

الفصل (السادس):

مصارعة الفلاسفة
للشهرستاني [عرض ونقد]
(٤٧٩ - ٥٤٨ هـ)

تمهيد:

يتبوأ الإمام الشهرستاني مكانة هامة في المذهب الأشعري^(١)، ولقد كان منافحاً عن العقيدة مثل أسلافه الكبار الغزالي والأشعري. وكتابنا الذي سنسلط الضوء عليه بالمناقشة والتحليل «مصارعة الفلاسفة» من المؤلفات التي أثارت جدلاً في زمانه وليس أدل على هذا، من رد نصير الدين الطوسي عليه في كتابه «مصارع المصارع».

ولعل هذا المسلك يذكرنا بما قام به الغزالي في كتابه «تهافت الفلاسفة» المشهور ورد ابن رشد عليه في كتابه «تهافت التهافت».

ومن اللافت للنظر أن الشهرستاني قد عاصر الغزالي فترة من الزمان وتأثر به وإن كان الشهرستاني -فيما نعتقد- أكثر هدوءاً في مناقحته عن العقيدة، فلم يعمد إلى تهمة التكفير أو التبديع مثلما رأينا لدى الغزالي في تهافت الفلاسفة.

ولعل عنوان المؤلف «مصارعة الفلاسفة» ليقترّب كثيراً من تهافت الفلاسفة، فالهدف والغاية واحدة عند كليهما، وهو محاولة إفحام الخصم وإقصائه عن مكانه، وفيما نتصور أن الصراع الدائر رحاه هو صراع بين المتكلمين والفلاسفة أو بمعنى آخر هو صراع بين منهج ومنهج، صراع بين المنهج الفلسفي والمنهج الكلامي بين منهج ينطلق من النقل والنص الديني كما هو الحال عند علماء الكلام وبين منهج ينطلق من العقل كما هو الحال عند الفلاسفة. هذا هو لب الخلاف كما نعتقد وليس معنى ذلك أن هناك فصلاً تاماً بين دائرة الفلسفة وعلم الكلام، فكم من المقدمات الكلامية التي استعارها الفلاسفة من علماء الكلام وكم من الردود القياسية البرهانية التي استفادها عالم الكلام في حجاجه وذوده عن العقيدة.

(١) بالنسبة لحياته فالرأي الراجح أنه ولد عام ٤٧٩ هـ وتوفي عام ٥٤٨ هـ، وكان مولده ببلدة شهرستان بين نيسابور وخوارزم من إقليم خراسان، تنقل بين مراكز العلم في فارس وما حولها دارساً للعلوم الدينية ثم مدرساً لها ثم رحل إلى بغداد مدرساً بالمدرسة النظامية عام ٥١٠ هـ / ١١٩٦ م ثم عاد إلى خراسان منتقلاً بين مدنها إلى أن توفي بمسقط رأسه شهرستان عام ٥٤٨ هـ / ١١٥٣ م (دكتور أحمد محمود صبحي: في علم الكلام الأشاعرة ص ١٩١)، وأيضاً دكتور أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام ص ٣٢٥، طبقات الشافعية (الجزء الرابع)، دكتورة سهير مختار مقدمة مصارعة الفلاسفة ص ١١-١٤. مفاتيح الأسرار ومصابيح الأنوار (مخطوط)، بروكلمان: تاريخ الأدب العربي القسم الرابع ص ٣٠٢.

بل إن علم الكلام قد تأثر بالثقافة الفلسفية الرصينة وخاصة في مرحلتيه الوسطى والمتأخرة منذ القرن الرابع والخامس الهجريين .

وموقف الشهرستاني في كتابه «مصارعة الفلاسفة» هو موقف نقدي أو وقفة نقدية من الفلاسفة ، ويبدو أن الشهرستاني بوقفته تلك ركز على فلسفة ابن سينا ، لأنه يمثل ذروة الفكر الفلسفي في زمانه ، ومن ثمَّ فإن مصارعته وإنزاله عن مكانته هو بمثابة إنزال الفلاسفة السابقين عليه .

وتجدر الإشارة إلى أن الوقفة النقدية للشهرستاني من الإلهيات عند ابن سينا تدعو إلى التساؤل حول أهم خصائص الموقف النقدي عنده هذا من جانب ، ومن جانب آخر ، ما هي الانتقادات التي يمكن أن نوجهها إلى الشهرستاني .

فليس من المستحسن أو المقبول أن يجعل الباحث جل همه التعاطف مع الشخصية التي يتحدث عنها ، بل إن الاختلاف في رأي أو أكثر حول الشخصية التي نعالجها لدلالة كبيرة على عمق وثراء الشخصية .

ولقد اقتضاني الوقوف على «مصارعة الفلاسفة» أن أنظر إلى الشهرستاني ومكانه في تطور المدرسة الأشعرية بشكل عام وتطور ومكان مصارعة الفلاسفة في النسق الفكري للشهرستاني بشكل خاص . إذ من الصعوبة بمكان فهم مصارعة الفلاسفة بمعزل عن الكتب الأخرى للشهرستاني مثل نهاية الإقدام ، والملل والنحل وغيرهما من المؤلفات التي لها صلة بذلك الموضوع .

ولقد قسمنا دراستنا إلى العناصر الآتية :

أولاً: (مدخل عن كتاب مصارعة الفلاسفة وخصائص الموقف النقدي).

- لمحة عن ظروف عصره السياسية .

- نبذة عن كتاب «مصارعة الفلاسفة» .

- أهم خصائص الموقف النقدي عند الشهرستاني .

ثانياً: (عرض ونقد لأقسام الكتاب)

أولاً: نقد الشهرستاني لمفهوم الممكن والواجب - أقسام الوجود .

ثانياً: وجود واجب الوجود .

ثالثاً: في توحيد واجب الوجود .

رابعاً: في علم واجب الوجود وتعلقه بالكلّي والجزئي .

خامساً: في حدوث العالم .

أولاً: (مدخل عن كتاب مصارعة الفلاسفة وخصائص الموقف النقدي)

- لمحة عن ظروف عصره السياسية:

يمثل عصر الشهرستاني عصر الخلافات والصراعات المذهبية، التي غطت مساحات الدولة الإسلامية في مجال الحياتين السياسية والثقافية والعلمية على حد سواء .

ولئن كان من شأن الصراعات السياسية أن تضعف قوى الدولة وتفتت في عضدها، وتقطع أوصالها فتجعلها مطمعاً لأعدائها المتربصين بها فإن من شأن الصراعات المذهبية في مجال العلم والمعرفة والثقافة بوجه عام أن تحقق العكس^(١).

وما يهمنا هنا هو القول بأن الحياة السياسية في العصر الذي عاش فيه الشهرستاني كانت تتسم بالاضطراب والتفكك والضعف بحيث لم تخل قط من حروب ومنازعات وفتن داخلية امتدت آثارها حتى لحقت بالشهرستاني نفسه، فلقد عاش في الحقبة التاريخية التي تستغرق ما يسميه المؤرخون بعصر نفوذ السلاجقة وهو العصر الذي يمتد من عام (٤٢٩هـ - إلى عام ٥٩٠هـ) والذي يندرج بحساب التاريخ والتبعية تحت العصر العباسي الرابع الذي يمتد من عام ٤٤٧هـ - إلى ٦٥٦هـ، وهو آخر عصور الدولة العباسية. خلال هذا العصر كانت تتزعم العالم الإسلامي ثلاث سلطات سياسية: إحداها الخلافة العباسية في بغداد وهي تعتنق المذهب الشيعي وتدعو إليه فيما يقع تحت نفوذها من بلاد العراق وإيران وشمال الهند. والثانية: الخلافة الفاطمية في مصر وهي على المذهب الشيعي وتعمل على تقويته ونشره في السر والعلن خارج حدود بلاده. أما السلطة الثالثة: فقد تمثلت في الخلافة الأموية في قرطبة في المغرب العربي^(٢).

(١) دكتور محمد أبو سعدة: موقف الشهرستاني النقدي من آراء الفلاسفة والمتكلمين (مخطوط) جامعة القاهرة (رسالة دكتوراه) رقم ٤٣٤١ ص ٩.

(٢) بارتولد: تاريخ الحضارة الإسلامية، الترجمة العربية ص ٤٥، انظر دكتورة سهير مختار: الشهرستاني وآراؤه الكلامية والفلسفية (مخطوط) كلية البنات جامعة عين شمس ١٩٧٥ ص ١٤ وما بعدها.

ولقد شهدت الفترة التي امتدت من عام ٤٩٨هـ حتى عام ٥٤٧هـ، مجد إحدى هذه الدويلات وهي دولة السلاجقة التي أمكن لسلطينها أن يسيطروا نفوذهم -مستقلا- عن الخليفة العباسي على معظم أجزاء إيران والعراق وخراسان وبلاد ما وراء النهر، تحت زعامة سلطان السلاجقة الأكبر سنجر بن ملكشاه، وكان السلاجقة على المذهب السني ومن ثم كانوا يناصرون الخلافة العباسية دينياً، وإن كانوا من الجانب السياسي لا يدينون للخليفة العباسي في بغداد إلا بالتبعية الإسمية^(١).

هذه لمحة موجزة تشي بأن العقيدة الأشعرية أو (المذهب السني) كانت هي المذهب الرسمي للدولة، والتي عاش في خلالها الشهرستاني، ولعل هذا يمهّد للحديث عن موضوعنا، كتاب «مصارعة الفلاسفة» والظروف التي دعت إلى تأليفه؟

نبذة عن كتاب «مصارعة الفلاسفة»:

مصارعة الفلاسفة للشهرستاني وتهافت الفلاسفة للغزالي ينتميان إلى مدرسة كلامية واحدة (الأشاعرة)، وإلى مرحلة تاريخية متقاربة هي القرن الخامس الهجري، وتهافت الفلاسفة للغزالي يمثل أعظم ما كتب الإمام الغزالي في هدم المذاهب التي رأى فيها خطورة على العقيدة، إنه لكي يبين فساد قول الفلاسفة تعمق في الفلسفة حتى أصبح كأكبر رجالها ثم زاد عليه باطلاعه على علوم أخرى. لقد طالع الفلسفة وتأمل نظرياتها وتفقد أغوارها حتى جاءت انتقاداته لها أو بالأحرى لمذهب الفارابي وابن سينا على هذا النحو من القوة والتماسك، لقد أخذته حمية الدين، إذ هو لا ينصر مذهباً على مذهب وإنما يدافع عن العقيدة الإسلامية في كل ما شعر منه أنه خطر عليها يتهددها^(٢).

وينفس الاتجاه نجد مصارعة الفلاسفة يمثل الجانب السلبي أعني هدم أقوال الفلاسفة التي رأى أنها تتعارض مع العقيدة الإسلامية.

وعنوان كتابنا «مصارعة الفلاسفة» يدل على أن المصارعة لم تقتصر فقط على الفيلسوف ابن سينا، وإلا لسمي الكتاب «مصارعة الفيلسوف» وإنما صار فيه

(١) دكتور عبد المنعم حسنين: سلاجقة إيران ص ١١٥-١٢٢. دكتور حسن الباشا: دراسات في تاريخ الدولة العباسية ص ١٢٨ دار النهضة المصرية ١٩٧٥، ابن كثير: البداية والنهاية ١٢/ ١٩٧.

