

نقد السهوروبي لمنطق المشائين*

د. خنجر حمية.

ملخص البحث

يستعرض الكاتب في هذا النص موقف السهوروبي في حكمة الإشراق ونقده لها. وهو يؤكد أن فلسفتنا لا يرفض المنطق بشكل عام، إنما حاول أن يقوم بما قامت به الأفلاطونية المحدثة من ردم بعض الثغرات الموجودة في المنطق الأرسطي كما أراد أن يظهر عدم كفايته كأدلة للوصول إلى معرفة حقيقة، وعجز كثير في انساقه وضوابطه عن إنتاج اليقين، واحتواه على كثير مما لا حاجة له ولافائدة منه ولا منفعة فيه، من التصورات والأفكار والمفاهيم، واكتفائه برسم طرق المعاني، وبيان وسائل تحصيل الإعتقاد بالفكرة، وهو عندهم أدنى مراتب المعرفة وأخس درجات

* بحث مقدم إلى مؤتمر السهوروبي الذي عقد في دمشق بتاريخ: 30-31/10/2002.

العلم؛ وأنه لا يولي المعرفة الناتجة عن استشراف الحقيقة الكونية استشرافاً روحياً، واكتناه الوجود اكتناها جوانياً، ولا يغير تنور النفس بإشراق الحقائق وهو أعلى مراتب العلم اهتماماً.

تمهيد ومدخل:

يشكل "شهاب الدين يحيى السهوروبي" المعروف بشيخ الإشراق⁽¹⁾ منعطفاً هاماً في تاريخ الثقافة الإسلامية عموماً، والفكر الفلسفـي منها على وجه الخصوص، وشخصية ساهمـت بعمق في إبراز الجوانب الروحـية للإسلام، وأثارـت أفكارـه وتصورـاته ومشروعـه الفلسفـي كثيرـاً من الجـدل والنـقاش، وردود الفـعل والمواـقف على مدى قـرون، وحرـكت توجـهاته الفلسفـية أـسئلة وهـواجـس⁽²⁾، وكـشفـت عن المـدى الذي بلـغـه تـغلـل الأـفلاطـونـية المـحدثـة التي شـاعت روـحـها في النـصف الأول من القـرون الوـسطـى في مـذاهـب المـفكـرـين المـسـلمـين، والتي لم تـستـقـعـ من يـنـابـيعـها الصـافـية مـتمـثـلة في رـؤـسـانـها الإـسـكـنـدـرانـيـنـ، بلـ من مـيـتـافـيـزـيقـا النـورـ المـتأـخرـة التي هي خـليـطـ من تقـالـيدـ الغـنوـصـيةـ الـقـديـمةـ وـالـعـلـومـ الـمـسـتـورـدةـ، والتي حـافظـ علىـهاـ وـنـمـاـهاـ صـابـةـ حـرـانـ، ثمـ وـصـلتـ إلىـ الفـاتـحـينـ الـعـربـ بـلـغـةـ عـرـبـةـ⁽³⁾ وكـشفـتـ كذلكـ عنـ التـفـوذـ الـهـائلـ الـذـيـ أـمـكـنـ لـلـتـصـورـاتـ الـدـينـيـةـ الـفارـسـيـةـ أنـ تـمارـسـهـ فيـ الـقـرنـ السـادـسـ الـهـجـريـ، وـالتـأـيـرـ الـذـيـ أـحـدـثـهـ فـيـ ثـقـافـةـ مـيـتـافـيـزـيقـاـ الـأـنـوارـ الـزـرـادـشتـيـةـ وـرـفـيـتهاـ لـلـعـالـمـ⁽⁴⁾.

لـقدـ بيـنـ السـهـوروـبيـ قـيـامـ مـذـهـبـ الـفـلـسـفـيـ عـلـىـ هـذـينـ الـمـنبـعـينـ فـقـالـ: "وـهـوـ ذـوقـ إـمامـ الـحـكـمةـ وـرـئـيسـهاـ "أـفـلاـطـونـ"، صـاحـبـ الـأـيـدـ وـالـنـورـ (يـقـضـدـ أـفـلـوطـينـ). وـكـذاـ منـ قـبـلـهـ مـنـ زـمانـ وـالـدـ الـحـكـماءـ هـرـمـسـ إـلـىـ زـمانـهـ مـنـ عـظـمـاءـ الـحـكـماءـ وـأـسـاطـيـنـ الـحـكـمةـ، مـثـلـ أـنـبـادـوـقـلـيسـ وـفـيـثـاغـورـاسـ وـغـيرـهـماـ. وـعـلـىـ هـذـاـ تـبـتـيـ

قاعدة الشرق في النور والظلمة التي كانت طريقة حكماء الفرس مثل جاماسف فرشا وشتر وبودرجمهر ومن قبلهم⁽⁵⁾. وعلى أي حال، فلا يعنيني هنا الحديث عن طبيعة المشروع الفلسفـي للـسهـوروـدي، ولا عن المصادر التي استقى منها مجـمل فـكرـه وتصـورـاته ومـذهـبهـ، ولا عن الأثر الذي تركـهـ فيـ التـيـارـاتـ الـفلـسـفـيـةـ والـفـكـرـيـةـ الـتـيـ عـرـفـتـهاـ الـبـيـثـةـ الـإـسـلـامـيـةـ فـيـ ماـ بـعـدـ، فـهـذـاـ أـمـرـ قـدـ بـيـتـهـ بـإـسـهـابـ "ـكـوـرـبـانـ"ـ فـيـ مـجـملـ جـهـودـهـ⁽⁶⁾ـ وـخـصـوصـاـ فـيـ مـقـدـمـاتـهـ عـلـىـ مـجـمـوعـةـ مـصـنـفـاتـ "ـالـسـهـوروـديـ"⁽⁷⁾ـ، وـأـوـضـحـ مـعـالـمـهـ بـدـقـةـ "ـمـحـمـدـ عـلـيـ أـبـوـ رـيـانـ"⁽⁸⁾ـ، وـأـحـاطـ بـكـثـيرـ مـنـ جـوـانـبـهـ "ـغـلامـ دـيـنـانـيـ"⁽⁹⁾ـ، وـاستـغـرـقـ فـيـ تـوـضـيـحـ أـبـعادـهـ "ـحـسـينـ نـصـرـ"⁽¹⁰⁾ـ، عـلـىـ خـلـافـ وـاضـحـ بـيـنـهـمـ فـيـ الـمـعـالـجـةـ ، وـفـيـ طـرـيـقـ الـتـقـيـيمـ وـالـفـحـصـ، وـفـيـ مـاـ تـوـصـلـواـ إـلـيـهـ مـنـ أـحـكـامـ وـنـتـائـجـ.

إن ما أرغـبـ فـيـ مـعـالـجـتـهـ وـإـشـتـغـالـ عـلـيـهـ فـيـ هـذـهـ الـمـدـاخـلـةـ، هـوـ المـوقـفـ الـذـيـ اـتـخـذـهـ "ـالـسـهـوروـديـ"ـ مـنـ مـنـطـقـ "ـأـرـسـطـوـ"ـ، وـالـطـرـيـقـ الـتـيـ عـالـجـ بـهـاـ قـضـيـاـهـ وـمـشـكـلـاتـهـ، وـالـنـقـدـ الـذـيـ وـجـهـ إـلـيـ مـجـملـ أـسـسـهـ وـقـوـاعـدـهـ، كـمـاـ عـرـضـهـاـ فـلـاسـفـةـ الـإـسـلـامـ وـمـفـكـرـوـهـ.

