع على محمولها توجيه، وقد قصر أرسطو الجهة على الرابطة، ولهذا قسم القضايا الموجهة الى ثلاث:

1- حسن حنفي، حكمة الإشراق والفينومينولوجيا، ضمن الكتاب التذكاري، مرجع سابق، ص229.

2- السهروردي، اللمحات في الحقائق، مصدر سابق، ص60.

3-السهروردي، حكمة الإشراق، مصدر سابق، ص24.

-**قضايا مطلقة:** وهي التي لم يقع لرابطتها توجيه، مثل: "زيد إنسان".

-**قضايا ضرورية:** وهي التي لا يمكن ألا تكون، أي لا تكون غيرها، مثل: "من الضروري أن يكون زيد إنسان".

-**قضايا ممكنة:** وهي ما يمكن أن تكون أو لا تكون، مثل: "من الممكن أن يكون زيد شجاعا"[1].

نقد: وعلى الرغم من أن السهروردي يتبع ارسطو في هذا، إذ يقول: "هو أن الحملية نسبة محمولها إلى موضوعها، إما ضروري الوجود، ويسمى الواجب، أو غير ضروري العدم، ويسمى الممتنع، أو غير ضروري الوجود، أو العدم، وهو الممكن"، إلا أنه يولي اهتماما كبيرا للضرورية، إذ يرد القضايا الممكنة والممتنعة الى ضرورية بتَاتة[2]. فلما كان الممكن إمكانه ضروريا، والممتنع امتناعه ضروريا، والواجب وجوبه كذلك، فالأولى أن تجعل الجهات من الوجود وقسميه، أجزاء للمحمولات حتى تصير القضية على جميع الأحوال ضرورية، فنقول مثلا:

"الإنسان حيوان" وجوبا – "الإنسان كاتب" ممكن – "الإنسان حجر" ممتنع.

1-جول تريكو، المنطق الصوري، مرجع سابق، ص164-165.

2 – شهاب الدين السهروردي، حكمة الإشراق، مصدر سابق، ص27.

فتصبح كل إنسان بالضرورة هو ممكن، أن يكون كاتبا، أو يجب أن يكون حيوانا، أو يمتنع أن يكون حجرا، وهي الضرورية البتَاتة[1].

من خلا ما سبق، يتضح لنا أن شيخ الإشراق أجاد في انتقاده للقضايا الأرسطية، لأنه استطاع التخلص بالافتراض من البعضية، وذلك بردها الى كلية، ورد السالبة الى موجبة، والقضايا الموجهة الى ضرورية بتَاتة، وكل هذا مساير لمذهبه الإشراقي القائم على الأصول: (الإيجاب، الكلية، الضرورة والاتصال)، ومن ثمة تخلص من الفروع: (السلب، الجزء، الإمكان، والانفصال).

02 – تقابل وعكس القضايا:

إن الاستدلال المباشر، هو استنتاج صدق أو كذب قضية، على افتراض صدق أو كذب قضية أخرى، دون توسط قضية ثالثة بينهما، وهو ينقسم إلى نوعين:

أ- **التقابل:** وهو الانتقال من قضية إلى أخرى، تشترك معها في الموضوع والمحمول، وتختلفان إما في الكم والكيف معا، ويسمى تناقضا، وإذا اختلفتا من حيث الكيف، فيكون إما تضاد أو دخول تحت التضاد، أما إذا اختلفتا من حيث الكم، واتفقتا من حيث الكيف، فهو تداخل[2].

1-علي سامي النشار، مناهج البحث عند مفكري الإسلام، مرجع سابق، ص311.

2-محمد مهران رشوان، مدخل الى المنطق الصوري، دار قباء، القاهرة، 1998، ص192.

وتقابل القضايا المشخصة والمهملة، يكون دائما بالتناقض، وذلك بإدخال حرف السلب على الإيجاب، مثل: "زيد أمين"، والسبب في ذلك أن التناقض لا يتطلب اختلافا في الكم[1]، وتقابل القضايا الشرطية أهمله أرسطو على الرغم من تحدثه عن أقسامها، أما تقابل القضايا الموجهة فقد وضع له قواعد[2]. وعليه فأرسطو يرى بأن القضايا تخضع للتقابل، إما بالتناقض أو التضاد، أو الدخول تحت التضاد، أو التداخل، أما التقابل عند السهروردي فإنه يقوم أساسا على التناقض، ويحصره في تناقض القضايا الموجهة، ويكون ذلك بإضافة أداة السلب دون تغيير الجهة أو الكمية[3]. ومن ثمة فالتناقض عنده هو اختلاف قضيتين بالإيجاب والسلب لا غير، وفي القضايا المحيطة لا يحتاج الى زيادة شرطن بل نسلب ما أوجبناه بعينه[4]. فالقضية "ك م" عند أرسطو نقيضها "ج س"، و"ك س" نقيضها "ج م"، أما السهروردي فيرى أن النفيض يتم بإدخال أداة السلب على القضيتين، وهذا يستلزم وجود لوازم جزئية من القضية المنقولة، فمثلا: "بالضرورة كل إنسان حيوان"، نقيضها: "ليس كل إنسان بالضرورة حيوان"، ويلزم من هذا:

"بعض الانسان ليس بحيوان بالإمكان"، وهذه الأخيرة جزئية لازمة من قضية

1- محمود يعقوبي، دروس المنطق الصوري، مرجع سابق، ص77.

2- جول تريكو، المنطق الصوري، مرجع سابق، ص200.

3- علي سامي النشار، مناهج البحث عند مفكري الإسلام، مرجع سابق، ص315.

4- السهروردي، حكمة الإشراق، ص30-31

النقيض، "ليس كل إنسان حيوان"[1]، ولهذا فالقضية "ك م" نقيضها "ك س"، أما القضية الجزئية فليس لها نقيض من ذاتها، لأن إدخال أداة السلب عليها، يؤدي إلى اختلاف الموضوع، مثل:" بعض الحيوان انسان"، تصبح: "ليس بعض الحيوان انسان"، نلاحظ أنه يجوز أن يكون البعض، الذي هو" انسان" غير البعض الذي هو" ليس بإنسان"، وهذا يعد خروجها عن قاعدة التناقض، وحسب السهروردي، للحصول على نقيض هذه الجزئية، وجب ردها إلى محيطة، فيحدث النقض – وهذا وضحناه سابقا –.

ب– **العكس:**

يقوم على استنتاج قضية، بعد تبديل طرفي الأصلية في القضية العكسية، ويسميه أرسطو الإبدال، ويشترط في ذلك قواعد أساسية:

1–**قاعدة الكيف:** وهو أن يبقى الكيف هو نفسه في العكس، فالقضية الموجبة لا بد أن تُعكس إلى موجبة، والسالبة إلى سالبة.

1–السهروردي، اللمحات في الحقائق، مصدر سابق، ص71.

2-**قاعدة الاستغراق:** وهي قاعدة جوهرية، وتعني ألا يستغرق حد في القضية العكسية ما لم يكن مستغرقا في القضية الأصلية، ومن خلال هذين الشرطين نجد:

"ك م" تعكس "ج م" مثل: "كل الناس أحياء" تعكس "بعض الناس أحياء".

"ك س" تعكس "ج س" مثل: "لا واحد من الناس حي" تعكس "لا واحد من الأحياء إنسان".

"ج م" تعكس "ج م" مثل: "لا واحد من الناس حي" تعكس "لا واحد من الأحياء إنسان".

"ج س" لا تُعكس[1].

وهذه النقطة التي انتقد غيها السهروردي ارسطو، إذ يرى أن الجزئية السالبة تُعكس:

أولا: إلى قضية "ك س"، وذلك يتم بتعيين البعض وجعله كليا مثل: "ليس بعض الإنسان حيوان"، فعندما نعين البعض المسلوب، تصبح: "لا شيء من الفرس بإنسان"،

1 -جول تريكو، المنطق الصوري، مرجع سابق، ص207-214.

وعكسها يكون: "لا شيء من الإنسان بفرس".

ثانيا: إلى قضية: "ج م"، ويتم ذلك بوضع السلب جزء المحمول، فمثلا: "ليس بعض الحيوان إنسان"، نضع السلب جزء المحمول فنحصل على القضية: "بعض الإنسان غير حيـوان"، وعكسها يكون: "بعض غير الإنسان حيوان"[1]. أما القضايا الشرطية، فعكسها ونقضها يكون بنفس عكس ونقض القضايا الحملية: " وتناقض الشرطيات وعكسها على ما ذكرنا في الحمليات"[2].

إلا أن القضايا الموجهة يقع عليها العكس مهما كانت الجهة، لأن الإمكان والامتناع والضرورة جزء للمحمول، ولهذا فإن العكس في القضايا الموجهة يكون كالتالي:

"ك م" ضرورية تُعكس "ك س" ضرورية. مثل: "كل إنسان هو ممكن أن يكون كاتبا". تُعكس "بالضرورة بعض ما يمكن أن يكون كاتبا فهو إنسان".

"ك س" ضرورية تعكس "ك س" ضرورية، مثل: "إذا كان بالضرورة لا شيء من الانسان بحجر"، تعكس "لا شيء من الحجر بإنسان بالضرورة"[3].

1-السهروردي، حكمة الإشراق، مصدر سابق، ص32-33.

2-السهروردي، اللمحات في الحقائق، مصدر سابق، ص71.

3-السهروردي، حكمة الإشراق، مصدر سابق، ص32.

أما فيما يخص الجزئية السالبة، فقد رأينا آنفا أن السهروردي قد عكسها مخالفا بذلك أرسطو، ولهذا فإذا نظرنا إليها من جهة الإمكان والامتناع كجزء للمحمول، فإنها ترد الى الموجبة الضرورية البتاتة، فيكون العكس على النحو التالي:

"ك س" بالضرورة "بالضرورة كل إنسان هو ممكن أن يكون كاتبا".

عكسها "ج م" ضرورية "بعض ما يمكن أن يكون كاتبا هو إنسان".

من جهة الوجوب: "بالضرورة كل إنسان يجب أن يكون كاتبا".

عكسها: "بالضرورة بعض ما يجب ان يكون كاتبا فهو إنسان".

من جهة الامتناع: "بالضرورة كل انسان يمتنع ان يكون حجرا".

عكسها: "بالضرورة ما يمتنع أن يكون حجرا فهو إنسان".

نقد: فكل القضايا الموجهة ترد الى القضية الضرورية البتاتة، ولهذا لم يذكر القضايا السالبة في العكس، لكونه أرجعها إلى قضايا موجبة، فعكسها هو عكس القضية الكلية الموجبة[1].