(٢) دكتور أحمد محمود صبحي: في علم الكلام (الأشاعرة) ص ١٥٧.

الشهرستاني مجموعة من الفلاسفة اليونانيين القدامى مركزاً على ابن سينا باعتباره أحد الذين تأثروا بالفلسفة اليونانية تأثراً كبيراً من جهة وباعتباره على حد تعبير الشهرستاني علامة القوم، وأدق عند الجماعة، وباعتبار نظره في الحقائق أغوص^(١).

والمصارعة هي الاسم المشتق من صرع يصرع يقال: صارعه، فصرعه من باب قطع في لغة تميم أي قاتله وأسقطه على الأرض^(٢).

فكان الشهرستاني لم يرد فقط بهذه التسمية الإفحام وإنما أراد ما يزيد على ذلك، وهو بيان تناقض خصمه مما يؤدي إلى سقوط هذا الخصم ووقوعه في المحال خاصة أن خصمه الذي عهد إليه بإفحامه ليس شخصاً عادياً، وإنما هو قمة العلوم والفلسفة وعلامة الدهر، بل هو لغزارة علمه لقب بالشيخ الرئيس^(٣).

والتساؤل الذي يطرح نفسه علينا ما الذي دفع الشهرستاني لتأليف هذا الكتاب؟

لقد قام الشهرستاني بتأليف هذا الكتاب عام ٥٤٠هـ وإذا ما قارنا بين تاريخ تأليف هذا الكتاب ومولده ٤٧٩هـ لا تضح لنا أن هذا المؤلف قد كتبه بعد أن نضجت أفكاره وقد أشار إلى هذا صدر الدين أبي القاسم على جعفر الموسوي وهو ضد ابن سينا في حوالي عام ٥٤٠هـ / ١١٤٥م^(٤).

ولقد كتبه الشهرستاني بناء على طلب أحد السادة الأجلاء وهو نقيب ترمذ أبي القاسم علي بن جعفر الموسوي (المتوفى ٥٤٥هـ / ١١٥٠م)^(٥).

ولا غرو في ذلك، فهي سنة التاريخ -دائماً- فالصراع بين المذاهب والأفكار يولد التوتر والفكر الجدلي الفلسفي.

ونود أن نشير إلى أن للشهرستاني مؤلفات أخرى عديدة منها المطبوع مثل: الملل والنحل (المشهور في تاريخ الفرق وعلم مقارنة الأديان) ونهاية الإقدام في علم الكلام

(١) دكتورة سهير مختار: مقدمة تحقيق «مصارعة الفلاسفة» للشهرستاني ص ٣٠.

(٢) انظر: مختار الصحاح ص ٣٦١.

(٣) دكتورة سهير مختار: مقدمة تحقيق «مصارعة الفلاسفة» للشهرستاني ص ٣١.

(٤) انظر: الأسفار الأربعة للشيرازي ٢/ ٢٧٥ نقلاً عن دكتورة سهير مختار ص ٢٩.

(٥) دكتورة سهير مختار: مقدمة تحقيق «مصارعة الفلاسفة» للشهرستاني ص ٣١.

وغيرهما المخطوط وفي حاجة إلى الإحياء والتحقيق، وله كتب أخرى لكنها مفقودة^(١).

خصائص الموقف النقدي عند الشهرستاني:

من خلال وقوفنا على كتاب مصارعة الفلاسفة للشهرستاني يمكننا أن نشير إلى أهم ملامح الموقف النقدي عنده، من خلال طرحه للقضايا والمشكلات في النقاط التالية:

١- الموضوعية إلى حد كبير:

يستطيع الباحث من خلال قراءته لنصوص الشهرستاني وتحليله لها، أن يلاحظ الموضوعية في مناقشة آراء الخصم، فهو لم يعمد إلى تهمة التكفير أو التبديع مثلما رأينا في موقف الغزالي من الفلسفة الإلهية عند ابن سينا -بالعكس تماماً- كان الشهرستاني يناقش بالدليل العقلي والنقلي ويحاول أن يتصف بالموقف الهادئ، ولعل هذا الموقف يحمي للشهرستاني.

٢- الأمانة العلمية:

التأمل في عرض الشهرستاني لآراء الخصم، يجده يتصف بالدقة والأمانة العلمية، فلم يحاول أن يغير أو يبدل في معاني ودلالات النصوص، وإنما كان ينزع تجاه التلخيص أو الإيجاز أحياناً، علماً بأن الدقة في نقل النصوص لم تمنعه من اختيار نصوص بعينها يستدل بها على تناقض ابن سينا ويدحضها ثم ليثبت ما يروم إثباته. لذلك كانت حججه أحياناً تأتي قوية ومتينة وأحياناً غير ذلك^(٢).

٣- تمكنه من المادة الفلسفية:

لا شك أن الشهرستاني قد خبر الفلاسفة ووقف على لغتهم في مظانها، وليس أدل على ذلك من نقده (للواجب والممكن) عند ابن سينا والفرق بين الوجوب والإيجاد مما يدل على أنه قد تأثر بالنهج العقلي في مناقشته لآراء الخصم، ورغم ذلك لم ينبج من

(١) دكتورة سهير مختار: الشهرستاني وآراؤه الكلامية والفلسفية وخاصة الفصل الثاني من الباب الأول عرضت فيه لمصنفات الشهرستاني ص ٦٤ وما بعدها، مقدمة تحقيق مصارعة الفلاسفة ص ١٨ وما بعدها، بروكلمان: تاريخ الأدب العربي (القسم الرابع) ص ٣٠٢ الناشر الهيئة العامة للكتاب.

(٢) دكتورة سهير مختار: الشهرستاني وآراؤه الكلامية والفلسفية ص ٣٥.

التأثر بآراء الفلاسفة وخاصة ابن سينا ، وقد أشار أستاذنا الجليل المرحوم الدكتور مذكور إلى شيء من هذا بقوله : وثقافته الفلسفية في الواقع عميقة ومكتملة ، ويظهر أنه تأثر بابن سينا تأثراً كبيراً ، وإن ناقشه وعارضه^(١) .

ويلاحظ أن متكلمنا يستخدم في مواقفه النقدية كل مراتب النقد وصوره سواء كان اعتراضاً أو نقضاً إجمالياً وبديهي أن كلا من هذه الصور النقدية متوقف على مدى منطقية دعوى الخصم وقوة أدلته عليها أو ضعفها من جانب وعلى مدى نفاذ بصيرة الناقد وتوقد ذهنه واتساع محصلته العلمية والثقافية ، ودرايته بأصول البرهان من جانب آخر^(٢) .

الانتقادات الموجهة إلى الشهرستاني؛

١- تأثره بالفلسفة الإلهية عند ابن سينا مع عدم اعترافه بذلك ، فالتأمل فيما عرض الشهرستاني من قضايا وموضوعات يلحظ التأثير به مثل تأثره ببرهان الممكن والواجب وغيره من أفكار ، وربما دل هذا في بعض الأحيان على أن أكثر المفكرين نقداً لمفكر ما هم أكثرهم تأثراً به ، وهذا ما حدث مع الغزالي من قبل .

٢- كان الشهرستاني ضعيف الحجة في بعض الأحيان ، ويبدو أن هذا ما دعى الطوسي إلى قوله : «قد انصرع في أكثر مصارعاته وانهزم في معظم مبارزاته» فمعالجته لمشكلة العلم الإلهي (مثلاً) لتدل دلالة كبيرة على ضعف حججه في محاولة إفحام الخصم .

٣- من الانتقادات التي يمكن أن نوجهها إلى الشهرستاني أنه استخدم لغة المصارعة ، وكان الأجدر به وهو العالم الأصولي والفقيه أن يترث في الأمر وأن يستخدم لغة أكثر هدوءاً لعنوان مؤلفه هذا مثل «محاورة الفلاسفة» لكان أكثر تقبلاً لنفس المتلقي ، لكن يبدو أن اختيار الغزالي لعنوان مؤلفه «تهافت الفلاسفة» هو الذي دفعه إلى وسم كتابه «بمصارعة الفلاسفة» أو كما يقول : «فأردت أن أصارعه مصارعة

(١) دكتور إبراهيم مذكور : في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه ٥٣/٢ ، انظر أيضاً دكتورة سهير مختار : الشهرستاني وآراؤه الكلامية والفلسفية حيث تشير سيادتها إلى معرفة الشهرستاني باللغة العبرية ، كما كان عارفاً باللغة اليونانية ، وباللغة اللاتينية ومجيداً للغتين العربية والفارسية ص ١٣٦ .

(٢) دكتور محمد أبو سعدة : موقف الشهرستاني النقدي من آراء الفلاسفة والمتكلمين ص ٥٦ .

الأبطال . وأنزله منازل الرجال ، فاخترت من كلامه في إلهيات «الشفاء» و«النجاة» و«الإشارات والتنبيهات» و«التعليقات» أحسنه وأمتنه وهو ما برهن عليه وحققه وبينه»^(١) .

٤- من اللافت للنظر أن الشهرستاني في موقفه من فلسفة ابنادوقليدس وفيثاغورس لم يكن موفقاً في فهمه لهما . ويبدو أن هذا أثار حفيظة دي بور وذهابه إلى القول بأن العرب لم يعرفوا فلسفة ابنادوقليدس وفيثاغورس وغيرهما على الوجه الصحيح ، فكانوا ينسبون فلسفتهم إلى هرمس أو إلى غيره من حكماء الشرق وزعم العرب أن ابنادوقليدس كان من تلاميذ الملك داود ثم من تلاميذ لقمان الحكيم بعد ذلك وزعموا أن فيثاغورس تخرج في مدرسة سليمان^(٢) . وهو في الغالب يقصد بالعرب هنا أي الشهرستاني .

...

(١) الشهرستاني : مصارعة الفلاسفة تحقيق دكتورة سهير مختار ص ١٦ .

(٢) دي بور : تاريخ الفلسفة في الإسلام ترجمة دكتور محمد عبد الهادي أبو ريبة ص ٢٧ .

ثانياً: (عرض ونقد لأقسام كتاب مصارعة الفلاسفة)

المسألة الأولى: في حصر أقسام الوجود

إن المتأمل في الجزء الأول من مصارعة الفلاسفة يجد أن الشهرستاني، يركز في نقده على المصطلح الفلسفي، ونود أن نشير إلى أمر هام وهو أن الشهرستاني انطلق من منطلق كلامي، إلا أنه استخدم الأدوات الفلسفية والمنهج الفلسفي.

يقول الشهرستاني: «فأردت أن أصارعه وأنازله منازل الرجال. فاخترت من كلامه في إلهيات «الشفاء» و«النجاة» و«الإشارات» والتعليقات أحسنه وأمتنه، وهو ما برهن عليه وحققه وبينه»^(١).

«وشرطت على نفسي ألا أفأوضه بغير صنعته، ولا على أعانده على لفظ توافقنا على معناه وحقيقته، فلا أكون متكلماً جديلاً أو معانداً سوفطائياً»^(٢).

