مواقف مع أبي بكر الرازي (ت ٣١٣ هـ)
وفلسفته في القدماء الخمسة

د . إبراهيم رجب عبدالله
مدرس الفلسفة والمنطق في كلية العلوم الإسلامية /
جامعة الأنبار

المقدمة

لم تصلنا نصوص للرازي (ت ٣١٣هـ) بشأن فلسفته في القدماء الخمسة، ولعل سبب فقدان تلك النصوص أَنَّها أهملت فلم تُنسخ ، ربما لسيادة فلسفة المشائيين ابتداء من الفارابي (ت ٣٣٩هـ) على الساحة الفكرية الفلسفية ، أو لأَنَّها أتلفت لما تحمله من آراء مخالفة لآراء الاتجاهات الدينية ذات السيادة السياسية والاجتماعية .

والذي وصلنا من أفكار بشأن هذا الموضوع هو ردود ناقديه والرافضين لآرائه ، فكانت آراؤه متضمنة تلك النصوص لردها ونقدها ، وعلى الرغم من اتفاق هذه النصوص على قول الرازي بالقدماء الخمسة ، إلاَّ أَنَّنا لا نستطيع أَنْ نكوّنَ فكرة أصيلة بشأن تفاصيل هذا الموضوع لأسباب شتى أهمها : -

١ -قد تكون تفاصيل هذه النظرية مأخوذة من أول ناقد ورافض لها ، فتتابعت ردود الآخرين عنه على ضوء هذه النصوص ، ولم يتحققوا أصلاً من صحة نسبة تفاصيلها إلى الرازي، فإذا لم نستطع التشكيك في صحة نسبة مجمل هذه الآراء إليه ، فمجال الشك مفتوح في طبيعة وماهيات جزئيات وتفاصيل هذا الموضوع .

٢ -لم تصلنا نصوص مؤيدة لفكر الرازي ، ولا حتى محايدة في عرض آرائه . وهذه المسألة لها أهميتها الموضوعية في مناهج البحث العلمي . وذلك لأن أخذ آراء مفكّر ما من معارضيه يمنعنا من الوقوف على أرض صلبة ، لتكوين فكرة كاملة بشأن فلسفته وآرائه ، ذلك لما تشتهر به تلك النصوص من عرضها للآراء بطريقة غير موضوعية وغير دقيقة ، إذا لم نقُل بتحريفها وتشويهها . والمطلع على تاريخ الفكر يشهد بصحة ما نقوله . إذ أنَّ همّ الكثير من النقّاد أو المخالفين لرأي أي مفكر عرض الأفكار المراد نقدها وفقاً لأهوائهم ، أو لما يفهمونه أو يؤولونه من تلكم النصوص ، بل ويزيدون ويحذفون منها ما يتناسب مع ما يُرادُ إثباته ، لاسيما إذا كان الموضوع ذا علاقة بمسألة العقائد ، ونجد أَنَّ أغلب النصوص المثبتة لآراء الرازي هي لرجال متكلمين وفقهاء رافضين لها جملة وتفصيلاً . نذكر منهم على سبيل المثال أبا حاتم الرازي (ت ٣٢٢ هـ) ، و أبا قاسم البلخي الكعبي (ت ٣١٩ هـ) رئيس معتزلة بغداد ، وابن حزم الظاهري (ت ٤٥٦هـ) ، وابن تيمية (ت ٧٢٨ هـ) .

٣ - وأهم من ذلكَ نجد رسالة للرازي وهي (مقالة فيما بعد الطبيعة) تعرض آراء وأفكار مغايرة لآرائه في القدماء الخمسة ، فنجد فيها القول بتناهي الحركات ، وحدوث الزمان وحدوث الأجسام ، وتناهي جرم العالم ، حتى شك الباحثون في نسبتها إليه [١] .

وتوجد في ضمن هذه النصوص – نصوص ناقدي الرازي – آراء تصوّر لنا الرازي على وفق الفلاسفة الفيضيين من خلال استخدام مصطلحاتهم مثل الفيض وواجب الوجود وممكن الوجود ...[٢] وكما هو معلوم أَنَّ معظم هذه المصطلحات وجدت بعد الرازي وبالتحديد بدأت مع فلسفة الفارابي ، مما يدل دلالة قاطعة على أَنَّها ليست من فلسفة الرازي ، أو أَنَّ النقاد لم يتحرّوا الدقة والمنهجية في استخدام المصطلح في تثبيت آراء الرازي . أمّا إذا صحّت نسبة هذه النصوص إليه فيكون الرازي هو الممهد لتدشين نظرية الفيض في الفلسفة الإسلامية.

---

[١] . الرازي ، أبو بكر ، رسائل فلسفية ، نشر بول كراوس ، القاهرة ، ١٩٣٩م ، ص١١٣.

[٢] . المصدر نفسه ، ص ٢٠٣.

وباختصار نقول : ـ إنَّنا لا نستطيع الوثوق بأنّ كلّ ما هو منسوب للرازي هو من أفكاره وآرائه حقاً ، لذلك نودّ أَنْ نثبت مقدماً أَنَّنا لا نطلق نسبة تفاصيل هذه المنظومة الفلسفية إلى الرازي إلاَّ بتحفّظ شديد .

ومهمتنا هنا تناول هذه المنظومة القائلة بوجود قدماء خمسة بغض النظر عن نسبة كلّ جزئيات وتفاصيل هذه النظرية للرازي .

والذي نميل إليه أَنَّ هذه النظرية قد ابتدعها الرازي ثمّ تطورت وتبلورت كمذهب فلسفي عبر مراحل فكرية وتاريخية من خلال مفكرين عدة .

ولعدم إعطاء هذا الموضوع حقه في مجال البحث لدرجة أَنَّ بعض الباحثين ومؤرخي الفكر الفلسفي لا يتناولون فلسفة الرازي في ضمن تاريخ الفلسفة الإسلامية [٣] ، ارتأينا أَنْ نكتب هذا البحث المتواضع مسلّطين الضوء على بعض الجوانب الفكرية للرازي فضلا عن نظريته في القدماء الخمسة .

الرازي والفكر العربي :

يمثل القول بوجود قدماء خمسة سابقة غير متوقعة في تأريخ الفكر الفلسفي الإسلامي ، وذلك لغرابتها عن بيئة الأفكار السائدة في ذلكَ العصر (نهاية القرن الثالث الهجري) وما يتمتع به من سيطرة وسيادة الفكر الإسلامي ، الذي ثبّت بكلّ دوائره قِدم الذات الإلهية فقط ، وقد خطى الفكر الفلسفي خطوته الأولى في تثبيت وتدعيم هذا المبدأ من خلال فيلسوف العرب الأول الكندي (ت ٢٥٢هـ) [٤] . ومن قبله فكر المعتزلة الذين جعلوا أول أصولهم التوحيد وعدّوا كلّ قديم إله ، لذا عدّوا كلّ من يثبت أو يقرّ بوجود أكثر من قديم مشركاً [٥] .

فإذا كانت مذاهب الثنوية التي تقرّ بوجود إله الخير وإله الشر السائدة في الديانات من مجوسية وبوذية وبرهمية ... [٦] ، ومن يقول بالثالوث المقدس في المسيحية من جهة ، وسيادة الفكر الإسلامي باتجاهاته المختلفة – سلفي من محدثين وفقهاء ومفسرين ، ومتكلمين من مرجئة وخوارج ومعتزلة وأشاعرة وشيعة ، وفلاسفة ومتصوفة – يدعون إلى وجود قديم واحد من جهة أخرى . والصراع على أوَجّه من لدن مذاهب المسلمين لرد عقائد الإثنية وعلى من يقول بالتثليث ، فإنَّ كلّ ذلكَ لا يبشّر ولا يمهّد بقدوم فلسفة الرازي في قوله بوجود قدماء خمسة ، بمعنى أَنَّها لم تكن في ضمن سياق سيرورة ولا صيرورة

---

[٣] . ينظر على سبيل المثال ، جمعة , محمد لطفي ، تاريخ فلاسفة الإسلام في المشرق والمغرب ، مصر ، م١٩٢٧/ صليبا ، جميل ، تاريخ الفلسفة العربية ، دار الكتاب اللبناني ، مكتبة المدرسة ، بيروت ١٩٨٦م ، وغيرها من تواريخ الفلسفة الإسلامية .

[٤] . الكندي ، رسالة في الفلسفة الأولى ، تحقيق أحمد فؤاد الأهواني ، مؤسسة دار الكتاب الحديث ، بيروت ، ط٢، ١٩٨٦م ، ص ٩٩.

[٥] . المعتزلي ، عبد الجبار ، شرح الأصول الخمسة ، دار إحياء التراث العربي ، بيروت، ط١، ٢٠٠١، ص١٢٨/ صبحي ،أحمد محمود، في علم الكلام ، دار النهضة العربية ، بيروت ، ١٩٨٥م ،ج١، ص ١٢١ .

[٦] . ينظر على سبيل المثال ، الشهرستاني ، الملل والنحل بهامش كتاب الفصل في الملل والأهواء والنحل ، دار الندوة الجديدة ، بيروت ، ج٢ ، ص٨٠ .

الفكر الفلسفي الإسلامي ، وإنَّما كما قلنا إنَّها تمثّل مرحلة منفردة تتباين وتتقاطع في أغلب الأحيان مع ما هو سائد على الساحة الفكرية .

كان لفكر الفلاسفة الحظ الضئيل في الانتشار المباشر ، وللفلاسفة الصيت السيئ على الرغم من الأهمية القصوى لأفكارهم وآرائهم ونظرياتهم في مجالات العلوم والمعارف كافة ابتداءً من العلوم الطبيعية والأخلاقية والسياسية والعلوم الرياضية والمنطقية وصولاً إلى مسائل ما يسمى بالفلسفة الأولى (الميتافيزيقيا) . وأي متتبع لدوائر الفكر الإسلامي من تصوّف وعلم كلام وعلم طبيعة يستطيع أَنْ يرصد بسهولة ويسر أثر الفكر الفلسفي العميق في بنية أفكارهم وصياغة نظرياتهم مثال ذلكَ ؛ أثر طبيعيات الفلاسفة في نظرية الجوهر الفرد ونظرية الطفرة عند المتكلمين ، وأثر فلسفة الأخلاق في معالجة مسائل الخير والشر والجبر والاختيار ، وماهية النفس ... عند الفقهاء والمتكلمين والمتصوفة ، وأثر المنطق في كتب اللغة وأصول الفقه والبلاغة وجدل المتكلمين ، وأثر الميتافيزيقيا ومصطلحاتها في موضوع الصفات وإثبات قدم الذات الإلهية في عقائد الإسلاميين ، وأثر الفلسفة والمنطق في التفسير القرآني مثال تفسير فخر الدين الرازي (ت ٦٠٦هـ) ... وغيرها الكثير .

ونستطيع أَنْ نعزو هذا التهميش للفلاسفة ولفكرهم ، لأسباب شتى أهمها :ـ

١ -إنَّ أغلب الفلاسفة المسلمين على الرغم من محاولاتهم التوفيقية بين الدين والفلسفة لم يحاولوا استمالة الجمهور ومخاطبتهم بطريقة مباشرة لخلق قاعدة شعبية تؤيدهم ، ربما لصعوبة الفكر الفلسفي على ذهنية العوام ، إلاَّ أنَّهم كانوا يؤكدون القول إنَّ الفكر الفلسفي للخاصة من دون غيرهم من الناس .

لذلك كانوا السبب المباشر في خلق فجوة عميقة بينهم وبين الجمهور ، وأول من أشار إلى هذه المسألة فلاسفة اليونان مثل هيراقليطس وأفلاطون وأرسطو وغيرهم ، فنجد أَنَّ أفلاطون ينقّي ويختار طلاب الفلسفة على أسس بيولوجية وإجتماعية في كتابه الجمهورية للوصول بهم إلى سدّة الحكم . وانتقلت هذه الفكرة إلى الفلاسفة المسلمين فأكدوا أَنَّ الدين للعامة أو للعامة والخاصة ، لكن الفكر الفلسفي للخاصة فقط من دون غيرهم .

فنجد ابن سينا في إشارته إلى كيفية مخاطبة النبي للعوام يؤكد عدم البوح بالحقائق المجردة من دون تمثيل وترميز وتشبيه [٧] .

كما نجد ابن طفيل (ت ٥٨١ هـ) يرفع من شأن الغزالي (ت ٥٠٥هـ) لقدرته على مخاطبة الناس على قدر عقولهم ويؤيده في إخفاء الحقائق إلاَّ على من كان أهلاً لها ، ويصف منهج الغزالي قائلاً : ـ ((فهذه صفة تعليمه وأكثره إنَّما هو رمز وإشارة لا ينتفع بها إلاَّ من وقف عليها ببصيرة نفسه أو لإمام سمعها منه . ثانياً أو من كان معداً لفهمها فائق الفطرة فهو يكتفي بأيسر إشارة)) [٨] . كما نجده – ابن طفيل – يصرّح أَنَّ الدين للعامة في تخطئته لبطله الرمزي حي بن يقظان في بوحه لهم بأسرار الشريعة ، فيقول :ـ

---

[٧] . ابن سينا ، الشفاء ، الإلهيات ، تحقيق ، حسن زادة الآملي، مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي ، قم ، ط١، ١٤١٨هـ ، ص ٤٨٩.

[٨] . ابن طفيل ، حي بن يقظان ، في كتاب حي بن يقظان لأبن سينا وابن طفيل والسهروردي ، تحقيق احمد أمين ، دار المعارف بمصر ، سنة ١٩٥٢م ، ص٦٤.

((وكان الذي أوقعه في ذلكَ كله ، أَنَّ الناس كلهم ذوو فطر فائقة وأذهانٍ ثاقبة ، ونفوس حازمة ، ولم يكن يدري ما هم عليه من البلادة والنقص وسوء الرأي وضعف العزم ، وأنهم كالأنعام بل هم أضل سبيلا)) [٩] ويؤيده في اعتذاره عما تكلم به مع العامة من كشف الحقائق وإعلامه لهم أنَّه قد رأى مثل رأيهم واهتدى بمثل هديهم وأوصاهم بملازمة ما هم عليه من التزام حدود الشرع والأعمال الظاهرة وقلة الخوض فيما لا يعنيهم والإيمان بالمشتابهات والتسليم لها [١٠] .

ونجد ابن رشد (ت ٥٩٥هـ) يصرّ على عدم التصريح للعوام بتأويلات باطن الشريعة ، أو كشف الحقائق إلاَّ لمن هم من أهل البرهان (الفلاسفة) [١١] .

٢ -على الرغم من عمل الكثير من الفقهاء والمتكلمين والمتصوفة على تطويع أغلب آراء ونظريات الفلاسفة ومزجها وإدخالها وصهرها في المنظومة الفكرية الدينية أسهم أغلبهم في الحط من شأن الفلسفة والتشهير بالفلاسفة وغمط حقهم وغبنهم .

وفضلاً عن ذلك كله عمل الرازي على توسيع هذه الهوة بينه وبين الجمهور من خلال :-

أولاً : طرحه لأفكاره الغريبة في القدماء الخمسة عن المحيط الفكري وبنية العقل الذي يعاصره ، على الرغم من أَنَّنا نجده خلاف ذلك في رسائله الأخلاقية والسياسية مثل الطب الروحاني والسيرة الفلسفية وإمارات الإقبال والدولة ، إذ يوجه خطابه الفلسفي بطريقة مبسطة وسلسة ليستوعبه أكبر قدر ممكن من الناس [١٢] ، على خلاف الخطابات الأخلاقية والسياسية لبعض الفلاسفة البالغة الصعوبة على أذهان العامة كما في كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة للفارابي وكتاب الشفاء لأبن سينا (ت ٤٢٨ هـ) [١٣] .

ثانياً : أشيع عن الرازي مسألة إنكاره للنبوة ، ولهذه القضية أهمية قصوى وسبب رئيس في عدم تداول أو النظر في آرائه الفلسفية ورفضها جملة وتفصيلاً .

وقضية طرح الأفكار مسألة مهمة في تاريخ الفكر الإنساني عموماً وفي ضمنها تاريخ الفكر الإسلامي ، فغالباً ما تؤدي الجرأة والمباشرة في الطرح ، أو حتى ذكر بعض حقائق تاريخية ، أو تأويل النصوص الدينية لاسيما ما يخصّ موضوع العقائد الدينية أو ما أُقحم فيها لأسباب ذات بعد سياسي أو اقتصادي إلى رمي صاحبها في دوائر الكفر والزندقة والإلحاد ، أو على أقل تقدير يعدّ من أصحاب الأهواء والبدع من لدن المخالفين لآرائه . وغالباً ما تكون الغلبة لأصحاب المذاهب الدينية ذات السيادة السياسية والاجتماعية . لذلك حُكِمَ على الكثير من آراء المفكرين وبعض تفسيرات و تأويلات النصوص الدينية أنْ تبقى سجينة كتب التفاسير وشروح المتون وأسفار التواريخ، ومتى ما استشهد أحد المفكرين بأحد هذه النصوص لأغراض منهجية علمية أو وظّف أحد هذه النصوص لصياغة نظرية ما أتهم باقتحام المسكوت عنه لإثارة الفتن أو

---

[٩] . المصدر نفسه ، ص ١٢٦.