1-السهروردي، حكمة الإشراق، مصدر سابق، ص29

وخلاصة القول إن السهروردي قد غيَّر ما جاء به أرسطو، فهو في تقابل القضايا لا يعترف إلا بالتناقض، والذي يقوم أساسا على إضافة أداة السلب، وقد حصره في القضايا الموجهة دون تغيير الجهة أو الكمية، أما الشرطية والمهملة فتقابلها يكون أيضا بالتناقض، لكونه لا يتطلب تغيير الكم.

وعلى الرغم من اتفاق السهروردي مع أرسطو في عكس القضايا الحملية الثلاث الأولى، إلا أنه يختلف معه في عكس القضية الجزئية السالبة، كما أنه أهمل عكس القضايا الشخصية والمهملة، لكونها تعكس على اعتبار أنها كلية أو جزئية، أما القضايا الشرطية، فمثلها مثل القضايا الحملية، وقد رد القضايا الموجهة جميعها الى قضايا ضرورية بتاتة، ففي التناقض والعكس تظهر أهمية القضية البعضية وأهمية السلب.

3-القيـــــاس:

القياس المنطقي: نظرية استدلالية، وهي من الناحية التاريخية أول نظرية منطقية الاستنباط، نشأت على يد أرسطو، والهدف الرئيسي للقياس هو تأكيد الشروط العامة، التي فيها تنشأ. أو لا تنشأ نتيجة عامة من قضايا تحتوي على تأكيد بأن المحمول يتضمن أو لا يتضمن الموضوع، ويكون مقدمات للنتيجة، وكل قياس يتكون من ثلاث قضايا:

مقدمتان ونتيجة[1].

فأرسطو هو أول من استخدم كلمة قياس، وقد استمدها من الرياضيات، والمقصود بها هو الجمع، وهذا القياس يقوم على انتقال العقل من مقدمة الى مقدمة للوصول الى نتيجة، ويكون هذا بواسطة حد ثالث يسمى الحد الأوسط[2]. كقولنا:

"كل متغير حادث" مقدمة كبرى.

↙

" العالم متغير" مقدمة صغرى.

" العالم حادث" نتيجة.

وانطلاقا من وضعية الحد الأوسط بالنسبة للمقدمتين الكبرى والصغرى، تتحدد أشكال القياس، والتي حصرها أرسطو في ثلاثة أشكال، وهو لم يعترف بالشكل الرابع لكونه لا يفيد في البرهان، أما مكتشفه فهو "جالينوس"، وهذه الأشكال نلخصها في الجدول الآتي:

1-م. روزنتال، ب.بودين، الموسوعة الفلسفية، ت: سمير كرم، دار الطليعة للطباعة و النشر، بيروت، 1993، ص381.

2-عبد الرحمن بدوي، أرسطو، ط3، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، مصر، 1953، ص74

	الشكل الأول	الشكل الثاني	الشكل الثالث	الشكل الرابع
مقدمة كبرى	و ك	ك و	ك و	ك و
مقدمة صغرى	ص و	ص و	ص و	و ص
نتيجة	ص ك	ص ك	ص ك	ص ك

وعموما للوصول الى القياس الصحيح، وضع أرسطو قواعد يتم بها ذلك[1]:

1- احتواء القياس على ثلاثة حدود: "حد أكبر، حد أصغر، حد أوسط".

2- أن تكون إحدى المقدمتين الكبرى أو الصغرى كلية.

3- أن تكون إحدى المقدمتين الكبرى أو الصغرى موجبة[2].

4- عدم ظهور الحد الأوسط في النتيجة.

5- لا بد أن يستغرق الحد الأوسط ولو مرة على الأقل في إحدى المقدمتين.

6- لا انتاج من جزئيتين ولا من سالبتين.

7- من مقدمتين موجبتين لا تنتج نتيجة سالبة[3].

8- يجب أن لا يستغرق حد في النتيجة ما لم يكن مستغرقا في المقدمة التي ورد فيها.

1-عبد الرحمن بدوي، أرسطو، مرجع سابق، ص29

2-ماجد فخري، أرسطو طاليس، المعلم الأول، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1958، ص28.

3-جول تريكو، المنطق الصوري، مرجع سابق، ص247-267.

9- النتيجة تتبع أخس المقدمتين، أي إذا كانت إحدى المقدمتين سلبية لا بد أن تكون النتيجة سلبية، وإذا كانت إحدى المقدمتين جزئية لا بد أن تكون النتيجة جزئية[1].

وانطلاقا من هذه القواعد نتحصل على الضروب المنتجة في القياس وهي:

- الشكل الأول: ك م ك م ك م/ك س ك س ك س/ك م ج م ج م/ك س ج م ج س.
- الشكل الثاني: ك س ك م ك س/ك م ك س ك س/ك س ج م ج س/ك م ج س ج س
- الشكل الثالث: ك م ك م ج م/ج م ك م ج م/ك م ج م ج م/ك س ك م ج س/ ج س ك م ج س/ك س ج م ج س.
- الشكل الرابع: ك م ك م ج م/ك م ك س ك س/ج م ك م ج م/ك س ك م ج س/ ك س ج م ج س/[2].

والأشكال الثلاثة الأولى هي التي قال بها أرسطو، غي حين أهمل الرابع كما سبق وذكرنا ذلك.

القياس الشرطي: لم يعر أرسطو اهتماما كبيرا للقضايا الشرطية، مما يوحي لنا بأنه أهمل القياس الشرطي، وركز اهتمامه على القياس الحملي، واعتبره محور المنطق، مما دفع البعض الى الاعتقاد بأنه لم يعرف مثل هذا القياس، ويعتبر تلامذته هم أول من

1- عبد الرحمن بدوي، المنطق الصوري والرياضي، مرجع سابق، ص172-173.

2- جول تريكو، المنطق الصوري، مرجع سابق، ص255-256.

ميز بين الأقيسة، وقسموها الى حملية وشرطية، ليتوسع فيها فيما بعد الرواقيون[1].

ومن ثم فالقياس الشرطي حسب تلامذة أرسطو هو نوعان: قياس اقتراني شرطي، وقياس استثنائي.

- **القياس الاقتراني الشرطي:** ويتألف من شرطيتين أو شرطية وحمليه، سواء كانت الشرطية متصلة أو منفصلة.

- **القياس الاستثنائي:** وهو ضربان: قياس شرطي متصل، وقياس شرطي منفصل.

نقد: وتبعا لما تقدم نجد أن أرسطو قد حصل القياس في الحمل، متجاهلا بذلك القياس الشرطي، ومن هذه النقطة يقف إزاءه السهروردي موقف نقد، بحيث يقسم القياس إلى حمل وشرط وقياس استثنائي، ويقول في ذلك: "والقياس إما اقتراني وهو الذي لم يذكر فيه أحد طرفي نقيض النتيجة بالفعل، ومنه استثنائي، وهو الذي يذكر فيه أحد طرفي نقيض النتيجة"[2].

ومن هنا نخلص إلى أن السهروردي لا يحصر القياس في الحمل، مثلما فعل أرسطو، وإنما يتعدى ذلك بإضافة القياس الشرطي والاستثنائي، والتأكيد عليهما على عكس

1-عبد الرحمن بدوي، المنطق الصوري والرياضي، مرجع سابق، ص214.

2-السهروردي، اللمحات في الحقائق، مصدر سابق، ص73

أرسطو.

وإلى جانب ذلك، نرى أن السهروردي وحسب قواعد القياس الأرسطية المذكورة آنفا، يأخـذ بالأشكـال الثلاثة في القيـاس، إلا أنه يسميـها بـ "السيـاق"، ويرى أن السياق الأتم هو الذي يكون بإرجاع كل الأشكال وأضربها إلى الشكل الأول، والضرب الأول، فمثلا في الضرب الثاني يرده إلى الضرب الأول، وذلك بتطبيق قاعدته، رد الكلية السالبة الى كلية موجبة معدولة، حتى يكون مفيدا في الحكمة الاشراقية، وكذا الحال إذا كانت في القياس جزئية يردها كلية، ويجري الشيء نفسه على الشكل الثالث برده الى الشكل الأول.

أمـا فيمـا يخص الشكل الرابع، فهو يحذفه تجنبا للتكرار، ولكونه بعيد عن الفطرة والطبع: "فإذا كان الحد المتكرر، أعني الأوسط موضوع المقدمة الأولى، ومحمول الثانية، فهو السياق البعيد، الذي لا يتفطن لقياسيته من نفسه فحذف". وانطلاقا من هذا فالسهروردي يرى بأن السياق أو صورة القياس تكون على النحو التالي:

كل ج ب بتة

كل ب أ بتة

كل ج أ بتة [1].

1-السهروردي، حكمة الإشراق، مصدر سابق، ص34-35.

ومما ذكر نخلص إلى كون شيخ الاشراق قلص ذلك التطويل والتكرار، وأعطى صورة واضحة ومختصرة للقياس الحملي.

أما القياس الشرطي، فقد جعله على الصورة التالية:

1-**قياس شرطي متصل:** تكون فيه المقدمتان شرطيتان متصلتان على نسق الحمليات، بحيث تشتركان في التالي أو المقدم، أو تالي إحداهما ومقدم الأخرى.

2-**قياس شرطي منفصل:** وهو مثل الأول، إذ يقول: "كقولك هذا العدد إما فرد أو زوج وكل زوج إما زوج الزوج أو زوج الفرد، أو زوج الزوج والفرد جميعا، وبحذف الحد الأوسط ينتج لنا، إما أن يكون هذا العدد فردا أو زوج الزوج أو الفرد، أو زوجيهما[1].

1-السهروردي، اللمحات في الحقائق، مصدر سابق، ص83-85.

3-قياس يتكون من كبرى شرطية متصلة وصغرى حملية مثل:

م ك إن كان كل ج ب

م ص فكل هـ د وكل د أ

ن إن كان ج ب فكل هـ أ

4-قياس يتكون من كبرى حملية وصغرى شرطية منفصلة مثل:

م ك الأربعة عدد

م ص كل عدد إما زوج وإما فرد

ن الأربعة إما زوج أو فرد

5-قياس تكون الكبرى شرطية منفصلة والصغرى حملية، واصطلح عليه بـ "الاستقراء"

م ك كل متحرك إما حيوان وإما نبات وإما جماد

م ص كل حيوان جسم، كل نبات جسم كل جماد جسم

ن كل متحرك جسم[1].

1-السهروردي، اللمحات في الحقائق، مصدر سابق، ص85.