ويتبين لنا من هذا النص كيف وضع الشهرستاني لنفسه منهجاً للنقد يسير عليه فهو لا يناقش ابن سينا بغير طريقتة، فابن سينا فيلسوف، لذا أراد تاج الدين أن يكون دحضه لبراهينه بمنهج الفيلسوف الذي يبدأ بالعقل ثم يعضد قوله بالنقل، حتى لا يقال إنه يحتج عليه بحجج المتكلمين أو الفقهاء، بينما ابن سينا ليس فقيهاً أو متكلماً. وأبلغ الحجج تكون من جنس بعضها البعض. فالله سبحانه وتعالى حين أراد أن يثبت نبوة سيدنا موسى عليه السلام أيده بمعجزة -حجة- من جنس ما كان سائداً آنذاك. هي السحر، فجاء سحر موسى وقلبه العصا حية تلقف ما أمامها من الثعابين، أشد بلاغة مما لو كانت معجزته غير السحر. كذلك كانت معجزة عيسى عليه السلام إبراء الأكمه والأبرص وإحياء الموتى في عصر كانت السيادة فيه للأطباء، فكانت حجته عليهم بالغة، وإعجازه لهم سبباً في تسليمهم له ولله تعالى. وأيضاً قمة معجزات الرسول عليه الصلاة والسلام -وهي القرآن الكريم- جاءت مضاهية لبلاغ العرب في لغتهم وفصاحتهم، بل تحداهم بها الله تعالى فقال: ﴿فَأَتُوا بِسُورَةٍ مِّمَّنْ لَّهُ وَإِدْعُوا شُهَدَاءَكُمْ

(١، ٢) الشهرستاني: مصارعة الفلاسفة ص ١٦.

مَنْ دُونَ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ (٢٣) فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا ﴿البقرة: ٢٣، ٢٤﴾ وهذا هو سر الإعجاز حيث يكمن في المضاهاة في جنس العمل^(١).

وفي ظننا أن الشهرستاني قد أرسى بذلك قاعدة أصلية في المحاجة والمجادلة بلغة الخصم، وبمنهجه الفلسفي، وهو يذكرنا بما صنعه الغزالي من قبل في كتابه تهافت الفلاسفة من فهم دقيق لفلسفة ابن سينا وعرضها عرضاً جيداً.

وفيما يلي نعرض للاعتراضات والانتقادات التي صوبها الشهرستاني لأقسام الوجود وادعى أنه حاصر لجميع أقسام الوجود.

١- يقول الشهرستاني حاكياً: «اعلم أن المتكلمين لم يحصروا أقسام الوجود بتقسيم حاصر. وذلك أنهم قالوا: الوجود ينقسم إلى ما له أول، وإلى ما لا أول له. وما له أول ينقسم إلى جوهر وعرض. فأقول: لا نشك ها هنا وجوداً، وكل وجود فيما واجب وإما ممكن»^(٢).

يعترض الشهرستاني على هذا القول مدققاً في المعنى ومحددًا للمصطلح الفلسفي فيقول: القسمان الأولان - وهما الجوهر والعرض - من أقسام الوجود من حيث هو وجود مطلق أم أقسام الوجود من حيث هو وجود ممكن؟

يريد الشهرستاني بهذا التساؤل أن ابن سينا لم يحدد تماماً معاني الألفاظ والمصطلحات التي استخدمها. فإطلاق لفظ الوجود، والقول بأن الجوهر والعرض من أقسام الوجود غير واضح، إذ قد يظن أنهما من أقسام الوجود المطلق، وقد يظن أنهما من أقسام الوجود الممكن، وفرق بين الاثنين، والوجود المطلق لا يقال إلا على واجب الوجود الذي هو الله سبحانه وتعالى وحده، والوجود الممكن هو وجود ما عداه من الموجودات. فإن قيل إن الجوهر والعرض من أقسام الوجود بلا تحديد، لأدى ذلك إلى أن يظن أنهما من أقسام الوجود المطلق، فيؤدى بدوره إلى القول بأن واجب الوجود داخل في قسمة الجوهر، وقسيمه الثاني هو العرض طالما أن الجوهر والعرض من أقسام الوجود^(٣).

(١) دكتورة سهير مختار: تعليق على نص «مصارعة الفلاسفة» ص ١٧.

(٢) الشهرستاني: مصارعة الفلاسفة صفحات ٢٠، ٢١، ٢٤.

(٣) دكتورة سهير مختار: تعليق على نص الشهرستاني «مصارعة الفلاسفة» ص ٢٥.

ولهذا يكمل الشهرستاني نقده بناء على تفنيده آنف الذكر فيقول: «فإذا كان الأول فواجب الوجود داخل في قسمة الجوهر وكان قسيمه العرض ثم ينقسم الجوهر إلى واجب لذاته وإلى ممكن لذاته. ويلزم أن تكون الجوهرية جنساً والوجوب فصلاً فيكون مركباً من جنس وفصل^(١)».

وإذا كان القسمان الأولان أعني الجوهر والعرض من أقسام أحد القسمين وهو الممكن فهو صحيح في المعنى غير صحيح في اللفظ^(٢).

٢- إذا اجتمع ذاتان، ثم لم تكن كل منهما غير مجامع للآخر بأسره إلى قوله «كل واحد منهما وجد شائعاً في الآخر بأسره»^(٣).

يرد الشهرستاني على هذه القضية وينقدها وينقضها، ويرى أنها قضية منتقضة من وجوه، والتالي لم يلزم المقدم لزوماً بيناً ولا غير بين. فإن العرضين ذاتان يجتمعان في محل ثم لا يكون كل منهما غير مجامع للآخر بأسره ولا شائعاً في الآخر بأسره والحال في الهولي والصورة بخلاف ذلك. فإن الصورة شائعة في الهولي بأسرها، والهولي ليست شائعة في الصورة ولا مجامعة لها ببسطها، فلم تكن كل واحدة منهما شائعة في الأخرى بأسرها.

والحال في الجسم والعرض كذلك، فإن العرض يوجد شائعاً في الجسم بأسره، والجسم ليس بشائع في العرض بأسره ولا مجامعاً له ببسطه، ولا يكون شائعاً فيه بأسره. نعلم من ذلك أن الاجتماع على وجوه وأنحاء شتى واجتماع الجسمين غير اجتماع العرضين غير اجتماع الهولي والصورة غير اجتماع الجواهر العقلية. فكيف سردها سرداً واحداً رمية في عماية وليس ذلك على منهاج المنطق؟ وقوله: «ثم إن كان أحدهما ثابتاً حاله مع مفارقة الآخر قسم لا قسيم له»^(٤).

وتعلق الدكتور سهير مختار على هذا النص: بقولها: «يرى الشهرستاني أن الاجتماع على أنواع وأنحاء شتى فمثله اجتماع العرضين، ومنه اجتماع الجسمين، ومنه اجتماع الصورة والهولي وكل واحد من هذه الثلاثة يختلف عن الآخر، كما يختلف

(١، ٢) الشهرستاني: «مصارعة الفلاسفة» ص ٢٥.

(٣) المرجع السابق ص ٢٦.

(٤) المرجع السابق ص ٢٧.

أيضاً عن اجتماع الجواهر العقلية . فقد يجتمع الجسم والعرض من نوع اجتماع ، فيكون العرض شائعاً في الجسم بأسره في حين لا يكون الجسم شائعاً في العرض بأسره وأيضاً اجتماع الصورة والهيولي فإن الصورة تكون شائعة في الهيولي بأسرها ، في حين أن الهيولي ليست بشائعة في الصورة ولا مجامعة لها . فصورة الإنسان مثلاً - شائعة في زيد في حين أن زيدا ليس شائعاً في صورة الإنسانية ولا مجامعاً لها .

ولذلك عاب متكلمنا على الشيخ قوله : إذا اجتمع ذاتان فيما أن تجامع إحدهما الأخرى بأسرها ، وإما أن تجامعها ببسيطها^(١) .

٣- في تقسيم الوجود نجد الشهرستاني يقسم الوجود تقسيماً يكون عالة فيه على ابن سينا يقول الشهرستاني : «مدبرات الأجرام المساوية التي لا تقبل الكون والفساد فتسمى النفوس الملكية وهي متعددة تعدد الأفلاك والأنجم التي قامت عليها الأرصاد أو فانت أرصاد العباد» .

وإلى مدبرات الأجسام الأرضية التي تقبل الثانية التي تحت الكون والفساد وذلك هي النفوس النباتية والحيوانية ، وهي فاسدة بفساد المزاج وتديرها تسخير طبيعي .

والنفوس الإنسانية التي لا تفسد بفساد المزاج بتديرها تخيير عقلي وأما ما لا تعلق له بالمحال والمحل أعني المفارقات لمواد الأجسام فلا تقتضي الحكمة أن تكون عاطلة ، بل لها تعلق تصور الخير المطلق في النفوس التي هي المدبرات أمراً .

فيجب أن يكون لكل نفس عقل ، كما لكل فلك نفس ، ويكون لها تعقلات فعلية لا انفعالية ويجب أن يكون للنفس الكلية عقل كلي ، ويكون له تعقل كلي يفيض الخير المطلق على الكل بواسطة النفس ، وينتهي إليه الوجود كما ابتداء منه الوجود^(٢) .

فالمأمل في تصنيف الشهرستاني لأقسام الوجود ، يجده لا يخرج كثيراً عما ذهب إليه ابن سينا وإن حاول أن يماري في ذلك بقوله : «سلسلة متصلة بأمر الباري تقدس وتعالى أن يكون جل جلاله تحت الترتيب في الوجود أو التضاد في الكائنات فهو منتهى مطلب الحاجات . من عنده نيل الطلبات .

(١) دكتورة سهير مختار : تعليق على نص الشهرستاني «مصارعة الفلاسفة» ص ٢٧ .

(٢) الشهرستاني : مصارعة الفلاسفة ص ٣٢-٣٧ .

وهنا يجعلنا نقول إن الشهرستاني مهما حاول أن يتخلص تمامًا من أفكار ابن
سينا، فلقد انتهى سينويا رغم أنفه وهذا ما حدث مع الغزالي من قبل فبالرغم من نقده
وتفنيده لآراء الفلاسفة إلا أنه لم ينج من التأثير بهم (*) .

...

(*) هذا هو رأينا في أن الشهرستاني قد تأثر بابن سينا في تقسيمه للوجود إلى حد غير قليل مع الأخذ في
الاعتبار اختلاف المصطلح في مدلوله عند الشهرستاني عنه عند ابن سينا مثل الهيولي تختلف في معناها
عن الشهرستاني عنه عند اليونان فهي موجودة عن لا شيء وكذا الحال في أفكاره الأخرى مثل المحل
والحال والقائم بنفسه (انظر المصارعة ص ٣٣) .

المسألة الثانية

وجود واجب الوجود

يوجه الشهرستاني نقده إلى قسمة الواجب والممكن عند ابن سينا وإن كان المصطلح في أساسه الفلسفي أرسطي النشأة، فأرسطو في متافيزيقاه، تناول الوجود، أيضاً فرق بين نوعين منه سماه «واجب الوجود» وآخر سماه «ممکن الوجود» واستدل على الأول من الثاني لا باعتبار أن أثر هذا من آثار ذلك أو صنعة له، ولكن من معنى الوجود فقط^(١).

لهذا نجد الشهرستاني يورد أقوال ابن سينا ويظهر تهافتها وتناقضها قولاً قولاً.