[١٠] . المصدر نفسه ، ص ١٢٩- ١٣٠.

[١١] . ابن رشد ، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال ، تحقيق، محمد عمارة ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، من دون تاريخ ، ص ٥٨.

[١٢] . الرازي ، أبو بكر، المصدر السابق , ص ١٥-٩٩ ، ٩٩- ١١١ ، ١٣٩- ١٥٦.

[١٣] . ابن سينا ، الشفاء ، ص٤٤٨ إلى نهاية الكتاب

الابتداع في العقيدة . فأصبح الجمود والتقليد مذهب الكثير ، وبدلاً من أنْ يكون حديث الرسول ﷺ ((خيركم قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم)) [١٤] باعثاً وحافزاً للتأمل والتعقل وطلب الدليل البرهاني أُسوة بالقرون الأولى ، وفي قوله تعالى : ـ ﴿ قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴾ [١٥] إذ نجد في ضمن أسباب تفضيل الرسول ﷺ لهذه القرون هو تفكّرهم ونظرهم العقلي الذي حثّهم عليه القرآن الكريم في الكثير من الآيات [١٦] .

فنجد أغلبهم فهم الحديث دعوة للتقليد وغلق باب التفكّر والنظر كما أغلق باب الاجتهاد . ولا نريد أنْ نطيل التفصيل في هذا الموضوع الشائك ، فهو موضوع بحث بحدّ ذاته ، ونكتفي بالإشارة إلى بعض الأمثلة في التراث الإسلامي والفكر الحديث : ـ

المثال الأول : قول ابن تيمية في إمكانية أزلية أفعال الله وعدم استحالة تسلسل الحوادث وفقاً لذلك [١٧] . ولقوله هذا اتُّهِمَ بالكفر والخروج من الملّة لمخالفته آراء المتكلمين في هذا المسألة وقولهم بحدوث العالم بفعل من الله بعد أنْ لم يكن .

والمثال الثاني : مسألة وجوب الإمامة في قريش في القرون الأولى وعدّ كل من خالف هذا الشرط مخالفاً لإجماع المسلمين ، وذلك لإجماع الصحابة ﷺ على ذلك في يوم السقيفة [١٨] .

وعندما تقلّد الخلافة رجال من العجم والترك ومن هو غير قرشي وأصبح الأمر واقع حال ، ألغي شرط قريشية الإمام من شروط الإمامة .

فرأى بعض المفكرين عدم اشتراط القريشية من شروط هذا المنصب ، وإنَّما كان الأمر لقريش لأنَّهم من أوسط العرب نسباً ، وأقواهم شوكة ، فكان تشريع هذا الحكم لمصلحة وحكمة وهي قدرتهم على حفظ الدين وسياسة الدنيا ، وبعد تلاشي عصبية قريش واضمحلال قوتها انتفى هذا الشرط [١٩] .

كما لا نعرف على وجه الدقة كيف وفَقت وشرعنت دوائر الفكر الديني مسألة عدم الخروج على طاعة الإمام المفروضة على الناس وهي من المسائل الثابتة عندهم بالنصوص الدينية [٢٠] ، وبين خروج الخلفاء بعضهم على بعض وقتل بعضهم بعضاً وإسقاط العباسيين لخلافة الأمويين ...الخ وهم على الرغم من كل هذا خلفاء الدولة الإسلامية وأمراء شرعيّون للمؤمنين .

والمثال الثالث :ـ فهو في الفكر العربي المعاصر ويخص موضوعة الإسلام

---

[١٤] . البخاري ، الجامع الصحيح المختصر ، تحقيق . مصطفى ديب البغا ، دار ابن كثير، بيروت ، ط٣، ١٩٨٧م ، ج٢ ، حديث ٢٥٠٨ / وينظر بألفاظ متقاربة ، النيسابوري ، مسلم، صحيح مسلم ، محمد فؤاد عبد الباقي ، دار إحياء التراث ، بيروت ، ج ٤، حديث ٢١٠.

[١٥] . البقرة /١١١ ، النمل / ٦٤ .

[١٦] . البقرة / ١٦٤، ١٧١، الأعراف / ١٧٦ ، يونس / ٢٤ ، النحل / ١١، الرعد / ٣ ، الروم/٢١ .

[١٧] . ابن تيمية ، الرد على المنطقيين ، بمباي ، ص ٤٥٧ , ٤٦٤ .

[١٨] . ابن خلدون ، المقدمة ، المكتبة التجارية الكبرى بشارع محمد علي ، القاهرة ، ص١٩٤.

[١٩] . المصدر نفسه ، ص١٩١ ـ ١٩٦.

[٢٠] . الدوري ، قحطان عبد الرحمن ، العقيدة الإسلامية ومذاهبها، عمان ، دار العلوم ، ط١، ٢٠٠٧، ص٥٣.

وأصول الحكم لعلي عبد الرازق الذي ألّفه بعد سقوط الخلافة العثمانية [٢١] والتفكير في تولية الملك فؤاد خليفة وأميراً للمؤمنين بمساندة الإنكليز للسيطرة والهيمنة على المسلمين بسم الخليفة الرمز .

وأثار هذا الكتاب وما زال جدلاً كبيراً بين مؤيد ومعارض للكتاب ولصاحب الكتاب وطرحه بشأن موضوع الإمامة بأنه أمر سياسي بحت خاضع لظروف العصر والمكان ، ورفضه لأشكال السلطة الثيوقراطية التي هيمنت في القرون الماضية .

وبغض النظر عن طرح عبد الرازق ، نجد الأزهر – المؤسسة الدينية – قد أدان هذا الكتاب وصاحبه ثم يعود بعد سنوات ليلغي موقفه السابق وإعادة عبد الرزاق إلى زمرة العلماء . والذي يبدو من وراء ذلك كله أَنَّ الكتاب والنقد الموجه له سُحب من مجال السياسة إلى مجال الدين لتأليب العامة ضد مؤلفه ، وإلاّ فكيف يفسّر هذا التغير في الموقف من المؤسسة الدينية ذاتها [٢٢].

الوحي والعقل عند الرازي :

ذكرنا أَنَّ طابع التوفيق بين الفلسفة والشريعة عند فلاسفة الإسلام كان طاغياً ، إلاّ أنَّ الرازي قد خرق هذه القاعدة ، وعُرف عنه أَنَّه من المنكرين للنبوة [٢٣] . وإذا توخينا الدقة والمنهجية العلمية فليس من الممكن إثبات إنكاره للنبوة والتسليم بها كحقيقة تاريخية، لأسباب كثيرة أهمها : -

١ - لم يصلنا نصٌّ للرازي يبين لنا آراءه في هذا الموضوع ، وهذه مسألة منهجية مهمة جداً ، إذ لم يُعثر على نص كتاب مخاريق الأنبياء المنسوب إليه .

٢ - المرجع التاريخي الرئيس بشأن هذه المسألة هو كتاب أعلام النبوة لأبي حاتم الرازي . ومن المعلوم أَنَّ أبا حاتم كان من كبار دعاة الإسماعيلية فضلاً عن كونه ممن لعبوا دوراً عظيماً في الشؤون السياسية في مدن بلاد فارس [٢٤] . فكان صاحب نفوذ ديني وسياسي مما يسّهل له بسط آراءه وأفكاره في الساحة الفكرية . فكان من السهولة لمن كان في منزلته أنْ ينتقد أو يشهّر بكل مَنْ لا يعتقد بمعتقداته ، أو يقوّلهم ما لم يقولوه .

بمعنى أنه من الممكن القول أَنَّ أبا بكر الرازي كان من المنكرين لعصمة أئمة الإسماعيلية السبعة فانبرى لمناظرته [٢٥] أبو حاتم الرازي وسحب كلامه في إنكاره لوجوب وجود أئمة معصومين إلى تقويله إلى إنكاره النبوة ، فالإمامة عندهم من أصول

---

[٢١] . عبد الرازق ، علي ، الإسلام وأصول الحكم ، تحقيق ، محمد عمارة ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ، ١٩٨٨م.

[٢٢] . ينظر بشأن هذا الموضوع ، أبو زيد ، نصر حامد ، الخطاب والتأويل ، المركز الثقافي العربي ، ط١، ٢٠٠٠م, ص ٨٩ ـ ١٠٥ .

[٢٣] . الرازي ، أبو بكر، المصدر السابق ، ٣٠٣.

[٢٤] . المصدر نفسه ، ص ٢٩١.

[٢٥] . لم يذكر في كتاب أعلام النبوة لأبي حاتم الرازي أن مناظره هو أبو بكر الرازي بالإسم ، وإنما كان يرد على فيلسوف طبيب معاصر له أنكر النبوات ونقض الأديان ، وقال بقدماء خمسة ، إلا أن حميد الدين الكرماني الإسماعيلي المذهب (عاش في أواخر القرن الرابع الهجري) يذكر لنا بأنه رد على محمد بن زكريا الرازي . الرازي ، المصدر السابق ، ص ٢٩٢.

الدين وهي متصلة بمسائل النبوة ، فمن أنكرها فهو بمنزلة المنكر للنبوة [٢٦]. وما يعزّز رأينا هذا أَنَّ المناظرات كانت ملئ بمفردات الإمام والأئمة . هذا من جانب ، ومن جانب آخر ، نجد أَنَّ أبا حاتم الرازي يعترف أَنَّ هذه المناظرات لم تدوّن حرفياً وإِنَّما كان الكلام يزيد وينقص، والألفاظ تختلف [٢٧] .

٣ -على الرغم من أَنَّ الرازي لا يستخدم النصوص الدينية لإثبات آرائه الفلسفية، إلاّ أَنَّنا نجد له بعض النصوص تبين عدم معارضتها للأديان ، نذكر منها على سبيل المثال قوله : ـ ((فذمّ الهوى وردعه واجب في كل رأي وعند كل عاقل وفي كل دين)) [٢٨] . كما نجده يتحدث في تفاصيل دقيقة من أبواب الفقه الإسلامي وهو باب الطهارة فيقول:ـ ((وذلك أَنَّ الدين قد أطلق الصلاة في الثوب الواحد الذي ماسته أرجل الذبّان الواقعة على الدم والعَذِرة ، والتطهر بالماء الجاري ولو علمنا أَنَّه مما يبال فيه ، وبالراكد في البركة العظيمة ، ولو علمنا أَنَّ فيه قطرةً من دم أو خبث)) [٢٩] . ويدلنا هذا على اطلاع الرازي على الدين الإسلامي وكتب الفقه والاستشهاد بها إيجابياً .

كما نجده في فلسفته الأخلاقية وكيفية دفع الغم من الموت يقول :ـ ((إِنَّي قد بيّنتُ أَنَّه ليس للخوف من الموت على رأي من لم يجعل للإنسان حاسة وعاقبة يصير إليها بعد موته وجهٌ ، وأقول إِنَّه يجب أيضاً في الرأي الآخر الذي يجعل لمن مات حالة وعاقبة يصير إليها بعد الموت أنْ لا يخاف من الموت الإنسان الخير الفاضل المكمّل لأداء ما فَرضت عليه الشريعة المحقّة لأنها قد وعدته بالفوز والراحة والوصول إلى النعيم الدائم)) [٣٠] فهذا النص على الرغم من أَنَّه يدعو من لا يؤمن بوجود عقاب أو ثواب أخروي بعدم الخوف من الموت ، إلاّ أَنَّه يبين من جانب آخر موقفه الإيجابي من الدين ويصف الإنسان الملتزم به بالخيّر والفاضل ويصف الشريعة بأنها محقة .

كما يردّ على من يحتج بتحسين العشق عند الأنبياء فيقول :ـ ((وقد بقي علينا من حجاج القوم شيء لم نَقُل فيه قولاً ، وهو احتجاجهم لتحسين العشق بالأنبياء وما بُلُوا به منه فنقول :ـ إِنَّه ليس من أحد يستجيز أنْ يُعِدَّ العشق منقبة من مناقب الأنبياء ولا فضيلة من فضائلهم ، ولا أَنَّه شيء آثروه واستحسنوه ، بل إنما يعدّ هفوةً وزلّة من هفواتهم وزلاّتهم . وإذا كان ذلك كذلك فليس لتحسينه وتزيينه ومدحه وترويجه بهم وجه بتة ، لأَنَّه إِنَّما ينبغي لنا أنْ نحثّ أنفسنا ونبعثها من أفعال الرجال الفاضلين على ما رضوه لأنفسهم واستحسنوه لها وأحبّوا أنْ يُقتدى بهم فيه لا على هفواتهم وزلاتهم وما تابوا منه وندموا عليه وودّوا أنْ لا يكون ذلك جرى عليهم وكان منهم)) [٣١] ، وهذا النص يدلّ على اعترافه بوجود الأنبياء ويحاور مناظريه على الرغم من مخالفته لهم في عدّ العشق منقبة

---

[٢٦] . وهذه القضية عامة في جميع الفرق الدينية ، فالإيمان بالعقيدة كلٌ لا يتجزأ، ومن لا يؤمن ببعضها بمنزلة المنكر لها جميعاً ، وهي مستندة على قوله تعالى : ـ ((أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ الْكِتَابِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ فَمَا جَزَاءُ مَنْ يَفْعَلُ ذَلِكَ مِنْكُمْ إِلَّا خِزْيٌ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ يُرَدُّونَ إِلَى أَشَدِّ الْعَذَابِ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ))(البقرة/ من الآية ٨٥)

[٢٧] . الرازي ، أبو بكر ، المصدر السابق ، ص٣٠٠.

[٢٨] . المصدر نفسه ، ص ٣١.

[٢٩] . المصدر نفسه ، ص ٧٩.

[٣٠] . المصدر نفسه ، ص ٩٦.

[٣١] . المصدر نفسه ، ص ٤٥.

من مناقب الأنبياء إلاّ أنَّه يبين لنا أَنَّ وجود الأنبياء والاقتداء بفضائلهم من المسلّمات والبديهيات التي لا تحتاج إلى نقاش ، ولو كان من المنكرين حقاً لبعث الأنبياء لاستغلّ هذه المسألة ـ وهو يراها زلّة وهفوة من قبلهم – ليبين موقفه الرافض والمنكر لوجودهم وبعثهم من قبل الله تعالى .

فمثل هذه النصوص وغيرها لا يمكن أنْ تصدر من شخص ينكر بعث الأنبياء ، أو يصفهم بالأشرار المدّعين ، كما نلاحظ أَنَّ الكثير من نصوصه الفلسفية أو نصوص الآخرين عنه التي تعرض فلسفته قد أسقطت منها النصوص القرآنية التي يستشهد بها ، أو أدعيته في خواتيم رسائله في الصلاة على النبي ﷺ ، أو في أثناء كلامه عن الأنبياء كون وجودهم حقيقة مسلّمٌ بها [٣٢] . ولا يمكن أنْ يفسّر هذا السقط إلاّ بالتعمد [٣٣] .

ويجلُّ الرازي العقل ويرفع من شأنه ، ويرى أَنَّ الله تعالى أعطانا العقل وحبانا به لننال ونبلغ به من المنافع العاجلة والآجلة ، وأنَّه أعظم نِعَم الله تعالى عندنا وأنفع الأشياء لنا وأجداها علينا ، وبالعقل تميّز وتفضّل الإنسان على باقي الحيوانات ، وبه أدركنا جميع ما يرفعنا ويحسُنُ ويَطيبُ به عيشنا ونصل إلى بغيتنا ومرادنا ، وبالعقل وصلنا إلى ما وصلنا إليه من العلوم والصناعات من صناعة السفن ، والطب ، والفلك ، ومعرفة البارئ عزّ وجلّ . فإن كان هذا قدره ومحله وخطره وجلالته ، فعلينا ألاّ ننزّله عن درجته ولا نجعله وهو الحاكم محكوماً عليه ، ولا نسلّط عليه الهوى الذي هو آفته ومكدّرُهُ [٣٤] .

نجد الرازي في آرائه هذه في العقل يخالف من يرى أَنَّ العلوم والصناعات لا يمكن الحصول عليها إلاّ من خلال تعليم الأنبياء لنا ولا يمكن للعقل الإنساني أنْ يهتدي إليها [٣٥] ، بمعنى أَنَّ كل العلوم والصناعات والمعارف من طب وهندسة وكيمياء وفلك ولغة ... موصى بها من الله تعالى إلى البشر عن طريق الوحي للأنبياء .