ومـاـ يـنـبـغـيـ الإـشـارـةـ إـلـيـهـ فـيـ الـبـداـيـةـ هوـ أـنـ مـوقـفـ "ـالـسـهـوروـديـ"ـ السـلـيـ، خـصـوصـاـ فـيـ مـؤـلـفـهـ الشـهـيرـ حـكـمـةـ الـإـشـرـاقـ، مـنـ كـثـيرـ مـنـ مـسـائلـ الـمـنـطـقـ الـأـرـسـطـيـ، لاـ يـعـنـيـ رـفـضـهـ لـلـمـنـطـقـ بـشـكـلـ عـامـ، وـلـاـ شـكـهـ فـيـ جـدـوـاهـ بـصـورـةـ مـطـلـقـةـ، وـلـاـ وـضـعـهـ مـعـ أـولـئـكـ الـذـيـنـ شـكـلـ شـيـوـعـ الـمـنـطـقـ فـيـ الـبـيـثـةـ الـإـسـلـامـيـةـ، وـاشـتـغـالـ الـمـسـلـمـينـ بـهـ، مشـكـلـةـ بـالـنـسـبـةـ لـهـمـ يـنـبـغـيـ مـجـابـهـتـهـاـ وـالـتـصـدـيـ لـهـاـ وـمـحـارـبـتـهـاـ، وـالـذـيـنـ اـفـتـرـضـوـاـ أـنـ

المنطق وما يندرج في خاناته من علوم الأولياء، مما عرفه المسلمون عبر الترجمة، وورثوه عن الثقافة اليونانية، تشكل جمِيعاً سبباً أساسياً للإنحراف، ومدخلاً مباشراً إلى الزيف والضلال، وأداة لتشويه العقائد وتدمير الشرائع، وإفساد إيمان الناس وصفاء دينهم، كالسيوطى مثلاً وابن تيمية والذهبي وغيرهم.. ومن صرَحوا بما أشرنا إليه من خطأ، وألفوا في نقض المنطق الأرسطي وبيان فساده وفساد ما يرتبط به من علوم، واستغناء الشريعة عنه استغناءً تاماً. فموقعه إذن ناشئ من تقليد اتبعته المدارس الأفلاطونية المحدثة برمتها وسارت عليه، ويرتكز على بيان ما يعاني منه المنطق الأرسطي من ثغرات، وعلى عدم كفايته كأداة للوصول إلى معرفة حقيقة، وعجز كثير من أنساقه وضوابطه عن إنتاج اليقين.. واحتواه على كثير مما لا حاجة له ولا فائدة منه ولا منفعة فيه، من التصورات والأفكار والمفاهيم، واكتفائه برسم طرق معرفة المعاني، وبيان وسائل تحصيل الإعتقداد بالفكرة، وهو عندهم أدنى مراتب المعرفة وأحسن درجات العلم، ولأنه لا يولي المعرفة الناتجة عن استشراف الحقيقة الكونية استشرافاً روحيَاً، واكتناه الوجود اكتناها جوانياً، ولا يغير تنور النفس بإشراق الحقائق فيها، وهو أعلى مراتب العلم اهتماماً يذكر.

وهذا يعني على كل حال أن "السهوروبي" لا يناقش في ضرورة وجود آلة للفكر تضبط إيقاعه، وتبين له طريقه وتنير سبيله، وتجنبه الوقوع في الخطأ في الأحكام، وتمكنه من بلوغ ما يجهل من التصورات والمعاني. ولقد أكد هو بنفسه، في غير موضع من كتبه حتى - التي تكفلت بيان مذهبها - أن المنطق حاجة للبحث

ضرورية، وأداة للوصول إلى المعرفة الإكتسافية لا يُستغني عنها⁽¹¹⁾، وإن كانت أهميته في التأله ومرتبة المعرفة الإشرافية تكاد تكون معدومة، ويمكن لطالب التأله أن⁽¹²⁾ يستغني عنها، وأن يكتفي منها بالقليل النافع، من غير حاجة إلى التفاصيل. يقول مثلاً في حكمة الإشراق: "والآلة المشهورة الواقية للفكر، جعلناها هنا مختصرة، مضبوطة بضوابط قليلة العدد، كثيرة الفوائد، وهي كافية للذكي ولطالب الإشراق، ومن أراد التفصيل في العلم الذي هو آلة فليراجع الكتب المفصلة".

وهو يفترض في حكمة الإشراق أن لا طالب البحث ولا طالب التأله يستغني عن المنطق. فال الأول: يحتاج إليه لقيام البحث عليه وارتكازه على قواعده واستحالته من دونه؛ ولأنه الأداة الكافية الناجعة في التحصل. والثاني: يحتاج إليه لاستحالة بلوغ مرتبة التأله لمن لم يبلغ أعلى مراتب البحث، ولعدم إمكان الوصول إلى المعرفة الحقيقية لمن لم يتعمق بعلوم أهل النظر؛ ولأن حاجة المتأله إلى المنطق لعرض أفكاره وشرحها وتأكيدها كحاجة أهل النظر.

يقول: "ومن لم يتمهر في العلوم البحثية، فلا سهل له إلى كتابي الموسوم بحكمة الإشراق"⁽¹³⁾.

ويقول: "وكتبنا هذا (حكمة الإشراق) لطالبي التأله والبحث، وليس للباحث الذي لم يتأله أو لم يطلب التأله فيه نصيب. ولا نباحث في هذا الكتاب ورموزه إلا مع المجتهد المتأله أو الطالب للتأله، فمن أراد البحث فعليه بطريقة المشائين، فإنها حسنة للبحث وحده ممحكة"⁽¹⁴⁾.

ورغم أن "السهروردي" عرض في مجلـل كتبـه نظرـة متمـاسـكة لأبحـاثـ المـنـطـقـ وـمـسـائـلـهـ،ـ مـتـأـثـرـاـ بـابـنـ سـيـنـاـ عـلـىـ وجـهـ الـخـصـوصـ،ـ وأـكـدـ حـتـىـ فـيـ نـصـوـصـهـ الرـمـزـيـةـ الـحـاجـةـ فـيـ أـوـلـ أـوـانـ التـحـصـيلـ إـلـىـ المـنـطـقـ،ـ وـرـغـمـ شـيـوـعـ كـثـيرـ منـ مـبـاحـثـ الـمـشـائـينـ فـيـ كـتـبـهـ وـرـسـائـلـهـ،ـ حـتـىـ تـلـكـ الـتـيـ أـلـفـهاـ فـيـ أـوـاـخـرـ أـيـامـهـ،ـ إـلـاـ أـنـهـ لـاـ يـلـبـثـ فـيـ مـوـاضـعـ أـخـرـىـ أـنـ يـتـخلـىـ عـنـ مـوـقـفـهـ هـذـاـ،ـ مـتـبـرـءـاـ مـنـ شـيـعـةـ الـمـشـائـينـ وـعـلـومـهـمـ،ـ نـاقـداـ مـذـاهـبـهـمـ،ـ مـفـتـرـضـاـ "أـنـ الـحـكـمـةـ اـحـجـبـتـ بـظـهـورـ الـمـشـائـينـ وـعـلـومـهـمـ،ـ كـمـاـ انـدرـستـ عـلـومـ السـلـوكـ الـقـدـسيـ،ـ وـانـسدـ السـبـيلـ إـلـىـ الـمـلـكـوتـ،ـ وـأـنـ الـمـشـائـينـ لـاـ سـلـوكـ لـهـمـ وـلـاـ اـجـهـادـ فـيـ الـعـلـومـ الـكـشـفـيـةـ،ـ بـلـ لـيـسـ لـهـمـ إـلـاـ الـبـحـثـ عـنـ الـأـدـلـةـ الـتـيـ لـاـ طـائـلـ تـحـتـهـاـ،ـ وـأـنـهـمـ قـاصـرـونـ عـنـ دـرـكـ الـحـقـائقـ الـذـوقـيـةـ".ـ

ويكشف هذا في الحقيقة عن ثنائية في فكر "السهروردي" وثقافته، وتردد
بين علوم الفلسفه ومذاهبهم، وبين النزوع الصوفي الإشرافي الذي لازمه فترة غير
قليله من الزمن، ثم طفى على توجهاته النزوع الإشرافي، بعد أن أدرك بوضوح أن
الفلسفة البحثية لا تفي بمقصوده، ولا تشبع نهمه إلى الحقيقة، ولا تملاً رغبته
العارمة في استكناه الوجود.

واللافت أن "السهروردي" لم ينشأ في مطلع كتابه حكمة الإشراق، الذي قرر فيه أصول فلسفته، وأسس مذهبة وركز دعائم رؤيته الميتافيزيقية أن يؤسس لمنطق خاص، أو أن يبين آلة المعرفة التي يرتکز عليها مشروعه، وتستند إليها رؤيته في الإشراق، أو لعل السبب في ذلك يعود إلى أن سبيل الإشراق لا يقنن

وفق أنساق، ولا يحد بضوابط فكرية، وقواعد نظرية، ولا تحصل المعرفة الحقيقة التي يسعى المتأله إليها، ويطمح الاشراقي إلى نيلها، بترتيب مقدمات وتنسيق تصورات ومفاهيم، ولا تكتسب بالآلة عقلية أو بتحصيل فكر، ولا هي من جنس الأحكام العقلية والمفاهيم الذهنية، بل من جنس البوارق واللمعات، واللمحات والاشراقات، التي سببها التأمل والوجود، أو الرياضة الروحية والصفاء الباطني . يقول معبراً عن ذلك : "أما أنت إن أردت إن تكون عالماً إلهياً من دون أن تتعب وتداوم على الأمور المقربة، إلى القدس، فقد حدثت نفسك بالمعتن ... فان طلبت واجتهدت لا تلبث زمناً طويلاً إلا وتأتيك البارقة النورانية، وسترتقي إلى السكينة الإلهية الثابتة فيما فوقها ... الخ" ⁽¹⁵⁾.