يقول: «قال ابن سينا إن ها هنا وجوداً، وأنه ينقسم إلى واجب بذاته وواجب بغيره ممكن بذاته».

ويعترض الشهرستاني بقوله: «واجب الوجود قد يكون بذاته وقد يكون بغيره، قول بعموم الوجود للقسمين. فالوجود ينقسم إلى واجب وممكن. ثم الواجب ينقسم إلى ما يكون واجباً بذاته، وإلى واجب بغيره. ولا محالة يفيد كل قسم غير ما يفيد القسم الثاني. ويدل على شيء هو في الوجود غير ما يدل عليه الثاني وهذا تناقض ظاهر»^(٢).

ومن العجيب أنه يقول: «ليس لواجب الوجود أجزاء كمية كالجسم المركب من هيولي وصورة. ولا أجزاء حد كالمركب من جنس وفصل ولا عموم وخصوص كاللونية والبياضية، فكيف جعل الوجود شاملاً لقسمي الوجوب والإمكان ثم جعل الوجوب خاصاً به»^(٣).

ويحاول الشهرستاني أن يدحض أقوال ابن سينا بقوله قال ابن سينا: «واجب الوجود بذاته واجب من جميع جهاته، وأخذ يبرهن عليه، فإذا لم تكن له جهات، لا جهات مكانية حثيثة ولا جهات اعتبارية عقلية فكيف أتعب نفسه في البرهان على أنه واجب الوجود من جميع الجهات وهو كمن أخذ يبرهن على أنه واجب الوجود من

(١) دكتور محمد البهي: الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي ص ٢٣٣، مكتبة وهبة.

(٢، ٣) الشهرستاني: مصارعة الفلاسفة ص ٤٠.

جميع الأجزاء والحدود بعد أن برهن على أنه لا جزء له ولا حد! وأعجب من هذا قوله: وكل واجب الوجود فهو خير محض. ولا يدري ما معنى الكل! أي كل واحد من واجب الوجود فهو خير محض كل ذي أجزاء فما ذلك التوحيد الصرف في اللفظ وما هذا التكثير الظاهر في المعنى^(١).

وفيما نعتقد أن الشهرستاني كان مصيباً في أن القسمة العقلية حاصرة في واجب وممكن والواجب بغيره يتناقض تناقضاً عقلياً مع الواجب بذاته وإن دل هذا على شيء فإنما يدل على أن الشهرستاني كان مدققاً ومحصصاً في قراءة المصطلح الفلسفي. ولهذا ذهب أستاذنا الجليل الدكتور أحمد محمود صبحي معلقاً على هذا الموقف بقوله: «إن القسمة العقلية تقتضي الحصر في ثلاثة أقسام واجب وجائز ومستحيل، فالواجب هو ضروري الوجود والمستحيل هو الضروري العدم والجائز ما لا ضرورة في وجوده أو عدمه. فإذا كان العالم ممكن الوجود لذاته فذلك بإيجاد غيره إذ لا إيجاب يتعلق بالعالم من جهة الموجد ولا من جهة العالم ولا يصح أن يكون العالم واجب الوجود حتى لو اتصف أنه بغيره لأن الوجود المستفاد لا يتساوى مع الوجود الغير»^(٢).

ويوضح هذه الحقيقة الشهرستاني بصورة أخرى في نهاية الإقدام، ذلك أن هناك فرقاً بين وجوب العالم بإيجاب الباري وبين وجود العالم بإيجاد الباري. أما وجود الشيء بإيجاد موجد فصواب من حيث اللفظ والمعنى. وأما وجوب الشيء بغياب الموجب فخطأ ذلك أن الواجب لا يكون ممكناً، إذ الممكن جائز وجوده وجائز عدمه وحينما جعل الفلاسفة (الواجب بغيره) ممكناً بذاته، فكأنهم جعلوا العالم جائزاً وجوبه وهذا تناقض، لقد استفاد العالم وجوده من المرجح ولا يقال استفاد منه وجوبه، وحال وجود العالم فإن الوجوب له أمر عارض ومن ثمَّ يمكن أن يقال وجد العالم بإيجاد واجب الوجود فعرض له الوجود ولا يقال واجب الوجود بغيره ممكن بذاته، ذلك أن الواجب والممتنع طرفان والممكن واسطة بينهما لا هو واجب ولا هو ممتنع وإنما هو جائز الوجود وجائز العدم. لقد انحرف كلامهم بقولكم واجب وجود العالم بإيجابه^(٣).

(١) الشهرستاني: مصارعة الفلاسفة ص ٤٢.

(٢) دكتور أحمد محمود صبحي: في علم الكلام (الأشاعة) ص ٢٠٩، دكتورة سهير مختار: الشهرستاني وآراؤه الكلامية والفلسفية ص ٥٩.

(٣) الشهرستاني: نهاية الإقدام في علم الكلام تحقيق الفردجيوم ص ٢١.

المسألة الثالثة

في توحيد الوجود

يبدأ الشهرستاني في عرض رأى ابن سينا في وحدانية واجب الوجود فقال : واجب الوجود واحد من جهة تامة وجوده ، وواحد من جهة أن حده له ، وواحد من جهة أنه لا ينقسم بالكم ولا بالمبادئ المقومة له ، ولا بأجزاء الحد ، وواحد من جهة أن مرتبته في الوجود - وهو وجوب الوجود ليس إلا له ، ولا يجوز أن يكون وجوب الوجود مشتركا فيه^(١) .

ثم يعرض الشهرستاني لنظرية الفيض المشهورة عند ابن سينا ومن قبله الفارابي الواحد لا يصدر عنه إلا واحد إذ لو صدر عنه اثنان ، فعن حيثين مختلفين ، فإنه لو صدر عنه من حيث صدر عنه ب كان اب وهذا محال . ثم الصادر عنه ، فيجوز أن يتحقق له أحياء مختلفة ، إذا هو ممكن الوجود باعتبار ذاته واجب الوجود باعتبار موجهه فليس يلزم أن يكون واحدا من كل وجه ، فليس يلزم أن يصدر عنه واحد فهو ذو اعتبارات وجهات عقلية ، فمن حيث هو ممكن بذاته يصدر عنه نفس أو هوى ومن حيث هو واجب بغيره يصدر عنه عقل أو صورة^(٢) .

ويحاول الشهرستاني أن ينقد ابن سينا لكنه في البداية يتفق معه فيما ذهب إليه من البرهنة على التوحيد ويرى الشهرستاني أن ابن سينا يقول إن واجب الوجود لا يقال على كثيرين أى واجب الوجود لذاته ، ثم أطلق لفظ النوع على واجب الوجود . وهذا تناقض - في رأيه - إذ أنه حصره في نوع من أنواع الوجود؟!^(٣) .

والتناقض الثانى : وهو قول ابن سينا إنك تحدثت عن الوجود مطلقا وتكلمت في لوازمه . ثم جعلت واجب الوجود من أسمائه بمعنى أن الشهرستاني يرى أن الله سبحانه وتعالى هو الموجود الأول والعلة الأولى وما بعدها يندرج في أنواع

(١) الشهرستاني : مصارعة الفلاسفة ص ٥٩ .

(٢) الشهرستاني : مصارعة الفلاسفة ص ٦٠ ، ابن سينا : الرسالة العرشية ص ١٥ ، ابن سينا النجاة ص ٢٥١ -

٢٧٣ ، الشهرستاني : الملل والنحل تحقيق عبد العزيز الوكيل ٣/ ٣٢ .

(٣) الشهرستاني : مصارعة الفلاسفة ص ٦١ .

وموجودات أخرى والله هو أعلم الموجودات وهو الصورة الكاملة والجوهر الكامل بكل معاني الكمال وما كان لابن سينا أن يقسم الموجودات ويدرج الألوهية تحت أي نوع من أنواع التقسيمات وهي حجة في ظننا واهية ما دام أن الشهرستاني متفق في ذهابه إلى التوحيد والتفرقة بين الممكن والواجب أو على حد تعبيره والخلل في أقسامه، لا في حكم المسألة فإن للتوحيد حكماً متفق عليه، ويبدو أن تقسيم ابن سينا أنف الذكر كان تقسيماً اعتبارياً للتبويب والتصنيف.

نقد الشهرستاني لنظرية الفيض عند ابن سينا:

كان متوقعاً من الشهرستاني أن يصب سهام نقده إلى هذه النظرية المتهافتة أو على حد تعبير أستاذنا المرحوم الدكتور مدكور: بأن القول بخلق العالم يلتقي مع تعاليم الإسلام بقدر ما يتعد عن الأرسطية، ولا سيما وهو على ذلك النحو من الصدور الذي يرجع إلى أصل أفلوطيني واضح، غير أن هذا الخلق يكاد يكون صورياً لأنه لا يدع مجالاً للحرية والاختيار ويخضع الخالق جل شأنه للضرورة ونظام الكون العام، وبذا لا يرضى المعتزلة ولا الأشاعرة الذين يرون أن الله حر يخلق أو لا يخلق «إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون» وابن سينا الحريص على التوحيد يغدق على العقول العشرة صفات تكاد تختلط بها واحد الوجود وتنتهي إلى تعدد لم يردده والواقع أن العقول العشرة نظرية متهافتة وهي في أساسها طبيعية وازداد تهاافتها باستخدامها في الإلهيات، وقد انقضى الزمن الذي كانت تفسر فيه حركات الأفلاك تفسيراً غيبياً أسطورياً بعد أن اكتشف نيوتن قانون الجذب العام^(١).

وينقد الشهرستاني ابن سينا في هذا المشكل بأن قوله الواحد لا يصدر عنه إلا واحد يتعين عليه أن يفرق ابن سينا بين الوجوب والوجود أى يقال له ما المعنى بالصدور عنه، أتعنى بالصدور الإيجاد أم تعني به الإيجاب فإن الإيجاد إعطاء الوجود، والإيجاب إعطاء الوجوب، والممكن بذاته، فإنما يحتاج إلى الواجب بذاته في استفادة الوجود لا الوجوب فالوجوب يلزم الوجود والوجود لا يلزم الوجوب^(٢).

(١) دكتور إبراهيم مدكور: مقدمة إلهيات (الشفاء) جزء أول تحقيق الأب قناتى، سعيد زايد الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية ١٩٦٠ ص ١٤، دكتور عاطف العراقي: ثورة العقل في الفلسفة العربية ص ١٠٩ وما بعدها.

(٢) الشهرستاني: مصارعة الفلاسفة ص ٦٤.

ويوضح الشهرستاني هذه الحقيقة في كتابه نهاية الإقدام : فإن قيل فما الفرق بين وجوب العالم بإيجاب الباري تعالى وبين وجوده بإيجاد الباري تعالى فإن العالم إذا كان ممكنا في ذاته ووجد بغيره فقد وجب به وهذا حكم كل علة ومعلول وسبب ومسبب فإن المسبب أبدا يجب بالسبب فيكون جايزا باعتبار ذاته واجبا باعتبار سببه ثم السبب يتقدم المسبب بالذات وإن كانا معا في الوجود كما تقول تحركت يدي فتحرك المفتاح في كمي ولا يمكنك أن تقول تحرك المفتاح في كمي فتحركت يدي وإن كانت الحركتان معا في الوجود^(١).