فالرازي هنا من المؤمنين بتطور العلوم والمعارف من طريق العقل الإنساني عبر العصور وقدرته على الاكتشافات والاختراعات العلمية والصناعية وهي حقيقة علمية لها أنصارها في دوائر الفكر الإسلامي قديماً [٣٦] . واستقراء الواقع يدلنا على صواب هذا الرأي ، فعن طريق العقل توصل الإنسان إلى ما توصل إليه من التقنيات في العلوم والمعارف والمعدات في علوم الطب والفلك والكيمياء والإلكترونيات ... وكل هذه الاكتشافات والاختراعات العلمية كانت بعد ختم النبوة .

أما ما يشير إليه عبد الرحمن بدوي من أَنَّ آراء الرازي في العقل تدل على إنكاره للنبوة فيقول : ـ ((وهذا يقطع بأن النبوة أصبحت لا مبرر لها ما دمنا نعرف بالعقل كل شيء أخلاقي وإلهي ، لأَنَّ النبوة لا تقوم بأكثر من هذا)) [٣٧] . ونستغرب من هذا القول لبدوي ، فهو يحدد أولاً، بأن مهمة الشريعة هي الإخبار عن ذات الله وصفاته وعن الأخلاق الحميدة ، ناسياً أو متناسياً مهمتها الأساسية في باب العبادات التي لا تُعلم إلاّ من

---

[٣٢] . المصدر نفسه ، ص ٤٥.

[٣٣] . المصدر نفسه ، ص ٢٠٣، ٢٠٧، ١٣٨.

[٣٤] . المصدر نفسه ، ص١٧،٢٠.

[٣٥] . ابن حزم الأندلسي ، الفصل ، ج١ ، ص٧٢ـ ٧٣.

[٣٦] . ينظر على سبيل المثال ، قصة حي بن يقظان ، لأبن طفيل ، نص القصة ودراسة بشأنها في كتاب ، صالح ، مدني ، ابن طفيل وقصة حي بن يقظان ، سلسلة نوابغ الفكر العربي ، ط١ ، ١٩٨٨م.

[٣٧] . بدوي ، عبد الرحمن ، دراسات إسلامية ، من تاريخ الإلحاد في الإسلام ، ١٩٤٥م، ص٢٠٣،

طريقها . وثانياً ، لا نرى علاقة بين آراء الرازي في العقل ومسألة إنكار النبوة لا من بعيد ولا من قريب ، كما أراد أنْ يفهمها بدوي ، إذ لا توجد بينهما أي علاقة من العلاقات المنطقية لا تطابقاً ولا تضمناً ولا التزاماً . وإنّما يدلّ كلامه في العقل على دعوته للتفكير والتدبير وترقّي الأمم بالعقل من خلال ترقيها في العلوم والمعارف ورفضه للتقليد والجمود .

ويمثل قول بدوي هذا خير مثال على تأويل النصوص تأويلاً خارجاً عن المعنى المقصود ، وتحميلها ما لم تحتمل ، فإذا كان مفكراً معاصراً متنوراً مثل بدوي المحايد في نظرته أوّلَ آراء الرازي في العقل بأنها تدلّ على إنكاره للنبوة ، فكيف الحال بمعاصره أبي حاتم الرازي ذي المنظور الديني البحت .

وتمسّك الرازي بالعقل والإشادة بمرجعيته ليست غريبة عن دوائر الفكر الإسلامي، فنجد في كتب الحديث النبوي الكثير من الأحاديث التي ترفع من قيمته ومن هذه الأحاديث :

١ - ((لما خلق الله العقل قال له : أقبِل ، فأقبلَ ، ثم قال له : إدبر ، فأدبر ، قال : - وعزّتي ما خلقتُ أعجب إليّ منك ، بك أعطي وبك الثواب وعليك العقاب)) [٣٨] .

٢ - ((إنَّ الرجل ليكون من أهل الجهاد ومن أهل الصلاة ومن أهل الصيام وممن يأمر بالمعروف وينهي عن المنكر وما يجري يوم القيامة أجره إلاّ على قدر عقله)) [٣٩] .

٣ - ((الناس يعملون بالخير وإنَّما يعطون أجورهم على قدر عقولهم)) [٤٠] .

٤ - ((لا يعجبكم إسلام امرئ حتى تعلموا عقدة عقله)) [٤١] .

ونحن إذ نسوق هذه الأحاديث هنا وفي صفحات أخرى من هذا البحث نتغاضى عن ضعف بعضها ، فالمراد هنا تبيان أنَّ الأحاديث النبوية وحتى الضعيفة منها قد تداولت في دوائر الفكر الإسلامي كافة وأخذ بها بعض المفسرين والفقهاء والصوفية والمتكلمين وكبار المفكرينمن أمثال أحمد بن حنبل ، والطبري - وابن حزم الأندلسي ، والغزالي، وابن خلدون ، وغيرهم الكثير . وأصبحت ذات قيمة فكرية بنيت بموجبها الكثير من المسائل الفقهية والأحكام في العبادات والمعاملات والآراء ووجهات النظر والمسائل العقدية .

كما نجد آراء المعتزلة والأشاعرة في العقل قريبة من آراء الرازي فيه ، إذ أوجبوا الإيمان بالعقل ، فمعرفة الله تعالى وصفاته يجب أنْ تكون عن طريق المعرفة العقلية ، كما أوجبوا هذه المعرفة حتى على العوام على سبيل الجملة لا التفصيل [٤٢] .

ويكاد ينعقد إجماع أئمة الفقه وعلماء الكلام على عدم جواز الإيمان تقليدا [٤٣] . ويتعدى الأمر في المعرفة العقلية عند بعض الفرق إلى تحسين الأفعال

---

[٣٨] . الطبراني ، أبو القاسم ، المعجم الكبير ، تحقيق ، حمدي بن عبد المجيد ، مكتبة العلوم والحكم ، الموصل ، ط٢، ١٩٨٣م، ج ٨ ، حديث، ٨٠٨٦/ وبلفظ قريب ، البيهقي ، أبو بكر ، شعب الإيمان ، تحقيق ، محمد السعيد بسيوني ،دار الكتب العلمية ، بيروت ، ط١، ١٤١٠هـ ، ج٤، حديث ٤٦٣٣.

[٣٩] . البيهقي ، شعب الإيمان ، ج ٤، حديث ٤٦٣٦.

[٤٠] . المصدر نفسه ، حديث ٤٦٣٨.

[٤١] . المصدر نفسه ، حديث ٤٦٤٢.

[٤٢] . المعتزلي ، القاضي عبد الجبار ، شرح الأصول الخمسة ، ص٥٠، ٧٧، ٨٠.

وتقبيحها قبل ورود الشرع كما هو لدى المعتزلة . ولم يفسر قولهم هذا حتى من لدن خصومهم بأنهم من منكري النبوة .

وقول الرازي بوجوب تحري الشريعة الحقة عقلياً على كلّ فرد كان من باب رفضه للتقليد ، وتقصي الحقيقة بأدلة عقلية ، لذا أدى به جموحه الفكري هذا إلى أن من لم يصل إلى معرفة الحقيقة والاهتداء إلى إتباع الدين الحق لا يمكن أن يؤدى به إلى الحساب والعقاب الأخروي ، فالله لا يكلف نفسا إلا وسعها . فإذا كانت المعتزلة نفت تكليف العباد ما لا يطيقون في باب الأفعال والعبادات [٤٤] . فإن الرازي قد تجاوز بذلك الأمر إلى مجال الإيمان بالشريعة نفسها .

تعاريف بالقدماء الخمسة :

القدماء الخمسة عند الرازي هم : -

١ - **البارئ تعالى** وهو حي فاعل تام العلم لأنه قديم وعالم بجميع الأشياء لا يسهو ولا يغفل ، وانه تام الحكمة ، لأنه يفعل ما هو أليق وأحسن ، ويفيض على المراد من الصور ما يليق بها ، لا على سبيل العبث بل أَنَّ جميع أفعاله معللة بالمصالح والحكمة ، ويفيض عنه كفيض النور عن القرص [٤٥] .

٢ - **النفس** : وهي حية فاعلة تفيض عنها الحياة كفيض النور عن القرص لكنها جاهلة لا تعلم الأشياء ، وحقائقها وماهياتها ما لم تمارسها [٤٦] .

٣ - **الهيولى المطلقة** : وهي منفعلة تتكون من أجزاء لا تتجزأ بحيث أن لكلّ من تلك الأجزاء عظم ، لأنه لو لم يكن لكلّ واحد من تلك الأجزاء عظم ، لما حصل بتجمعها شيء له عظم ، وليس لأجزاء الجزء الذي لا يتجزأ عظم، وذلك لأنه لو كان له عظم لكان الجزء الذي لا يتجزأ مركبا ولم يكن بسيطا ، وأَنَّ جميع التراكيب تتألف من تلك الأجزاء التي لا تتجزأ ، وسينتهي تفرق تركيب أجسام العالم في آخر أمر العالم إلى تلك الأجزاء بعينها [٤٧] .

٤ - **المكان المطلق** : قديم الأفعال ولا منفعل وهو الخلاء الموجود من دون متمكن . ويختلف عن المكان المضاف الذي لا بد له من متمكن [٤٨] .

٥ - **الزمان المطلق** : وهو قديم لا فاعل ولا منفعل ، وهو الدهر ، جوهر قائم بذاته مستقل بها . أزلي أبدي ، وهو مدة لما لا أول له ولا آخر ، ويختلف عن الزمان المضاف الذي هو عدد حركات الفلك أو مدة لما له أول وآخر [٤٩] .

الأصول الفلسفية للقدماء الخمسة :

---

[٤٣]. صبحي ، احمد محمود ، في علم الكلام ، ج٢ ، ص١٤٠.
[٤٤]. المعتزلي ، شرح الأصول الخمسة ، ص٢٧٠.
[٤٥]. الرازي ، أبو بكر, المصدر السابق ، ص٢٠٣.
[٤٦]. المصدر نفسه ، ص٢٠٤.
[٤٧]. المصدر نفسه ، ص٢٢٠-٢٢١.
[٤٨]. المصدر نفسه ، ص٢٥٣.
[٤٩]. المصدر نفسه ، ص ١٩٥، ٢٧٠.

يميل (بول كراوس) إلى أن الرازي هو الذي اخترع مذهبه في القدماء الخمسة ونسبه إلى ممثلين قدماء سماهم صابئة أو حرنانيين (حرانيين) شأنه شأن الكثير من علماء زمانه [٥٠] .

إلاّ أننا نجده بعد أسطر قليلة ولإثبات فرضيته هذه يقول :ـ ((يظهر أن الرازي عند قوله في القدماء الخمسة أدعى أن هذا مذهب الفلاسفة اليونانيين الذين كانوا قبل أرسطو طاليس)) [٥١] .

بمعنى أن (بول كراوس) يميل إلى اختراع الرازي لمذهبه ونسبته إلى الحرانيين ولكي يثبت ذلك يسوق لنا ادعاء الرازي بأن مذهبه هذا هو مذهب الفلاسفة اليونان .

ويشير الشهرستاني (ت ٥٢٨هـ) إلى أن فلاسفة اليونان يقولون بأن عاذيمون – ويقال أنه النبي شيت عليه السلام – أول من قَالَ بوجود قدماء خمسة وهي (البارئ ، العقل ، النفس ، المكان ، الخلاء) [٥٢] . ومن الواضح أنها تختلف بعض الشيء عن قدماء الرازي. ونشك في نسبة هذه الأفكار الفلسفية لأي شخص كان سابقاً تاريخياً على ظهور الفلسفة ، إذ أنّ أفكاراً فلسفية خالصة كهذه لا بد لظهورها أن يكون هناك تطوراً فكرياً لها عبر مراحل زمنية طويلة . فلا يعقل أن ينقل عن فلاسفة اليونان قولهم عن عاذيمون بأنه يقول بقدماء خمسة ، ثمّ تبدأ الفلسفة اليونانية بطاليس وانكسماندريس وانكسمانيس وصولاً إلى ما قبل سقراط ، ولما تتبلور هذه المفاهيم بعد بصورة واضحة وجلية . بدلالة أن أفلاطون يذكر أن انكساغوراس أول من قَالَ بوجود العقل المنظم للعناصر، والمصرف لها ، ثمّ يعيب عليه أنه لم يعطيه حق قدره بل نبذه نبذاً ، وانتكس إلى الطبيعة يفسر الكون والفساد تفسيراً آلياً بالهواء والأثير والماء... [٥٣] . ونعتقد أن الشهرستاني المتأخر زمنياً عن عصر الرازي بأكثر من مائتي سنة ، قد نقل هذا القول من دوائر الفكر العربي التي تنسب القول بالقدماء الخمسة إلى الصابئة ، ولما كان عاذيمون من معلميهم الأوائل ، نسبوا هذا القول إليه. وكل من يطلع على تفاصيل الحرنانيين (أو الحرانيين) وعلى أفكارهم وتفاصيل مذهبهم يستطيع أن يميز بينهم وبين آراء وأفكار أبي بكر الرازي ، وإنْ وُجد بعض التشابه ، والمقاربات في الأفكار فلا يعني ذلك انتماء الرازي لهذه الديانة . ومما يدعم قولنا في عدم انتساب الرازي إليهم أن اسمه وكنيته من الأسماء الإسلامية البحتة ، ولم نجد في أسماء الصابئة الحرانيين أسماء مطابقة أو مقاربة لهذه الأسماء .

والذي نميل إليه أن الرازي كان على اطلاع تام بالفلسفة اليونانية وتفاصيلها وكان مستوعبها حدّ النقد ، فكان يعيب على أرسطو مفارقة معلمه أفلاطون ويراه قد أفسد الفلسفة وغير كثيراً من أصولها [٥٤] .

ويقرّ الرازي بأن أقواله في الزمان والمكان هي أقوال أفلاطون فيهما [٥٥] . ويقول إن أصول فلسفته من الفلسفة اليونانية إلاّ أن لهم أقوالا مختلفة وأنه استخرج فلسفته منهم

---

[٥٠] .المصدر نفسه ، ص١٩٢.

[٥١] . المصدر نفسه ، ص ١٩٢ـ ١٩٣.

[٥٢] . الشهرستاني ، الملل والنحل ، ج٢، ص١٤٢.

[٥٣] .أفلاطون ، محاورات أفلاطون ، زكي نجيب محمود ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ، ١٩٦٦م ، ص ١٧٩ـ ١٨١.

[٥٤] . الرازي ، أبو بكر ، المصدر السابق ، ص١٨١.

بكثرة البحث والنظر في أصولهم [٥٦] . وهذه هي أرجح الآراء ، إذ نستطيع تتبع آثار القدماء الخمسة في الفلسفة اليونانية .

فالصانع عند أفلاطون وهو المنظم لهذا العالم ومريد أن تكون جميع الأشياء جيدة، ولا يكون منها شيئاً خبيثاً فتناول كلّ ما كان مرئياً غير هادئ وكل ما كان مضطرباً متشوشاً ونقله من الفوضى إلى النظام [٥٧] ، قريب من البارئ عند الرازي .

كما نجد آراءه في النفس قريبة من آراء سقراط فيها , فهي عند الأخير موجودة قبل اتحادها بالجسد ، وأنها كانت في عالم المثل ، وكانت على معرفة بهذه المثل ، وعندما اتحدت بالجسد لاكتسابها خطيئة ما عاقبها الله فأهبطها إلى هذا العالم وسجنها في هذا الجسد [٥٨] . إلاّ أن النفس عند الرازي جاهلة قبل تعلقها بالبدن .

وآراؤه في الزمان المطلق والنسبي قريب من رأي أفلاطون في الزمان الأزلي (أو الديمومة) والمحدَث إذ يقول أفلاطون لمّا كان عالم المثل أزلياً سرمدياً ، صنع الصانع الزمان الحادث مشابهاً لهذا الأزلي على قدر الإمكان ، وأقسام هذا الزمان ال (كان) وال (سيكون) ونحن نسهو وننسبها للجوهر الأزلي ، فنحن نقول عنه إنَّه كان وكائن وسيكون ، والحقيقة لا يليق بهذا الجوهر سوى القول (إنه كائن) حسب النطق والتفكير الصحيح . أما الكان ، وما سيكون فيجب أن يقالا عن الحدوث الجاري في الزمان . وهذا الزمان الحادث حدث مع الفلك ليولدا معا وينحلا معا ، إن جرى انحلالهما يوما ما . وحدث على مثال طبيعة الأزل [٥٩] .