أما القياس الاستثنائي: فيعرفه السهروردي: "هو الذي يذكر فيه أحد طرفي نقيض النتيجة، ويقسمه إلى قسمين:

- **قياس استثنائي متصل:** وهو ما نستثني فيه عين المقدم فينتج لنا عين التالي، ونقيض التالي لنقيض المقدم.
- **قياس استثنائي منفصل:** ويعرفه: "بأنه يستثني نقيض ما يتفق فينتج عين ما بقي"

وإضافة إلى هذا يضيف السهروردي قياس الخلف، ويتركب من قياسين: قياس اقتراني، وقياس استثنائي معا، بأن نأخذ نقيض النتيجة الخاطئة ونقرنها بالصادقة، على ما يصدق على الأشكال فينتج لنا المطلوب[1].

1-السهروردي، اللمحات في الحقائق، مصدر سابق، ص86-88

الخـــلاصة:

إن ما يمكن أن نستخلصه مما سبق، هو أن السهروردي على الرغم من أنه انتقد المعلم الأول، إلا أن هذا لم يخرجه من كونه قد تأثر به الى أبعد الحدود، لا سيما في كل من مبحث التصورات و القضايا، و كذا القياس، متبنيا و متبعا بذلك المنطق الأرسطي اتباعا واضحا في التقسيمات و التصنيفات، و مع ذلك فلقد اتبع أسلوب تغيير المصطلحات، و استطاع بعبقرية الوقوف على مواطن الزلل، التي وقع فيها أرسطو، كما تمكن من تكييف هذا المنطق مع ما يتماشى و طبيعة اعتقاده و مذهبه الإشراقي، مستعملا في ذلك مصطلحات تدخل في صميم المذهب الإشراقي، و تعبر عن الجانب القصدي الشعوري. ضف إلى ذلك نجد أن السهروردي أضاف الكثير لما قدمه أرسطو في مجال القياس، وعدل الكثير من جوانبه، ومن ثمة فشيخ الإشراق تجاوز ذلك التطويل الذي يطبع المنطق الأرسطي، ليسهل بذلك عملية اقتناء هذا المنطق لا سيما للطلاب الباحثين، وابتدع منطقا جديدا لطلاب الإشراق، يسمح لهم بدراسة الروحانيات والغيبيات، والوقوف على الحكمة، هذا المنطق يقوم على ضوابط وشروط سنأتي على شرحها وتفصيلها في الفصل اللاحق.

الفصـــل الثـــاني:

المنطق الكشفي وتطبيقه

المبحث الأول: لمحـــــة تاريخيـــــة

1- أفلاطون
2- الغزالي
3- رابعة العدوية

المبحث الثاني: المنطق الكشفي عند السهروردي

1 – طبيعة المنطق الكشفي
2 – خصائص المنطق الكشفي

المبحث الثالث: تطبيق المنطق الكشفي

1 – الله
2 – الوجود

تمهيـــد:

قبل أن نتطرق إلى المنطق الكشفي عند السهروردي، يجدر بنا تتبع ذلك الكشف عبر العصور الفلسفية، فلم يكن المنطق الكشفي وليد البيئة الإسلامية، وإنما وُجد في العديد من المذاهب والتيارات التي رأت أن كل الملكات الإنسانية لها اختصاصات معينة، لا يمكن لها أن تتجاوز بأي حال من الأحوال، فملكة الحس لا تتجاوز ميدان الطبيعة كالألوان والأصوات، والإحساس الجسدي داخل الجسم الإنساني، أما ملكة العقل فمهمتها تتجسد في الفهم الواعي، لكل ما يرد عليها من الحس، وإخراج استنتاجات و استنباطات من ذلك الفهم، أما عالم ما وراء الطبيعة، فإن العقل يقف عاجزا أمامه، لهذا لم يستعمل الحكماء القدامى القياس و الابداع العقلي المنطقي، و إنما حاولوا معرفة الإلهيات و عالم ما وراء الطبيعة من خـلال الكشف و الزهد و التصوف، و هذا ما نجده واضحا جليا عند أفلاطون، و الغزالي، و رابعة العدوية.

المبحث الأول: لمحة تاريخية:

01 – أفلاطــون:

كانت النحلة الأورفية، والمدرسة الفيثاغورية تؤمنان بأن الطريق السديد والصحيح لإدراك عالم الغيبيات، إنما هو الاتجاه الكشفي[1]، وقد تبعهم أفلاطون في ذلك، إذ ابتعد عن

1- عبد الحليم محمود، الإسلام والعقل، ط2، دار المعارف، 1985، ص110-112

الحس لكونه طريق لا يدرك إلا أشياء متغيرة متبدلة، و نتيجة لهذا جعل أفلاطون العلم قائما على المعقولات، فالوجود، و الجمال، و الخير، و الشر، لا يمكن للنفس إدراكها بواسطة الحس، و إنما عن طريق المقايسة بين الأزمنة الثلاث: الحاضر، الماضي، و المستقبل، و هو ما يسميه أفلاطون بالتذكر و الحدس، فالنفس في العالم المادي الفيزيقي تتذكر ذلك العالم الذي كانت به قبل أن تتصل بالجسد[1]، فقد كانت في العالم العقلي مع الآلهة تسير وراء مركبة "جوبيتر"، و لسبب ما هبطت إلى الأرض، فنسيت كل الحقائق التي تعلمتها في السماء و انطلاقا من رؤية الخير المطلق أو المثال الأعلى الكامل، الذي يوحد بين المثل كلها، يقول أفلاطون: "إن صورة الخير هي الحد الأقصى لكمال العالم العقلي، إننا لا ندركها إلا بالفناء الطويل، و لكن متى أدركناها علمنا أنها العلة الأولى لكل ما هو جميل و حسن، في العالم المنظور تحدث النور و الشمس، و في العالم العقلي تولد الحقيقة و العقل"[2].

لهذا فهو يدعو إلى وجوب التشبه بالله، إذ أن الله في العالم العقلي شبيه بالشمس في العالم الحسي، فمثلما تنير الشمس الكون أمام الحواس، فإن الله ينير الطريق أمام العقل من أجل رؤية المعقولات، ولكي يميز أفلاطون بين الرؤية الحسية، والرؤية العقلية، فإنه وضح

1- عبد الكبير الجوهري، محمد رونق، الفكر الإسلامي والفلسفة الإسلامية، ط1، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 1968، ص16-17.

2- جميل صليبان من أفلاطون إلى ابن سينا، ط4، دار الأندلس، 1951، ص26-30.

ذلك من خلال مثال حاسة البصر، إذ يقول: "إن البصر يختلف عن سائر الحواس في أنه لا تكفيه العين و الموضوع المرئي وحدهما، بل لا بد له من الضوء أيضا، فنحن نرى الأشياء التي تسطع عليها رؤية واضحة، فأما ساعة الغروب فتضطرب الرؤية، و في الظلام الحالك لا ترى شيئا على الإطلاق، فعالم المثل هو ما نراه حينما تكون الشمس ساطعة بضوئها على المرئيات، أما عالم الأشياء العابرة، فعالم مضطرب كالذي نراه ساعة الغروب، فالعين هنا شبيهة بالحقيقة أو الخير"، فمن خلال هذا يستطيع الإنسان العارف بقوة حدسه الوصـول الى الحقيقة الأزليـة التي هي أصـل العـالم، و لعل أهم ما يوضح ذلك الكشف، و الإشراق هي أسطورة الكهف التي تدور فيها المحاورة بين سقراط و غلوكون، و التي تتخلص فيها النفس من جهلها و سجنها لتصل الى العالم العقلي[1].

02 – الغـــزالي:

إن ذلك المنهج الكشفي نجده أيضا عند أبي حامد الغزالي، فهو يعتبره نورا يقذفه الله في قلـوب محبيـه ومريديـه، وهـو لا يحصـل بالعقل والعلم، وإنما بالذوق والكشف، والهدف منه التخلص من أخلاق النفس المذمومة والخبيثة، ولهذا فإن أولئك السالكين، الذين يبتغون الوصول إلى الله – في نظر الغزالي – "أرباب أحوال لا أصحاب أقوال"، فهم في بدء طريقهم

1- ناجي التكريتي، الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكري الإسلام، ط2، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 1982، ص41-43

تحصل لهم المكاشفات والمشاهدات، إذ يشاهدون في يقظتهم الملائكة، ويستمعون إلى أصواتهم، ثم يترقون إلى مشاهدة الأمثال والصور، وبعدها يصعدون إلى درجات يصعب التعبير عنها، ولهذا وضع الغزالي للكشف شروطا تتمثل في:

- تخلية القلب عما سوى الله.
- استغراق القلب بذكر الله.
- الفنـــاء في الله.

إذ يقول: "أول شرائطها، تطهير القلب بالكلية عما سوى الله تعالى، ومفتاحها الجاري منها مجرى التحريم من الصلاة، واستغراق القلب بذكر الله، وآخرها الفناء بالكلية في الله تعالى"[1].

فقد ذهب الغزالي إلى أنه لا يمكن إدراك عالم الغيبيات بالعقل، وإنما يكون بالكشف والذوق، يقول الأستاذ "بلاسيوس": "إن الغزالي حينما سمى (كتابه تعافت الفلاسفة) كان يريد أن يمثل لنا أن العقل الإنساني يبحث عن الحقيقة ويريد الوصول إليها، كما يبحث البعوض عن ضوء النهار، فإذا أبصر شعاعا يشبه نور الحقيقة، انخدع به، فرمى بنفسه عليه، وتهافت فيه، ولكنه يخطئ مخدوعا بأقيسة منطقية خاطئة، فيهلك كما يهلك

1- أبو حامد الغزالي، المنقذ من الظلال، مطبعة شمس الحرية، للطبع والنشر، 1972، ص26-31

البعوض"[1].

و هذا ما جعله يهجم ما ذهب إليه الفلاسفة المشاؤون في كون العقل قادر على حل المسائل الميتافيزيقية، فالكشف عن الإله بواسطة الذوق هو مفتاح السعادة الحقيقية، فمن طال فكره في معرفة الله سبحانه و تعالى انكشفت له أسرار ملك الله، و لو كان ذلك الكشف يسيرا، فإنه يصادف أيضا في قلبه من الفرح ما يكاد يطير به و يتعجب لنفسه، فهذه الأخيرة حين تتصل بملكوت الله تغمرها السعادة[2]، و لا يفهم من هذا الكشف النظر بالجهة و المقابلة، و إنما انطباع الحضرة الربوبية بعظمتها و جلالها في قلب العارف، فلن تتجسد الذات الإلهية لترى بالعين المجردة، و إنما تتفجر المعرفة الذوقية في القلب، و لا يعني هذا أن الغزالي يقول بالحلول أو الإتحاد، لأن التصوف و الكشف عنده لا يخرج عن إطار الإسلام السني[3].