ويجيب الشهرستاني على هذا الطرح بقوله : قلنا وجود الشيء بإيجاد موجدته صواب من حيث اللفظ والمعنى بخلاف الشيء بإيجاب الموجب وذلك أن الممكن معناه أنه جايز وجوده وجايز عدمه لا جايز وجوبه وجايز امتناعه وإنما استفاد من المرجح وجوده لا وجود به^(٢).

ولقد كان الطوسي ضعيفا في رده على الشهرستاني ، وكانت إجابة الطوسي في الواقع هروبا أكثر منها إجابة شافية حيث يعتقد الطوسي خاطئا ، أن اعتراض الشهرستاني هذا أشبه ببحث لغوي^(٣).

إن الطوسي هنا أغلب الظن لم يدرك أن الوجود يتباين في مفهومه عن الوجوب من جهة أن الصدور إذا كان في عرف ابن سينا يتضمن الوجوب ، فإن ذلك يؤدي إلى أزلية العالم ، أما إذا كان الصدور يعني الوجود فقط فقد يمكن أن يؤدي ذلك (يفهم منه) إلى الحدوث من جهة أن الإيجاد قد يتراخى عن الموجد .

أما الوجوب فملازم للموجب عنه بحيث لا يوجد تراخ (فترة زمنية) آنذاك بين واجب الوجود وبين الموجودات الواجبة عنه . ثم يتساءل الشهرستاني بعد ذلك قائلاً : إنه إذا صح القول بأن لا يصدر عن الواحد إلا واحد للزم من ذلك أن لا يصدر عن الاثنين إلا اثنان ولا يصدر عن ثلاثة إلا ثلاثة وقد رد الطوسي على ذلك فيما بعد

(١) الشهرستاني : نهاية الإقدام ص ٤٣ ، ٤٤ .

(٢) المرجع السابق ص ٥٩ .

(٣) دكتور فيصل عون : مقدمة مصارع المصارع ص ٢٨ .

بالقول ما دام المبدأ الأول واحد من كل وجه وليس معه ثمة وجوه واعتبارات فمن المحال أن يصدر عنه أكثر من واحد، أما ما عداه من موجودات فإن لكل منها وجودها واعتبارات وبسبب ذلك تأتي الكثرة بعبارة أخرى إن واحدية المبدأ الأول فريدة في بابها، بينما واحدية العقل الصادر الأول مختلفة عن واحدية مبدئه^(١).

ولقد شغلت مشكلة الفيض العديد من فلاسفة الإسلام كأبي البركات البغدادي (ت: ٥٤٧هـ) وذهب إلى أن المبدأ الذي اعتمد عليه ابن سينا في تفسير مشكلة الخلق صحيح في ذاته، ولكنه لا ينتج عنه نفس النتائج التي انتهى إليها ابن سينا، إذ إنه ذهب إلى أن العقل الأول عقل نفسه ثم أفاض عنه عقل ثاني وصدر عن الثاني ثلاث معقولات، العقل الثالث والنفس والجرم وكيف يصح هذا في العقل الثاني ولا يجوز في العقل الأول لهذا لا يختلف ابن ملكا على صحة هذا المبدأ فهو حق أراد به ابن سينا باطلا لكي يفسر مشكلة العلاقة بين الواحد (الله) والكثرة (الموجودات) يقول: إن الواحد لا يصدر عنه من حيث هو إلا واحد، أن هذا قول حق في نفسه وليس يلزم منه إنتاج ما أنتجوا ولا يبنى ما بنوا، فإنهم قالوا في المبدأ الأول إنه لا يصدر عنه إلا واحد قالوا ويصدر عن الثاني ثلاثة وهو واحد بالذات بحسب اعتبارات متصورة معقولة لا بإضافة ذات أخرى إلى ذاته الواحدة، بل من جهة تصوراته وتعقلاته فلم يجعل مثل ذلك عند المبدأ الأول ويجعل في الترتيب أولا وثانيا ومقدما وتاليا كما جعلوا في الثاني وهو بالأول أولى وكانوا يقولون عوض قولهم إن الثاني بما يعقل الأول يصدر عنه عقل وبما يعقل ذاته يصدر عنه جرم فلك ونفس^(٢).

وهذه وقفة فيلسوف مع فيلسوف، فما بالنابوقفة متكلم مع فيلسوف، لقد كان الطوسي متحاملا - فيما نعتقد - عندما قال عن الشهرستاني: سرق من الفلاسفة كلامهم ومصطلحاتهم ولم يقدر على استعماله؟ وإذا تتبع كلامه، صار باطلا كمن استرق السمع فأتبعه شهاب ثاقب^(٣).

وينتهي الشهرستاني إلى هذه المقولة: وبالجمله علم من ذلك أن نسبة الكل إلى

(١) دكتور فيصل عون: مقدمة مصارع المصارع ص ٢٨.

(٢) أبو البركات البغدادي: المعترف في الحكمة ٣ / ١٥٧.

(٣) الطوسي: مصارع المصارع تحقيق الدكتور فيصل عون ص ١٥٤.

واجب الوجود على قضية واحدة، يستوى فيها الواحد والكثير والجوهر والعرض والمجرد عن المادة والملابس لها ﴿وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [التغابن: ١]^(١).

وهو يرى أن الخلق نسبة واحدة من العدم إلى الوجود، وهي نظرة كلامية في مقابل الفيض الضروري الحتمى وهي نظرة فلسفية أو هو خلاف بين منهج ومنهج، ومن ثمَّ ينهى قوله، ﴿وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [هود: ٤] تفضى إلى طلاقة القدرة في الخلق المباشر بدون وسائط وهي فيما أتصور نظرية كلامية خالصة تتسق مع رؤية المتكلم لا الفيلسوف؟

...

(١) الشهرستاني: مصارعة الفلاسفة ص ٧١.

المسألة الرابعة في علم واجب الوجود وتعلقه بالكلّي والجزئي

تعتبر مشكلة العلم الإلهي من المشكلات التي شغلت الفكر الإسلامي كله ، ولقد احتفى ابن سينا بهذه القضية أيما احتفاء في العديد من مؤلفاته^(١).

ويعرض الشهرستاني لرأى ابن سينا ثم يفنده رأيا رأيا ، ويتابعه في كل فكرة بالنقد والنقض ومن خلال عرضنا لموقف ابن سينا ورد الشهرستاني يتضح لنا الأمر بجلاء .

يبدأ الشهرستاني في عرض رأى ابن سينا فيقول : واجب الوجود بذاته عقل وعاقل ومعقول وهو واحد في ذاته لا يتكرر به . أما أنه معقول فلأنك تعرف أن طبيعة الوجود بما طبيعة الوجود غير ممتنع عليها أن تعقل وإنما يعرض لها أن لا تعقل ، إذا كانت في المادة ومع عوارض المادة فإنها من حيث هي كذلك محسوسة أو متخيلة . . ويسترسل في الحديث إلى أن يصل إلى : وواجب الوجود برىء عن طبيعة الإمكان والعدم اللذين هما منبع الشر والله أعلم^(٢).

ويعترض الشهرستاني بعدة اعتراضات هي فيما نرى اعتراضات واهية لا تدل على فهم صحيح بحقيقة ما يصبو إليه ابن سينا .

وأول تناقض يثبته الشهرستاني قوله (يقصد ابن سينا) فيما يعتبر أنه مجرد عقل وبما يعتبر أنه كذا وكذا فقد نص على اعتبارات ثلاث ، حتى أثبت كونه عقلا وعاقلا ومعقولا ثم قال بعد ذلك : لا يوجب ذلك اثنين في الاعتبار فكيف ناقض آخر كلامه أوله؟^(٣) وواضح كل الوضوح أن ابن سينا لم يكن متناقضا فيما ذهب إليه من أن الأول عقل وعاقل ومعقول فهي صفات لموصوف وهو في هذا - كما نعلم - يتابع أرسطو أو أن مفهوم الألوهية عند ابن سينا جمع فيه بين مفهوم أرسطو ومفهوم الإسلام

(١) انظر : ابن سينا : النجاة ص ٢٤٧ وما بعدها ، الشفاء (الإلهيات) ٢ / ٣٦ ، التعليقات ص ١٣ وما بعدها .

(٢) الشهرستاني : مصارعة الفلاسفة ص ٧٣ .

(٣) المرجع السابق ص ٧٥ .

في نسق واحد . ومن ثمَّ فإنَّ التناقض الذي ذهب إليه الشهرستاني غير متين المنطق والحجة . ويعقب الطوسي على هذا التناقض بقوله : فرق بين قولنا اثنان في الاعتبار وبين قولنا له اعتباران اثنان فإنَّ الأول يقتضى التكثر والثاني لا يقتضيه ، بل يقتضى أنه ذو تكثر ، وابن سينا قال : نفس كونه معقولا وعاقلا لا يوجب أن يكون له اثنان من الاعتبار . الدليل على ذلك قوله في النتيجة : فكونه عاقلا ومعقولا لا يوجب كثرة البتة أي في ذاته ، فإنَّ ذلك هو المطلوب لا فيما وراء ذلك أعنى الاعتبار . فإذا لم يثبت على ابن سينا هذا التناقض^(١) .

والتناقض الثاني الذى يوجهه الشهرستاني : قال (أى ابن سينا) هو مبدأ كل موجود فيعقل من ذاته ما هو مبدأ له ، وهذا يشعر بأنه أبدع ثم عقل فقال بعده : علمه وعقله فعلى لا انفعالى ، وهذا يشعر بأنه عقل ثم أبدع ، وقال في بعض مواضع آخر من كتاب الشفاء عقله عين إبداعه وإبداعه عين عقله فترفع الأنينية بين العقل والإبداع وهذا في اللفظ والمعنى تناقض ظاهر^(٢) .

ويرد عليه نصير الطوسي : «وليس معنى الإبداع الاقتضاء وجود المبدعات فلا عقله إلا إبداعه في الحقيقة وإن كان الاعتبار مختلفا وليس للعقل تراخ عن الإبداع ولا بالعكس»^(٣) .

ويمضى الشهرستاني قدما في إلزام خصمه بحجج واهية لا ترقى إلى مكانته وعقليته النقدية التي كنا نأمل أن يكون طرحه لمشكلة العلم الإلهي والعلم بالكليات والجزئيات بشكل أكثر عمقا .

فيقول : «نصت على اعتبارات ثلاث في ذات واجب الوجود ، وفسرت كل اعتبار بمعنى صحيح لا يفهم أحدهما من الآخر ، وذلك تثليث صريح وتعالى أن يكون ثالث ثلاثة . وليس هذا تشنيعا بل إلزام التكثر في ذاته من حيث الاعتبار كما لزم النصارى من حيث الإقنوم والأقنوم»^(٤) .

(١) الطوسي : مصارع المصارع ص ١٦١ .

(٢) الشهرستاني : مصارعة الفلاسفة ص ٧٥ .

(٣) الطوسي : مصارع المصارع ص ١٦٢ .

(٤) الشهرستاني : مصارعة الفلاسفة ص ٧٦ .

وفي الحقيقة أن الفرق واضح ما بين ما ذهب إليه ابن سينا من صفات وخصائص للألوهية، وبين فكرة الأقسام المسيحية الأب والابن والروح القدس، ثلاثة موجودات في نسق موحد، بخلاف مفهوم الألوهية ثلاثة أوصاف لموصوف واحد، فالبون بينهما شاسع.