والمكان أو الخلاء مطابق تماماً لرأي ديمقريطس فيه إذ عدّ ديمقريطس الخلاء جوهراً ومبدأً له وجود حقيقي ، وهو امتداد متصل متجانس لا متناه وهو خال من الجسم والمقاومة [٦٠] .

كما أن فلسفته في الهيولى مشابهة لفلسفة أفلاطون في العناصر الأولى المشوشة ولفلسفة ديمقريطس في الذرات التي يتألف منها العالم . فيقول أفلاطون بوجود العناصر الأولى التي يتركب منها العالم وكانت في حالة فوضى وتشوش واضطراب ، وهذه العناصر قديمة وهي النار والتراب والماء والهواء [٦١] . ويتفق الرازي بصورة أدّق مع ديمقريطس في قوله بأن الهيولى أو المادة الأولى هي أجزاء لا تتجزأ ، وهي لا متناهية العدد وعن طريق اجتماعها وافتراقها يتكون هذا العالم ويفسد [٦٢] .

ويختلف الرازي عن ديمقريطس أنها عند الأخير تتألف وتفترق بطريقة آلية ، ولا وجود لمنظم أو صانع أو بارئ يتدخل في ترتيب هذه الأجزاء كما قَالَ الرازي .

---

[٥٥] .المصدر نفسه ، ص ٣٠٥ ، ٣٠٧.

[٥٦] . المصدر نفسه ، ص ٣٠١.

[٥٧] . أفلاطون ، طيماوس ، ترجمة فؤاد جرجي بربارة ، منشورات وزارة الثقافة والسياحة والإرشاد القومي ، دمشق ، ١٩٦٨م ، ص٢١١.

[٥٨] . أفلاطون ، محاورات أفلاطون ، ص ١٤٦.

[٥٩] . أفلاطون ، طيملوس، ص ٢٢٨ـ ٢٢٩.

[٦٠] . النشار ، علي سامي ، ديمقريطس فيلسوف الذرة وأثره في الفكر الفلسفي حتى عصورنا الحديثة ، الإسكندرية ،١٩٧٢م ، ص١٧ وما يعدها .

[٦١] . أفلاطون ، طيماوس ، ص ٢١١, ٢١٦.

[٦٢] . النشار، علي سامي ، المصدر السابق ، ص ١٧، ٢٧.

كما يقول باختلاف المركبات من طريق اختلاف أشكال الذرات فضلاً عن الخلاء الكائن بين الذرات ، بينما لا يذكر الرازي لنا شيئاً بشأن اختلاف أشكال الذرات .

ويقول ناصر خسرو إِنَّ الرازي قد أخذ أصول أفكاره في المكان والهيولى من الحكيم الإيرانشهري ، وهي عنده تدل على قدرة الله الظاهرة وعبّر عن هذه المعاني الفلسفية بألفاظ دينية وكان يدعو الناس في كتابيه (الجليل) و (الأثير) إلى الدين الحق وإلى معرفة التوحيد ، ويرى الإيرانشهري أَنَّ الله تعالى لم يزل صانعاً ولم يكن له وقت لا صُنع له فيه حتى ينتقل من حال عدم الصنع إلى حال الصنع وتتغير حاله ، وصنعه يظهر في الهيولى ، فالهيولى قديمة ، وهي دليل على قدرة الله الظاهرة ، ولابدّ للهيولى من مكان ، فوجب أَنْ يكون المكان قديماً أيضاً .

ويضيف أَنَّ الرازي قد غيّر قول أستاذه الإيرانشهري وقبّحها بألفاظ شنيعة إلحادية وغيّر معانيها ، وادّعى أَنَّه استخرج تلك المعاني بنفسه [٦٣] .

وعلى الرغم مما لهذه الأقوال من أهمية في تاريخ الفكر الإسلامي ، كونها تشير إلى وجود مفكرين يقولون بقدم المكان والمادة في مراحل متقدمة من تاريخ الفكر الإسلامي ، وقبل ظهور الفلسفة الإسلامية ابتداءً من الكندي كما هو متعارف عليه في تواريخ الفلسفة الإسلامية ، إلاّ أننا نستبعد من جانب آخر أَنَّ الرازي قد استقى آراءه تلك من الإيرانشهري وعرضها بعد إخراجها من معانيها الدينية لما بينا سابقاً من اطلاعه على فلاسفة اليونان ، وبيّنا أصول هذه القدماء ، فلا يبقى داع لأخذ هذه الأقوال من مفكر إسلامي ليشذبها وينسبها لنفسه ، وقد وجدها مشذبة أصلاً عند فلسفة اليونان .

ويشير ابن تيمية إلى أَنَّ الرازي قد أخذ قوله في القدماء الخمسة من ديمقريطس[٦٤]، ولم نجد في كتب الفلسفة اليونانية أو تواريخ الفلسفة القديمة والحديثة – التي بأيدينا – أَنَّ ديمقريطس قد قال بوجود قدماء خمسة ، ولعلّ الصواب في ذلك أَنَّه أراد أَنْ يشير إلى أخذ الرازي بقول ديمقريطس في قدم الهيولى ، أي الذرات والأجزاء التي لا تتجزأ .

وهناك سؤال مهم ، وهو لماذا أثبت الرازي قدماء خمسةً لا أكثر من ذلك ولا أقل ؟ أما من يرى عدم إمكانية وجود أكثر من ذلك العدد أو أقل منه ، فهو قول يفتقر إلى الصحة ، إذ كان بإمكان الرازي جعل العقل على سبيل المثال قديماً سادساً ، أو جعلها أربعة قدماء من طريق عدّ النفس فيضاً من البارئ أيضاً كالعقل أو عدم التطرق لقدم المكان بطريقة مباشرة كما فعل أتباع الفلسفة المشائية من بعده .

بمعنى آخر أَنَّ اختيار هذه الخمسة بالذات كان تحكماً نوعاً ما . لكننا نشكّ أَنَّها اعتباطية من جهة العدد ، فربما كان للرازي خصوصية للعدد خمسة بالمعنى الفيثاغوري للأعداد لاسيما إذا عرفنا تأثّرهُ بالفيثاغورية وقوله بالتناسخ ، وأشار المسعودي الى أَنَّ كتاب العلم الإلهي المنسوب للرازي كتب وفقاً لمذهب الفيثاغوريين [٦٥] ، ويثبت تأثره بالفيثاغورية كونه متأثراً بسقراط وأفلاطون [٦٦]. فإضافة قدماء أربعة إلى القديم الأول

---

[٦٣] . الرازي ، أبو بكر ، المصدر السابق ، ص ٢٢٥ ، ٢٥٩.

[٦٤] . ابن تيمية ، منهاج السنة النبوية ، مطبعة مصر ، ج ١ ، ص٩٧.

[٦٥] . الرازي ، أبو بكر ، المصدر السابق , ص ١٦٦.

[٦٦] . المصدر نفسه ، ص٩٩.

(البارئ التام والحكمة والقدرة والمعرفة) [٦٧] ، المفارق لباقي القدماء بهذه الصفات ليس اعتباطياً كما قلنا ، فالقديم الأول بالمرتبة الذي يمثل الرقم واحد ، وهو فوق الأعداد والموجودات بالمعنى الفيثاغوري [٦٨] ، والواحد لا يدخل ضمن الأعداد [٦٩] ينظم العالم من خلال القدماء الأربعة الباقية ، والعدد أربعة يمثل العدالة وفقاً لآراء الفيثاغورية [٧٠]. بمعنى أَنَّ الواحد يحقق العدالة من خلال الأربعة ، وهي فكرة ترتبط أيضاً بالفضائل الأربعة الرئيسة عند أفلاطون (العفة والشجاعة والحكمة والعدالة) [٧١] . ومن جهة أخرى فالعدد خمسة عند الفيثاغورية يسمى عدداً دائراً [٧٢] . ومن المعلوم أَنَّ الفيثاغورية يوحدون بين الأعداد والموجودات ، وكان للشكل الدائري معنىً خاصاً في الفكر اليوناني عموماً ، إذ عدّوهُ أفضل الأشكال وأكملها وأكثرها اتساقاً كون أي نقطة في المحيط تبتعد عن مركز الدائرة بأبعاد متساوية مع أي نقطة أخرى في المحيط [٧٣] . ووفقاً لهذا المفهوم قد يكون الرازي وظّف هذه الأفكار لبناء منظومته الميتافيزيقية للقدماء الخمسة ، وما يرجّح تأويلنا هذا قوله أَنَّه استدرك أقوال الفلاسفة القدماء بكثرة البحث والنظر في إصولهم واستخرج الحقّ الذي لا محيص عنه [٧٤] ، ولعلّ من الطريف أنْ نذكر هنا رؤية للفيثاغوريين في الأعداد يدعم تأويلنا هذا ، وهو جعلهم العدد الكامل هو العدد (عشرة) لأَنَّه مؤلّف من الأعداد جميعاً وحاصل على خصائصها جميعاً . فألزموا من ذلك أَنَّ الأجرام السماوية يجب أنْ تكون عشرة أيضاً ، إذ لابد من كون العالم كاملاً أيضاً . وحاصل على خصائص الكامل ، ولما كانت الكواكب المنظورة لديهم تسعة فقط ، أضافوا أرضاً غير منظورة مقابلة للأرض إلى الأسفل منها ليكملوا العدد عشرة [٧٥] .

وإذا كان تتبع آثار فكر الرازي وأصوله من الفلسفة اليونانية مهماً لمعرفة مصادر فلسفته ، إلاّ أَنَّ ذلك لا يرتقي إلى أهمية نقل هذه الآراء أو الفلسفات في ضمن منظومة فلسفية خاصة بالرازي إلى دائرة الفكر الفلسفي العربي الإسلامي .

ويبدو أَنَّ الرازي لم يكن مواربا بحنق دوائر الفكر الإسلامي التي يعاصرها أو المجتمع الذي كان يعايشه ، إذ لم يحاول تبرير أفكاره الفلسفية بشأن القدماء الخمسة وتثبيتها أو على الأقل كسبها شرعية ما من خلال استشهاده بنصوص دينية ، محاولاً تأويلها أو أخذ بعض هذه النصوص على ظاهرها .

وقد ذكرنا أَنَّ الرازي لم يكن يشغله موضوع التوفيق بين الحكمة والشريعة ، وكان تقديره للعقل باعثاً لسرد أفكاره وآرائه معتمداً على أدلة يعتقد أَنَّها عقلية خالصة ،

---

[٦٧] . المصدر نفسه ، ص ١٩٧.
[٦٨] . كرم ، يوسف ، تأريخ الفلسفة اليونانية ، دار القلم ، بيروت ، ص٢٤.
[٦٩] . الشهرستاني ، الملل والنحل ، ج٢، ص١٧٢.
[٧٠] . آل ياسين ، جعفر ، فلاسفة يونانيون ، مكتبة الفكر العربي للنشر والتوزيع ، بغداد، ط٣ ،١٩٨٥م ، ص٤٢ .
[٧١] . أفلاطون ، الجمهورية ، ترجمة ، حنا خباز ، بغداد ، من دون تاريخ ، ص ٤٣ وما بعدها.
[٧٢] . الشهرستاني ، الملل والنحل ، ج٢ ، ص١٧٦.
[٧٣] . أفلاطون ، طيماوس ، ص ٢١٨.
[٧٤] . الرازي ، أبو بكر ، المصدر السابق، ص ٣٠١.
[٧٥] . كرم ، يوسف ، المصدر السابق ، ص ٢٥.

فلم يوجب دينياً دراسة الفلسفة أو تبيان أهميتها أو عدم معارضتها للدين كما فعل الكندي أول فلاسفة الإسلام وابن رشد آخر كبار الفلاسفة المسلمين [٧٦] .

وكان الرازي يسعى لبناء مجتمع فاضل ، لذا ألجأ من لم يدن من أعضاء هذا المجتمع بالشريعة إلى الالتزام بالحكمة أو الفلسفة العملية ، فلا غرابة أنْ نجده وهو أحد عمالقة الطب يهتم بالأخلاق والسياسة ويؤلف فيهما تأليف عدة مثل كتاب الطب الروحاني، والسيرة الفلسفية ، وكتاب اللذة وإمارات الإقبال والدولة ، فعن طريق الفلسفة تصفو النفس من كدورة هذا العالم وتتخلص إلى عالمها الآخر وتحصل على السعادة [٧٧] .

أدلة وجود القدماء الخمسة :

أما أدلة الرازي على أنَّ القدماء الخمسة فكثيرة ، منها أنَّها موجودة بالاضطرار ، فالمحسوس فيه هو الهيولى المتصوّرة بالتركيب وهي ممكنة ، إذن فلابدّ من مكان يحويها، واختلاف الأحوال عليها من خواص الزمان ، إذ أنَّ بعضها متقدم وبعضها متأخر ، فلابدّ من الزمان ، ومن تلك الموجودات أحياء فلابدّ من النفس ، وفيهم عقلاء ومصنوعات على غاية الإتقان فلابدّ من البارئ الحكيم العالِم [٧٨] .

ومن الأدلة الأخرى : أنَّ قِدَمَ **البارئ** قد استدل عليه بأنه لابدّ من انتهاء الممكنات إلى مؤثر واجب لذاته ، وذلك الواجب لا يجوز أنْ يكون حادثاً وإلاّ افتقر إلى محدث ، وهكذا يلزم التسلسل وهو محال ، و**النفس** لو كانت حادثة لكانت لها مادة ، إذ كل حادث حدوثاً زمنياً لابدّ أنْ يكون مسبوقاً بمادة ومدة ، لكن النفس مجردة ، فلا تكون حادثة وتقدير كونها مادية فمادتها لا تكون حادثة وإلاّ لكان لها مادة أخرى وهكذا بالنسبة للثانية فيلزم التسلسل وهو محال, فلابدّ من الانتهاء إلى ما يكون قديماً ، ولا يعني بالنفس إلاّ ذلك.

والهيولى ، لو كانت حادثة لكانت لها هيولى أخرى حدثت منها ، والكلام فيها كما في الأولى ويلزم التسلسل وهو محال ، فهي قديمة إذن .

والزمان ، لو كان حادثاً لصحّ عليه العدم ، إذ أنَّ كل ممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال ، لكن يلزم من فرض عدم الزمان محال ، لأنَّه لو عدم لكان عدمه قبل وجوده قبلية بالزمان ، فيكون الزمان موجوداً حال ما فُرض معدوماً ، وهذا خُلف ، فهو واجب لذاته .

والمكان فهو واجب لذاته لأَنَّ الواجب لذاته يشهد صريح الفطرة بامتناع ارتفاعه ، لأنَّه لو ارتفع لما بقيت الجهات متميزة بحسب الإشارات (أي إلى اليمين والشمال والأسفل والأعلى والأمام والخلف) وذلك غير معقول [٧٩] .

وبهذا فالزمان والمكان عند الرازي لا فاعلان ولا منفعلان فالزمان هو مدة وجود البارئ والنفس والهيولى والمكان هو محل وجودهم .

---

[٧٦] . ينظر الكندي ، رسالة في الفلسفة الأولى ، ص ٩٠ / ابن رشد ، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال ، تحقيق محمد عمارة ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، ص٢٣.

[٧٧] . الرازي ، أبو بكر ، المصدر السابق ، ص ٣٠٢-٣٠٣.

[٧٨] . المصدر نفسه ، ص ١٩٥.

[٧٩] . المصدر نفسه ، ص٢١٣، ٢١٥.

ونلاحظ أَنَّ فكرة ضرورة وجود الزمان وقدمه موجودة حتى بالنسبة للفلسفات التي تثبت قدم الله وحده وإِنْ اختلفت تسميته عندهم ، إلاّ أنها تُقِّرّ بأَن الله تعالى أزلي وهذا الأزل هو الزمان المطلق بالمعنى الرازيّ للكلمة ، فمثلاً نجد ابن سينا يفرّق بين معنيينِ للزمان فيقول : إِنَّ الزمان قديم وإِنَّ محدثه يتقدم عليه بالذات وليس هناك زماناً كان فيه الزمان معدوماً [٨٠] .

ومن جهة أخرى يقول : ـ إِنَّ كل ما هو خارج عن جملة الحركات والمتحركات فليس في زمان وإِنَّما في الدهر [٨١] . أما بالنسبة للمكان فليس ضرورياً عند الفلاسفة الذين يثبتون أزلية الله فقط طالما أَنَّ الله تعالى منزّه عن التجسيم فهو ليس في مكان . إلاّ أَنَّ قدم المكان يكتسب ضروريته من قدم الهيولى عندهم فهي جسم والجسم متمكن فلابدّ له من مكان قديم أيضاً .