ويقول : "بل الاشراقيون لا يتنظم امرهم دون سوانح نورية" والمعرفة هذه بحسبه لا تعلم، ولا تنقل باداة، ولا تنشر بوسيلة، بل هي معرفة يتوارثها العلماء بعضهم من بعض . يقول : "وأما أنوار السلوك في هذه الأونة القريبة فخميزة الفياغوريين وقعت إلى أخي أخيم، ومنه سيار تستر (التستري) وشيته، وأما خميزة الخسروانيين في السلوك فهي نازلة إلى سيار بسطام (البسطامي)، ومن بعده إلى فتى بيضاء (الحلاج)، ومن بعدهم إلى سيار أمل وخرقان (أبو الحسن الخرقاني)، وخميرة الحكمة بحسبه (لا تنقطع عن العالم أبداً)" ⁽¹⁶⁾.

والآن فلتلتلمس مناقشة "السهوروبي" لقضايا المنطق الأرسطي خطوة بخطوة، ولنحاول أن نتبين موقفه منها، ووجهة نظره فيها، والأسلوب الذي اتبعه في معالجتها، والمنهج الذي سلكه في نقادها وتفنيدها.

١- تقرير الألفاظ، وإبطال التعريف بالحد

أ- أقسام الدلالة:

يمهد السهوروبي لمناقشته الجذرية لمفهومي الحد والرسم في المنطق الأرسطي، ولاستحالة المعرفة بواسطتها، ببيان الكيفية التي تدل بواسطتها الألفاظ على المعاني. ويعرض أقسام الدلالة وأنواعها، كما جرت عليه عادة المناطقة. وهو إذ لا يجد مشكلة في الجري على طريقة المشائين في ذلك، وفي إتباع أسلوبهم في معالجة هذا الموضوع، وفي التسليم بما اختاروه من آراء وعرضوه من قناعات، فإنه عدل عن الألفاظ التي اعتادوا استخدامها إلى ألفاظ أقرب إلى عرف أهل العربية، وألصق بثقافتهم، وأدنى إلى طريقة تعبيرهم.

فدلالة اللفظ على تمام معناه الذي وضع له سماتها المناطقة دلالة المطابقة، لتطابق اللفظ ومعناه فيها، وهي عند "السهوروبي" دلالة القصد. ودلالة اللفظ على جزء معناه عند المناطقة هي دلالة التضمن، لكون الجزء متضمناً في الكل، وهي عند "السهوروبي" دلالة الحبطة. ويسمى المناطقة دلالة لفظ على معنى خارج عن معناه لازم له لزوماً بيناً دلالة الإلتزام، للزوم المعنى المقصود للمعنى الأصلي. وارتباطه به، ويسمىها السهوروبي دلالة التطفل^(١٧).

ثم يفترض أنه لا تخلو دلالة قصد عن متابعة دلالة طفل، معللاً بأنه ليس في الوجود ما لا لازم له، وأن دلالة القصد قد تخلو عن دلالة الحيطة، معللاً ذلك بأن من الأشياء ما لا جزء له، ويأن العالم لا يدل على الخاص بخصوصه نحو الدوام . ولأنه توهم أن المناطقة يقصدون بالكل والجزء في مباحث الألفاظ الكلية والجزئية في مباحث المفاهيم، مثل للحكم الذي أطلقه⁽¹⁸⁾ بقوله: " فمن قال: رأيت حيواناً فله أن يقول : ما رأيت إنساناً"⁽¹⁹⁾. وما اختاره "السهوردي" من أن دلالة القصد لا تخلو عن دلالة طفل مخالف لما ذهب إليه المناطقة قاطبة. قال السبزواري مشيراً إلى مذهب "السهوردي" في هذه القضية: "وما يقال من أن كل شيء له لازم، وأقله الشيئية العامة، وأنه ليس غيره، ليس بشيء، لأننا نتصور الموجود مع الذهول عن كونه شيئاً وليس غيره، ومجرد كونه لازماً في الواقع لا يكفي في الالتزام"⁽²⁰⁾. وذلك لا يرتبط عند "السهوردي" بمجرد مشكلة لغوية، لا يقصد من ورائها نفع في القضايا العقلية، بل هي ترتبط برؤيته لمشكلة الوجود، وأن كل موجود في العالم لا يخلو عن أثر لازم، وأن انفكاك أي موجود عن آثاره يخالف مقتضى العقل وقوانينه البديهية . ولا يعني ذلك عنده بحال سلب إرادة كل فاعل بالنسبة إلى فعله، و اختياره بالنسبة إلى ما يصدر عنه، لأن المبدأ الفاعلي، حتى في الأفعال الاختيارية، إلا الفاعل ذاته، وإرادته و اختياره لازمان له لا ينفكان عنه، ولا يحتاجان بدوريهما إلى إرادة و اختيار وراءيهما، والا تسلسل الأمر إلى غير نهاية . والتفاوت الوحيد بحسبه بين الأفعال الاختيارية وغيرها هي كونها مسبوقة بالعلم .

وهذا الأصل، الذي بموجبه تصبح جهات الفعل من لوازم الذات التي لا تنفك عنها، التفت إليه "ابن سينا" عندما ناقش أولئك الذين يفترضون أن الاستعداد للإنفعال والإنفصال من الكيفيات الاستعدادية ... مفترضاً أنها من مقتضيات الذات ولوازمها، ومن آثارها التي لا تنفك عنها، والتي لا تحتاج إلى قوة زائدة على الذات تكون مبدأ تتحققها.. وكل ما ينسب إلى الفاعل من القوى الأخرى، فإن الفاعل بالنسبة إليها منفعل لا فاعل، فكل ذات إذن لها اقتضاء أثر، يلزم عنها إذا خللت وطبعها، ولم يكن ثمة مانع يحول دون ذلك.

فلا تحتاج في فعلها إلى قوة زائدة عليها، وإذا فرض إضافة قوة أخرى خارجة عن الذات، لم تكن الذات بالقياس إليها فاعلة بل قابلة، كانت القوة حينها قوة للإنفعال، لصيورة الذات قابلة لشيء بعد أن لم تكن.. فلا قوة ولا استعداد بالذات لكون الذات فاعلة بل منفعلة.. وفعلها من لوازم ذاتها التي لا تنفك ولا تزول.

بـ- الخلوي والجزئي وأجزاء الماهيات:

لقد افترض "السهروري" أن إدراك الغائب إنما يتحقق بحصول مثال حقيقتها في النفس؛ لأن ما تغيب ذاته عنا ثم نعلمه، إن لم يحصل منه فيما أثر، استوت حينئذ حالتا العلم وعدمه، وإن حصل منه فيما شيء لم يطابقه، فلم نعلمه على حقيقته، فلا بد إذن من التطابق بين العلم وما علمناه من الجهة التي علمناه بها. والأثر الذي يحصل عندنا منه هو مثاله⁽²¹⁾. والمعنى الحاصل من شيء إن

صلاح في نفسه للإنطباق على كثرين، فهو عند المناطقة الكلي، وما دلّ عليه من الألفاظ كلي كذلك، ويسميه "السهروردي" العام، وما يدلّ عليه من الألفاظ عام كذلك. والمعنى الذي لا يصلح للصدق على مصاديق كثيرة سماه المناطقة الجزئي، واللفظ الدال عليه جزئي. وهو عند "السهروردي" المعنى الشاخص، واللفظ الدال عليه شاخص كذلك⁽²²⁾.

وكل معنى يشمله غيره من المعاني فهو المعنى المحاط، وهو الذي أسماه المناطقة الجزئي الإضافي، وقصدوا به المعنى الذي يلحظ بالقياس إلى ما هو أعم منه من المعاني، سواء كان في نفسه جزئياً حقيقةً كزيد، أو إضافياً كالإنسان بالنسبة إلى الحيوان. والمعنى العام الذي لا تتحقق له خارج الذهن، قد يثبت له ذاته شيء من المعاني على نحو الضرورة، من غير إلحاقي فاعل أو تأثير مؤثر، ومن غير أن تكون هذه المعاني داخلة في جوهر الذات، فما كان كذلك فهو عرض ذاتي، وإنما فغريب.

وجزء المعنى ما يتقدم تعقله على تعقل المعنى ذاته، ويكون له دخالة في تتحققه في الذهن ومعقوليته، وسماه المشائون ذاتياً - وسوف يناقش "السهروردي" فيه - والعرض الذاتي أو الغريب يتأخر تعقله عن تعقل المعنى، ويكون لحقيقة المعنى مدخل في وجوده⁽²³⁾.

ـ المتساوق والمتفاوت:

والمعنى العام الصادق على كثرين، إن صدق عليها من غير تفاوت فهو المتساوق. ولقد شاعت تسميته عند المناطقة بالمتواطئ، وإن صدق عليها على

نحو التفاوت أو الأتمية والأنقصية، فهو المتفاوت، وقد أسماه المناظرة المشكك.