ولعل الإمام الغزالي كان أكثر عمقا عندما وجه نقده ونقضه لابن سينا على أساس منطق المذهب لا على أساس حجة واهية.

فابن سينا يرى أن الله عالم بالكمالات والجزئيات، يعلم كل شيء لأن ما في الكون متوقف عليه، غير أن علمه بالجزئيات لا يدخل في مقولة الزمان، بل هو علم أزلي أبدي، لا يصدق عليه الآن ولا الماضي ولا المستقبل، وهذا العلم هو ما نسميه العناية، فعناية الله إحاطة بكل شيء وبما ينبغى أن يكون عليه الكون من كمال الصنع والإبداع^(١).

في حين أن الغزالي يعتقد أن ابن سينا ومن ذهب على شاكلته قد استأصلوا الشرائع بالكلية، إذ إن زيدا مثلاً لو أطاع الله تعالى أو عصاه لم يكن الله عز وجل عالماً بما يتجدد من أحواله، لأنه لا يعرف زيدا بعينه، فإنه شخص وأفعاله حادثة بعد أن لم تكن، وإذا لم يعرف الشخص لم يعرف أحواله وأفعاله، بل لا يعرف كفر زيد ولا إسلامه وإنما الإنسان وإسلامه مطلقاً كلياً لا مخصوصاً بالأشخاص^(٢).

ويبدو أن هذا الفهم للقضية هو ما دفع الغزالي إلى تكفيره فيها^(٣).

ويرى بعض الدارسين أن السبب في نقد الشهرستاني لابن سينا إنما هو تصويره بأن كل علم بالجزئيات والمحسوسات على نحو علم الإنسان انفعالياً وموجباً للتغير بتغير المعلوم بين الماضي والحاضر والمستقبل، ولو نزهوا العلم الإلهي عن أحكام الزمان لما تردوا إلى ما تردوا فيه من إنكار علمه بالجزئيات من حيث هي متكررة^(٤).

(١) دكتور إبراهيم مدكور: في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه دار المعارف ص ٨٢.

(٢) الغزالي: تهافت الفلاسفة تحقيق دكتور سليمان دنيا ص ٢١١ دار المعارف.

(٣) المرجع السابق ص ٢٠٦-٢١٧.

(٤) دكتور أحمد محمود صبحي: في علم الكلام (الأشاعرة) ص ٢١٧.

وفي النهاية يعزز الشهرستاني وجهة نظره بالدليل النقلي فيقول: وأنه ﴿عَالَمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ﴾ [المؤمنون: ٩٢]، وأنه ﴿يَعْلَمُ خَائِنَةَ الْأَعْيُنِ وَمَا تُخْفِي الصُّدُورُ﴾ [غافر: ١٩] من غير فرق بين الكلى والجزئى ولا تمييز بين الثابت الدائم وبين الكائن الفاسد وعلى هذا شرعوا العبادات المشتملة على الدعوات والمناجاة التي تدل على أنه يسمع ويرى ويجيب وهو بالمنظر الأعلى. فالقلوب تقصد نحوه، والأيدى ترفع إليه، والأبصار تخشع له، والرقاب تخضع لقدرته وعزته، والألسن تضرع إلى عفوه ورحمته فيستغنى به، ولا يستغنى عنه ويرغب إليه ولا يرغب منه، ولا تغنى خزائنه المسائل، ولا تبدل حكمه الوسائل ولا تنقطع عن حوائج المحتاجين، ولا يغنيه دعاء الداعين، فهذا وأمثاله لعلمه بالجزئيات والكليات بل علمه فوق القسمين وإحاطته أعلى من الطريقتين، بل من مخلوقاته من هو بهذه الصفة، أعنى العقل يدرك الكلى والحس يدرك الجزئى، وعلمه تعالى وراء العقل والحس جميعا ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ [الأنعام: ١٠٣] (١).

ويبدو لى أن الشهرستاني هنا ينحو تجاه الدليل النقلي ليعضد رأيه في علم الله بالكليات والجزئيات في الأين والزمان، دون أن يؤثر ذلك على تنزيه الألوهية وتفردا، وهي نزعة كلامية تتسق مع نظرة الأشاعرة بشكل عام وتتفق مع ما ذهب إليه الغزالي من قبل، كما أنه يشير إلى استفادته من طرف ما بقياس الغائب على الشاهد، فكما أن الإنسان المخلوق يدرك الكلى بعقله والجزئى بحسه فأنى بخالق الموجودات والإنسان ذاته؟! ولهذا ينهى كلامه بالآية الكريمة ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ﴾ أى عالم الغيب والشهادة. وعالم الكل والجزء والنسبة إليه سواء.



(١) الشهرستاني: مصارعة الفلاسفة ص ٥٣، انظر أيضا دكتورة سهير مختار، الشهرستاني وآراؤه الكلامية والفلسفية ص ٢٢٠، ٢٦١.

المسألة الخامسة

في حدوث العالم

نقد أدلة ابن سينا في القول بقديم العالم:

قدم الشهرستاني العديد من الانتقادات للأدلة التي ذهب إليها ابن سينا للقول بقديم العالم. والملاحظ أن الشهرستاني لا يلجأ إلى النزعة الهجومية مثل تكفير الغزالي لابن سينا أو تبديعه، وإنما يركز على نقض هذه الأدلة لإثبات رؤية الذي يعتنقه وهو القول بحدوث العالم.

لقد استطاع الشهرستاني أن يفند آراء ابن سينا - وكما سنرى - إن دل هذا على شيء فإنما يدل على تمكنه من مادته الفلسفية، وليس كما يدعى نصير الدين الطوسي أن الشهرستاني لم يفهم كلام ابن سينا وأنه كان سارقاً للمعاني.

في البداية يشير الشهرستاني إلى مذهب أرسطو ومن تابعه من تلامذته ووافقه من فلاسفة الإسلام أن العالم قديم وأن الحركات الدورية سرمدية^(١).

ويوضح الشهرستاني معاني التقدم، فالتقدم قد يكون زمانياً كتقدم الوالد على الولد، وقد يكون مكانياً كتقدم الإمام على المأموم. وقد يكون شرفياً كتقدم العالم على الجاهل، وقد يكون ذاتياً كتقدم العلة على المعلول وزاد فيه معنى خامساً: وهو التقدم بالطبع كتقدم الواحد على الاثنين، ويمكن أن يزداد فيه معنى سادساً وهو التقدم بالوجود فقط، كتقدم الموجود على الموجد^(٢).

والتقسيم - غير حاصر - كما يرى الشهرستاني، إذ يمكن أن يضاف إليه، وقد جعل الفلاسفة الله متقدماً على العالم بجميع المعاني السابقة ما عدا المعنى الأول أى التقدم بالزمان، إذاً أن الله والعالم لدى الفلاسفة متساويان في الوجود أزلاً^(٣).

وسوف نشير إلى أوجه الانتقادات التي صوبها الشهرستاني لابن سينا.

(١) الشهرستاني: مصارعة الفلاسفة ص ٩٨.

(٢) المرجع السابق ص ١٠١.

(٣) دكتور أحمد محمود صبحي: في علم الكلام (الأشاعرة) ص ٢٠٩.

١- يعرض الشهرستاني لقول ابن سينا، ثم يرد عليه نقطة نقطة يقول: «فقال ابن سينا العالم موجود بوجود البارى تعالى، دائم الوجود بدوامه فالبارى تعالى متقدم على العالم بالذات تقدم العلة على المعلول»^(١).

ويفند الشهرستاني هذا القول من ابن سينا مركزا على تحليل الألفاظ ودلالاتها الفلسفية، فيرى أن الخطأ الذي وقع فيه ابن سينا قوله العالم موجود بوجوده يشتمل على قليل اشتباه، وكان من حقه أن يقول: العالم موجود بإيجاده حتى يشعر بالتقدم الذاتي الوجودى^(٢).

وقوله: دائم الوجود بدوامه. فلفظ الدوام مشترك، فإن دوام الوجود للبارى تعالى ليس بمعنى دوام الوجود للعالم، بل دوام الوجود له تعالى بمعنى أنه واجب الوجود بذاته، والواجب ما إذا فرض عدم لزوم منه محال. ودوام الوجود للعالم بمعنى استمرار الزمان عليه أو بمعنى أنه واجب بغيره ولو فرض عدمه لم يلزم منه محال. فلم يتلزم في الوجود ابتداء دواما. فلم يكن الدوام في الوجودين بمعنى واحد بل بمعنىين مختلفين في الحقيقة^(٣).

ويبنى الشهرستاني نقضه ونقده على ضوء مفهوم دوام الموجود بين الموجود بذاته والموجود بغيره. وهذا يدل على أنه كان عالما بدلالات الألفاظ ومعانيها مما أهله لأن ينقض وينقد آراء الخصم على أساس فلسفى مكين.

٢- دليل آخر يسوقه الشهرستاني ويفند فيه قول ابن سينا بالقدم.

إن إثبات الأولوية والتناهى للعالم واجب تصوره عقلا لأن الواقع يقتضى ذلك، أما توهم وجود للعالم قبل أن يوجد إلى ما لا نهاية فمجرد توهم أو تقدير ذهني، والتقديرية الذهنية تجويزات عقلية- وتجاوزات من الذهن للواقع- كتقدير مكان وراء العالم إلى ما لا يتناهى، فما نعقله من تنهى العالم مكانا هو ما نعقله من حدوثه ضرورة. وكما أن جسما لا يتناهى مستحيل وعلل ومعلولات تتسلسل إلى ما لا نهاية مستحيل كذلك حركات وحوادث لا أول لها^(٤).

(١) الشهرستاني: مصارعة الفلاسفة ص ١٠٢.

(٢، ٣) المرجع السابق ص ١٠٥.

(٤) دكتور أحمد محمود صبحي: في علم الكلام (الأشاعرة) ص ٢١٠.

لقد توهم الفلاسفة أن حدوث العالم إنما تقتضى فارقا زمانيا خاليا بين وجود الله ووجود العالم ، وليس ذلك إلا كمن توهم وجود خلاء أو فضاء مكاني بين الباري وبين العالم لكون العالم متناهيًا مكانًا وتوهم الفلاسفة من حدوث العالم اقتضاء فراغ^(١) . ثم شغل ووقت لم يفعل ووقت فعل ، وأن ذاتا يفيض منها الفائض دوماً أشرف من ذات الفيض منها بدائم لأن ذلك يتضمن أنه قد استفاد الكمال من الإفاضة بينما كامل الذات لا يستفيد الكمال من غيره^(٢) .

٣- يرى الشهرستاني أن الخطأ الكبير الذي وقع فيه ابن سينا ومن على شاكلته أنهم بنوا آرائهم عن طريق قياس الغائب على الشاهد ، قاسوا مفاهيم الزمن والقبل والبعد على حقيقة الألوهية .

فالرب تعالى هو الأول بلا أول كان قبله ، الآخر يكون بعده . فهو الأول والآخر ، أى ليس وجوده زمانيا ، والظاهر والباطن ، أى ليس وجوده مكانيا^(٣) .