1- عبد الحليم محمود، الإسلام والعقل، ص83.

2- أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين. "مع مقدمة في التصوف الإسلامي"، د ط، ج4، دار إحياء علوم الكتب العربية، د ت، ص301.

3- أبو حامد الغزالي، كتاب الأربعين في أصول الدين، شركة الشهاب، الجزائر، 1989، ص196.

03 – رابعـــة العدويـــة:

لقذ أقامت رابعة مدرسة قوامها الكشف و الإلهام، فجعلت حب الله و الوصول إليه أعلى و أسمى تذوق في الحياة، فالوصول إلى الله لا يتم باللسان و الجدل، و تذوق أنوار المقامات و رقائق المحبة، لا يتم بالنظر العقلي الفلسفي، و إنما بيقظة القلب التي تجعل النور كاملا في كل شيء، فإذا حدث ذلك، فإن الطريق يكون واضحا، و سيكون من الممكن عن طريق العمل المتواصل، و الشوق الفياض، و الخلق الكريم، و الحب الكبير الوصول إلى الهدف الأسمى، وهو معرفة الله، فتشرق أنوار الكشف و تبدأ حياة السعداء، تقول رابعة العدوية: "ليس من المستطاع أن تميز بالنظر بين المقامات المختلفة في الطريق إلى الله، و لا أن تصل إليه باللسان، فلتجعل قلبك مستيقظا، فإذا استيقظ رأيت بعيونه الطريق، و كان في وسعك بلوغ المقام"[1]، و يتوج هذا كله "الحب الإلهي" لذات الله، لا خوفا من عقابه و لا رغبة في ثوابه، فحين يشتد الحب برابعة تهتف قائلة: "إن كنت أعبدك خوفا من نارك فأحرقني بها، و إن كنت أعبدك طمعا في جنتك فاحرمني منها، أما إذا كنت أعبدك من أجل محبتك فامنحني الجزء الأكبر، امنحني مشاهدة وجهك ذو الجلال و الإكرام".

1- طـه عبد الباقي سرور، رابعة العدوية والحياة الروحية في الإسلام، دار الثقافة العربية للطباعة، 1968، ص59-66.

وقد كان غرضها من ذلك السمو بالحياة، ورفعها من المعاني الحسية إلى معاني روحية، فهي أقفلت أبواب الحواس، ووصلت إلى الفناء في الوجود الباطن – أي الله –[1]. فمنطق رابعة العدوية منطق روحي، مشرق بالحب يسعى إلى التخلص من تقلبات القلوب، ووساوس النفوس، والرجوع إلى فطرة الله، بعيدا عن المنطق الفلسفي والأقيسة الكلامية.

فكل هذه الشخصيات تنفي ما ذهب إليه أرسطو الذي أقر بأن العقل قادر على إدراك عالم ما وراء الطبيعة، و السهروردي يسير على نفس المنوال، فيضع منطقا كشفيا يمتاز بخصائص و له مناقب تميزه عن منطق أفلاطون و الغزالي و رابعة العدوية، فهو قد ذهب إلى أن المنطق الأرسطي عاجز عن مكاشفة الغيبيات، ما لم يطلع و يعرف أصول الحكمة الإشراقية، و من ثمة فحكمته باطلة موغلة في الخطأ، كما يذهب إلى ذلك علي سامي النشار: "إنها حكمة متهافتة القواعد، باطلة الأصول، و قد أدى هذا إلى أنهم حرموا عن الوصول، أي معاينة المعالي، و مشاهدة الموجودات مكافحة، إنهم لجأوا إلى الفكر و نظم الدليل في صورة قياس و برهان، ونصبوا الحدود و الرسوم، و لم يعرفوا تناوب المعرفة الإشراقية"[2].

1- عبد الرحمان بدوي، شهيدة العشق الإلهي، رابعة العدوية، ط2، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1962، ص91

2- علي سامي النشار، مناهج البحث عند مفكري الإسلام، مرجع سابق، ص214.

وهو ما جعل السهروردي ينتقد بعض ما جاء في المنطق الصوري، محاولا بذلك إقامة منطق جديد يصلح لكي يكون طريقة لمعرفة الغيبيات، فما طبيعة هذا المنطق؟ وما هي الخصائص التي يرتكز عليها؟

المبحث الأول: المنطق الكشفي عند السهروردي:

1- طبيعة المنطق الكشفي:

يمتاز المنطق الكشفي عند السهروردي، بكونه منطق منظم ومضبوط، وأقرب الى الفهم والتحصيل، بعيد عن كل تطويل وتكرار، وسهل الإقتناء، على خلاف المنطق الأرسطي، ومن ثمة فهو أسلوب جديد وطريقة ميسرة لمكاشفة القضايا الميتافيزيقية والمسائل الغيبية، وهو ما يشير إليه السهروردي بقوله: "إنه سياق آخر، وطريق أقرب من تلك الطريقة، وأنظم وأضبط، و أقل أتعابا في التحصيل، و لم يحصل لي أولا بالفكر، بل كان حصوله بأمر آخر، ثم طلبت عليه الحجة، حتى لو قطعت النظر عن الحجة مثلا، ما كان يشككني فيه مشكك".

و ما هذا المنطق الكشفي إلا محاولة جادة من شيخ الإشراق لإعطاء نمط جديد في التفكير، يقوم على أساس التجربة الروحية، و الكشف و العرفان، بعيدا كل البعد عن كل برهان عقلي أو نظر أو استدلال، إذ أن إدراك عالم ما وراء الكون من خلال المنطق الصوري، يعد ضربا من الوهم و الظن – و أرسطو نفسه يعترف بذلك –، و نتيجة لهذا

وضـع السهــروردي منطقه الإشـراقي الذي مـن خـلاله نستطيع الكشف عن الميتافيزيقيات و الإلهيات، فقد عمل على اختصار المنطق الصوري من أجل الوصول إلى المنطق الكشفي، يقول موضحا ذلك: "و الآلة المشهورة الواقية للفكر جعلناها هاهنا مختصرة مضبوطة بضوابط قليلة العدد كثيرة الفوائد"، و هي كافية للذكي و لطالب الإشراق معا[1].

ولعل هذا السياق الجديد الذي نجده عند ابن خلدون، الذي يقر بأن المنطق الصوري عاجز عن إدراك الغيبيات، وعن إدراك الجسمانية المحسوسة، فهو يعالج الأشياء في صورتها المجردة دون أن ينظر إلى محتواها أي مادتها، فمثلا إذا بحث في العدل فإنه يتصوره كما يتصور الهرم أو المثلث مبنيا قائما بذاته، له صفات ثابتة، ولهذا فالمناطقة أرادوا إسناد كل العلوم إلى المنطق الصوري، وهذا ما رفضه ابن خلدون، إذ يرى بأن هناك علوم لا يمكن بأي حال من الأحوال أسنادها إلى منطق أرسطو، وهذا ما جعله يضع ثلاثة أنواع من المنطق:

1- **منطق كشفي:** يختص بالأمور الغيبية، الإلهية الروحية.

2-**منطق عقلاني:** ويختص بالأمور القياسية البرهانية.

3-**منطق استقرائي** (حسي)**:** ويختص بالأمور الاجتماعية والسياسية[2].

1- شهاب الدين السهروردي، حكمة الإشراق، مصدر سابق، ص10-13.

2- علي الوردي، منطق ابن خلدون في ضوء حضارته وشخصيته، ط1، معهد الدراسات العربية العالمية، القاهرة، 1962، ص66-67.

فإضـافة ابن خلـدون لذلك المنطـق الثـالث، إنمـا هـو تطويـر لمـا ذهـب إليـه الغـزالي، والسهـروردي، اللذين وضـعا منطـقا للأمـور العقليـة، ومنطقا للأمور الميتافيزيقية، وعموما فقد تميز المنطق الكشفي عند شيخ الإشراق بخصائص تميزه عن المنطق الصوري، وتتمثل فيما يلي:

2 – خصائص المنطق الكشفي:

أ – تعلقه بالأمور الميتافزيقية:

إن عالم ما وراء الطبيعة لا يمكن معرفته بالنظر العقلي، و ذلك لأن هذا الأخير لا يتـأتى إلا في الميادين التي تمدنا فيهـا الحـواس بالأسـاس الذي نبـني عليـه و نستنتـج منه و نبحث ، فمسائل الإلهيات لا يمكن الإجابة عليها بالنظر العقلي، لكون العقل عاجز عن إدراكـها، لأنـها ليسـت من جنسـه، و إنمـا هي مـن اختصـاص الكشف و العرفان، الذي هو طريق الإشراقيين لبلوغ أعلى درجات الترقي و الوصول إلى معراج القدس، فقد ارتبط المنطق الكشفي بالله الذي هو نور الأنوار عند السهروردي، و الذي تصدر منه جميع الموجودات الأخرى.

ب – قيامه على فكرة الكلية:

إن المنطق الكشفي يقوم على الشمولية والنظرة التحليلية، فما دام اختلاف الأنوار المجـردة العقليـة يكـون بالكمـال والنقص، وليـس عـن طريـق إقامـة الأنواع المنفصلة كما

هو الحال عند ارسطو في نظرية الأنواع، وعلى هذا الأساس فإن الموجودات العليا كلها من طبيعة واحدة هي النور، فهي تترتب في السلسلة الوجودية، بحسب شدة وضعف نورانيتها، ومن ثمة لا تختلف إلا من حيث النقص والكمال، فهي حقيقة واحدة شاملة، غير مختلفة في النوع، و إن دل هذا على شيء فإنما يدل على أن هناك وحدة شاملة للموجودات، فجميعها تعود إلى الفكرة الكلية ألا وهي نور الأنوار، الذي يصدر منه النور الأول المجرد، الذي ينحل إلى أجزاء تتفاوت مراتبها بالنسبة لهذا النور: "نور الأنوار وجداني لا شرط له في ذاته، و ما سواه تابع له، إذ لا شرط له ولا مضاد له، فلا مبطل له، فهو قيوم دائم... فثبت أن نور الأنوار مجرد عما سواه، ولا ينظم إليه شيء ما، ولا يتصور أن يكون أبهى منه، ولما رجع حاصل علم الشيء بنفسه إلى كون ذاته ظاهرة لذاته، و هو النورية المحضة التي لا يكون ظهورها بغيرها[1].