ويشبه هذا الجهد من "السهوروبي" ما قام به "ابن حزم" بقصد تقرير الفاظ المنطق إلى المجال التداولي للغة العربية، والذي بين غرضه منه فقال: "فقرّبنا من ذلك بعيداً، وبيننا مشكلاً، وأوضحنا عويساً، وسهّلنا وعراً، وذللنا صعباً، ما نعلم أحداً سمع بذلك، ولا أتعب ذهنه فيه قبلنا".⁽²⁴⁾

وهو شيء جرى مثله على إيجاز واختصار وقلة عمق، في المناظرة التي جرت بين "السيرافي" النحوي و"متى بن يونس" المنطقي، والتي نقلها "أبو حيان" في "الإمتناع والمؤانسة"، وكان له أبلغ الأثر على الإشتغال بالتقريب اللغوي للمنطق اليوناني في ما بعد.⁽²⁵⁾

د- هيئي سبيل معرفة المعاني:

المعاني التي يملكتها الإنسان بعضها فطري وبعضها ليس كذلك.

والمحظول منها، إذا لم يكن مما يكفي في معرفته التنبيه، وليس مما يتوصل إليه بالمشاهدة الحقة، فلا بد من معانٍ موصلة إليه، توضع وفق ترتيب موصل، ولا بد في كل ترتيب من أن ينتهي إلى الفطريات، وإلا لم تحصل معرفة البتة.

وما لا بد فيه من تعريف، يجب أن يعرف بما هو أوضح منه، وبما يكون معلوماً قبل الذي يراد معرفته به، وأن لا تتوقف معرفته على المعرف.

وتعريف الحقيقة لا يكون بمجرد تبديل اللفظ، إذ ذلك إنما ينفع عند من عرف الحقيقة، والتبس عليه معنى اللفظ في اللغة.

والمعنى الإضافية لا بد من أن يؤخذ في تعريفها السبب الموقع للإضافة، والمعنى المستقة لا بد من أن يؤخذ في تعريفها ما كان منه الاشتقاء⁽²⁶⁾.

لقد ركز "السهوردي" بعد هذا العرض الموجز - الذي يبين فيه حاجة كل معرفة إلى طريق يوصل إليها، وضرورة انتهاء ذلك إلى الفطريات - على ما رستخه المنطق الصوري من طرائق لتحصيل المعاني والتصورات، وافتراض أن الناس اصطلحوا على تسمية ما يدل على ماهية الشيء بالحد، إذا تألف من الذاتيات، أي من أجزاء الذات الداخلية في حقيقتها، وبالرسم إذا تركب من أمور خارجة عن الذات تلزمها لزوماً بيناً. لكن تحصيل حقيقة الماهية من كلا الطريقتين متعدد، ولقد اعترف المناطقة أنفسهم بصعبته وامتناعه، ذلك أنهم قالوا: إن الجسم مثلاً إذا ثبت له مثبت جزءاً وشك فيه بعض الناس وأنكره بعض آخر، فليس ذلك المشكوك منه، ولا المنكر داخلاً في مفهوم المسمى، بل الإسم لا يكون إلا لمجموع لوازم تصوره. وكل واحد مثلاً من الماء والهواء إذا ثبت أن له أجزاء غير محسوسة ينكرها بعض الناس، فتلك الأجزاء عندهم لا مدخلية لها في ما يفهمون منه. فكل حقيقة جرمية حينئذ - والجسم أحد أجزائها - لا يتصور منها إلا أمور ظاهرة عندهم هي المقصودة بالتسمية، فإذا كانت هذه هي حال المحسوسات، فكيف إذن هي حال ما لا يحس شيء منه أصلاً⁽²⁷⁾.

ثم إن أقرب شيء إلى الإنسان هو ذاته، وليس ثمة ما هو أعرف عنده منها. وقد عرّفه المشاؤون بما يجهله العامة والخاصة، إذ جعلوا حدة "الحيوان الناطق"

واستعداد النطق عرض تابع للذات، فإذا كانت النفس - وحالها ما ذكرنا - لا تعلم إلا باللوازم والعوارض التابعة لها في الوجود، فكيف تكون حال غيرها؟⁽²⁸⁾.

هـ- إبطال التعريفه بالمعهود وبيان استحالته:

ويؤكد "السهوردي" استحالة أن تقود طرائق المشائين في التعريف إلى أي معرفة، وذلك لسببين⁽²⁹⁾:

الأول: إنهم ذكروا أن الشيء يذكر في حدة التام الذاتي العام والخاص، والعام - وهو ليس بجزء لذاتي آخر - وهو الذي يتغير به جواب ما هو، اسمه الجنس، والخاص هو الفصل. ثم اعتقدوا أن المجهول يتوصل إليه من المعلوم والذاتي الخاص ليس معهوداً ولا معلوماً لمن جهله في موضع آخر، وليس ثمة سبيل إلى معرفته خارج الذاتي الخاص ليس معهوداً ولا معلوماً لمن جهله في موضع آخر، وليس ثمة سبيل إلى معرفته خارج الذات التي هو من لوازمهما ومستقلاً عنها؛ لأنه إن عهد في موعد آخر، فهو ليس خاصاً بالشيء الذي يدخل في حدة، وإن كان خاصاً به وليس ظاهراً للحس ولا معهوداً في موضع آخر، فإنه يكون مجهولاً معه، فكيف يحصل به تعريف، وكيف تعلم به الذات، فلا يكون التعريف ممكناً إلا بالأمور العامة المحسوسة أو الظاهرة، بأن يتخصص الشيء باجتماع جملتها⁽³⁰⁾.

الثاني: إن من عرّف بما يفترض أنه من الذاتيات، لا يأمن وجود ذاتيات أخرى غفل عنها، ولمنازع أن يطالبه بذلك، وليس له أن يدعى أن لو كان ثمة

صفات أخرى لإطلاع عليها، لكثرة ما لا يظهر من الصفات ، وليس له أن يقول : انه لو كان ثمة صفات أخرى خافية عنا، لما عرفنا الذات؛ لأن ذلك مصادرة، إذ الحقيقة إنما تعرف إذا عرفت جميع ذاتياتها، فإذا جاز وجود ذاتي لم يظهر ولم يدرك، لم تكن معرفة الحقيقة بالذاتيات متيقنة، بل متوجهة⁽³¹⁾.

فتحقق التعريف بالذاتيات كما التزم المشافون أمر غير ممكن، فلا يتتوافر لنا بعدها إلا التعريف بأمور هي لوازم وأوصاف خارجية، وخصوص وأثار يخص الشيء بها عند اجتماعها، أي يتخصص الشيء بها ويتميز عن غيره عند اجتماع جملتها⁽³²⁾.

2- التقريب اللغوي لأسماء القضايا ومبدأ الإيجاز

أ- أسماء القضايا وتطبيقات مبدأ التقريب اللغوي:

لقد جرى "السهوروبي" في معالجة موضوع القضايا وكيفية تشكيلها وأسمائها، على غير ما جرى عليه المناطقة من قبل، ولقد حكم اشتغاله هنا مبدأً الأول: ضرورة إطلاق تسميات على القضايا وأجزائها هي أقرب إلى التداول اللغوي، وأكثر استعمالاً عند أهل العربية.

والثاني: مبدأ الإيجاز وإرجاع بعض القضايا إلى بعض، وربط بعضها بعض، والإستناد إلى طريقة التحويل والإرجاع، بأن يكتفى بالأصل، وتحول القضايا الفرعية كلها إليها⁽³³⁾.

والمنطقة، على خلاف بسيط بينهم، عرّفوا القياس بأنه قول مؤلف من قضايا متى سلمت لزم عنه لذاته قول آخر واعتبروا أن أبسط القضايا، على الإطلاق، الحميلية، التي حكم فيها بأن أحد الشيئين هو الآخر أو ليس، والتي تتألف من موضوع (أو محكوم عليه) ومحمول (أو محكوم به)، ونسبة (وهي الحكم).

وقد يركب من قضيتين حملتين واحدة شرطية، بإخراجهما عن كونهما قضيتين، ثم يربط بينهما برابط، فإن كان الربط على نحو اللزوم سميت متصلة، وإن فمتفصلة. وما قرن به لفظ الشرط من جزئها فهو المقدم، وما وقع جواباً فهو التالي. وقد يركب من هذه الشرطية ومن غيرها قياس، فإن كان الذي تركب معها حميلية أو شرطية، كان القياس شرطياً، وإن كان مجرد استثناء كان استثنائياً⁽³⁴⁾.