تعلق النفس بالهيولى : ـ

يذكر لنا الرازي كيفية حدوث الموجودات ، فيذكر لنا ميل النفس للتعلق بالهيولى، وعشقها لها لطلب لذة جسمية ، فعمد البارئ إلى الهيولى بعد هذا التعلق ، فركبها ضروباً من التراكيب على الوجه الأكمل ، وأفاض على النفس عقلاً وإدراكاً لتذكر عالمها ، وتعلم أَنَّها لا تنفك عن الآلام ما دامت في العالم الهيولاني ، وعرفت أَنَّها لذّات خالية عن الآلام في عالمها الآخر فتشتاق له . فتعود بعد مفارقة الجسد إلى عالمها العلوي ، فتكون في نهاية البهجة والسعادة [٨٢] .

أما النفوس التي افتتنت بالهيولى بسبب جهلها وغفلتها وشوقها إلى الشهوات والملذات الجسمانية ، فإنها تبقى في هذا العالم إلى أنْ تنتبه جميع النفوس التي في أجسام الآدميين بعلم الفلسفة فتقصد إلى عالمها [٨٣] . بمعنى أَنَّه يقول بنظرية التناسخ ، إذ نراه يوصي بوجوب تلف الحيوانات الوحشية كي تتخلص النفوس البشرية من هذه الأجساد ويسهل لها سبيل الخلاص [٨٤] .

إِنَّ تعلق النفس بالهيولى ليست جديدة في الفكر الفلسفي فقد أشرنا إلى مصادر هذه الآراء في الفلسفة اليونانية فنجدها عند فيثاغورس وسقراط وإِنْ كانت بصيغ مختلفة ، كأن يكون سبب ارتباط النفس بالجسد هو معاقبة للنفس من البارئ لارتكابها إثماً ما ، وأَنَّ الجسد سجنٌ للنفس [٨٥] .

ـ تركيب العالم :ـ

يقول الرازي إنْ لا شيء يحدث من لا شيء ، فلابدّ من قديم يصدر عنه ، وهكذا فالعالم يتسلسل إلى مادة (هيولى) وهذه الهيولى هي أجزاء لا تتجزأ وعند تجمعها مع قلة

---

[٨٠] . ابن سينا ، النجاة ، مطبعة السعادة ، مصر ، ط٢، ١٩٣٨م ، ص ١١٧.
[٨١] . المصدر نفسه ، ص ١١٨.
[٨٢] . الرازي ، أبو بكر ، المصدر السابق ، ص ٢٠٧.
[٨٣] . المصدر نفسه ، ص ٢٨٥ـ ٢٨٦.
[٨٤] . المصدر نفسه ، ص ١٠٥.
[٨٥] . أفلاطون ، محاورات أفلاطون ، ص ١٢٥.

الخلاء تتكون الأرض (التراب) ، وما صار أكثر تفرقاً من الأرض كان منه الماء ، وما صار أكثر تفرقاً من الماء صار هواءً ، وما صار أكثر تفرقاً من الهواء صار ناراً .

ومن جهة أخرى عندما يتكاثف جوهر النار ، يكون جوهر الهواء ، وعندما يتكاثف جوهر الهواء يكون جوهر الماء وعندما يتكاثف جوهر الماء يكون جوهر الأرض [٨٦] .

وهكذا تتحول العناصر بعضها إلى بعض عن طريق الذرات والخلاء ، فاختلاف العناصر فيما بينها هو اختلاف في الكم فقط ، وهذا الاختلاف في الكم هو الذي يحدث التغيّر الكيفي ، وكما هو معلوم فإن هذه النظرية قائمة في العلم المعاصر ، إلاّ أنّها ليست وليدة فكر الرازي ، فنجد أساسها في تاريخ الفكر الفلسفي وخصوصاً عند ديمقريطس وأبيقور[٨٧] . إلاّ أن الرازي استعار فكرة الصانع الحكيم من أفلاطون [٨٨] ليدخله منظماً لهذا العالم بدلاً من فكرة الضرورة عند ديمقريطس [٨٩] .

ولإثبات صحة نظريته هذه يضرب الرازي لنا مثلاً عن تحوّل الهواء إلى نار بضرب الحجر بالحديد إذ يفترق الهواء ويتخلله خلاء أكبر فيتحول إلى نار . ولم يضرب لنا أمثالاً أخرى تؤيد تحول العناصر الأخرى من بعضها إلى بعض آخر .فكيف يتحول التراب إلى الماء مثلاً ؟ لا يسوق الرازي أمثلة تؤيد نظريته بشأن هذا الموضوع . إلاّ أننا لا نراه يأبه بمثل تلك التفاصيل . بل نجده يهتم بقدم المادة وأنها أساس تركيب العالم ، وأَنَّ العالم ليس بِمُبدَعٍ من لا شيء . فيقول :- لو كان العالم مبدعاً من لا شيء لَخُلِقَ دفعة واحدة وليس في مدةٍ زمنية تتجاوز الأربعين سنة بالنسبة لاكتمال ونضوج الإنسان [٩٠] . وظاهر الحال يبين أَنَّ الأشياء تحدث بالتركيب من الهيولى .

وبرأينا أن هذا الدليل ضعيف يتهاوى أمام ناقديه فما المانع من إبداع المادة الأولى ووضع لها القوانين لتسير على وفقها فتتكون وتنمو وتكتمل وتضمحل لتأتي أشياء أخرى مكانها ، وظاهر الحال يدل على ذلك أيضاً ، أما الالزام بأنه يجب أنْ توجد الأشياء دفعة واحدة في دائرة اكتمالها لو كانت حادثة من العدم ، فمع أَنَّه ليس بالضروري أنْ يكون ذلك . وتكون حجة الرازي هنا ساقطة إلاّ أَنَّها ليست بالممتنعة ، فما أدراه من أَنَّ النجوم والكواكب والشمس والقمر ...الخ لم توجد دفعة واحدة أو بصورة مكتملة ؟ هذا ما لم يستطع إثباته لا بالبرهان العقلي ولا بالاستقراء التجريبي لا سيما في عصره ، وهي مسألة تحير علماء الفلك لغاية الآن على الرغم من التقدم العلمي الهائل وكل ما أنجزوه لغاية الآن مجرد افتراضات علمية لا أكثر .

وهناك افتراضات أخرى كثيرة قديمة بشأن قدم العالم أو نشوءه ، منها نظرية الفيض ، ونظرية الخلق على مرحلتين ؛ الأولى خلق المواد والعناصر الأولى ، والثانية خلق الأشياء منها .فما أضافه الرازي هنا مجرد افتراضات لا أكثر .

---

[٨٦] . الرازي ، أبو بكر ، المصدر السابق ، ص٢٢٢.
[٨٧] . النشار ، المصدر السابق ، ص ٤٤ وما بعدها.
[٨٨] . أفلاطون ، طيماوس ، ص٢١٦.
[٨٩] . النشار ، المصدر السابق ، ص٢٠.
[٩٠] . الرازي ، أبو بكر ، المصدر السابق ، ص٢٢٤.

- المشاكل التي حاولت نظرية القدماء الخمسة حلّها : -

يذكر فخر الدين الرازي أَنَّ القائلين بالقدماء الخمسة قد حاولوا حلّ أو إزالة الشبهات الدائرة بين القائلين بالقدم والقائلين بالحدوث [٩١] .

وبهذا المعنى يكون أبو بكر الرازي قد ألف منظومته الفلسفية في القدماء الخمسة ليحلّ نوعين من المشاكل الفلسفية ، إحداهما انطولوجية ، والأخرى اكسيولوجية في الأخلاق .

أما المشكلة الأولى فهي مشكلة قدم أو حدوث العالم ، فيذكر أَنَّ أصحاب القدم يقولون :ـ لو كان العالم محدثاً ، فلم حدث في وقت معين من دون غيره ؟ والمشكلة الأخرى قولهم :- لو كان خالق العالم حكيماً ، فلم ملأ الدنيا من الآفات ؟ [٩٢] .

وكما هو واضح أَنَّ الرازي يذكر هنا آراء القائلين بقدم العالم والمنكرين لوجود صانع أو خالق لهذا العالم [٩٣].

أما بشأن أصحاب الحدوث فيذكر الرازي قولهم لو كان العالم قديماً لكان غنياً عن الفاعل ، وهذا خلاف ما نراه من آثار الحكمة الظاهرة في العالم [٩٤] وهذا هو قول الفقهاء وأصحاب الحديث والمتكلمين .

ويرى الرازي أَنَّ قوله بوجود القدماء الخمسة قد حل هذه المشكلة القائمة بين أصحاب القدم وبين أصحاب الحدوث ، وأزال تحيّر الفريقين . فيقول الرازي بقدم العالم من جهة ، وبحدوثه ووجود منظم حكيم من جهة أخرى . فقدمه يكون من خلال قوله بالقدماء الخمسة لاسيما النفس الفاعلة و الهيولى المنفعلة . ومن جانب آخر يقول بحدوث هذا العالم من خلال تعلق النفس بالهيولى وتنظيم الله تعالى لهذا المركب الحادث .

ويذكر القاضي عبد الجبار حجة للرازي في قدم العالم فيقول : وقول أصحاب القدم أَنَّ العالم لو كان محدثاً لوجب أنْ يكون له محدث وفاعل ، وفاعله لابد من أنْ يفعله لداعٍ وغرض ، والداعي لابد أنْ يكون لحاجة أو لحكمة ، ولا يجوز أنْ يكون داع الحاجة، أي أَنَّ الله تعالى غير محتاج لشيء ، فلم يبق إلاّ أنْ يكون داع الحكمة ، وحكمته هو علمه بحسنه وانتفاع الغير به ، وهذا العلم وهذه الحكمة أزلية بأزلية الله تعالى فوجب أنْ يكون العالم أزلياً ، ويردّ القاضي هذا القول بقوله :ـ ((إِنَّ داعي الحكمة لا يوجب الفعل ، ألا ترى أَنَّ الواحد منا مع كونه عالماً بحسن الصدقة قد يتصدق في وقت وقد لا يتصدق في وقت ، ويتصدق في وقت بدرهم ولا يتصدق في وقت بدرهم فما ذكره جهل)) [٩٥] .

كما يرد الرازي على أصحاب القدم قولهم لِمَ أحدث الله تعالى العالم في هذا الوقت؟ فيقول : ـ لأَنَّ النفس تعلقت بالهيولى في ذلك الوقت [٩٦] ، ويرد قولهم لِمَ تعلقت النفس بالهيولى بعد أنْ كانت غير متعلقة بها ، فيقول :ـ إِنَّ النفس قديمة ولها تصورات

---

[٩١] . المصدر السابق ، ص٢٠٧.

[٩٢] . المصدر السابق ، ص ٢٠٨.

[٩٣] . ابن حزم ، الفصل ، ج١ ، ص٩ وما بعدها / المعتزلي، القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة ، ص٧١ .

[٩٤] . الرازي ، أبو بكر ، المصدر السابق ، ص ٢٠٨.

[٩٥] . المعتزلي ، القاضي عبد الجبار ، المصدر السابق ، ص٧١.

[٩٦] . الرازي ، أبو بكر ، المصدر السابق ، ص ٢٠٨.

متجددة غير متناهية شأنها شأن العالم عندكم ، إذ أَنَّ كل سابق علّة للاحق بغير نهاية ، فالنفس أيضاً كذلك إلى أنْ انتهت إلى تصوّر تعلقها بالهيولى [٩٧] .

أما بالنسبة للمتكلمين ومن يقول بحدوث العالم فيرد على أَنَّ هذا السؤال غير مقبول منهم ، لأَنَّهم يقولون بأن الله تعالى قادر مختار قد يرجح أحد مقدوراته على الباقين من غير مرجح فما المانع من أنْ يجوز ذلك في النفس [٩٨] .

أما مسألة وجود الشر في العالم فقد كانت وما زالت هذه المشكلة من المسائل المهمة والشاغلة لفكر الفلاسفة والمفكرين عموماً واختلفت الإجابات بشأنها كل حسب مذهبه ومشربه من مناهل الفكر الإنساني ، فمن الأساطير العراقية القديمة التي تصور طغيان الشر في العالم وطلب أنوبشتم من الآلهة القضاء على هذا الشر فأحدث الطوفان ، إلى المذاهب الثنوية التي تصور وجود إلهين؛ إله الخير، وإله الشر، وهم في صراع دائم حتى حدث الاتفاق بينهما على غلبة كل من الخير والشر زمناً معيناً ، إلى الفلسفة اليونانية فنجد هيراقليطس يؤمن بتعاقب أدوار الخير والشر في هذا العالم ، وسقراط الذي حدد ماهيات الأشياء ، ووضع قيماً ومعايير للخير والشر والعدل والظلم ... الخ . وعدّ الفضيلة علماً والرذيلة جهلاً إذ لا يعقل – في نظره – من المرء أنْ يرتكب الشر عمداً[٩٩].

وأرسطو في مذهبه الأخلاقي وقوله بالوسط الذهبي للفضائل بمعنى أَنَّ الخير هو متوسط بين رذيلتين أو نوعين من الشرور[١٠٠] .

وكذلك الحال في الفكر العربي الإسلامي بدوائره كافة لاسيما عند تعلق هذه المسألة بالأدلة على وجود الله تعالى وهو دليل النظام أو دليل التدبير والعناية [١٠١] . فأغلب هذه الدوائر ترى أَنَّ الخير والشر من الله تعالى فهو خالق كل شيء ، فخلق الخير وأمرنا بإتباعه ، وخلق الشر ونهانا عن إتباعه ، وترك لنا الخيار في قوله تعالى : ـ ((إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِراً وَإِمَّا كَفُورا)) [١٠٢]. والشر هو طريق الشيطان الذي يضل به الإنسان عن إتباع الحق والخير . وقد يكون ما يحسبه الإنسان شراً هو من باب الاختبار والابتلاء الإلهي الذي يمتحن به عباده .

وهناك اتجاه بعض المتكلمين يرون النظام الإلهي كله خير وعدل وحق ، وهو المقصود من أفعال الله تعالى ، فالله تعالى لا يفعل إلاّ الأصلح لعباده ، ولا يفعل الشر والقبح ، ولا يخل بما هو واجب عليه ، وأنَّه سبحانه إذا آلم وأسقم ، فإنما فعله لصلاحه ومنافعه وإلاّ كان مخلاً بواجب [١٠٣] .

ومن الفلاسفة من يرى أَنَّ الشر هو جزئي وعرضي وهو غير مقصود في الوجود ، فالشر في أشخاص الموجودات قليل ، وهو ضرورة تابعة للحاجة إلى الخير .

---

[٩٧] . المصدر نفسه ،ص ٢١١.

[٩٨] . المصدر نفسه ، ص ٢١١.

[٩٩] . أفلاطون ، محاورات أفلاطون ، ص ١٥٧.

[١٠٠] . أرسطو ، الأخلاق ، ترجمة إسحاق بن حنين ، تحقيق عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات ، الكويت ، ط ١، ١٩٧٩م ، ص٩٤.

[١٠١] . ينظر على سبيل المثال ، الكندي ، رسائل الكندي ، تحقيق محمد عبد الهادي أبو ريدة ، مطبعة الاعتماد ، مصر , ١٩٥٣م ، ج١، ص ٢١٥، ٢٣٠ ، ٢٥٩ وما بعدها .

[١٠٢] . الإنسان / ٣

[١٠٣] . المعتزلي ، القاضي عبد الجبار، المصدر السابق ، ص ٨٣.

فالنار مثلاً غايتها النفع العام ، فإذا التقت عرضاً برداء رجل حرقته كان شراً بالعرض . فإفاضة الخير لا توجب أَنْ يُترك الخير الغالب لشر يندر ، فيكون ذلكَ الترك هو الشر[١٠٤].

وفي الفلسفة الحديثة نجد ليبنتز يعالج مشكلة الشر ، فبعد أَنْ يثبت أَنَّ الله تعالى اختار أفضل العوالم الممكنة يقرّ بوجود الشر، ويفرّق بين نوعين منه ؛ الأول الشر الميتافيزيائي ، والثاني الشر الأخلاقي ، ويرى في الأول ضرورة لابد منها ، فالخلق الكامل محال ، وفكرة خلق الكامل فكرة متناقضة . وكل من يفكر في وجود عالم خالٍ من الشر فهو إنسان ضال ؛ لأَنَّه يطلب تغيير أفضل العوالم الممكنة ، والخطأ الناشئ في نظره إلى الشر هو أَنْ بنظر إليه بذاته لا من خلال النظر إلى الأشياء من حيث علاقتها المتبادلة .

بمعنى أَنَّه يتفق مع الفلاسفة والمتكلمين المسلمين في أَنَّ الخير هو المقصود وأنّ الشر عرضي . أمّا الشر الأخلاقي فهو ناشئ من حرية الإنسان المعطاة من الله تعالى ، فإذا أردنا من الله تعالى أَنْ يحذف هذا الشر من الوجود فمعناه أَنْ نطلب منه أَنْ يسلخ عنّا أثمن ما يؤلف جدارتنا ويَحرُم الكون كمالاً من كمالاته الرئيسة وهي الحرية ، إذ الحرية في ذاتها خير ونحن الذين نسيء استعمالها في الشرور [١٠٥] .