وانطلاقا من هذا فإن المنطق الكشفي، يقوم على فكرة الكلية والتجريب، والمتمثلة في نور الأنوار، كما أنه يتميز بالتحليل، وذلك من خلال التسلسل الذي تسير به الموجودات في رجوعها إلى الأصل الذي هو نور الأنوار.

1- شهاب الدين السهروردي، حكمة الإشراق، مصدر سابق، ص123-124.

جـ – قيامه على فكرة المطلق:

إن الهدف من المنطق الكشفي هو الوصول إلى المطلق، نور الأنوار، ولهذا يضع السهروردي للوصول غليه خمس مقامات، فالمرتبة الأولى مشاعة بين جميع الناس الذين يؤمنون بشهادة "لا إله إلا الله".

أما المرتبة الثانية فتحل فيها الغيرية لتعود إلى المطلق، فكل شيء يتحد بهن ولهذا تصبح الشهادة العامة ذات دلالة أكبر "لا هو إلا هو"، فكل آخر وكل غير هو الله.

فأما المرتبة الثالثة فتقترب أكثر من الحضرة الإلهية، إذ فيها تنحل كل العلاقات الشخصية للمخاطب في نور الأنوار، فتصبح الشهادة "لا أنت إلا أنت".

في المرتبة الرابعة تختفي الأنا الإنسانية أمام حضور الذات الإلهية، فتحل الأنا في الله وتصبح الشهادة "لا أنا إلا أنا".

في المرتبة الخامسة، يتم فناء كل الموجودات في نور الأنوار، وصيغة هذه المرتبة يشير إليها حكيم الإشراق من خلال الآية: {كل من عليها فان ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام} *، فهنا يحضر النور الأعلى الأسمى، الذي بشدة نوريته يطفئ جميع الأنوار الأخرى.

*– سورة الرحمن، الآية26–27

وفكرة المطلق، نجدها أيضا فت تسلسل الموجودات من أعلى قمة في الوجود إلى الموجودات الدنيا، إذ أن الموجودات عندما تفيض عن نور الأنوار تتسلسل إلى ما لا نهاية، وهذا خلافا لما قال به أرسطو الذي جعل الذي جعل العقول عشرة فقط[1].

د – قيامه على الإيجاب:

إن نور الأنوار الذي تصدر عنه جميع الموجودات، هو وحده الذي لا يعاني السيطرة السلبية، ففيه يوجد تمام الحب، الذي لا نفصل عن شفافية وجوده في نفسه، فهو كامل في وجوده على خلاف الموجودات والأفلاك المختلفة المنبثقة عنه، والتي تكون متعلقة فيما بينها بنوع من الحب والقهر، فالفلك الأعلى يسيطر على الأسفل بقهره، والأسفل يتطلع إلى الأعلى بمحبته، فتلك الموجودات تأخذ صفة النور على أساس أنها صادرة من نور الأنوار، فتكون بذلك مخلوقات مضيئة متعلقة به من حيث الإثبات والإيجاب، لا من حيث السلب والنفي[2].

1- جومس نوجالس، السهروردي ودوره في الميدان الفلسفي، ضمن الكتاب التذكاري، ص125-126.

2- حسن حنفي، حكمة الإشراق والفينومينولوجيا، ضمن الكتاب التذكاري، ص280.

أما فيما دون تلك الموجودات النورانية، أي الهيئات الظلمانية، فهي أوهام تتراءى في العالم الحسي لا غير، وعليه فإن المعرفة الإشراقية عند السهروردي لا تسلي الصفات عن الوجود، وإنما على العكس من ذلك، فهي تمده بالإيجاب الإشراقي على اعتبار أن نور الأنوار كامل موجب لا يجري عليها نقص ولا عجز، ولا يحتاج في وجوده إلى غيره[1].

المبحث الثالث: تطبيق المنطق الكشفي:

لم يكن المنطق الأرسطي بمنأى عن مباحث الوجود وعن المعرفة، فقد ارتبط بها ارتباطا وثيقا، ولهذا فإن السهروردي لمل وضع منطقه الكشفي، جعله ذا صلة بقضايا الوجود، وهذا ما سنتبينه من خــلال مبدأين هامين في فلسفة الإشــراق، ألا وهمــا الله والوجود.

01 – الله:

لقد أقامت المذاهب المادية الوجود على أساس مادي، إذ أن المادة هي أصل الوجود فإنها اعتبرت العقل أو الله هو المبدأ للوجود، في حين أن أرسطو، يرى أن المادة والعقل هما أساس تفسير الوجود، إلا أن شيخ الإشراق يقيم للوجود مبدأ آخر ألا وهو "النور"[2]،

1- جومس نوجالس، السهروردي ودوره في الميدان الفلسفي، ضمن الكتاب التذكاري، ص119.

2- عبد الكبير الجوهري، محمد رونق، الفكر الإسلامي والفلسفة الإسلامية، مرجع سابق، ص197

الذي هو في نظره أوضح الأشياء، ومن أجل ذلك فلسنا بحاجة إلى تعريفه تعريفا منطقيا، يقول شيخ الإشراق: "إن كان في الوجود ما لا يحتاج إلى تعريفه وشرحه فهو الظاهر، ولا شيء أظهر من النور، فلا شيء أغنى منه عن التعريف"[1].

فإدراكه لا يتم بحجة ولا سند، لكون صورته مطبوعة في أذهاننا، فهو بديهي ومتميز وأكثر ظهورا من معرفه، إذا فهو ظاهر في حقيقة نفسه، ومظهر لغيره، ولا يمكن أن يكتب بحد أو برسم، فليس هناك تعريف جامع مانع لهذا النور، ولهذا فهو أبعد من أن نحده أو نحصره في مجال معين، ولعل هذا هو ما ذهب إليه أفلوطين، إذ يرى أنه لا يمكن أن نضع الواحد الذي هو الله تحت أي حد منطقي، وذلك لأن طبيعته لا تقبل التعريف[2]، ولكونه كذلك. فإن السهروردي اعتبره المبدأ الأول للوجود الذي تنبثق منه سائر الموجودات الأخرى، ونور الأنوار هذا يشبه إله أفلاطون "الخير المطلق"، إذ أنه في نظره يعد العلة الموجدة للإنيات العقلية وكذلك الحسية، فكل ما في العالم سواء العقلي منه أو الحسي صادر عن ذات الإله، الذي رتب الموجودات ترتيبا محكما يدل على أنه روح عاقل محرك، منظم، خير وكامل، بسيط لا تنوع فيه، ولهذا فإن المُثل في نظر أفلاطون هي مبادئ الوجود، بل هي الوجود الحقيقي، لأنه لا حقيقة للأشياء

1- السهروردي، حكمة الإشراق، مصدر سابق، ص106.

2- محمد علي أبو ريان، أصول الفلسفة الإشراقية، مرجع سابق، ص134-145.

المحسوسة، إلا بمقدار ما تشترك بعالم المثل، فالحقيقة لا يمكن أن تتمثل في المادة، لأن مصير المادة هو العدل، وهي لا تتمتع بالوجود النسبي إلا بفضل إشراق المثل عليها[1]، وهو ما أشار حكيم الإشراق، إذ أن العالم الحسي ما هو أثر للعالم العقلي، لكونه يشرق على العين المبصرة ليظهر الأشياء الحسية، وبالتالي فهو مجرد أوهام تتراءى لنا في عالمنا المادي.

وانطلاقا من هذا، فإن عالم النور يضم الأنوار والعقول، والأرواح والنفوس والمفارقات، أما عالم الظلام فإنه يشمل المادة، والأجسام، والبرازخ[2]، و عليه فصدور الموجودات عن المبدأ الأول وفقا لحركة تنازلية، و انتقال النور إلى الطبيعة المادية التي هي الظلام، لا يعني أن بين النور و الظلمة تطابقا: "و لما علمت أن كل نور مشار إليه فهو نور عارض، فإن كان نور محض فلا يشار إليه، و لا يحل جسما و لا يكون له جهة أصلا"، فالعلاقة التي تجمع عالم الحس و عالم العقل، هي علاقة قهر و تذلل للنور السافل، و علاقة محبة و شوق للنور العالي، و هذا ما يوضحه السهروردي في قوله: "و الأنوار إذا تكثرت فللعالي على السافل قهر، و للسافل إلى العالي شوق

1- ناجي التكريتي، الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكري الإسلام، مرجع سابق، ص40-41.
2- حسن حنفي، حكمة الإشراق والفينومينولوجيا، ضمن الكتاب التذكاري، مرجع سابق، ص234.

وعشــق، فنـور الأنـوار له قـهر بالنسبـة إلى ما سـواه، ولا يعشـق هو غيره، ويعشق هو نفسه فقط، لأن كماله ظاهر له، وهو أجمل الأشياء وأكملها... ولا أظهر منه لذاته ولغيره، فلا ألذ منه لذاته وغيره"[1].

فالمحبة والقهر ما هي إلا انفعالات إنسانية يطبقها شيخ الإشراق على الوجود المادي الفيزيقي، كما أن التمـايز بيـن عالم النـور والظلام يبين أن هذا الأخير بشوقه وعشقه للنور، إنما يعبر عن بعد سلبي يحن إلى بعد إيجابي ألا وهو النور، وقد لا حظنا سابقا أن منطق حكيم الإشراق يقوم على رد السلب إلى الإيجاب، ورد البعضية إلى الكلية، وعليه فإن نور الأنوار الذي تصدر منه جميع الجزئيات هو الإيجاب الذي يرد إليه السلب المناقض للنور ألا وهو الظلام[2].

وبالتالي فإن منطق حكيم الإشراق يقوم على الأصول وليس الفروع، فمثلا في قاعدة الإمكان الأشرف، نرى أن ترتيب الموجودات يخضع لقانون ما هو أشرف وما هو أخس، وهذا التفاضل نجده جليا عند الغزالي الذي قال بعالم الغيب والملكوت والجواهر النورانية الشـريفة، وعـالم المـلك والشهادة الأسفل، الذي هو بمثابة العالم الظلماني في فلسفة شيخ

1- السهروردي، حكمة الإشراق، مصدر سابق، ص135-136.

2- هنري كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية، مرجع سابق، ص315-316.