ويختار "السهوروبي" للقضية الشرطية أو الحميلية الكلية اسم القضية المحينة، تحديداً لمبدأ التقرير اللغوي. ويسمى الجزئية – وهي ما حكم فيها على بعض الموضوع بحكم، أو حكم فيها باللزوم أو العناد في بعض الأحوال والأذمان – بالمهملة البعضية. وكلتاها عنده مسورة ممحورة. والقضية التي يكون موضوعها فرداً أو يكون الحكم فيها في زمن أو حال معين شخصي، أسماؤها المنطقة القضية الشخصية، ويسمىها السهوروبي شاخصة⁽³⁵⁾.

بـ- تقليل القضايا وتطبيق مبدأ الاختصار:

1- السوالي والبعضيات:

لقد افترض "السهوروبي" أن القضية الموجبة الجزئية هي في قوة المهملة، سواء ذلك الحميليات والشروطيات. ومنشأ الإهمال هذا في الحميلية، هو أن أبعاض الشيء كثيرة، لا يتعين منها المقصود بالحكم. ومن الممكن رفع هذا الإهمال المغلط اللاحق بها إذا ما خولت إلى قضية محيطة، بأن يجعل للبعض المبهم فيها اسم خاص، فيزول عنها الإهمال.. والبعضيات، بما هي كذلك، لا يتفع منها إلا في موضع قليلة، وقد لا نجد في العلوم مكاناً أو موضعًا تستعمل فيه، فلا تبقى الحاجة إلا إلى المحيطة، فليعود المهملات المغلطة إليها⁽³⁵⁾.

والسالبة بنظره يمكن تحويلها كذلك إلى موجبة، تطبيقاً لمبدأ الاختصار، وتقليلأً لأقسام القضايا مهما أمكن، مع عدم فائدة معتبرة في الإطناب، ولا منفعة محققة في التفصيل والزيادة؛ ولأن السالبة يمكن أن يؤدي المراد منها على الأتم بقضية موجبة، والموجبة أولى من السالبة؛ لأن الإيجاب أصل والسلب فرع؛ ولأن الإيجاب أبسط كما سيأتي، فلا يحسن تركه إلى غيره⁽³⁷⁾.

ولقد لجأ "السهوروبي" في محاولة إرجاع البعضية المهملة إلى المحيطة، وكذلك في إرجاع السالبة إلى الموجبة، إلى طرائق معروفة عند المناطقة، وأساليب مستخدمة متتبعة.

فانطلق في تبرير تحويل السالبة إلى موجبة، مثلاً من مبدأ كون حرف السلب في القضايا السالبة ليس سوى سلب النسبة، وأنه يمكن جعله جزء الموضع أو المحمول في الحميليات، أو جزء الجزاء أو الشرط في الشروطيات، فيتغير وضع القضية وصورتها واسمها كذلك، معبقاء مغزاها وما تدل عليه.

وتنقلب من كونها – قبل العدول عن المعنى الأصلي لحرف السلب – سالبة، إلى كونها – بعد العدول – موجبة معدولة، وتسمى في إشارة إلى ما يدخل على أجزانها من معنى السلب – معدولة الموضوع أو المحمول، أو معدولة الشرط أو الجزاء، ولا تكون عندها إلا موجبة، رغم ما تحتويه من سلب، لأن ملاك صدق عنوان السلبة على قضية ما هو تتحقق سلب الربط فيها، لا ربط السلب⁽³⁸⁾.

ولقد افترض "السهوروبي" أن تحويل السلبة إلى موجبة ليس مجرد تلاعب لفظي ولغو منطقي، إذ ثمة من الموارد ما لا يجزي فيها من القضايا إلا الموجبة المعدولة، فمست الحاجة إلى تحويل، السوالب إليها. وإذا كان المناطقة لم يذكروا مثلاً معتبراً – يمكن أن يكون مصداقاً واقعياً لمثل هذه القضية، وتترتب عليه آثار مثل هذا النوع من التحويل فإن نظرة واحدة إلى المجال الفلسفى تكشف عن أمثلة كثيرة لذلك.

فالتحليل الدقيق لمعنى الإمكان اللازم للماهيات، والمحمول عليها لا يتحقق له مؤدى، ولا يفهم له معنى من غير افتراض أنه يشكل مع ما يحمل عليه قضية موجبة مسلوبة المحمول؛ لأن الإمكان – كلفظ ظاهره الإيجاب – يستبطن معنى السلب، بل لا يمكن أن يفهم له معنى إلا بالالتفات إلى هذا الذي يستبطنه لا ضرورة الثبوت ولا ضرورة الانتفاء).

والصفات السلبية لواجب الوجود لا تتشكل إلا في قضية منطقية موجبة مسلوبة المحمول؛ لأنها القضية التي لا يتحمل فيها بأي وجه من الوجوه انتفاء موضوعها، وصدقها يستبطن على الدوام فرض ثبوت موضوعها، أما القضية

السالبة، فإنها، بحكم بساطتها؛ يمكن أن تصدق حتى مع فرض انتفاء موضوعها، فلا يستبطن الحكم بصدقها فرض ثبوت الموضوع بالضرورة، وقد تصدق حتى مع انتفاءه. وعليه، فالقضايا التي يكون موضوعها ضروري الوجود، أو التي يفرض كذلك، لا يمكن إلا أن تكون موجبة. ولقد استند في تبرير تحويل البعضية المهملة إلى محيطة إلى دليل الإفتراض، والمقصود به هنا افتراض صحة إطلاق اسم خاص على البعض الذي وقع عليه الحكم في الحملية. فنسميه (ج) مثلاً، ثم نجعله موضوعاً للحكم، فيزول عنه الإهمال الناشيء من الإبهام. ومثاله قولهم: بعض الحيوان إنسان، والقضية هذه مبهمة لعدم وضوح المقصود من لفظ "بعض" الذي حكم عليه بأنه إنسان. فلو وضعنا مكان "بعض" هذا اسماً خاصاً، ولفترض أنه (ج)؛ لأصبحت القضية محيطة، ول كانت صورتها هكذا: كل (ج) إنسان فيزول عنها الإهمال المغلط⁽³⁹⁾.

والقضايا الشرطية البعضية شأنها في ذلك شأن الحملية، والفرق أن إهمال الحملية ناشيء من كون أفراد الموضوع المحكوم عليها بحكم لا تعيين في الذهن، ولا تتميز. وإهمال الشرطية ناشئ من كون أحوال الشيء أو أزمانه التي وقع الحكم فيها، غير متعينة، ولا معلومة المقدار في القضية البعضية.

إذا قلنا مثلاً: "قد يكون إذا كان زيد في الماء فهو يغرق"؛ فهذه بقضية مهملة، لعدم تعين الوقت والحال اللذين بهما يتحقق الفرق. وتحوילها، وفق دليل الإفتراض، يجعل صورتها كالتالي: كلما كان زيد في الماء، وفرضنا أنه لم يكن يملك

حينها سفينة، أو آلة يستعين بها، أو أية وسيلة من الوسائل التي تمنع غرقه، ولم يكن يجيد السباحة مطلقاً، فهو يغرق⁽⁴⁰⁾.

فافتراض القيود والمحضات يخرج زمان القضية وحالها عن الإبهام المغلط، فتعين وتنقلب بذلك من بعضية إلى محطة.

قال "السهوروبي" معتبراً عن ذلك: "والبعض فيه إهمال أيضاً، فإن بعض الشيء كثيرة، فليجعل للبعض اسم خاص، ولتكن مثلاً ج [يقصد في العمليات]، فيصير قضية محطة، فيزول عنها الإهمال المغلط، ولا يتفع بالقضية البعضية إلا في بعض مواضع العكس والنفيض. وكذا [التحويل] في الشرطيات⁽⁴¹⁾".

2- جهاته القضايا والضرورية البقاتة:

لم يشا "السهوروبي" المبالغة في معالجة القضايا الموجهة كما صنع المناطقة، وتجنب في حكمة الإشراق خصوصاً الإنطب الذي وقع فيه الكثيرون، والذي جرى هو عليه في جملة من كتبه كالمحات والمسارع والمطارحات والتلويحات.

وهو يرى أنه يمكن إرجاع جميع جهات القضايا، وهو يعني الإمكاني والإمتناع والوجوب، إلى جهة واحدة هي الضرورة. إذ لما كان إمكان الممكن أمراً ضروري الثبوت له، وكذلك وجوب الواجب وامتناع الممتنع، فال الأولى أن تجعل أجزاء المحمول، حتى تصير القضية على جميع الأحوال ضرورية.