ومن هذا الملخص البسيط نستدل على أهمية هذا الموضوع لما له من تماس مباشر في حياة الإنسان السياسية والاجتماعية والأخلاقية والدينية [١٠٦] .

أما الرازي فيعالج مشكلة الشر ويرد اعتراض القائلين إذا كان خالق هذا العالم حكيماً فَلِمَ ملأ الدنيا من الآفات ؟ ويقول :- إنَّ هذا الشر هو نتيجة ملابسة النفس للهيولى ، ولا يمكن التخلص من هذا الشر إلاّ بتجريد النفس من الهيولى مسببة هذا الفساد ، والشر هو ذلك التعلق الذي صرفه البارئ إلى الوجه الأكمل بحسب الإمكان [١٠٧] ، كما يرد على من يقول منهم لمَ لَمْ يمنع البارئ وهو تام الحكمة عندكم هذا التعلق ، فيقول : - إن من الحكمة والرحمة أن يتم هذا التعلق لكي يحصل للنفس العلم بمضار ذلك التعلق ، فتمتنع بذاتها عن مخالطة الجسمانيات ، فيحصل لها النعيم المقيم الأبدي مع عدم الالتفات إلى عالم المادة .

---

[١٠٤]. ابن سينا ، الشفاء ، ص ٤٥٣ ـ ٤٥٤.

[١٠٥]. العوا ، عادل، المذاهب الأخلاقية ، عرض ونقد ، دمشق ، مطبعة الجامعة السورية ، ١٩٥٨، ج١ص ٣٠٩ ـ ٣١٠.

[١٠٦]. وللمزيد من النظر بشأن هذا الموضوع ينظر ، / جيجن ، أولف ، المشكلات الكبرى في الفلسفة اليونانية ، ترجمة عزت قرني ، دار النهضة العربية ، القاهرة ، ١٩٧٦م ، ص ٢٥١ وما بعدها / الآلوسي ، حسام ، محي الدين ، فلسفة الكندي ، دار الطليعة ، بيروت ، ١٩٨٥ م ، ص ١٣٧ وما بعدها / عمارة ، محمد ، المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، ط٢ ، ١٩٨٤م ، ص ١٣٧ـ ١٤٥ / عبدالله ، إبراهيم رجب ، الفكر الأخلاقي عند ابن حزم الأندلسي ، أطروحة ماجستير ، مقدمة إلى كلية الآداب في جامعة بغداد ، ٢٠٠٠ م ، ص٨٢ ـ ٨٣ ، ٨٥ ، ٩٥ ـ ٩٦ .

[١٠٧]. الرازي ، أبو بكر ، المصدر السابق ، ص ٢٠٩.

- تقييم هذه الحلول :-

ولنتتبع آراء الرازي لحل هذه المشاكل . فنجده يرد على أصحاب القدم عن سبب أحداث العالم في هذا الوقت بالذات ، أن النفس تعلقت بالهيولى في ذلك الوقت ، وعَلِمَ البارئ أن ذلك التعلق سبب الفساد إلاّ أنه بعد وقوع المحذور صرفه إلى الوجه الأكمل بحسب الإمكان [١٠٨] .

من الواضح في تاريخ الفلسفة الإسلامية عموماً وحتى اليونانية أن حجة القائلين بقدم العالم يتساءلون لو كان الزمان محدثاً فلِمَ حدث في هذا الوقت من دون غيره ؟ وتعددت الحلول عن هذا السؤال كُلٌّ على وفق منظومته الفكرية ، ولم ينتبهوا أصلاً كما يحتج أصحاب الحدوث أَنَّ هذا السؤال هو شبيه بسؤال آخر هو : لِمَ أحدث العالم في هذا المكان من دون غيره ؟ لكن على الرغم من مشروعية مثل هذا السؤال من الناحية المنطقية بالقياس إلى السؤال الأول إلاّ أَنَّه من جانب آخر يبين عبثيته وعدم جدواه . فالسؤال إذن في نظر بعض أصحاب الحدوث غير مشروع .

ومن جهة أخرى نجد أَنَّ الرازي لم يحلّ هذه المشكلة أصلاً إذ أنَّ طرحه بأَن النفس تعلقت بالهيولى في هذا الوقت بالذات فحدث العالم أبقى السؤال نفسه مطروحاً لماذا تعلقت بالهيولى في هذا الوقت بالذات ، فعاد الرازي مستخدماً الأجوبة المطروحة في الساحة الفكرية، إلاّ أنَّها تتحدث عن الله تعالى لا عن النفس . فلماذا إذن هذه الإضافة طالما أَنَّها لا تحل المشكلة بل تعقدها ؟ لاسيما إذا علمنا أَنَّه غير مقتنع بهذه الحلول أصلاً، إذ نجده يقول إِنَّه لا يحق للفلاسفة مثل هذا السؤال لأَنَّهم جوّزا مبدأ التراخي [١٠٩] . فنقول إِنَّه ليس كل الفلاسفة جوّزوا مبدأ التراخي [١١٠] . ومن جهة أخرى أَنَّه يرفض هذا المبدأ[١١١] .

كما يردّ على المتكلمين أَنَّه لا يصح مثل هذا السؤال منهم أيضاً لأَنَّهم أقروا بمبدأ الترجيح بغير مرجّح ، وهو مبدأ لا يأخذ به الرازي من خلال قوله بتركيب العالم لا بخلقه من عدم [١١٢]

ونرى أَنَّ الأَوْلَى بالناقد أنْ يردّ بآرائه هو لا بآراء معارضيه . إذ إنَّ ردوده وفقاً لهذه الطريقة لا تلزم أي فريق آخر لا يرى مثل هذا الرأي وبالتالي يردّ عليه .

أما عن إجابته عن التساؤل : لماذا لم يمنع الله تعالى تعلق النفس بالهيولى [١١٣] ؟ فيقول : ـ بأَن الأصلح للنفس أنْ تصير عالمة بمضار هذا التعلق بنفسها لتمتنع عن تلك المخالطة ، وأنَّ النفس أيضاً تكتسب فضائل عقلية لم تكن موجودة لها في عالمها العلوي[١١٤] .

---

[١٠٨] . المصدر نفسه ، ص ٢٠٨ .
[١٠٩] . المصدر نفسه ، ص ٢١١.
[١١٠] . الغزالي ، أبو حامد ، تهافت الفلاسفة ، طبعة بويج ، ص٢٦.
[١١١] . الرازي ، أبو بكر ، المصدر السابق ، ص ٢٨٤.
[١١٢] . المصدر نفسه ، ص٢٢٤.
[١١٣] . المصدر نفسه ، ص٢١٠.
[١١٤] . المصدر نفسه ، ص٢١٢.

وهذا الجواب مردود من جهات عدة ، فأولاً ، أَنَّه لم يعجز البارئ في قدرته على إعلام النفس بمضار هذا التعلق [١١٥] . فلماذا لم يعلمها إذن وتمتنع من ذاتها لتبقى في سعادتها الأبدية ؟ وثانياً كيف اشتاقت النفس للجسد بالأصل ولم يكن هناك اتصال بعد ؟ لا بل لم تحدث التراكيب بعد .

ويُثار تساؤل آخر هو أَنَّ النفوس عنده كانت في سعادة في عالمها الآخر ، وأَنَّها في عالمها هذا قد نالتها الآلام ، وأَنَّها ستبقى مستمرة في تلك الآلام من خلال قوله بالتناسخ [١١٦] . فهل هذا حقاً أفضل لها أم أَن نعلم ذلك قبل تعلقها بالهيولى ؟ ومن جهة أخرى أنّ القول بالتناسخ يتعارض مع القول بعشق النفس للجسد ، إذ الأول يكون قسرياً من البارئ بينما الثاني هو إرادي (اختياري) محض من النفس ، فكيف يوفق بين الرأيين؟

هذه الأسئلة وغيرها الكثير ، لا نجد لها جواباً منطقياً لا عند الرازي ولا عند غيره ، لأنها خارج نطاق العقل .

وبشأن هذا الموضوع نودّ أنْ نثبت ملحوظة ، وهي أَنَّ مسألة تأليف نظريات وبناء منظومات فكرية لحل مشاكل ابستمولوجية قائمة تتنافى مع قواعد ومناهج فلسفة، وطرائق البحث الموضوعي ، إذ أنَّ الفيلسوف الحق يبحث في الموجودات بما هي موجودة ، أو يبحث عن الحقائق بما هي ، أو بذاتها أو في ماهيات الأشياء ، لا أنْ يصطنع مذهباً ، أو يلفق منظومة فلسفية توفيقية أو تلفيقية لحل مشاكل فلسفية دائرة بين مذاهب مختلفة متناحرة فيما بينها ، وغالباً ما يكون مصير هذه المذاهب الوسطية الرفض من قبل الفريقين التي حاول التوفيق بينهما .

وهذه المسألة لا تخص الرازي فحسب ، إذ أنَّ معظم الفلاسفة قد تغاضوا عن منهجهم الذي وضعوه لأنفسهم وميزوا به الفلسفة من الفكر الإسطوري و الدين و وعلم الكلام ... بمعنى أَنَّهم قد انحرفوا عن منهجهم في البحث ، وحاولوا البرهنة على ما كانوا ثبتوه واعتقدوه مسبقاً ، بدلالة اختلاف ما توصلوا إليه فيما يزعمونه من حقائق ونتائج بلغوها من طريق النظر العقلي والبرهان المنطقي .

ولا نقصد هنا أنْ ننكر أو نستهجن جدلية الفكر و الواقع ، وتداخل وتشابك الآراء والأفكار بوشائج لتطور الفكر الفلسفي ، وفرز أفكار وآراء جديدة ، ولكننا نشير هنا إلى خطأ تثبيت الاستنتاجات مقدماً ثم البحث عن مقدمات للوصول إليها شكلياً .

بدلالة أن صانع أفلاطون هو غير محرك أرسطو الذي لا يتحرك وصفاته غير صفات ذلك الصانع ، وواجب الوجود عند الفارابي غير إله ابن رشد في صفاته وذاته ، لا بل غير واجب الوجود عند ابن سينا على الرغم من انتمائهم لمذهب فلسفي واحد ، والكامل عند ديكارت هو غير مطلق عند هيجل ... ، ولو كان المنهج العقلي هو الذي يوصل إلى الحقائق من دون تثبيتها مسبقاً لما كانت اعتقاداتهم تتباين وتختلف بل وتتقاطع أحياناً فيما بينها ، على الرغم من أَنَّ العقل عندهم قسمة مشتركة بين الناس كافة ، وجسر للتفاهم ، وحكم لمعرفة الحق من الباطل والخطأ من الصواب والخير من الشر .

ومسألة الاختلافات في الآراء والتفكير شائعة عند رجال الفكر عموماً في دوائره جميعها . فاختلاف الفقهاء في المسائل الفقهية التي هي أشدّ اقتراباً من النصوص الدينية

---

[١١٥] . المصدر نفسه ، ص ٣٠٩.

[١١٦] . المصدر نفسه ، ص ١٧٤.

والتصاقاً بها غنية عن التعريف ، وهي ما يطلق عليها بالخلافات في الأحكام الشرعية والمسائل الاجتهادية [١١٧] ، فكيف الحال بغيرهم ؟ وبرأينا أَنَّ مسألة الاختلافات مسألة طبيعية جداً ، فهذا ديدن العقل الإنساني في كل المسائل والقضايا العلمية والإنسانية والدينية في كل زمان ومكان.

موقف النصوص والفكر الديني الإسلامي من القدماء الخمسة :

أول مشكلة تناولتها الفلسفة اليونانية مشكلة أصل العالم ، وعلى الرغم من اختلاف الفلاسفة الأوائل في مبدأ هذا العالم ، فمنهم من عدّه الماء ، ومنهم الهواء ، ومنهم النار ... وصولاً إلى أرسطو وقوله بالهيولي مع الصورة والعدم .

إلاّ أنهم اتفقوا جميعاً على مبدأ أساس واحد، وهو أن هذه المادة قديمة أزلية تحدث منها الأشياء وتنحل إليها .

أما في الدين الإسلامي فكان التوحيد من أول أركان الإيمان ، وأصبح ـ بعد تطور الفكر الديني ـ في ضمن معاني "كلمة لا اله إلا الله " ألاّ أزلي إلاّ الله عند جميع المسلمين من عامة الفقهاء والمتكلمين، وأغلب المتصوفة وبعض الفلاسفة ، وعد كلّ من يقول بوجود قديم أو أزلي أخر مع الله مشركاً ، لأنه يقول بوجود اله قديم [١١٨] . ولم تكن فكرة ألوهيه أي قديم وليدة الفكر الإسلامي ، إذ نجد امبادوقليدس يعدّ جميع العناصر القديمة المؤلفة للعالم آلهة [١١٩] . فلا غرابة إذن أَنْ نجد علماء الكلام تناولوا هذه المسألة باهتمام بالغ شرحاً وتفصيلاً وسياق الأدلة والبراهين النقلية والعقلية لثبات قدم الذات الإلهية بمفردها ، وحدوث كل ما سواها بالذات والزمان . وتناول هذا النقد بطبيعة الحال جميع الفلاسفة المسلمين ـ باستثناء الكندي القائل بحدوث العالم – كونهم يقرّون بقدم العالم وإنْ كان قدماً زمنياً فقط مثل الفارابي وابن سينا و مسكويه (ت ٤٢١ هـ) ... [١٢٠] أما الرازي وكما بينا فإنه يقر بوجود قدماء خمسة في الزمان والذات وإن لم يقل إلاّ بإلوهية الباري منظم هذا العالم وصانعه من وفي هذه القدماء الأربعة الأخرى ، أي النفس والهيولى والزمان والمكان ، فقدم البارئ على هذه الأربعة هو قدم في المرتبة فقط .

أما موقف القرآن الكريم والأحاديث النبوية الشريفة من القدماء الخمسة ، فنقول : ـ لمّا كان القرآن الكريم يخاطب معاصريه من وثنيين ونصارى ويهود وثنوية جاءت النصوص القرآنية لتردّ مقالات وأسئلة أصحاب هذه المذاهب وكل ما آثروه لتحدي الرسول ﷺ ، وكانت الإجابات تأتي من الله تعالى أما من طريق النص وفيه الأدلة والبراهين ، أو طلب وتحدي معجز لهم ، أو أخبار عن الأنبياء والأقوام والقرون السالفة

---

[١١٧]. الشهرستاني ، الملل ، ج٢ ، ص ٣٦.

[١١٨]. ينظر على سبيل المثال تكفير الغزالي للفلاسفة لقولهم بقدم العالم والجواهر ، الغزالي ، تهافت الفلاسفة ، ص ٣٧٦.

[١١٩]. أرسطو الكون والفساد ، ترجمة ، أحمد لطفي السيد ، مطبعة دار الكتب المصرية ، القاهرة ، ١٩٣٢، ص٢٣٠.

[١٢٠]. ينظر الفارابي ، آراء أهل المدينة الفاضلة ومضاداتها ،دار ومكتبة الهلال ،بيروت ،ط١، ١٩٩٥، ص٤٥ / ابن سينا ، النجاة ، مطبعة السعادة ، مصر ، ط٢، ١٩٣٨م ، ص ٢٤٩. مسكويه ، الفوز الأصغر، تحقيق وتقديم صالح عضيمة ، الدار العربية للكتاب، بيروت ، ١٩٨٧م، ص ٥٨ ـ ٥٩.

التي لا يعلمها إلاّ أصحاب الكتب السماوية ، ليبين نبوته لهم ، أو من خلال معجزة خارقة لقوانين الطبيعة ، ومن الأمثلة على ذلك بما لا يسع المجال لذكره هنا نكتفي بالإشارة إلى بعضها : -

١- يرّد القرآن الكريم من يقول بتعدد الإلهة من ثنوية وعبدة أوثان وغيرهم ((لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ)) [١٢١] ، و((قَالَ بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا فَاسْأَلُوهُمْ إِنْ كَانُوا يَنْطِقُونَ)) [١٢٢]، وقوله تعالى : - ((يَا أَيُّهَا النَّاسُ ضُرِبَ مَثَلٌ فَاسْتَمِعُوا لَهُ إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَنْ يَخْلُقُوا ذُبَاباً وَلَوِ اجْتَمَعُوا لَهُ وَإِنْ يَسْلُبْهُمُ الذُّبَابُ شَيْئاً لا يَسْتَنْقِذُوهُ مِنْهُ ضَعُفَ الطَّالِبُ وَالْمَطْلُوبُ)) [١٢٣]، و((أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِي حَاجَّ إِبْرَاهِيمَ فِي رَبِّهِ أَنْ آتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ إِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّيَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ قَالَ أَنَا أُحْيِي وَأُمِيتُ قَالَ إِبْرَاهِيمُ فَإِنَّ اللَّهَ يَأْتِي بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ فَبُهِتَ الَّذِي كَفَرَ وَاللَّهُ لا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ)) [١٢٤] .