الإشراق[1]، التي ترى بأن وجود الممكن بالضرورة يلزم عنه وجود ممكن أشرف منه، فهنا يظهر أن الفرع ما دام موجود، فإنه قد وُجد قبله الأصل، الذي هو أعلى مرتبة من الفرع، و بالتالي فإن عالم البرازخ الأخس يقرر وجود عالم أعلى، أشرف منه هو عالم النور، يقول السهروردي مبينا قاعدة الإمكان الأشرف: "و من القواعد الإشراقية أن الممكن الأخس إذا وجد فيلزم أن يكون الممكن الأشرف قد وُجد، فإن نور الأنوار إذا اقتضى الأخس الظلماني بجهة الوحدانية لم يبق جهة اقتضاء الأشرف، فإذا فرض موجودا يستدعي جهة تقتضيه، أشرف مما عليه نور الأنوار و هو محال"[2]. وهذه القاعدة تتجلى في فلسفة ابن سينا، إذ يقر بأن الله يتقدم على العالم بالذات والشرف، لكونه المبدأ الأول الذي تصدر عنه جميع الموجودات التي هي أقل مكانة منه، فهو يحتل أعلى المراتب.

وهكذا فإن نور الأنوار الذي تحدث عنه السهروردي هو الخير المطلق عند أفلاطون، والمبدأ الأول عند ابن سينا[3].

1- محمد جلال شرف، الله والعالم والإنسان في الفكر الإسلامي، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، د ت، ص117.

2- شهاب الدين السهروردي، حكمة الإشراق، مصدر سابق، ص154.

3- محمد جلال شرف، الله والعالم والإنسان، المرجع نفسه، ص24.

ومن خلال ما سبق، يمكننا القول بأن اعتبار السهروردي العالم المادي أثر للعالم العقلي بدليل أن النور مستقل عن الواقع المادي والطبيعة الحسية، فهو موجود بذاته ظاهر في نفسه غير موجود بغيره، وهذا ما يجعله متعلقا بالجانب الروحي الكشفي، كما أن تلك العلاقة التي تحكم العالمين تدل على أن المنطق الكشفي يقوم على الأصول المتمثلة في الكلية والإيجاب، فهو يرد الموجودات الجزئية والأجسام الظلمانية إلى نور الأنوار.

02 – الوجـــود:

إن صدور الموجودات عن النور الأول دليل على أن عناك تسلسل للأنواع والأنوار من الأشرف إلى الأحسن، ومن النور الأعلى إلى النور الأسفل، وهكذا دواليك، فمن نور الأنوار يصدر النور المجرد، والذي هو الصادر الأول، ويمثل الواسطة التي تكون بين نور الأنوار والموجودات[1]، و هذا الصادر الأول عند أرسطو هم "العقل الكلي" و "الكل الثاني" أو الروح المخلوق الأول عند الفارابي، فبما أن الله هو أكمل الكائنات، و المكتفي بذاته بلا تغيير، الواحد الفرد، وجب أن يصدر عنه مقاله أو صورته، و التي تنبعث منه الأرواح الثمانية الجرمية، و التي رغم تعدد أنواعها فهي واحدة، من حيث هي كذلك، و هي تشكل الدرجة الثانية للوجود، و في الدرجة الثالثة يوجد العقل الفعال في الإنسانية المسمى "بالروح القدس"، و هكذا تسلسل درجات الوجود و تعود جميعها إلى الصادر الأول الذي انبعث من المبدأ الأول[2]، فلما كان الإله واحد لا ينقسم وجب في نظر ابن سيتا أن يصدر عنه عقل واحد لا غير، و ذاته و ماهيته غير موجودة في مادة و ليست جسما، و إنما عقل محض لكونه صورة لا في مادة.

1- ناجي التكريتي، الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكري الإسلام، مرجع سابق، ص474.

2- ناجي التكريتي، المرجع نفسه، ص306-307.

وهذا العقل الأول هو واجب بالإله، فإذا عقل هذا الأخير وجد عنه عقل ثاني، تحته، وهو ممكن بذاته، فإذا عقلها صدر عنه وجود صورة الفلك الأقصى، فالعقول المفارقة عند ابن سينا كثيرة العدد، ألا أنها لا توجد عن الإله مباشرة، بل يجب أن يكون أعلاها العقل الأول، ثم تنبثق عقول أخرى حتى تنتهي إلى العقل العاشر وهو العقل الفعال، الذي يدبر عالم الكون والفساد[1].

أما عند السهروردي، فهو النور الأقرب الذي يأخذ طبيعة نور الأنوار في كونه مستنيرا، إلا أن هذا لا يعني التساوي في درجة النور، فالنور الإبداعي أقل نورية من نور الأنوار، لهذا فإن التمييز بينهما لا يكون إلا بالكمال والنقص، وذلك لأن جميع الأنوار تعود إلى أصل النور وطبيعة وجودية واحدة: "التمييز بين نور الأنوار وبين النور الأول الذي حصل منه ليس إلا بالكمال والنقص[2]."

ومن هنا فإن الأنوار ليست منفصلة وقائمة بذاتها، كما هو الحال في الأنواع الأرسطية، إذ يقول حكيم الإشراق:

1- جميل صليبا، من أفلاطون إلى ابن سينا، ص88-89.

2- شهاب الدين السهروردي، حكمة الإشراق، مصدر سابق، ص173.

"إن اختـلاف الأنوار المجردة العقلية هو بالكمال والنقص، لا بالنوع كما يقرر المشاؤون، ذلك لأن الأنوار من طبيعة واحدة، من حيث البساطة الوجودية والأصل النوري، وإنما يمكن التمييز بينها لا عن طريق إقامة أنواع منفصلة قائمة بذاتها كالأنواع الأرسطية، بل حسب شدة النورية وضعفها، فتترتب الجواهر من أعلى إلى أسفل كما نوريتها أو نقصها، وهذا لا يفسح مجالا للتغاير الأساسي، الذي تقوم عليها فكرة الأنواع الأرسطية[1]."

ولعل هذا يتماشى وخصائص المنطق الكشفي، إذ أنه يقوم على فكرة الاتصال وليس الانفصال، فلو سلمنا بأن الأنوار منفصلة لاقتضى ذلك ضرورة أن يكون نور الأنوار مركبان وبالإمكان تجزئته إلى أجزاء، إلا أنه في الحقيقة واحد بسيط لا يقبل التجزئة، وهذا ما جعل السهروردي يرفض القضية البعضية، ويقول بالقضية الكلية التي تناسب وفكرة الحدس الصوفي[2]، فعن نور الأنوار الواحد يصدر النور المجرد، الذي تستمر منه سلسلة الفيض النورانية، وذلك وفقا لحركتين أساسيتين هما:

1- شهاب الدين السهروردي، حكمة الإشراق، مصدر سابق، ص127.

2- محمد علي أبو ريان، أصول الفلسفة الإشراقية، مرجع سابق، ص173.

أ – الإشـــراق:

وهي حركة رأسية تقوم على انبثاق الأنوار من الله، و يسمي حكيم الإشراق هذا النظـام بطبقـات الطـول، إذ فيـه يفيـض النــور الأول المجـرد الذي يشهد نور الأنوار، و يتلقى منه إشراقة فورية تبعث فيه دفقة جديدة من النور، فيتكون بذلك النور القاهر الذي بدوره يستقبل نورين أحدهما من نوور الأنوار، و الآخر من النور المجرد، و تستمر الإتبثاقات الإشراقية إلى ما لا نهاية، و يصبح عدد رؤساء الملائكة الناشئين من هذا النظام أكثر بكثير من العقول العشرة عند أرسطو، و تمتاز هذه الأنوار الطولية بشدة نوريتها و قلة الظلام فيها، و هذا ما يجعلها لا تؤثر في الأجسام[1].

ب – المشاهــدة:

وتفيض فيها الأنوار العرضية، وهي بمثابة الأنوار التي تحرك وتدير عالم الحس، وهي حركة أفقية تؤلف البلاط الملائكي لكل عقل، ولفهم هذه المجموعات الأفقية وجبت العودة إلى عالم المثل الأفلاطونية، فكل ملك يعد مثالا للأجناس، فالصورة الحسية عند أفلاطون تنشأ من المثل المفارقة التي هي مبادئ الكليات العقلية الموجودة في الذهن،

1- جونس نوجالس، السهروردي ودوره في الميدان الفلسفي، ضمن الكتاب التذكاري، مرجع سابق، ص119.

أما المثل فوجودها خارج الذهن، وعلى الرغم من صدور الصور المختلفة منها فإنها لا تنقسم[1].

فهناك إذن اختلاف بين الإشراق والمشاهدة، ولعل هذا ما يوضحه حكيم الإشراق بقوله: "إن مشاهدة النور غير إشراق شعاع ذلك النور على من يشاهده...، اعلم أن لعينيك مشاهدة وشروق شعاع، وشروق الشعاع عليها غير المشاهدة، فإن الشعاع يقع عليها حيث هي، والمشاهدة للشمس لا تكون إلا مباينة للبصر على مسافة بعيدة، حيث كانت الشمس، -كما سبقت الإشارة إليه-، ولو كان الجفن نورانيا أو كانت الشمس في القرب مثل الجفن لزاد الشعاع والمشاهدة أيضا"[2].

إن تلك الأنوار الطولية والعرضية، المتولدة عن حركتي المشاهدة والإشراق، ترتبط ببعضها البعض وفق علاقة العلل بمعلولاتها، فكل ما في العالم المادي هو ظلال لأنواع عقلية نورية، كما أنه يوجد بين الأنوار الطولية والعرضية عالم ثالث هو عالم البرزخ، والذي يشبه عالم المثل المعلقة الرياضية، فقد وضع أفلاطون المثل العليا في أعلى مراتب التجريد، ولذلك فهي ستبقى بعيدة متعالية عن العالم الحسي المادي، وهو ما جعله

1- محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، مرجع سابق، ص410.
2- السهروردي، حكمة الإشراق، ص135.

يقول بمُثل متوسطة تقارب بين العالمين، العالم المعقول والعالم المحسوس، وهذا العالم الأوسط يشمل صورا ذات أشكال مختلفة وجواهر فردية متمايزة، ويدخل السهروردي النفس والبدن في إطار ذلك العالم، أي عالم البرزخ.

وانطلاقا من كل ما سبق، فإن حكيم الإشراق حاول بناء وتشييد الوجود بطريقة إيجابية، فالعقول ليست عشرة، بل كثيرة لا يحصرها عدد معين، ومن ثمة فهو يثبت صفة المطلقية، ودليله في هذا ليس دليلا برهانيا منطقيا، وإنما دليل إشراقي وصفي، كما أن إدراكها لا يتم إلا للإشراقيين الذين ينتظم أمرهم بلوامع نورية، وهؤلاء هم أرباب الكشف أمثال: أفلاطون الإلهي.