ولو وقع طلبنا في العلوم على إمكان شيء أو وجوبه أو امتناعه، كانت جهته جزء مطلوبنا؛ ولا يمكن الحكم حكماً جازماً باتاً إلا بما نعلم ثبوته أو انتفاء على نحو الضرورة. وإذا جعلت الجهة جزء محمول القضايا، لم يعد عندنا من الجهات إلا الضرورة، ومن القضايا إلا الضرورية الباتة كما يحلو له أن يسميها. وإذا لم يكن يصح من القضايا إلا الضرورية، وكان فيها الكفاية، فلا ينبغي كما يرى "السهوراوي" ، أن نورد من القضايا إلا الباتة، فإذا كان ثمة من الممكنات ما يقع من كل واحد وقتاً ما، كالتنفس بالنسبة للإنسان، صح فيه أن يقال: كل إنسان بالضرورة هو متتنفس وقتاً ما، وكون الإنسان كذلك أمر لازم له أبداً لا ينفك عنه.

وإذا كان منها ما يمكن أن يقع من كل واحد على نحو الدوام، كفى في القضية ذكر جهة الربط، بأن يقال مثلاً: كل إنسان بالضرورة يمكن أن يكون كاتباً، أو تفرض القضية باتة دون إدخال جهة أخرى في المحمول، إذا كان ثبوت المحمول للموضوع واجباً، فيقال: كل إنسان بته هو حيوان. ولا يصح الإكتفاء بجعلها باتة إلا في ما كانت جهة الوجوب، وفي غيره لا بد من أن يضاف إلى ذلك ذكر الجهة كجزء من المحمول على نحو الدوام.

والجهة عنده لا تدل على أكثر من وثاق الرابطة، أو ضعفها بين الموضوع والمحمول.. يقول: "والجهة لما كانت لفظة دالة على وثاق الرابطة وضعفها، فمكانتها [محلها] عندها [عند الرابطة، أي تقترن بها]⁽⁴²⁾.

وإذا كانت كذلك، صدق تحقق التفاوت بالشدة والضعف في كيفية النسبة، إذ الوثاق ليس إلا عبارة عن الشدة، فلا تعود القضية المطلقة العامة قضية موجهة بحال؛ لأنها خالية مما يدل فيها على ضعف الرابطة وثاقها بين المحمول والموضوع: يقول: "وظن أن المطلقة لدى التصريح جهة؛ لأن لفظها دال، ولم يعلم أنه لم يدل على وثاق الرابطة وضعفها حال أصلاً، بل فيه عدم التعرض للكل"⁽⁴³⁾؛ ولأن المطلوب في العلوم الحقيقة أمر يقيني، والمطلقة التي لم تذكر فيها الجهة لا تتناول، من الممكن ما لا يقع أبداً، إذ لا نقول: كل "ج" "ب" مطلقاً، إذا لم يقع بعضه أبداً، كقولنا كل إنسان كاتب؛ بالفعل. ولأن المطلق العام لا يطرد في المحيطة إلا في الضروريات الستة المشهورة، ولكل واحدة منها ضرورة بجهة ما، فيتعرض لها من هذه الجهة، فلا يعود ثمة منفعة في الإطلاق. وإذا أردنا أن نعبر عن أمر عام أو جهة عامة، فالإمكاننة العامة في ذلك أكثر فائدة وإطراداً، ولا يحتاج في مثله إلى الإطلاق المغلط الذي لا يتعين وقوعه إلا وقتاً ما، ولا يشعر إلا بضرورة ما في المحيطة على نحو الإبهام.

وي بعض القضايا موجهة، لكن تتعين مادتها في الواقع كالممكانة العامة، إذ مثل هذه القضية مرددة على نحو الدوام بين مصداقين متفاوتين هما الوجوب والإمكان، أو الضرورة واللاضرورة، وليس ثمة جامع بين هذين المصداقين. وبعبارة أوضح يقال: إن الممكانة العامة لما كان مؤداها سلب الضرورة عن الطرف المقابل لمضمون القضية، فقد تصدق على واجب الوجود وعلى ممكн الوجود، أو على ممتنع الوجود وعلى ممكн الوجود. فيكون لها مصداقان محتملان متفاوتان،

ولا يعقل أن يكون شيء واحد في الواقع ونفس الأمر، في حين أنه واجب أو ممتنع هو ممكן. فالإمكان العامة موجهة؛ لكنها لا يمكن أن يكون لها مادة واقعية في الواقع الخارجي ونفس الأمر.

لقد ارتكز "السهوروبي" في ضرورة جعل الجهات جزءاً من المحمول في كل قضية، فتحول بذلك إلى ضرورة بناة، إلى الفهم المنطقي التقليدي لطبيعة النسبة، ولجوهر الرابطة بين طرفين القضية⁽⁴⁴⁾. فالنسبة لما كانت أمراً غير مستقل الذات ولا قيام لها بنفسها، وهي تابعة في وجودها وعدمهما لما ترتبط بينه من أطراف القضية، فجهة النسبة التي ليست إلا اللفظ الدال على كيفية النسبة، لا استقلال لها كذلك بأي نحو من الأنحاء. وهذا يعني أن لاحاظ الجهة مجرد لاحاظ آلي، وهي كالمرأة التي ينظر بها إلى غيرها، ولاحاظها آلة لا يمكن بحال أن يتحد مع لاحاظ ما ينظر إليه من خلالها وبواسطتها، إذ ما به ينظر غير ما فيه ينظر. ولا يتحد اللاحاظ الآلي البة مع اللاحاظ الاستقلالي، بأن ينظر في جهة القضية ومضمونها في آن بل لاحاظين: الأول مرآتي، والآخر استقلالي. فكيف يمكن إذن ملاحظة جهة القضية ومضمونها في آن؟

يقدم "السهوروبي" حلاً يعتبره كافياً، بافتراض إمكان الاستغناء عن لاحاظ الجهة لاحاظاً آلياً يجعلها جزء ممحول كل قضية، وإذا صير مثل الوجوب والإمكان والإمتنان جزء ممحول القضية، تزول عنه صفتة غير الاستقلالية، ويتبين جوهر تبعيته، ولا يعود النظر نظراً فيما هو مرآة لغيره، ولا شيئاً منظوراً به ومن خلاله، بل

منظوراً فيه، ويخرج بذلك عن عنوان كونه جهة، وإن بقي يؤدي معناها نفسه، ويدل على ما كان يراد للجهة أن تعبّر عنه، ولا يعود في القضايا ثمة إلا الضرورة.

لقد أشار "السهوردي" في منطق التلویحات إلى أن المتنقل عن "أرسطو"، أن جهات القضايا أربع: الوجوب، الإمتناع، الإمكان، والإحتمال. ويفسر "السهوردي" الإحتمال بالإمكان التردد، وهو يتحقق في الموارد التي لا يعلم فيها بطبيعة النسبة. ويشرحه بقوله: "قال المعلم الأول: الجهات واجب، وممتنع، وممكّن، ومحتمل. والتيس تفسير المحتمل، وكأنه أراد به الممكّن التردد، فإذا لم يتحقق أن الشيء واجب أو ممتنع أو ممكّن، فنقول لا نحكم عليه بالوجوب لجواز أن يكون ممتنعاً، أو بالإمكان لجواز أن يكون واجباً، وليس هذا هو الإمكان بالمعنى السابق (أعني الإمكان الخاص ولا هو الإمكان العام الذي يقصد منه سلب الضرورة عن الطرف المقابل)، وكل جهة إذا جعلت جزء المحمول فالربط ضروري"⁽⁴⁵⁾. وعبارة الأخيرة توحّي بأنه لا يرغب في البحث عن صحة تسمية مثل هذا الإحتمال الترددية جهة أو عدم صحتها؛ لأنّه لا يؤمّن بغير الضرورة جهة اصلاً؛ ولأنّ الجهة إذا كان قوامها أنها كيفية النسبة في الواقع وتفسّر الأمر، فإن الإمكان الاحتمالي لا يحكّي كيفية النسبة أصلاً، لأنّه لا تردد ولا احتمال في مقام الواقع والثبوت.

وهذا الذي سماه "السهوردي" إمكاناً ترددياً، أسماء الفلسفه إمكاناً احتمالياً، وأشاروا إليه بالعبارة الشهيرة: "كل ما قرع سمعك فذرره في بقعة الإمكان حتى يذودك عنه قائم البرهان". وهم يقصدون به الإحتمال العقلي في قبال

الإعتقداد الجازم. ويفرقون بينه وبين الإمكان المقابل للوجوب والإمتناع، في أنه يكفي في مقوليته عدم البرهان على خلافه. وأما الإمكان ذاك، فهو يحتاج في ثبوته لموضوع ما إلى برهان. ولقد أشار "السهوردي" إلى نكتة كهذه في التلويحات فقال: "والإمكانات لها برهان على إمكانها دون وقوعها".⁽⁴⁶⁾

3- في المعنى الوجودي للعدم وتوجيهه مبدأ التناقض:

أ- السلبيّة حالة وجودية:

والسلب الذي قد تنطوي عليه بعض القضايا وتحتويه ليس سلباً بإطلاق، ولا هو عدم محض عند "السهوردي" وفي مذهبه؛ إذ كل الأعدام والسلوب يؤخذ في حدتها ثبوت ما، ومن دون ذلك فإنه لا يفهم لها معنى محقق، ولا تدل على شيء⁽⁴⁷⁾. ولا يصح ادعاء العكس بحال من الأحوال؛ لأن الإيجاب، لمكان بساطته، فلا يؤخذ في حده معنى السلب مطلقاً، ولا يتوقف تصوره عليه. وكلما كان الشيء أبسط كان أكثر أصالحة في نفسه، واستغناءً بذاته في مقام تعقله وفهمه، وتصوره وإدراكه.