ولما لم يكن وجود الباري تعالى مكانيا لم ينسب إليه مكان فارغ ولا مكان مشغول ، كذلك لما لم يكن وجوده جلت عظمته زمانيا لم يجز أن ينسب إليه وقت فراغ ووقت مشغول حتى يسمى أحدهما تركا للفعل والثاني فعلا فضلا عما في القول بلم يفعل ثم فعل - فيما يلزمه الفلاسفة - من نتائج تصور حدوث العالم تقدير ماض وحاضر ومستقبل . وليس في العدم قبل وجود العالم ماض ولا مستقبل ، تلك دلالات زمانية لا تجرى على من وجوده سرمدي زمني^(٤) .

إن التساوي الزمني بين الله العالم إنما يؤدي إلى نتائج كلها باطلة : أولها أن يجعل من الواجب بذاته والواجب بغيره موجودين متضايفين كالأبوة والبنوة فلا يكون لأحدهما وجود إلا بوجود آخر وثمَّ يصبح وصف الباري بأنه واجب الوجود بذاته باطلا ، وثانيها أن يتساوى وجود الله بوجود العالم فيصبح إما وجود الله

(١) دكتور أحمد محمود صبحي : في علم الكلام (الأشاعرة) ص ٢١٠ .

(٢) الشهرستاني : مصارعة الفلاسفة ص ١٦٣ .

(٣) المرجع السابق ص ١١٧ .

(٤) دكتور أحمد محمود صبحي : في علم الكلام (الأشاعرة) ص ٢١١ .

زمانيا أو وجود العالم ذاتيا ، وإذا بطل ذلك فقد بطل القول بأن العالم دائم الوجود^(١).

٤- يذهب الشهرستاني - من زاوية أخرى - إلى أن الله ولم يكن معه شيء ، وخلق العالم من العدم ، وليس العالم مع الله تعالى بالشرف فإن واجب الوجود لا يساوى جائز الوجود بالشرف وليس العالم مع الله تعالى بالذات وليس العالم مع الله تعالى بالطبع . فإن وجوده لا من طريق العدد . فثبت أنه كان الله ولم يكن معه شيء وقد سئل النبي ﷺ عن بدء هذا الأمر فقال : « كان الله ولم يكن معه شيء »^(٢).

والملاحظ أن الشهرستاني رغم تفنيده لحجج ابن سينا في الذهاب إلى القول بالقدم ، ذهب يولى وجهه شطر النقل متمثلا قول النبي ﷺ (كان الله ولم يكن معه شيء).

مما يعزز من وجهة نظرنا في بداية التمهيد أن الخلاف بين المتكلمين والفلاسفة في المبدأ والأساس هو خلاف في النهج والمنطلقات .

٥- يذهب الشهرستاني إلى القول : لا يجوز أن يقال واجب يتقدم على ممكن الوجود بالذات ، ويكون معه بوجه^(٣) آخر كتقدم السراج على الضوء وتحرك اليد على تحرك الخاتم^(٤).

ثم يقول : «فإنما يبتدئ الدهر والزمان من حيث حدوث الحركة» .

(١) دكتور أحمد محمود صبحي : في علم الكلام (الأشاعرة) ص ٢١١ .
(٢) الشهرستاني : مصارعة الفلاسفة ص ١١٥ . (وفي ظننا أن هذا الجزء من حديث صحيح البخاري (كتاب بدء الخلق ص ٢٦٠ المجلس الأعلى للشئون الإسلامية) . حدثنا عمر بن حفص بن غياث حدثنا أبي ، حدثنا الأعمش ، حدثنا جامع بن شداد عن صفوان بن محرز ، أنه حدثه عن عمران بن حصين - رضى الله عنهما - قال : دخلت على النبي ﷺ ، وعقلت ناقتي بالباب ، فأتاه ناس من بنى تميم فقالوا بقبولوا البشرى يا بنى تميم ، قالوا : قد بشرتنا فأعطنا - مرتين - ثم دخل عليه ناس من أهل اليمن ، فقال : اقبولوا البشرى يا أهل اليمن إذ لم يقبلها بنو تميم ، قالوا : قد قبلنا يا رسول الله ، قالوا : جئناك نسألك عن هذا الأمر ؟ قال : كان الله ولم يكن شيء غيره وكان عرشه على الماء وكتب في الذكر كل شيء ، وخلق السموات والأرض . فنادى مناد : ذهب بناقتك يا ابن الحصين فانطلقت ، فإذا هي يقطع دونها السراب ، فوالله لوددت أنى كنت تركتها .

(٣) الشهرستاني : مصارعة الفلاسفة ص ١١٦ .

(٤) المرجع السابق ص ١١٧ .

والرب تعالى هو الأول بلا أول قبله الآخر بلا آخر بعده فهو الأول والآخر ، أى ليس وجوده زمانيا والظاهر والباطن ، أى ليس وجوده مكانيا^(١).

وهكذا يربط الشهرستاني بين حدوث الحركة ووجود العالم بخلاف قدم الحركة ومن ثمَّ قدم الزمان والعالم عند ابن سينا .

٦- يعالج الشهرستاني مسألة الإرادة وكيف ارتبطت بحدوث العالم في الوقت الذي اختاره الله ، دون أن يؤدى ذلك إلى تجدد علم أو تغيير في الذات الإلهية .

لقد حاول الغزالي من قبل طرح هذه المشكلة والرد على ابن سينا ولننظر إلى تصوير الغزالي إلى هذا الموضوع ومعالجته له ، ثم نعقب برأى الشهرستاني .

يحكى الغزالي عن الفلاسفة : «قولهم يستحيل صدور حادث من قديم مطلقا لأننا إذا فرضنا القديم ولم يصدر منه العالم مثلا ، فإنما لم يصدر لأنه لم يكن للوجود مرجح ، بل كان وجود العالم ممكنا إمكانا صرفا ، فإذا حدث بعد ذلك لم يخل ، إما أن يتجدد مرجح ، أو لم يتجدد ، فإن لم يتجدد مرجح بقى العالم على الإمكان الصرف كما كان قبل ذلك ، وإن تجدد مرجح فمن محدث ذلك المرجح ، ولم حدث الآن وبم يحدث من قبل ؟ والسؤال في حدوث المرجح قائم ؟»^(٢).

يرد الغزالي على قول ابن سينا بأن العالم حدث بإرادة قديمة اقتضت وجوده في الوقت الذي وجد فيه وأن يستمر العدم إلى الغاية التي استمر إليها وأن يبتدىء الوجود من حيث ابتداء وأن الوجود قبله لم يكن مرادا ، فلم يحدث لذلك ، وأنه في وقته الذي حدث فيه مراد بالإرادة القديمة فحدث لذلك فما المانع من هذا الاعتقاد وما المحيل له^(٣).

ويقدم الشهرستاني لرأيه بقوله : ولا يقال إن الإرادة القديمة لله توجب إيجاد المراد على التساوق لا على التراخي لأن حال الإرادة ، أو القدرة كحال العلم ، أن العلم صفة حالة لأن يعلم بها جميع ما يصح أن يعلم ، كذلك الإرادة عامة تتعلق ، بمعنى أنها صفة صالحة لتخصيص ما يجوز أن يخصص به ، وكما أن علم البارئ

(١) الشهرستاني : مصارعة الفلاسفة ص ١١٧ .

(٢) الغزالي : تهافت الفلاسفة ص ٩١ .

(٣) المرجع السابق ص ٩٦ .

لا يتناهى كذلك إرادته على معنى أن وجوه الجواز في تخصيص مراداته غير متناه والصفات كلها عامة التعلق من صلاحية وجودها وذواتها بالنسبة إلى متعلقاتها إلى ما لا يتناهى بينما هي خاصة التعلق من حيث نسبة بعضها إلى بعض^(١).

هكذا يحل الشهرستاني مشكلة تعلق الإرادة القديمة لله بالمراد الحادث دون اقتضاء تجدد علم أو استكمال بعلة أو تغير إرادة فعموم الإرادة قديم أما تخصيصها بزمان معين وتعلق معين هو العالم فحادث^(٢).

كما أننا نلاحظ مدى تأثر الشهرستاني بالغزالي في تخصيص الإرادة أو ترجيحها لزمان معين مما يدل على أن مصارعة الفلاسفة كان امتدادا لتهافت الفلاسفة.

٧- يسوق الشهرستاني هذا الدليل للدلالة على تناهى النفوس ومن ثمَّ يدل على تناهى الزمان والحركة. فيرى الشهرستاني: أن النفوس لو كانت غير متناهية في يوم الأحد وهي أيضا غير متناهية في يوم الاثنين كان الأقل مثل الأكثر ومن ثمَّ فهو باطل فثبت العكس.

وإذا تناهت النفوس عددا، فلا بد أن نبتدى من نفس ليس قبلها نفس، فتتناهى الأشخاص. ولا بد أن نبتدى من شخص ليس قبله شخص، فتتناهى الحركات والمتحركات. ولا بد أن نبتدى من حركة ليس قبلها حركة، فيتناهى الزمان العاد للحركات. ولا بد أن نبتدى من زمان ليس قبله زمان والحركة في مقابل قدم الزمان^(٣) والحركة. ولذا نجده يؤكد على هذه الحقيقة بين الفينة والأخرى. أن كل حادث بسبب قد يتوقف وجود سببه، فلو توقف وجود ذلك السبب على وجود سبب آخر، أدى ذلك إلى التسلسل، هو باطل لعللة التوقف. فإن ما يتوقف وجوده على وجود الشيء لم يكن تحصيل وجوده إلا وذلك الشيء وجد مثله، فلو توقف كل سبب على سبب إلى ما لا نهاية، لم يكن تحصيل هذا السبب الذي وقع الغرض فيه لأن وجوده توقف على وجود ما لا يتناهى من الأسباب متعاقبة أو محصورة وبذلك غير ممكن لاستحالة وجود علل ومعلولات بلا نهاية. فنقل

(١) الشهرستاني: نهاية الإقدام ص ٤١.

(٢) دكتور أحمد محمود صبحي: في علم الكلام (الأشاعرة) ص ٢١١.

(٣) الشهرستاني مصارعة الفلاسفة ص ١٠٩.

هذا البرهان بعينه إلى الأشخاص الإنسانية فنقول بأن هذا الإنسان المشار إليه وليكن زيدا قد توقف وجوده على وجود النطفة التي خلق منها، ووجود تلك النطفة قد توقف على وجود إنسان آخر حصل منه النطفة، فكذا تسلسل إلى ما لا نهاية له، وذلك باطل فلا بد أن تقف عند مبدأ تكون بدايتها منه، فتكون من ثمّ متناهية^(١).

تعقيب: أظننا لسنا في حاجة إلى التأكيد على أن الشهرستاني استطاع أن يفند آراء ابن سينا وحججه في القول بالقدم، كما لاحظنا أن الشهرستاني يفرق بين وجود الباري ووجود العالم وأن لفظ الدوام لا يطلق في الحقيقة إلا على الموجود السرمد الخالد وهو الله هذا من جانب، ومن جانب آخر يثبت الشهرستاني إثبات الأولية والتناهي للعالم بالعديد من الأدلة، وأن مفاهيم القبل والبعد والزمن في حق الله غير صحيحة أو على حد تعبير الشهرستاني فالرب تعالى هو أول بلا أول قبله أي هو متعال عن أحكام الزمان والمكان ويطرح الشهرستاني لهذا إشكالية التساوي بين الله والعالم في الزمان ومن ثمّ يصبح وصف الله بأنه واجب الوجود بذاته باطلا عقلا أو أن هناك وجودين ذاتيين وهذا أيضا باطل. كما أننا واجدون الشهرستاني يولى وجهه تجاه النقل فيستشهد بقول النبي ﷺ بالخلق من العدم أي كان الله ولم يكن معه شيء وهي نظرة كلامية تتسق مع الاتجاه الأشعري العام ونظرة الشهرستاني تجاه الخلق سيما أنه من المؤمنين بالجواهر الفرد ومن ثمّ الخلق من العدم. وفيما نعتقد أن الشهرستاني قد بذل جهدا وجهدا كبيرا في معالجته لمشكلة حدوث العالم وتفنيد محاولات ابن سينا ودعاويه في القول بقدم العالم.