فمن هذا الفيض الإشراقي، نلاحظ أن واجب الوجود الذي هو نور الأنوار، تفيض عنه ضرورة ممكنات، فكل ما في العالم المادي ممكن ينتهي إلى علة واجبة الوجود قائمة بذاتها، ومنه فكل الممكنات ليست ضرورية الوجود، وإن الضروري هو نور الأنوار الواحد، ولعل هذا ما يفسر رد السهروردي جميع القضايا إلى قضايا ضرورية واجبة الوجود.

خـــــلاصة:

وخلاصة القول، إن السهروردي في محاولته إقامة منطق كشفي يتميز عن غيره من الفلاسفة والمتصوفة أمثال: أفلاطون، والغزالي، ورابعة العدوية، هؤلاء الذين استعملوا الكشف والحدس لبلوغ أسرار العالم الغيبي، لكن بمجال ضيق لم يسمح ببروز الكشف كمنطق قائم يخضع لقواعد وخصائص، وله مجالات تطبيقه، ولعل هذا ما قام به شيخ الإشراق، حيث جعل من المنطق الكشفي سياقا جديدا في التفكير، وطريقة سهلة ومضبوطة أقرب إلى التحصيل، كما أنه يخصه بخصائص تتماشى وطبيعة مذهبه الإشراقي، وتسمح له بمكاشفة القضايا الميتافيزيقية.

هذه الخصائص يلخصها في:

- كونه متعلق بالأمور الميتافيزيقية من حيث أنه في الله والوجود.
- قيامه على الإيجاب وفكرة الكلية. وهذا مل جعله يعتبر نور الأنوار بمثابة الكل الموجب، الذي تصدر منه كل الموجودات، وتتعلق به من جهة الإثبات والإيجاب،
- ضف إلى ذلك كونه يمتاز بالتحليل والمطلقية، وهذا ما يظهر من خلال تسلسل الموجودات إلى مالا نهاية، وانحلالها في نور الأنوار، وعلى اعتبار أن هذا الأخير هو الله، فإن حكيم الإشراق يعتبره مبدأ للوجود، وهو يمثل واجب الوجود الذي تصدر عنه جميع الممكنات الموجودة في العالم المادي، والتي بدورها ترتد ضرورة إليه فتصبح بذلك ضرورية واجبة.

وعليه فإن السهروردي يقوم برد كل الفروع من سلب وجزئية إلى الأصول التي هي الإيجاب والكلية والمطلقية والوجوب، وبمقتضى ذلك فهو يقر بأن المعرفة الإشراقية تقوم على الأصول لا الفروع.

خـــــاتمة:

من خلال هذه الدراسة التي قمنا بها نستطيع أن نتبين بوضوح أن حكيم الإشراق قد جعل للمنطق قطبان رئيسان: عقل وعرفان، فهو بالتالي يقر بثنائية وازدواجية في المنطق، فهناك:

أ – منطق للمشائين:

والذي انتقده السهروردي، واتبع في ذلك طريقة منهجية تزاوج بين النقد من جهة وإعطاء البديل من جهة أخرى، فقد حاول شيخ الإشراق أن يبين أن المنطق الصوري الأرسطي آلة عاجزة عن تحصيل وفهم العلوم الإشراقية، إلا أن نقده هذا ليس هداما وإنما هو نقد بناء، إذ أنه يعترف بمنطق أرسطو في مجال العلوم البحثية، ويقبله في حدود تساير مذهب المشائين، ثم أشار إلى نقاط الزلل التي وقع فيها هذا المنطق، فتخلص من التكرار والتطويل، وأصلحه ليكون نافعا في المعرفة المشائية نفسها، فكانت النتيجة ما يلي:

1 – أن يكون التعريف بالحد المفهومي وليس بالجنس والفصل، وذلك لأن حصر الصفات الذاتية للشيء أمر يصعب إدراكه.

2 – تُرد القضايا الشرطية المتصلة والمنفصلة إلى قضايا حملية، وذلك عن طريق التصريح بعلاقة اللزوم والعناد، فما القضايا الشرطية إلا قضايا حملية أصابها التحريف.

3 – تُرد القضايا الشرطية المنفصلة إلى قضايا شرطية متصلة، وذلك لأن المعرفة الإشراقية تقوم فلى الإتصال وليس الإنفصال.

4 – تُرد القضايا الجزئية بالإفتراض إلى قضايا كلية (إذ أن فائدة القضية البعضية تتجلى في العكس والتناقض فقط)، ورده هذا إنما كان إنطلاقا من كون الإشراق يقوم على الكليات وليس الأجزاء، فهذه الأخيرة مجرد فروع وليست أصول.

5 – تُرد القضايا السالبة إلى الموجبة، ويتم ذلك بجعل أداة السلب بعد الرابطة، وذلك حتى لا يكون هناك قطع وانفصال، وإنما يبقى الربط إيجابيا، وهذا يتماشى وطبيعة المعرفة الإشراقية التي لا تسلب ولا تنفي، تثبت بصفة إيجابية.

6 – تُرد القضايا الموجهة جميعا إلى جهة واحدة، وهي القضايا الضرورية البتاتة، ففي الإشراق الممكن إمكانه ضروري، والممتنع امتناعه ضروري، والواجب وجوبه كذلك، ولهذا تصبح القضية من جميع الجهات ضرورية بتاتة.

7 – تقابل القضايا يقوم عند السهروردي على التناقض، ويحدث بإدخال أداة النقض في بداية كل قضية لا غير، وقد اشترط في رد القضية الجزئية، أن ترد إلى كلية بالافتراض، وفي نقض القضية السالبة أن ترد إلى موجبة معدولة، والشيء نفسه يسري على القضايا الموجهة.

8 – عكس القضايا يكون من خلال عكس الجزئية السالبة، التي قال أرسطو بعدم انعكاسها، ويتم ذلك بمرحلتين:

- تحويلها إلى كلية سالبة: على اعتبار أن القضية الجزئية ترد إلى قضية كلية.
- تحويلها إلى جزئية معدولة: وذلك بسلب جزء المحمول على اعتبار أن القضية

السالبة ترد إلى موجبة.

9 – ترد جميع أشكال القياس إلى الشكل الأول والضرب الأول، وذلك لكونهما فطريان يتفقان وطبيعة مذهبه الإشراقي، وحذف الشكل الرابع لبعده عن الفطرة والطبع.

ومنطق المشائين هذا تتجلى أبعاده في المسائل النظرية البحثية على خلاف المنطق الكشفي.

ب – منطق للإشراقيين:

وهو مغاير للمنطق الأرسطي، إذ أنه لا يقوم على البحث والنظر، وإنما على الكشف والذوق، ومن مميزات هذا المنطق أنه يخضع لضوابط منظمة تجعله أقرب إلى الفهم والتحصيل. ضف إلى كونه طريقة وأسلوب ميسر يسمح لطلابه بمكاشفة أسرار القضايا الميتافيزيقية.

كما أن هذا المنطق يقوم على خصائص تجعله قائما بذاته كسياق جديد في التفكير، هذه الخصائص تتمثل في:

1 – قيامه على فكرة الكلية والنظرة التحليلية، ومفادها أن هناك وحدة شاملة للموجودات، ألا وهي نور الأنوار، فكل الموجودات تعود إلى هذا الكل، الذي يمثل الحقيقة الواحدة غير المنفصلة، أما في كونه يمتاز بالتحليل فهذا يظهر من خلال التسلسل الذي تسير به الموجودات في رجوعها إلى الكل (نور الأنوار).

2 – قيامه على فكرة المطلق: ويتجلى هذا في كونه يسعى لبلوغ المطلق، ألا وهو نور الأنوار، الذي يعمل على فناء وإطفاء جميع الأنوار الأخرى، وذلك بشدة وقوة نوريته، كما أن فكرة تسلسل الموجودات إلى ما لا نهاية توحي بالمطلقية.

3 – قيامه على الإيجاب: فعلى أساس أن نور الأنوار كامل فهو موجب لا يعتريه النقص والعجز، وليس محتاجا في وجوده إلى غيره، ومن ثمة فهو الوحيد الذي لا يلحقه السلب أو النفي، ولما كانت الموجودات صادرة عنه فهي مرتبطة به من حيث الإيجاب والإثبات.

4 – كونه مرتبط بالأمور الميتافيزيقية: ويتجلى ذلك في انشغاله بالقضايا الميتافيزيقية والغيبيات، هذه الأخيرة التي تثبت أن العقل عاجز عن بلوغ اليقين فيها، وذلك لكونها ليست من جنسه، وقد تبين ذلك من خلال تطبيق هذا المنطق على الله و الوجود، فشيخ الإشراق يعتبر أن الله الذي هو "النور"، لا يقبل أي تعريف منطقي لكونه بسيط، واضح، ظاهر محرك غير متحرك، كامل لا تنوع فيه، كمت أنه يعترف بوجود عالمين: عالم النور و عالم الظلام، متعلقين ببعضهما البعض بعلاقة محبة و قهر، و من سمات هذا العالم الظلماني أنه يتوق إلى النور و يعشقه، و هنا يتجلى البعد السلبي الذي يتوق إليه الإيجاب. وانطلاقا من ذلك فهو يرد كل الجزئيات المتمثلة في الهيئات الظلمانية والأجسام إلى المبدأ الأول ألا وهو "النور"، الذي يعتبره الكل الموجب. أما فيما يتعلق بالوجود، فإن شيخ الإشـــراق أثبت أن نـــور الأنوار هو واجب الوجود الذي تصدر منه جميع الموجودات

ضرورة فتكون ممكنة، في العالم المادي، ومن ثمة ترد إلى موجودات واجبة ضرورية.

ولعل هذا ما يفسر رد السهروردي جميع القضايا إلى ضرورية واجبة.

ومن خلال ما سبق نخلص لكون أن محاولة السهروردي في خلق منطق كشفي يتماشى وطبيعة القضايا الميتافيزيقية تُعد محاولة نيرة من أجل إقامة سياق جديد في التفكير، إلى جانب المنطق الأرسطي.

وهنا تتجلى نزعته التوفيقية، فيقول بثنائية المنطق: منطق مشائي يخص طلاب البحث والنظر، ومنطق كشفي متعلق بالإشراقيين، ونتيجة لهذا فإن حكيم الإشراق يُعتبر أول من صالح الإنسان مع نفسه، وجمع بين شقيه، فأحيا تلك الرابطة العميقة بين العقل والعرفان.