٢- أخبار اليهود بحقائق دواخلهم وتاريخهم الفكري والأخلاقي والعسكري ... في قوله((لا يُقَاتِلُونَكُمْ جَمِيعاً إِلَّا فِي قُرىً مُحَصَّنَةٍ أَوْ مِنْ وَرَاءِ جُدُرٍ بَأْسُهُمْ بَيْنَهُمْ شَدِيدٌ تَحْسَبُهُمْ جَمِيعاً وَقُلُوبُهُمْ شَتَّى ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لا يَعْقِلُونَ)) [١٢٥] ، و((قُلْ إِنْ كَانَتْ لَكُمُ الدَّارُ الْآخِرَةُ عِنْدَ اللَّهِ خَالِصَةً مِنْ دُونِ النَّاسِ فَتَمَنَّوُا الْمَوْتَ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ)) [١٢٦]، وقوله ((قُلْ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ هَادُوا إِنْ زَعَمْتُمْ أَنَّكُمْ أَوْلِيَاءُ لِلَّهِ مِنْ دُونِ النَّاسِ فَتَمَنَّوُا الْمَوْتَ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ)) [١٢٧] ، و((كُلُّ الطَّعَامِ كَانَ حِلاًّ لِبَنِي إِسْرائيلَ إِلَّا مَا حَرَّمَ إِسْرائيلُ عَلَى نَفْسِهِ مِنْ قَبْلِ أَنْ تُنَزَّلَ التَّوْرَاةُ قُلْ فَأْتُوا بِالتَّوْرَاةِ فَاتْلُوهَا إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ)) [١٢٨] ، و((فَأْتُوا بِكِتَابِكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ)) [١٢٩] .

٣- يرّد قول جميع من ينكر البعث من الأديان والمذاهب والفرق ((وَضَرَبَ لَنَا مَثَلاً وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ . قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ)) [١٣٠] .

٤- تحدي العرب أهل اللغة والفصاحة أنْ يأتوا بآيات مثل آيات القرآن الكريم في قوله تعالى : - ((وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَى عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّنْ مِثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ)) [١٣١] ، و((أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ وَادْعُوا مَنِ اسْتَطَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ)) [١٣٢] .

---

[١٢١] .الأنبياء/ ٢٢.
[١٢٢] .الأنبياء/ ٦٣.
[١٢٣] . الحج / ٧٣ .
[١٢٤] . البقرة / ٢٥٨.
[١٢٥] . الحشر / ١٤.
[١٢٦] . البقرة / ٩٤.
[١٢٧] . الجمعة / ٦.
[١٢٨] آل عمران / ٩٣.
[١٢٩] . الصافات / ١٥٧.
[١٣٠] . يس / ٧٨ ـ٧٩
[١٣١] . البقرة / ٢٣.
[١٣٢] . يونس / ٣٨.

ولم تكن مسألة قدم أو حدوث العالم من المسائل المطروقة على الساحة الثقافية عند ظهور الإسلام ونزول الوحي ، لذا لم يتطرق القرآن الكريم إلى هذه المسألة .

وعند انتهاء عصر النبوة نجد الصحابة والتابعين شُغلوا بآيات الأحكام ، ومعرفة ألفاظ القرآن الكريم الغريبة [١٣٣] . لذا جاءت الآيات التي تشير إلى كيفية وجود الله تعالى قبل خلقه السماوات والأرض ليست على صيغ إجابات للسائلين بخلاف الحال بالنسبة للمسائل الأخرى سابقة الذكر . ومن هذه الآيات : ـ ((وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلاً وَلَئِنْ قُلْتَ إِنَّكُمْ مَبْعُوثُونَ مِنْ بَعْدِ الْمَوْتِ لَيَقُولَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ مُبِينٌ)) [١٣٤] . وقوله تعالى ((قُلْ أَإِنَّكُمْ لَتَكْفُرُونَ بِالَّذِي خَلَقَ الْأَرْضَ فِي يَوْمَيْنِ وَتَجْعَلُونَ لَهُ أَنْدَاداً ذَلِكَ رَبُّ الْعَالَمِينَ . وَجَعَلَ فِيهَا رَوَاسِيَ مِنْ فَوْقِهَا وَبَارَكَ فِيهَا وَقَدَّرَ فِيهَا أَقْوَاتَهَا فِي أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ سَوَاءً لِلسَّائِلِينَ . ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعاً أَوْ كَرْهاً قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ . فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ وَأَوْحَى فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا وَزَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِمَصَابِيحَ وَحِفْظاً ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ)) [١٣٥] .

إذن حتى بعد نهاية عصر الوحي لم يثر أحد من الصحابة والتابعين أو من عاصرهم من غير المسلمين عن ماهية المادة الأولى وكيفية وجودها أو عن المكان والزمان ... وغيرها من الأسئلة المطروحة في الفلسفة اليونانية . وإنَّما بدأ بتأويل الآيات التي تخص هذه المواضيع قبيل نهاية القرن الأول الهجري عند اختلاط العرب المسلمين مع غيرهم من أصحاب الحضارات المجاورة ، وأخذت أبعادها المتقدمة عند وبعد عصر الترجمة ، واختلفت التأويلات وتقاطعت مما أدى إلى التبديع والتفكير بين الفرق بل وأحياناً إلى السجن والتقتيل .

وموضوع قدم الزمان ، فإن ظاهر الآيات القرآنية السابقة الذكر (هود / ٧ ، فصلت / ٩- ١٢) تدل على استخدام الله تعالى لألفاظ الزمان المتداولة بالمفهوم الشائع - وإنَّ لم تكن المقادير أو المدد ذاتها التي نستخدمها- قبل خلق السماوات والأرض وهي بداية خلق الزمان لربطه بحركة الفلك والشمس والقمر [١٣٦] ، فلم تكن فكرة قدم الزمان مشكلة بالنسبة للمفسرين ، فنجد في تفاسير القرآن الكريم يقال إنَّ المراد بالآيات الأوقات: أي في ستة أوقات ، وقيل مقدار ستة أيام ، ولا يستقيم أنْ يكون المراد بالأيام هنا الأيام المعروفة ، وهي المقابلة لليالي ، لأنَّه لم يكن حينئذ لا أرض ولا سماء ، وليس اليوم إلاّ عبارة عن مدة كون الشمس فوق الأرض [١٣٧] .

---

[١٣٣] . ينظر في تفاسير القرن الأول الهجري ، على سبيل المثال ، تفسير مجاهد ، تفسير الثوري . ولمعرفة بدايات تفسير القرآن الكريم ينظر ، القطان ، مناع ، مباحث في علوم القرآن ، بيروت ، مؤسسة الرسالة ، ط ٣٥، ١٩٩٨م ، ص ٩، ٣٠٦ وما بعدها .

[١٣٤] . هود / ٧.

[١٣٥] . فصلت / ١١.

[١٣٦] . ابن حزم ، الفصل ، ج٢، ص ٢٥/ وينظر بشأن هذا الموضوع ، عبدالله ، إبراهيم رجب ، نقد ابن حزم الأندلسي للفكر الفلسفي اليوناني والإسلامي ، أطروحة دكتوراه مقدمة إلى كلية الآداب ، جامعة بغداد ، ص ١٢٥ـ ١٢٨ .

[١٣٧] . الشوكاني ، الفتح القدير ، تفسير سورة هود /٧.

بل نجد أسماء أيام الأسبوع عند بدء الخلق وقبل خلق السماوات وما فيهن في كتب الحديث ويستشهد بها المفسرون في تفاسيرهم والحديث هو ((خلق الله التربة يوم السبت وخلق الجبال فيها يوم الأحد وخلق الشجر فيها يوم الاثنين وخلق المكروه يوم الثلاثاء ...)) [١٣٨] ، فهذه النصوص وما شاكلها تثبت أنَّ القول بقدم الزمان لم تكن من المسائل التي ترتبط بالعقيدة ويكفّر من يقول به .

وكذلك الحال بالنسبة للمكان والمادة الأولى فظاهر سورة هود /٧ تذكر وجود الماء قبل الخلق والماء بطبيعة الحال يتطلب مكاناً قديماً قبل وجود الخلق أيضاً لاحتواء الماء المتمكن فيه ، ونجد في تفاسير التابعين يفسر قوله تعالى : (كان عرشه على الماء) ((يعني قبل أَنْ يخلق شيئاً)) [١٣٩] ولم يذكر شيئاً عن الماء بحد ذاته هل هو قديم أم حادث بعد أنْ لم يكن أم حادث منذ الأزل ... وغيرها من تفريعات المتكلمين .

كما يذكر القرطبي حديثاً نبوياً في تفسيره وهو ((كان الله ولم يكن شيء غيره ، وكان عرشه على الماء ثم خلق السماوات والأرض)) [١٤٠] .

ونجد حديثاً للرسول ﷺ يجيب فيه أحد السائلين عن مكان الله قبل أنْ يخلق السماوات والأرض ، ويذكره القرطبي في تفسيره أيضاً ((في عماء ما فوقه هواء وما تحته هواء ثم خلق عرشه على الماء)) [١٤١] . فهذه النصوص تبين لنا أيضاً عدم تطرق شرّاح الحديث والمفسرين لهذه المشكلة بالمعنى الكلامي والفلسفي ، ولم يكن القول بقدم المكان من المسائل التي ينكرونها وإنْ لم يقروها لفظاً ولكن سياق نصوصهم متضمنة ذلك . وفي حديث آخر يذكر النبي ﷺ ((كل شيء خُلِقَ من ماء ...)) [١٤٢] .

فظاهر هذه النصوص تبين قدم المادة ولم تتطرق هذه النصوص إلى خلقها بعد إنْ لم تكن ، أو أزلية حدوثها بمعنى أَنَّ الله تعالى أوجدها في الأزل فتكون مساوقة له في الوجود ، وهي بالمعنى الثاني لم تنتقص من قدره وإرادة الله تعالى كما فهمها المتكلمون ، إذ يرى الفلاسفة وفقاً لدليل العلة التامة أَنَّ الله تعالى تام وكامل لذا أوجد هذا العالم أزلاً [١٤٣] .

---

[١٣٨] . البيهقي ، أبو بكر ، سنن البيهقي الكبرى ، تحقيق ، محمد عبد القادر عطا ، مكة المكرمة ، ١٩٩٤م ، ج٦، حديث ١٧٤٨٣ / النسائي ، سنن النسائي الكبرى ، تحقيق ، عبد الغفار سليمان ، سيد كسروي حسن ، المنشورات العلمية ، بيروت ، ط١، ١٩٩١م ، حديث ١١٠١٠/ الشوكاني ، فتح القدير ، تفسير سورة البقرة / ٢٩.

[١٣٩] . مجاهد ، تفسير مجاهد ، تحقيق ، عبد الرحمن الطاهر محمد السورتي، المنشورات العلمية ، بيروت ، من دون تاريخ ، تفسير هود/٧.

[١٤٠] . القرطبي ، الجامع لإحكام القرآن ، دار إحياء التراث العربي ، بيروت ، من دون تأريخ ، تفسير هود/٧.

[١٤١] . الترمذي ، سنن الترمذي ، تحقيق ، أحمد محمد شاكر وآخرون ، دار إحياء التراث العربي ، بيروت ، من دون تأريخ ، ج ٥، حديث ٣١٠٩/ الطبري ، جامع البيان عن تأويل آي القرآن ، دار إحياء التراث العربي ، بيروت ، من دون تأريخ ، تفسير هود/٧.

[١٤٢] . ابن حبّان ، صحيح ابن حبّان ، تحقيق شعيب الآرنؤوط ، مؤسسة الرسالة ، بيروت، ط٢، ١٩٩٣م ، ج ٦، حديث ٢٥٥٩.

[١٤٣] . الغزالي ، تهافت الفلاسفة ، ص٢١ وما بعدها ، ٥١ وما بعدها / ابن رشد ، تهافت التهافت ، تحقيق سليمان دنيا ، دار المعارف ، مصر ، من دون تاريخ ، قسم أول ص ٦٥ وما بعدها ،١٨٥.

وفي مسألة قدم المادة نجد أَنَّ المتكلمين حرصاً منهم في الدفاع عن عقيدة التوحيد انساقوا إلى منطق بعض فلاسفة اليونان الخاطئ في جعل كل قديم إلـه[١٤٤] . إذ لا علاقة بين قدم المادة وبين ألوهيتها ، ولم يدّع الرازي أو غيره من فلاسفة المسلمين بألوهية المادة ليُعدّ ذلك شركاً منه . لاسيما بعد أنْ بينا موقف النصوص الدينية من هذا الموضوع.

وكان الأحرى بالمتكلمين في رد من يقول بألوهية المادة من اليونان أنْ يدحضوا ذلك من خلال تمييزهم بين صفات الله الحي العالِم القادر المريد المختار، وبين ماهية وصفات المادة أو الهيولى غير الحية والخالية من صفات العلم والقدرة والإرادة وهي منفعلة قابلة للتشكل بحسب إرادة الله تعالى لها . ومن ثم تخرج مسألة قدم أو حدوث المادة من نطاق الميتافيزيقيا إلى مجال علوم الطبيعة عندهم .

أما عن ماهية النفس وحقيقتها فقد أجاب القرآن الكريم السائلين عن ذلك ((وَيَسْأَلونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلاً)) [١٤٥] ، والروح هنا عند أغلب المفسرين هو المدبر للبدن فهو سرٌّ من أسرار الله تعالى التي شاء أنْ لا يعلّم به أحداً ، والآيات التي تشير إلى خلقها كما ذكر المفسرون كثيرة نذكر منها قوله تعالى: ـ ((يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالاً كَثِيراً وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيباً)) [١٤٦] ((وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا)) [١٤٧] .

فمسألة النفس إذن تختلف عن باقي المواضيع الثلاثة الأخرى (الزمان ، المكان ، المادة) في إثارة السؤال عنها في زمن الوحي واستمرت معالجة موضوعها في دوائر الفكر العربي الإسلامي . وتعددت و اختلفت إجابات الباحثين هل هي سابقة في وجودها على الجسد أم محايثة له في الوجود [١٤٨] .

وقال الرازي بقدمها وفاعليتها على الرغم من جهلها بالمعارف ليحل مشكلة وجود الشر في العالم – كما وضحنا ذلك في الصفحات السابقة من هذا البحث – وعدم إضافته إلى الله تعالى البارئ لاستحالة صدور الشّر من خير مطلق ، وهذا التنزيه الذي اختاره أوقعه في مشكلة أكبر منها ، وهي وجود قديم فاعل مع الله تعالى مما أوقعه في دائرة الشرك .

كما أَنَّه قد تجاوز حدود المنطق والاستدلال العقلي فذهب يسوق لنا أسطورة اشتياقها وتعلقها بالبدن ، ومن ثم عصيانها للبارئ ومحاسبته لها ، وهذه الآراء وإنْ كان لها أصل عند فلاسفة اليونان مثل سقراط و فيثاغورس ، إلاّ أنهم يقرّون باستمدادها من دياناتهم القديمة .

---

[١٤٤] .أرسطو ، الكون والفساد ، ص٢٣٠.

[١٤٥] . الإسراء/ ٨٥.

[١٤٦] . النساء / ١ .

[١٤٧] . الشمس / ٧.

[١٤٨] . ينظر بشأن هذا الموضوع ، أفلاطون ، محاورات أفلاطون ، ص ١٢٣/ أرسطو ، في النفس ، تحقيق عبد الرحمن بدوي، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، ١٩٥٤، ص ٢٩/ قاسم ، ، محمود، النفس والعقل عند الفلاسفة الإغريق والإسلام ، مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة ,١٩٥٤م ، ص ٦٩ ـ ١٠٩ .

أما أبو بكر الرازي فيدعي أَنَّه استدل على وجود هذه القدماء استدلالاً عقلياً ، ولنا أنْ نسأل أين الاستدلال العقلي على أسطورة النفس هذه ؟ فهي إنْ صح القول من غيبيات الفلاسفة .

وفي هذه المسائل وأمثالها نجد أغلب الفلاسفة يتجاوزون مناهجهم العقلانية وحدود المنطق إلى عالم الخيال والأساطير الذي رفضوه مقدماً ويفاخرون على الآخرين بإتباعهم العقل لمعرفة الحقائق والماهيات .