(١) الشهرستاني: مصارعة الفلاسفة ص ١٠٩، ١١٠.

أما المسألة السادسة (حصر المبادئ)

والمسألة السابعة

(مسألة مشكلة وشكوك معضلة)

وقد ضم العلامة أبو الفتح الشهرستاني المسألتين السادسة والسابعة في واحدة حيث قال :

ولما أنهيت الكلام إلى هذه الغاية وأردت الشروع في المسألة السادسة والسابعة شغلني عنها ما كان قد تكادني ثقله ونهضني حملة من فتن الزمان وطوارق الحدثن فإلى الله المشتكى وعليه المعول في الشدة والرخاء ، فاقترصت على إيراد رؤس المسائل من أسئلة وشكوك وإشكالات ومحارات فما حلها ، فهو أولى بها إن شاء الله تعالى^(١) .

فقد ألم بالشهرستاني ما جعله يتوقف عن عمله في الكتاب بالطريقة التي وضعها لنفسه في البداية ، تعقب كلام الخصم بالرد والرض والإبطال والنقض .

ويبدو أن هذا الحادث الذي ألم به أثر عليه تأثيرا شديدا ، لكنه لم يثنه عن عزمه في الرد . فأشار إلى المواضيع التي كان يريد تعقبها بالمصارعة ووكّل الأمر إلى القارئ الفطن الذي يستطيع أن يستشف مراده من بين السطور^(٢) .

وسوف نشير إلى بعض هذه الإشكالات التي لم يفصلها الشهرستاني فيقول الجسم مركب من مادة وصورة ويستدعى علة فاعلية ، فما العلة لوجود المادة؟ وما العلة في وجود الصورة؟ وما العلة لتركيبها معا؟ فإن كان الإمكان في ذات العقل الأول هو العلة لوجود المادة فالإمكان في كل موجود غير واجب الوجود كذلك ، فيناسب وجود المادة (حتى يوجد كل موجود ممكن) بل الإمكان طبيعة عدمية ، فلا يناسب وجود شيء ما .

والعلة في وجود الصورة ، لا يجوز أن يكون إمكان وجرده بل وجوب وجوده بالغير . ووجوب الوجود بالغير في كل موجود عن العقل الأول على وتيرة واحدة ،

(١) الشهرستاني : مصارعة الفلاسفة ص ١١٨ .

(٢) دكتورة سهير مختار : مقدمة تحقيق «مصارعة الفلاسفة» ص ٣٤ .

فليناسب كل صورة . وبالجمله ما تذكرونه من وجود المناسبات في العلل ، فهو موجود في المعلولات ، فليست العلة أولى بعليتها من المعلول . ثم الاستعداد في المادة ليس متناهيًا في جميع المواد بل مختلف ، فما سبب الاختلاف فيها؟ وإنما تختلف الصور لاختلاف استعدادات المواد ، والهيولى الأولى لا تختلف استعدادا بل هي مستعدة لقبول صورة الجسمية فقط^(١) .

وتحت عنوان «إثبات النبوة» من مدارك العقل ومناهجه يقول : مخرج العقول الهيولانية الإنسانية من القوة إلى الفعل ، يجب أن يكون عقلا بالفعل فإنها لا تخرج بذواتها إلى الفعل ، ولا يخرجها ما هو مثلها في القوة مبرهن مسلم .

فلم ينبغى أن يكون ذلك المخرج - الذي هو عقل بالفعل - واحدا بعينه ، هو العقل الفعال ، المدبر لفلك القمر ، فسمى واهب الصور ، دون العقول التي هي مدبرات ، كسائر الأفلاك أو معها بالشركة؟

ولم لا تضاف الصور كلها إلى العقل الأول ، الذي هو واسطة الكل فيكون هو الواهب الفعال ، ولا تتكرر ذاته بتكرر الصور ، كما تتكرر ذات العقل الأخير؟

بل ولم لا تضاف الصور كلها إلى واجب الوجود الأول تعالى وتقدس ، فلا تتكرر بتكرر الصور؟!

تبارك الله الواحد القهار ، العزيز ، الجبار ، الوهاب وإن طلبتم شيئا قريبا من السماويات ، وجعلتم الفلك الأخير مدبره هو الأقرب فيكون هو المفيض على المواد الصور التي استعدت لها . فلم اعتبرتم القرب المكاني في الجواهر العقلية؟!

وهلا قضيتم بأن الجواهر العقلية في البعد والقرب على السواء؟! وهلا اعتقدتم أن واجب الوجود أقرب من كل قريب ، فهو المخرج لما بالقوة إلى الفعل من العقول؟!

﴿اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ﴾ [البقرة: ٢٥٧] وهلا جوزتم أن يكون من العقول الإنسانية ما هو عقل بالفعل فيكون هو السبب القريب المؤيد بالقوة القدسية ، كما جوزتم امتياز بعض العقول بالقوة القدسية؟

(١) الشهرستاني : مصارعة الفلاسفة ص ١٢١ .

وأوجبتم في النفوس تفاضلا وفي العقول ترتبا، والمتفاضلات المترتبات تنتهى إلى واحد هو الأفضل ولا يتسلسل؟! (١).

﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ شَاهِدًا وَمُبَشِّرًا وَنَذِيرًا (٤٥) وَدَاعِيًا إِلَى اللَّهِ بِإِذْنِهِ وَسِرَاجًا مُنِيرًا﴾ [الأحزاب: ٤٥، ٤٦].

وكم كنا نأمل أن ينهى الشهرستاني طرحه باقي موضوعات كتابه، ولكن يبدو أن السياسة قد فعلت فعلتها، فاكتمت بالإشارة. ولنا عزاء وسلوى في القضايا السابقة التي أحاطها مناقشة ومحااجة من جوانبها المختلفة، وبعد هذا هل يجوز لى القول أن «كتاب مصارعة الفلاسفة» للشهرستاني جدير بالعرض والنقد؟ أمل أن أكون قد وفقت في الوقوف عليه وهو جهد المقل وعلى الله قصد السبيل.

...

(١) الشهرستاني: مصارعة الفلاسفة ص ١٢٧.

خاتمة

بعد عرضنا . . للقضايا والموضوعات التي طرحها كتاب «مصارعة الفلاسفة» على ضوء منهج نقدي يمكنني أن أشير إلى أبرز النتائج التي انتهت إليها :

١ - أعتقد أن مصارعة الفلاسفة كان امتدادا لتهافت الفلاسفة وتتممة لما طرحه الغزالي من قبل فكلاهما كان ينشد الذود عن العقيدة (المذهب السني) ولقد بذل الشهرستاني جهدا كبيرا في الوصول إلى ذلك .

٢ - أثبتت هذه الدراسة براعة الشهرستاني في تحليله للمصطلح الفلسفي وخاصة في فهمه للواجب والممكن ، فالواجب الوجود هو الضروري الوجود ، والعدم عليه محال ، أما ممكن الوجود (أى العالم والموجودات) فجائز وجودها وجائز عدمها أى العالم ممكن الوجود بغيره . في حين أن حقيقة الألوهية واجبة الوجود بذاتها وعلى هذا يعتقد الشهرستاني أن الواجب والممتنع طرفان والممكن واسطة بينهما لا هو واجب ولا هو ممتنع وإنما هو جائز الوجود وجائز العدم ومن ثم فهو ينقد وينقض ما ذهب إليه ابن سينا في هذا الصدد .

٣ - أثبتت هذه الدراسة تمكن الشهرستاني من ناصية فكر ابن سينا ، وليس أدل على هذا من نقده للعديد من الآراء التي ذهب إليها ابن سينا ، ورغم ذلك لم يرفض الشهرستاني فكرة واجب الوجود بذاته في حد ذاتها وإنما يرفض الفهم الخاطئ لها ، وما يترتب على ذلك من تناقض .

٤ - قدم الشهرستاني نقدا لنظرية الفيض عند ابن سينا وقد كان متوقعا منه هذا الاجتهاد ، خاصة أن الشهرستاني ينطلق من منطلق كلامي يؤمن بالخلق من العدم ، في حين أن ابن سينا ينطلق من منطلق فلسفي خالص يؤمن بالضرورة والفيض والحتمية وإن كان يفسر الخلق تفسيرا يتفق مع منزعه الفلسفي ولهذا نعتقد من جانبنا أن الطوسي لم يكن منصفاً عندما قال عن الشهرستاني : سرق من الفلاسفة كلامهم ومصطلحاتهم ولم يقدر على استعمالها؟

٥- من النتائج التي انتهت إليها هذه الدراسة أيضا ضعف الشهرستاني في حججه وخاصة موقفه من مشكلة العلم الإلهي عند ابن سينا وخاصة عندما يربط بين صفات الألوهية (عقل وعقل ومعقول) وبين فكرة الأقانيم المسيحية والبون بينهما كبير هذا فيما يخص الجانب النقدي من الشهرستاني أما فيما يخص موقفه البنائي فلقد رأينا الشهرستاني يجتهد في التأكيد على علم الله بالكليات والجزئيات ولكن ينبغي - في رأيه - أن لا نقيس علم الله بعلم الإنسان، فالعلم الإلهي يجب أن ينزه عن أحكام الزمان وينتهي الشهرستاني في معالجته بنهاية كلامية خالصة أنه عالم الغيب والشهادة لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار وهو اللطيف الخبير.

٦- من خلال معاشتنا «لمصارعة الفلاسفة»، اتضح لنا أن الشهرستاني كان مدققا في فهمه للمصطلح الفلسفي للدفاع عن الآراء والأفكار التي يؤمن بها فهو يفضل الإيجاد على الوجود في مسألة وجود العالم للتأكيد على حدوث العالم، حيث إن الوجود أقرب - في رأيه - إلى القدم منه إلى الحدوث، كذا تأكيده على تنامي العالم. وحدث الزمان والحركة، كل هذه الآراء والأفكار التي عالجها الشهرستاني لتدل دلالة أكيدة على أصالته الفكرية وأنه كان متكلماً من طراز رفيع.

٧- أثبتت هذه الدراسة أهمية ومكانة كتاب «مصارعة الفلاسفة» في فهم الشهرستاني، وأنه إذا كان الشهرستاني قد اشتهر عنه كمؤرخ للفرق والأديان من خلال مؤلفه الملل والنحل المشهور، فقد آن الأوان لأن يعيد الدارسون النظر إليه كعالم أصولي ومتكلم كبير له منهجه وحسه النقدي الذي لا يقل أهمية عن أقرانه من المفكرين الكبار.