القرآن الكريم:

أولا: المصادر:

1) شهاب الدين السهروردي، منطق التلويحات، تحقيق وتقديم علي أكبر فياض، طبعة جامعة طهران 1955.
2) شهاب الدين السهروردي، اللمحات في الحقائق، تحقيق وتقديم محمد علي أبو ريان، دار المعرفة الجامعية الإسكندرية، 1988.
3) شهاب الدين السهروردي، حكمة الإشراق، تحقيق وتقديم هنري كوربان، قسم الدراسات الشرقية، فرنسا، باريس، 1952.

ثانيا: المراجع:

أ – المراجع باللغة العربية:

4) أبو ريان محمد علي، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، د.ت.
5) أبو ريان محمد علي، أصول الفلسفة الإشراقية، عند شهاب الدين السهروردي، دار الطلبة العرب، بيروت، 1969.
6) ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، تحقيق رضا نزار، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، 1995.
7) أبو بكر عبد الرازق، مع الغزالي منقذه من الظلال، ط2، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، د.ت.
8) محمود محمد علي محمد، المنطق الاشراقي عند شهاب الدين السهروردي، تصدير الأستاذ الدكتور عاطف العراقي، مصر العربية للنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الأولى، 1999.
9) الغزالي أبو حامد، معيار العلم في فن المنطق، تحقيق حسين شرارة، دار الأندلس للطباعة والنشر، 1964.
10) الغزالي أبو حامد، المنقذ من الظلال، مطبعة شمس الحرية للطبع والنشر، 1972.
11) الغزالي أبو حامد، إحياء علوم الدين "مع مقدمة في التصوف الإسلامي"، د.ط، دار إحياء الكتب العربية، د.ت.
12) الغزالي أبو حامد، كتاب الأربعين في أصول الدين، شركة الشهاب، الجزائر، 1989.
13) الفاخوري حنا، وخليل الجر، تاريخ الفلسفة العربية، مؤسسة بدران للطباعة والنشر، بيروت، د.ت.
14) التكريتي ناجي، الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكري الإسلام، ط2، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 1982.
15) الشنيطي فتحي، أسس المنطق والمنهج العلمي، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، 1970.
16) الجوهري عبد الكبير، محمد رونق، الفكر الإسلامي، الفلسفة الإسلامية، ط1، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 1968.
17) بدوي عبد الرحمان، المنطق الصوري والرياضي، ط1، وكالة المطبوعات، الكويت، دار القلم، بيروت، 1981.
18) بدوي عبد الرحمان، أرسطو، ط3، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، مصر، 1953.
19) بدوي عبد الرحمان، شهيدة العشق الإلهي، "رابعة العدوية"، ط2، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1962.
20) توفيق الطويل، قصة النزاع بين الدين والفلسفة، دار مصر للطباعة، د ت.
21) رشوان محمد مهران، مدخل إلى المنطق الصوري، دار قباء، القاهرة، 1998.
22) سرور عبد الباقي طه، رابعة العدوية، والحياة الروحية في الإسلام، دار الثقافة العربية للطباعة والنشر، 1968.
23) شرف محمد جلال، الله والعالم والإنسان في الفكر الإسلامي، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، د ت.

24) علي سامي النشار، مناهج البحث عند مفكري الإسلام، دار النهضة العربية للطباعة، مصر، القاهرة.
25) علي سامي النشار، المنطق الصوري من أرسطو حتى عصورنا الحاضرة، دار المعارف، مصر، 1965.
26) صليبا جميل، من أفلاطون إلى ابن سينا، ط4، دار الأندلس، 1951.
27) فخري ماجد، أرسطو طاليس، (المعلم الأول)، المطبعة الكاثوليكية، 1958.
28) كيلاني قمر، في التصوف الإسلامي "مفهومه وتطوره وأعلامه، المكتبة العصرية للطباعة والنشر، بيروت، 1962.
29) مذكور إبراهيم، في الفلسفة الإسلامية، (منهج وتطبيق)، ط2، دار المعارف، مصر، 1967.
30) محمد علي ماهر عبد القادر، المنطق ومناهج البحث، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، 1985.
31) محمود زكي نجيب محمود، المنطق الوضعي، ج1، ط4، مكتبة الأنجلو المصرية، 1965.
32) محمود عبد الحليم، الإسلام والعقل، ط2، دار المعارف، 1985.
33) نظمي سالم محمد عزيز، تاريخ المنطق عند العرب، مؤسسة شباب الجامعية للطباعة والتوزيع، القاهرة، 1983.
34) يعقوبي محمود، دروس في المنطق الصوري، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1993.
35) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ط1، مطبعة لجنة التأليف، القاهرة، مصر، 1980.

ب – المراجع المترجمـــة:

1) تريكو جول، المنطق الصوري، ترجمة محمود يعقوبي، ديوان المطبوعات الجامعية، د ت.
2) كوربان هنري، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة: نصير مروة، مراجعة موسى الصدر، عارف تامر، ط3، منشورات عويدات، بيروت، 1983.
3) M.M Sharif، الفكر الإسلامي "منابعه وآثاره"، ترجمة أحمد شلبي، ط8، مكتبة النهضة المصرية، 1986.

ج – المراجع بالأجنبية:

1) Aristote, Organon,V les topique, T1,traduire par J tricot, Librairie Philosophique, J.Varin, Paris, 1939.
2) Ibrahim Madhkour, L'organon d'Aristot dans le monde arabe, librarie Philosophique, Jurin, paris, 1969.

د– الدوريات:

الكتاب التذكاري، شهاب الدين السهروردي في الذكرى المئوية لوفاته، أشرف عليه وقدم له إبراهيم مذكور، الهيئة المصرية العامة، القاهرة، 1974.

هـ– الموسوعات والمعاجم:

1) م.روزنتال، ب.بودين، الموسوعة الفلسفية، ت سمير كرم، دار الطليعة للطباعة و النشر، بيروت، 1981.
2) التونجي محمد، المعجم المفصل، في الأدب، ج1، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1996.
3) صليبا جميل، المعجم الفلسفي، ج1، دار الكتاب اللبناني، بيروت، دار الكتاب المصري، القاهرة، 1978.
4) طرابيشي جورج، معجم الفلاسفة، ط2، دار الطليعة، بيروت، لبنان، 1997.

فهـــرس المحتـــويات

المحتـــــوى	الصفحة
قائمة المحتويات	
المقدمة	أ- د
الفصل الأول: شهاب الدين السهروردي: حياته وآثاره وفلسفته.	**26-5**
تمهيـــد	5
المبحث الأول: حياته وآثاره	13-5
المبحث الثاني: فلسفة السهروردي ومصادر فكره.	26-14
الفصل الثاني: نقد السهروردي للمنطق الأرسطي.	**60-28**
تمهيـــد	28
المبحث الأول: التصورات والحدود. نقـــد	39-29
المبحث الثاني: القضايا. نقـــد	51-39
المبحث الثالث: القياس. نقد	60-51

فهرس المحتويات

الفصل الثالث: المنطق الكشفي وتطبيقه.	**87-62**
تمهيـــد	62
المبحث الأول: لمحة تاريخية عن المنطق الكشفي.	69-62
المبحث الثاني: المنطق الكشفي عند السهروردي.	75-69
المبحث الثالث: تطبيق المنطق الكشفي.	88-75
الخاتمة	**93-89**
قائمة المصادر والمراجع.	**95-94**

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
People's Democratic Republic of Algeria
وزارة التعليم العالي و البحث العلمي
Ministry of Higher Education and Scientific Research
جامعة محمد بوضياف بالمسيلة
University Mohamed Boudiaf of M'sila
جامعة محمد بوضياف - المسيلة
Université Mohamed Boudiaf - M'sila
كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية
FACULTY OF HUMANITIES AND SOCIAL SCIENCES
كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية
نيابة العمادة للدراسات والمسائل المرتبطة بالطلبة
Faculty of Humanities and Social Sciences
Vice-Deanship of the College for Studies and Student Issues

وثيقة ايداع مذكرة ماستر

الموضوع: ثنائية المنطق عند شهاب الدين السهروردي.

إعداد الطلبة:

1- بسالي ميلود رقم التسجيل: UN2801202323955366305

2- رقم التسجيل:

القسم: فلسفة الشعبة: فلسفة التخصص: فلسفة عامة

إشراف: السيد: لصقع الربيع الرتبة: دكتور

أقر بأنني تابعت العمل المذكور أعلاه في جلسات إشرافية طيلة الموسم الجامعي: 2023-2024 وأسمح بإيداعه على مستوى ادارة القسم للمناقشة والتقييم.

موافقة وإمضاء الاستاذ(ة) المشرف(ة):

رئيس فريق الاختصاص

رئيس القسم

د. كشغي عبد النور

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
People's Democratic Republic of Algeria
وزارة التعليم العالي و البحث العلمي
Ministry of Higher Education and Scientific Research
جامعة محمد بوضياف بالمسيلة
University Mohamed Boudiaf of M'sila

كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية
FACULTY OF HUMANITIES AND SOCIAL SCIENCES

جامعة محمد بوضياف - المسيلة
Université Mohamed Boudiaf - M'sila

Faculty of Humanities and Social Sciences
Vice-Deanship of the College for Studies and Student Issues

كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية
نيابة العمادة للدراسات والمسائل المرتبطة بالطلبة
الرقم: /2024

تصريح شرفي خاص بالالتزام بقواعد النزاهة العلمية لإنجاز بحث

انا الممضي (ة) ادناه :

السيد(ة): سامي سيلود

الصفة(طالب، استاذ باحث، باحث دائم): طالب

الحامل لبطاقة التعريف الوطنية رقم: 208478531

الصادرة بتاريخ : 2022/11/05 عن دائرة : بلدية عين الخضراء،

المسجل(ة) بكلية: العلوم الإنسانية والاجتماعية قسم: الفلسفة

تخصص: فلسفة عامة تحت رقم التسجيل: UN2801202323953663O5

والمكلف بإنجاز اعمال بحث(مذكرة التخرج، مذكرة ماستر، مذكرة ماستير، اطروحة دكتوراه) .

عنوانها: ثنائية المنطق عند شهاب الدين السهروردي،

اصرح بشرفي بانني التزم بالمعايير العلمية والمنهجية ومعايير الاخلاقيات المهنية والنزاهة الاكاديمية المطلوبة في انجاز البحث المذكور اعلاه

المسيلة في: 2024 جوان

امضاء المعني (ة):

المرجع: القرار الوزاري رقم: 933 المؤرخ في: 28-07-2016 المحدد للقواعد المتعلقة بالوقاية من السرقات العلمية ومكافحتها.