أما بالنسبة للدين الإسلامي مثلاً فنجده يثبت معرفة الله تعالى للغيبيات والمحسوسات في قوله تعالى : ((وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لا تَأْتِينَا السَّاعَةُ قُلْ بَلَى وَرَبِّي لَتَأْتِيَنَّكُمْ عَالِمِ الْغَيْبِ لا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَلا فِي الْأَرْضِ وَلا أَصْغَرُ مِنْ ذَلِكَ وَلا أَكْبَرُ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ)) [١٤٩] ، فالمؤمن بالإسلام يؤمن مقدماً بهذه الغيبيات ويخبرنا الله تعالى عنهم في قوله : ـ ((الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ)) [١٥٠] ، فالله في الدين هو الضامن لصدق الغيبيات ، فنجد في كتب العقائد الإسلامية تشير إلى هذه الغيبيات في باب خاص هو السمعيات ، أي ما لا نستطيع إثباته عقلياً ، ويرد هذا الباب بعد الإلهيات والنبوات التي هي عند أغلبهم مما تثبت عقلياً ، فمن يؤمن بمسائل الإلهيات والنبوات يتحتم عليه التصديق بهذه السمعيات الموحى بها من الله تعالى .

أما الفلاسفة فلا ضامن لهم بصدق غيبياتهم هذه ، وفي ضمن غيبياته ـ أي الرازي ـ أيضاً مسألة قوله بالتناسخ – أي انتقال النفوس من جسد ما بعد فنائه إلى جسد آخر ـ فهي أقوال لا يمكن إثباتها عقلياً ، وهي نظرية مرفوضة في أغلب دوائر الفكر الإسلامي [١٥١] على الرغم من وجود النصوص القرآنية التي تخبرنا عن مسخ بعض الأقوام قردة وخنازير في قوله تعالى :ـ ((وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ الَّذِينَ اعْتَدَوْا مِنْكُمْ فِي السَّبْتِ فَقُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ)) [١٥٢] وقوله :ـ ((قُلْ هَلْ أُنَبِّئُكُمْ بِشَرٍّ مِنْ ذَلِكَ مَثُوبَةً عِنْدَ اللَّهِ مَنْ لَعَنَهُ اللَّهُ وَغَضِبَ عَلَيْهِ وَجَعَلَ مِنْهُمُ الْقِرَدَةَ وَالْخَنَازِيرَ وَعَبَدَ الطَّاغُوتَ أُولَئِكَ شَرٌّ مَكَاناً وَأَضَلُّ عَنْ سَوَاءِ السَّبِيلِ)) [١٥٣] وقوله :ـ ((فَلَمَّا عَتَوْا عَنْ مَا نُهُوا عَنْهُ قُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ)) [١٥٤] .

ونجد في كتب التفاسير بعض الأحاديث والآراء التي تخبرنا بهذا المسخ أو إمكانيته فيذكر ابن كثير حديثاً نبوياً يقول : ـ ((الحيات مسخ الجن كما مسخت القردة والخنازير)) [١٥٥] .

---

[١٤٩] . الأنعام / ٥٩.
[١٥٠] . البقرة / ٣.
[١٥١] . ابن حزم الأندلسي ، الفصل ، ج ١، ص ٩٠ / الغزالي ، تهافت الفلاسفة ، ص ٣٤٤.
[١٥٢] . البقرة/ ٦٥.
[١٥٣] . المائدة/ ٦٠.
[١٥٤] . الأعراف / ١٦٣.
[١٥٥] . ابن كثير ، تفسير القرآن العظيم ، دار إحياء الكتب العربية ، من دون تاريخ ، ج١، ص ١٠٥ـ ١٠٧.

وفي تفسير ((عَلَى أَنْ نُبَدِّلَ أَمْثَالَكُمْ وَنُنْشِئَكُمْ فِي مَا لا تَعْلَمُونَ)) [١٥٦] يقول القرطبي :- أي نجعلكم قردة وخنازير [١٥٧] .

ونقول على الرغم من هذه النصوص والتفسيرات المثبتة لوجود أو إمكانية حدوث التناسخ أنكرها المتكلمون لارتباطها بديانات ترفض البعث الجسماني [١٥٨] ، وترفض الثواب والعقاب الأخروي المثبت في القرآن الكريم وهي من أهم عقائد المسلمين ، فرأوا أَنَّ الإقرار بهذا يعني تثبيت لمعتقدات مخالفيهم . بمعنى أَنَّ المتكلمين هنا انساقوا إلى منطق مخالفيهم في الأديان في هذه القضية أيضاً ، ورفضوها جملة وتفصيلاً على الرغم من وجود نصوص دينية تبين حدوث هذا التناسخ بأي شكل من الأشكال ، ولم يحاولوا أنْ يبينوا أَنَّ القول بالتناسخ لا يتعارض مع الإيمان بالبعث الأخروي ، وإِنَّه مجرد عقاب دنيوي للأشرار لا يمنع من بعثهم يوم القيامة ونيلهم جزاءهم الأخروي .

الخاتمة

وختاماً نقول إِنَّه على الرغم من أهمية الرازي فيلسوفاً ظهر في الساحة الفكرية الإسلامية ، فكان له الأثر الفعال سلباً وإيجاباً على الفلاسفة اللاحقين له من الفارابي وابن سينا ... إلى ابن رشد إلاّ أَنَّ فكره لم يلقَ استحساناً ورواجاً وإتباعاً يعتدّ بهم ، ونفسر ذلك سيادة فكر المعتزلة من جهة ومذهبهم في التوحيد وعدم جواز إطلاق لفظ قديم أو أزلي إلاّ على الله تعالى ، وبخلافه يعني إثبات أكثر من إله وتعدّى الأمر في هذه المسألة إلى مسألة قدم وحدوث القرآن الكريم .

ولسيادة فلسفة المشائيين من جهة أخرى ، وتثبيت مبدأ وحدانية واجب الوجود . ولذلك غابت أغلب جهود الرازي الفلسفية كما غابت من قبل أغلب جهود الكندي . بدلالة أَنَّ الغزالي عندما ألف تهافته اكتفى بذكر الفارابي وابن سينا كونهم كبار متفلسفة الإسلام وعدهم أفضل من يمثل الفكر الفلسفي برمته [١٥٩] .

وتحرّينا في هذا البحث موقفه من العقل و الشرع وتميّزه عن فلاسفة الإسلام في عدم محاولته التوفيق بين الحكمة والشريعة ، وعالجنا قضية إنكاره للنبوة . كما تقصينا في هذا البحث مسائله الفلسفية في القدماء الخمسة وما يتعلق بها ، ومقارنتها بالنصوص الدينية ، وبينا ما هو قريب منها ، ومن دوائر الفكر الديني ، وما هو غريب عنها لا يمت لها بصلة ما .

وأخيراً حاولنا قدر المستطاع تحري الدقة والموضوعية في طرح الأفكار ونقدها، وبينا ما كان فيه إيجابياً ، وما كان فيه سلبياً ، وأين كان موضوعياً متوافقاً مع منهجه، وأين تخلى عن هذا المنهج محلقاً في فضاء الخيال والأساطير .

---

[١٥٦] . الواقعة / ٦١.

[١٥٧] . القرطبي ، فتح القدير ، تفسير الواقعة / ٦١.

[١٥٨] . البيروني ،تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة ، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية ، حيدر آباد ، الهند ، ١٩٥٨. ص ٣٨/ الشهرستاني ، ج٢، ص ٧٦.

[١٥٩] . الغزالي ، تهافت الفلاسفة ، ص٩ .

مصادر البحث

١ . القرآن الكريم
٢ . الآلوسي ، حسام ، محي الدين ، فلسفة الكندي ، دار الطليعة ، بيروت ، ١٩٨٥ م .
٣ . ابن تيمية ، الرد على المنطقيين ، بمباي ، ص ٤٥٧ , ٤٦٤.
٤ . ابن تيمية ، منهاج السنة النبوية ، مطبعة مصر ، ج ,١
٥ . ابن حبّان ، صحيح ابن حبّان ، تحقيق شعيب الآرنؤوط ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، ط٢، ١٩٩٣م ، ج ٦.
٦ . ابن حزم الأندلسي ، الفصل في الملل والآهواء والنحل ، دار الندوة الجديدة ، بيروت .
٧ . ابن خلدون ،المقدمة ، المكتبة التجارية الكبرى بشارع محمد علي ، القاهرة ، من دون تاريخ .
٨ . ابن رشد ، تهافت التهافت ، تحقيق سليمان دنيا ، دار المعارف ، مصر ، من دون تاريخ .
٩ . ابن رشد ، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال ، تحقيق محمد عمارة ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، من دون تاريخ .
١٠. ابن سينا ، الشفاء ، الإلهيات ، تحقيق ، حسن زادة الآملي، مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي ، قم ، ط١, ١٤١٨هـ .
١١. ابن سينا ، النجاة ، مطبعة السعادة ، مصر ، ط٢، ١٩٣٨م ،.
١٢. ابن كثير ، تفسير القرآن العظيم ، دار إحياء الكتب العربية ، من دون تاريخ .
١٣. ابن طفيل ، حي بن يقظان ، في كتاب حي بن يقظان لأبن سينا وابن طفيل والسهروردي ، تحقيق أحمد أمين ، دار المعارف بمصر ، سنة ١٩٥٢م .
١٤. أبو زيد ، نصر حامد ، الخطاب والتأويل ، المركز الثقافي العربي ، ط١، ٢٠٠٠م .
١٥. أرسطو ، الأخلاق ، ترجمة إسحاق بن حنين ، تحقيق عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات ، الكويت، ط ١، ١٩٧٩م ،
١٦. أرسطو ، في النفس ، تحقيق عبد الرحمن بدوي، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، ١٩٥٤.
١٧. أرسطو الكون والفساد ، ترجمة ، أحمد لطفي السيد ، مطبعة دار الكتب المصرية ، القاهرة ، ١٩٣٢.
١٨. أفلاطون ، الجمهورية ، ترجمة ، حنا خباز ، بغداد ، من دون تاريخ .
١٩. أفلاطون ، طيماوس ، ترجمة فؤاد جرجي بربارة ، منشورات وزارة الثقافة والسياحة والإرشاد القومي ، دمشق ، ١٩٦٨م .
٢٠. أفلاطون ، محاورات أفلاطون ، زكي نجيب محمود ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ، ١٩٦٦م .
٢١. آل ياسين ، جعفر ، فلاسفة يونانيون ، مكتبة الفكر العربي للنشر والتوزيع ، بغداد، ط٣، ١٩٨٥م.
٢٢. البخاري ، الجامع الصحيح المختصر ، تحقيق . مصطفى ديب البغا ، دار ابن كثير، بيروت ، ط٣، ١٩٨٧م ، ج٢ .
٢٣. بدوي ، عبد الرحمن ، دراسات إسلامية ، من تاريخ الإلحاد في الإسلام ، ١٩٤٥م .
٢٤. البيروني ، تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة ، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية ، حيدر آباد ، الهند ، ١٩٥٨.
٢٥. البيهقي ، أبو بكر ، سنن البيهقي الكبرى ، تحقيق ، محمد عبد القادر عطا ، مكة المكرمة ، ١٩٩٤م ، ج٦.
٢٦. البيهقي ، أبو بكر ، شعب الإيمان ، تحقيق ، محمد السعيد بسيوني ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ط١، ١٤١٠هـ .
٢٧. الترمذي ، سنن الترمذي ، تحقيق ، أحمد محمد شاكر وآخرون ، دار إحياء التراث العربي ، بيروت ، من دون تأريخ ، ج ٥.
٢٨. جمعة , محمد لطفي ، تاريخ فلاسفة الإسلام في المشرق والمغرب ، مصر ، ١٩٢٧ م .

٢٩. جيجن ، أولف ، المشكلات الكبرى في الفلسفة اليونانية، ترجمة عزت قرني ، دار النهضة العربية ، القاهرة ، ١٩٧٦م .
٣٠. الدوري ، قحطان عبد الرحمن ، العقيدة الإسلامية ومذاهبها ، عمان ، دار العلوم ، ط١، ٢٠٠٧ م،
٣١. الرازي ، أبو بكر ، رسائل فلسفية ، نشر بول كراوس ، القاهرة ، ١٩٣٩م .
٣٢. الشهرستاني ، الملل والنحل بهامش كتاب ابن حزم الأندلسي ، الفصل في الملل والأهواء والنحل ، دار الندوة الجديدة ، بيروت .
٣٣. صالح ، مدني ، ابن طفيل وقصة حي بن يقظان ، سلسلة نوابغ الفكر العربي ، ط١ ، ١٩٨٨م.
٣٤. صبحي ،أحمد محمود، في علم الكلام ، دار النهضة العربية ، بيروت ، ١٩٨٥م ،ج١.
٣٥. صليبا ، جميل ، تاريخ الفلسفة العربية ، دار الكتاب اللبناني ، مكتبة المدرسة ، بيروت ١٩٨٦م ،
٣٦. الطبراني ، أبو القاسم ، المعجم الكبير ، تحقيق ، حمدي بن عبد المجيد ، مكتبة العلوم والحكم ، الموصل ، ط٢، ١٩٨٣م، ج ٨ .
٣٧. الطبري ، جامع البيان عن تأويل آي القرآن ، دار إحياء التراث العربي ، بيروت ، من دون تأريخ.
٣٨. عبدالله ، إبراهيم رجب ، الفكر الأخلاقي عند ابن حزم الأندلسي ، أطروحة ماجستير ، مقدمة إلى كلية الآداب في جامعة بغداد ، ٢٠٠٠ م .
٣٩. عبدالله ، إبراهيم رجب ، نقد ابن حزم الأندلسي للفكر الفلسفي اليوناني والإسلامي ، أطروحة دكتوراه مقدمة إلى كلية الآداب ، جامعة بغداد ، ص ١٢٥ـ ١٢٨ .
٤٠. عبد الرازق ، علي ، الإسلام وأصول الحكم ، تحقيق ، محمد عمارة ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ، ١٩٨٨م.
٤١. عمارة ، محمد ، المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، ط٢ ، ١٩٨٤م ،
٤٢. العوا ، عادل ، المذاهب الأخلاقية ، عرض ونقد ، دمشق ، مطبعة الجامعة السورية ، ١٩٥٨.
٤٣. الغزالي ،أبو حامد ، تهافت الفلاسفة ، طبعة بويج .
٤٤. الفارابي ، آراء أهل المدينة الفاضلة ومضاداتها ،دار ومكتبة الهلال ، بيروت، ط١، ١٩٩٥.
٤٥. قاسم ، محمود، النفس والعقل عند الفلاسفة الإغريق والإسلام ، مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة , ١٩٥٤ م .
٤٦. القرطبي ، الجامع لإحكام القرآن ، دار إحياء التراث العربي ، بيروت ، من دون تأريخ .
٤٧. القطان ، مناع ، مباحث في علوم القرآن ، بيروت ، مؤسسة الرسالة ، ط ٣٥، ١٩٩٨م ، ١٣٦.
٤٨. كرم ، يوسف ، تأريخ الفلسفة اليونانية ، دار القلم ، بيروت ، من دون تأريخ .
٤٩. الكندي ، رسالة في الفلسفة الأولى ، تحقيق أحمد فؤاد الأهواني ، مؤسسة دار الكتاب الحديث ، بيروت ، ط ٢، ١٩٨٦م .
٥٠. الكندي ، رسائل الكندي ، تحقيق محمد عبد الهادي أبو ريدة ، مطبعة الاعتماد ، مصر,١٩٥٣م .
٥٢. مجاهد ، تفسير مجاهد ، تحقيق، عبد الرحمن الطاهر محمد السورتي، المنشورات العلمية ، بيروت ، من دون تأريخ .
٥٣. مسكويه ، الفوز الأصغر، تحقيق وتقديم صالح عضيمة ، الدار العربية للكتاب، بيروت ، ١٩٨٧م.
٥٤. المعتزلي ، عبد الجبار ، شرح الأصول الخمسة ، دار إحياء التراث العربي ، بيروت، ط١، ٢٠٠١.
٥٥. النسائي ، سنن النسائي الكبرى ، تحقيق ، عبد الغفار سليمان ، سيد كسروي حسن ، المنشورات العلمية ، بيروت ، ط١، ١٩٩١م.
٥٦. النشار ، علي سامي ، ديمقريطس فيلسوف الذرة وأثره في الفكر الفلسفي حتى عصورنا الحديثة ، الإسكندرية ، ١٩٧٢م .
٥٧. النيسابوري ، مسلم ، صحيح مسلم ، محمد فؤاد عبد الباقي ، دار إحياء التراث ، بيروت ، من دون تأريخ ، ج ٤ .