ويعلل صحة كلامه هذا، مستنداً إلى فكرة أن السلب، وإن كان رفعاً للإيجاب، إلا أنه حكم متتحقق في الذهن موجود، وكل سلب هو كذلك نوع نفي، له في العقل تحقق وجود.

ولقد أثار هذا الكلام حفيظة كثيرين، ودفعهم إلى اتهام "السهوردي" بافتراض امتناع العدم أصلاً، والقول بضرورة الوجود على نحو مطلق.

لكن "الشيرازي"⁽⁴⁸⁾ وجد له محملاً من الصحة، مفترضاً - في مقام بيانه معنى التصديق في رسالته الشهيرة حول العلم - أن كل تصديق وحكم هو حالة وجودية إدراكية قائمة في النفس، لا تفترق في ذلك النسبة السلبية عن النسبة الإيجابية، وأن الذي يميز إدراهما عن الأخرى ما يقع بإزائها في الخارج وفي مقام الصدق، إذ مصدق النسبة الإيجابية وجود وتحقق، ومصدق النسبة السلبية عدم وامتناع. وعقب، بأنه إذا كان مراد "السهوروبي" من معنى وجود السلب، وجوده كحالة ذهنية وإدراكية فهو صحيح؛ لكنه لا يصح لو كان المراد منه أن ما بإزاء النسبة السلبية مما يقع مصداقاً له في الخارج وجود وتحقق؛ لأن ما تشير إليه مثل هذه النسبة الموجودة في الذهن وتدل عليه، ليس إلا الأمر العدمي. ثم استظره إرادته للمعنى الأول من قوله في حكمة الإشراق: "ولما كان السلب وجودياً من حيث إنه نفي في الذهن وحكم عقلي، وليس التصديق هو النسبة الإيجابية التي يقطعها السلب فحسب، فإن التصديق بعد السلب باق، فالنسبة التصديقية الباقية بعد السلب غير النسبة الإيجابية المشهورة، فالسلب هو حكم وجودي، أي له وجود في الذهن، وإن كان قاطعاً لإيجاب آخر"⁽⁴⁹⁾.

بـ- توجيه مبدأ عدم التناقض:

واستغناء "السهوروبي" بالضرورة البتة عن جميع القضايا، سوف يفضي إلى إهمال القضايا السالبة بالمطلق، وسد باب السلب من أصله. وسوف يقود ذلك إلى تعذر فهم مبدأ التقابل بين السلب والإيجاب، الذي هو أساس كل اختلاف

وركيزته، ولن يفهم لأي نوع آخر من أنواع الإختلاف معنى من دون فهمه واستيعابه وتحققه ووجوده ومن باب المثال نقول: إنه إذا كان ثمة شيئاً مختلفان ولم يكن اختلافهما على نحو اختلاف الوجود والعدم، فإن اختلافهما لن يفهم إلا في ضوء افتراض أن أحدهما صادق في مورد لا يصدق فيه الآخر من الجهة التي صدق فيها، فيكون منشأ اختلافهما في الحقيقة هو الإختلاف بين الثبوت والإنتفاء. وعلى ضوء ذلك يطرح السؤال التالي: هل إهمال القضايا السالبة وعدم اعتبارها، يوجب الاختلال في مسألة التقابل بين السلب والإيجاب، وبالتالي الاختلال في أصل مبدأ التناقض البديهي⁽⁵⁰⁾.

وفي مقام الإجابة يؤكد "السهوردي" على أن إرجاع جميع القضايا إلى الضرورية البتة، لا يلغى موقع السلب أو النفي، ولا يقلل من اعتباره، والأمر من ذلك على العكس؛ إذ تحويل السوال إلى موجبات يجعل السلب في جوهر القضية ومضمونها، وفي مؤداتها ومحتوها، والذي يتغير بالفعل هو شكلها وظاهرها، وكيفية بنائها، والقضية بالفعل ليست هي قضية باعتبار الإيجاب، بل باعتبار السلب كذلك، لجهة أن الأخير حكم عقلي كالأول، سواء عبر عنه بالرفع أو بالنفي، وهو سلب من جهة أن المضمن الذي يدل عليه، ويشير إليه، هو الرفع والنفي، وهو إيجاب من جهة أنه حكم بالانتفاء. والنفي والإثبات بهذا المعنى إعتباران عقليان وحكمان ذهنيان، يمكن ارتفاعهما؛ بأن نلحظ المعقول من غير أن نحكم عليه بحال، فلا يكون مثبتاً ولا منفياً. شأن الإنتفاء والثبوت في الواقع شأن

آخر بنظره، فهما أمران واقعيان لا يجتمعان ولا يرتفعان، والشيء مطلقاً لا يخرج عن كونه في نفسه (أي في واقعه) إما ثابتاً أو متنفياً⁽⁵¹⁾.

ولذلك فلا يخل تحويل السوالب إلى موجبات بمبدأ التقابل بين النفي والإثبات؛ لكونهما اعتبارين عقليين، ولا بمبدأ التقابل بين الانتفاء والثبوت؛ لأن موضوعها الواقع، وليس التصور أو الإدراك أو الإعتبار الذهني.

4- اختصار أساليب التدليل والتقريب الفطري للقياس

أ- نقص برهانىي المذهب والإفتراض في العكس:

لا يعرض "السهوروبي" في الأساس على الاستدلال غير المباشر الذي قلل منه المنطق الأرسطي، وبين كيفية استعماله وال المجالات التي يستخدم فيها، لكنه يوجه اعتراضه إلى الأساس الذي أقيم عليه مثل هذا الاستدلال، وبررت من خلاله مشروعية المعرفة وإنتاجها. ولقد عنون الفقرة التي عالج فيها العكوس، وهي أبرز مصاديق الاستدلال غير المباشر، - في حكمه الإشراق بقوله: "في هدم قاعدة المشائين في العكس"⁽⁵²⁾.

واساس مشروعية العكس عند المشائين - بحسبه - قاعدتان أو برهانان، هما الخلف والإفتراض. وكل واحد منهما، بنظره، تتوقف صحته على الآخر، كما هي الحال في الموجبتين الكلية والجزئية؛ إذ ابتناء الخلف فيما على عكس السالبة، والسائلة تبني على الإفتراض، والإفتراض بعينه هو الشكل الثالث من

أشكال الإقتراضي، والشكل الثالث إنما يصح إنتاجه برده إلى الشكل الأول الفطري عن طريق العكس، فيلزم الدور، وتبين الشيء بما هو مبين به.

واستعمال الخلف في العكوس مخالف للطبع، بعيد عن الفهم المباشر، والإدراك الصفوي؛ لأنه قياس مركب. وينظره، فإن الشخص الذي يتمتع بقريحة سليمة في معرفة صحة الأقيسة، عليه أن يقنع بها في جميع المطالب العلمية، ولا حاجة به إلى ما قرره المشاؤون من التطويل في توضيح قياس الخلف وتبينه، وما فصلوه في أنواع الأقيسة وكيفية الاستنتاج وفقها.

والخلف على كل حال، غير كافٍ في أن يبيّن به أن هذا هو العكس لا غير، فإن أمكن الاستغناء عنه والتوصيل بغيره من الأدوات والوسائل في تبيان صحة العكس، لم يكن بذلك بأُس، وحسن الاستغناء لمكان تعقيده ودقة بنائه. يقول في بيان فساد الاستناد إلى الخلف والإفتراض في العكوس ما نصه: "إعلم أن المشائين أثبتو العكس بالافتراض والخلف، والخلف أيضاً في العكس يبنت على الإفتراض، فنقول مثلاً: إذا كان لا شيء من (ج ب) بالضرورة، فلا شيء من (ب ج) وإلا صح بعض (ب ج)، فنفرضه شيئاً معيناً، ولتكن هو (د)، والافتراض بعينه هو الشكل الثالث، إذ يطلبون شيئاً يحملون عليه الجيمية (يعني ج)، والبائية (يعني ب) مثلاً، ثم يثبتون الشكل الثالث برده إلى الأول بالعكس فيدور"⁽⁵³⁾.

وبناءً على ذلك قياس خلافاً لما يدعيه بعض، لكنه في العكس يبنت على قياس استثنائي واقتراضي شرطي. مثاله: كلما كان لا شيء من (ج ب) فلا

شيء من (ب ج)، فإن لم يكن لا شيء من (ب ج) صحيحًا صحيحاً صحيحاً صحيحاً صحيحاً، وهو نقبيضه. والجملة الأولى هي المقدم والتالي هو قولنا: صحيحة بعض (ب ج)، فنأخذه ونجعله مقدماً في قضية أخرى فنقول: كلما صحيحة بعض (ب ج) صحيحة بعض (ب ج)، ونقرنه بالمقدمة الأولى فينتهي: إن صحيحة بعض لا شيء من (ب ج) ولم يصبح لا شيء من (ب ج)، فيصبح بعض (ب ج) فيكون افترانياً من مقدمتين، فيبحذف الأوسط منه ثم يستثنى نقبيض التالي، ليتسع عين المقدم. والمقدمة الثانية فيه، وإن كانت مركبة من بعضيتين فهي كلية؛ لأن عموم الشرطيات ليس بالإعداد بل بالأوضاع، فيكون الخلف في العكس مذكورة غير تمام الصورة، فتبني القياسات على حجج لا يتم كونها حجة إلا بها، فتدور⁽⁵⁴⁾.

وعدم الانتفاع من دليل الإفتراض - بحسب "السهوردي" - في العكس لا يعني بطلانه في نفسه، وعدم صحة الاستعانة به، إذ ثمة من الأوضاع ما يكون فيها دليل الإفتراض مجدياً، ولقد استعمله "السهوردي" نفسه، كما سلف في تحويل الجزئيات إلى كليات والسؤال إلى موجبات. وهو يلتجأ إليه في منطق التلويحات مراراً، ويدعى أنه من الجائز النافع أن يتسلل المرء، للوصول إلى مطلوبه، فرضاً غير واقعي، سواء كان ممكناً في نفسه أو ممتنعاً؛ لكنه لا ينبغي البناء عليه في الأقيسة. يقول: "والفرض صحيح لما يمكن في نفسه، أو عند خصمك، أو يمتنع، ولكن لا من جهة يبني عليها (يعني في الأقيسة)، فإنه إذا كان كذا لا يجوز (أي فلا يجوز)، فمن أدعى أن شريك الباري ممكن، لأننا لو فرضنا

وجوده لكان غير ممتنع، وكل غير ممتنع ممكن، ومثل هذا لا يجوز. والمحال من جميع الوجوه إنما يفترض (بفرض) في شرطية يستثنى نقىض تاليها، لا في قياس الخلف⁽⁵⁵⁾.

بـ- التقديرية المفترضة للقياس:

والقياس عند "السهروردي" أقل ما يتألف من مقدمتين، وهو قول المناطقة بلا استثناء، ولا بد في كل قياس منتج من حد مشترك بين مقدماته، وهو المسمى بالحد الأوسط. وكل واحد من الموضوع والمحمول أو المقدم والتالي في كل قضية يسمى طرفاً.

ولقد افترض المناطقة تعدد أشكال القياس وضروريه، بتغير وضع الأوسط بين المقدمات والنتيجة، قالوا: إذا كان الأوسط موضوع المقدمة الأولى محمول الثانية، فهو الشكل الرابع، ويسميه "السهروردي" "السياق البعيد"، وهو لا يعني بمثله ولا يعتد به؛ لأنه لا يتفطن لقياسيته من نفسه، فينبغي لذلك حذفه. وإذا كان الأوسط موضوع الثانية محمول الأولى، فهو الشكل الأول عند المناطقة، ويسميه "السهروردي" "السياق الأتم" وهو عنده ضرب واحد، وهو المؤلف من محيطين موجبين.. كقولنا: كل إنسان حيوان بنته، وكل حيوان متتحرك بالإرادة بنته، فينتج كل إنسان متتحرك بالإرادة بنته.

وما يتالف من ضروبه من جزئيات وسوالب ينبغي تحويله إلى قضايا موجبة محيطة، وما كان جهته الإمكان أو الإمتناع أو الوجوب، وجب تحويله إلى قضية بناة كما سلف واتضح.

ومثل هذا الكلام يجري بعينه في الشكل الثاني والثالث من أشكال القياس الأرسطي، مع الاستغناء عن كثرة ضروبهما. فتكون أشكال القياس ثلاثة، والأول منها ضرب واحد، وترجع إليه جميع الضروب الأخرى وفق قانون:

- أ- تبديل السلب في كل قضية سالبة إلى إيجاب.
- ب- تحويل القضايا البعضية إلى قضايا محيطة.
- ت- تحويل كل قضية موجبة إلى قضية بناة.

وهذا القانون نفسه يجري في الشكلين الآخرين، في كل واحدة من آحاد مقدمات العلوم. وبذلك يفترض "السهوروبي" أنه "ترك التطويل على أصحابه في الضروب والبيان والخلط، واكتفى من الأقىسة بما كان قريباً من الطبع، قبله الفطرة بلا تكلف ولا عناء"⁽⁵⁶⁾.

المواهش

Massignon L. Recueil de texes Inédits Conscernant L'histoire de la (1)

سيوط ابن الجوزي ، مرآة الزمان، حيدر آباد Mystique en pays d'Islam, paris: 1929.

.427 ص 8 ج

ابن خلkan، وفيات الأعيان ، القاهرة 1275، ج 2، ص 391 ومصادر أخرى كثيرة.

(2) لاحظ على سبيل المثال: موقف ابن الصلاح والسبكي وأخرين في: طه عبد الرحمن، تجديد المنهج، بيروت: المركز الثقافي العربي، 1994، ص 311 وبعدها.

(3) نلينو، محاولات المسلمين لإيجاد فلسفة شرطقت، ضمن التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، عبد الرحمن بدوي، بيروت: دار القلم.

(4) م.ن.

(5) السهروردي، حكمة الإشراق، ص 11، وثلاث رسائل، ص 69.

(6) يلاحظ مثلاً: تاريخ الفلسفة الإسلامية و (en Islam iranien) والسهروردي المقتول، ضمن شخصيات قلقة في الإسلام، تج بدوي دار القلم، بيروت.

(7) مقدمة مجموعة مصنفات السهروردي، ط طهران.

(8) أصول الفلسفة الإشراقية، القاهرة، 1959.

(9) شاعر أندیشه وشهرد، طهران، حکمت 1388. المقدمة.

History of Islam philosophy, Tehran. Part1. (10)

(11) يلاحظ: أصوات اجنبية جبرائيل، بدوي، شخصيات قلقة.

(12) حكمة الإشراق، ص 13.

(13) المشاريع والمطارحات، مجموعة مصنفاته، ص 194.

(14) م.ن. ص 13.

(15) المشاريع والمطارحات، ص 443

- (16) حكمة الإشراق، ص 13.
- (17) المشاريع والمطاراتات، ص 503.
- (18) م.ن. ص 499.
- (19) حكمة الإشراق، ص 14.
- (20) شرح المنظومة ، ص 12، ط طهران.
- (21) حكمة الإشراق، ص 15.
- (22) م.ن.
- (23) م.ن ص 16 - 17.
- (24) ابن حزم ، التقريب لحد المتنق، ص 232
- (25) يلاحظ تلخيص ذلك في: تجديد المنهج م.س ص 312
- (26) حكمة الإشراق، ص 18 - 19.
- (27) م.ن.
- (28) م.ن.
- (29) م.ن. ص 20 - 21.
- (30) م.ن. ص 21.
- (31) م.ن.
- (32) م.ن.
- (33) م.ن. ص 23.
- (34) م.ن. ص 24 - 23.
- (35) م.ن. ص 25 - 24.
- (36) م.ن. ص 25.
- (37) م.ن. ص 26.
- (38) ديناني ، م.س ، ص 104.
- (39) م.ن.

- .506 (40) حكمة الإشراق، ص 506
- .57 (41) م.ن. ص .57
- 57 (42) م.ن. ص 57
- .57 (43) م.ن. ص .57
- .58 (44) م.ن. ص .58
- دینانی ، م.س، ص (45)
- 20 (46) منطق التلویحات، ص 20
- .12 (47) المنظومة، م.س، ص .12
- 20 (48) منطق التلویحات، ص 20
- (49) الشیرازی، تعلیقہ علی حکمة الإشراق، ص 10 حجریة.
- .57 (50) حكمة الإشراق، ص .57
- (51) دینانی، م.س، ص 131 و بعدها.
- .30 (52) حكمة الإشراق، ص .30
- .58 (53) م.ن. ص .58
- .59 (54) م.ن. ص .59
- .59 (55) م.ن. ص .59
- .22 (56) منطق التلویحات، ص 22