العقل والفعل في فكر الإمام فخر الدين الرازي

أيمن غازي محمد الخلايلة[1]، محمد عبد الله سالم الطوالبة[2]

ملخّص

مما لا شك فيه أن الإمام فخر الدين الرازي يعتبر مفْصَلا في تاريخ الفكر الإسلامي، وذلك لأنه جاء في فترة انتهى فيها ربط الفلسفة اليونانية بالدين الإسلامي، من جهة، وبداية ظهور فلسفات جديدة على الفكر الإسلامي ألا وهي الفلسفات الإشراقية، من جهة أخرى، لذا، فهو يعتبر نهاية فترة وبداية فترة جديدة. يتناول موضوع هذه الدراسة العقل والفعل عنده، ونقصد بهما هنا علاقة العلم والفعل الإلهيين، بالعلم والفعل الإنسانيين، ونجده في هذا الموضوع مقلداً لمن سبقه من فلاسفة المشرق العربي، وتحديدا الغزالي الذي تتلمذ –أي الرازي– على يد تلاميذ تلاميذه. ويقوم منهج هذا البحث على دراسة فكر الرازي من خلال منهج تاريخي ومنطقي يتتبع القضايا التي عالجها الرازي في موضوع هذه الدراسة، ويقوم بإعادة بناء هذه القضايا بناءاً منطقياً حتى نستطيع أن نصل إلى فهم وجهة نظره في هذا الموضوع. قامت الدراسة بمعالجة تعريفات الرازي للمفاهيم المتصلة بموضوع البحث؛ كالإرادة الإلهية، والعلم الإلهي، والقدرة الإلهية، والفعل الإلهي. ثم تنتقل الدراسة إلى العلم والفعل الإنسانيين؛ فتستخلص علاقتهما بالعلم والفعل الإلهيين، لتصل إلى نتيجة مفادها أن هذه العلاقة لا تخرج في مضمونها عن نظرية الكسب الأشعرية.

الكلمات الدالة: فخر الدين الرازي، الإرادة الإنسانية، الإرادة الإلهية، القدرة، فعل.

المقدمة

ظهر الإمام فخر الدين الرازي في فترة حرجة من التاريخ الإسلامي، سواء من الناحية السياسية أم الفكرية، وهي فترة القرنين السادس والسابع الهجريين. فعلى الصعيد السياسي، امتازت تلك الفترة بالغزو التتري للخلافة الإسلامية وما رافقها من تغير جذري في الخريطة السياسية للدولة من جهة، وظهور خلافات جديدة من جهة أخرى. أما على الصعيد الفكري، فامتازت تلك الفترة بنهاية الفلسفة الإسلامية العقلية – إن جاز تسميتها بذلك– والمتأثرة بالفلسفة اليونانية، المتمثلة بابن رشد في المغرب العربي، والإمام أبي حامد الغزالي في المشرق العربي، وبداية ظهور الفلسفات الإشراقية والتنويرية في الجزء الشرقي من الخلافة الإسلامية، والمتمثلة في السهروردي والشيرازي وغيرهم.

ومن هنا، تظهر أهمية دراسة جانب أساسي في فكر الرازي وهو: علاقة العلم والفعل الإلهيين، بالعلم والفعل الإنسانيين. وقبل البدء ببحث محاور الدراسة لا بد من ربط العنوان بمحور الدراسة لأنه "اسم العقل الذي حظي بهذا الإجماع بين الفلاسفة والمتكلمين وغيرهم، لم تكن له دلالة واحدة بل دلالات مختلفة، تجعل المرء يجازف بالقول أنه كان لكل فيلسوف، ولكل متكلم وفقيه عقله الخاص، أو فهمه الخاص له"(المصباحي، 1998، ص41). فمعنى العقل والفعل في هذه الدراسة هو العلم والفعل الإلهيان وعلاقتهما بالعلم والفعل الإنسانيين.

تقوم هذه الدراسة على بيان تلك العلاقة من خلال منهج منطقي وتاريخي، فهي تحاول الإجابة على عدة أسئلة أهمها:

أولاً: ما هي مصادر فكر الرازي التي من خلالها تمت

[1] دكتوراة فلسفة إسلامية، aymang3000@yahoo.com
[2] باحث مساعد في قسم الفلسفة الجامعة الأردنية، الجامعة الأردنية–قسم الفلسفة–كلية الآداب
تاريخ استلام البحث 2020/5/30 وتاريخ قبوله 2021/6/16.

© 2021 عمادة البحث العلمي/ الجامعة الأردنية. جميع الحقوق محفوظة.

صياغة نظرته في العلاقة موضوع الدراسة؟ وهل كان للأحداث والظروف السياسية التي وجد فيها أثر في صياغته لتلك العلاقة؟

ثانيا: ما مفهوم الإرادة الإلهية عنده؟ وهل هي جزء من الذات الإلهية أم مستقلة عنها؟ وما علاقة الإرادة بالفعل الإلهي؟

ثالثا: ما علاقة القدرة الإلهية بالعلم والفعل الإلهيين؟ وهل صاغ نظرته على أساس أشعري بحت، متمثل في تكراره لنظرية الكسب الأشعرية، أم طور على هذه النظرية، وما دور العلم والفعل الإنسانيين في هذه النظرية، إذا كان هناك تطوير عليها؟

رابعا وأخيرا: هل جاء الرازي بجديد في هذه العلاقة، أم كان مقلدا لمن سبقه –إن جاز التعبير–، أم هو تشابه لا يصل إلى درجة التقليد بالمعنى الحرفي لكلمة تقليد؟

مصادر فكر الإمام فخر الدين الرازي

حتى نستطيع تحديد مصادر فكر فخر الدين الرازي لا بد لنا من تتبع بسيط وسريع لمراحل حياة الرازي وأساتذته. ولد فخر الدين الرازي في الري منتصف القرن السادس الهجري (544هـ) وتوفي في بداية القرن السابع (606هـ)،(ارجع: الكامل في التاريخ، ابن الأثير، ج12، ص:281. ولسان العرب، ج4، ص:426). امتازت هذه الفترة بالاضطرابات السياسية وخصوصا في منطقة الري التي ولد وعاش فيها، ففي تلك الفترة غزا التتار المنطقة الإسلامية، ولولا تدخل علاء الملك، زوج ابنة الرازي، ووزير السلطان خوارزم شاه "لقُتِل الرازي من التتار")(ابن ابي أصيبعة، 1965، ص465)، لذلك يمكن القول أنه كان من المقربين لنظام الحكم في تلك الفترة.

يُعدّ والد الرازي أول معلميه، إذ كان خطيب الري، وهو ضياء الدين عمر، الذي يُعَدُّ واحداً من أشهر المتكلمين الأشاعرة في الري، وكان فقهه شافعي، وقد تتلمذ على يد مجموعة من العلماء الذين "يرجعون في نهايتهم إلى أبي الحسن علي ابن إسماعيل الأشعري"(اليافعي، 1338هـ، ص8)، وكان والده فقيراً في طفولة الرازي، إلا أن الله فتح عليه بعد حين حتى يقال أنه "ترك من الذهب مئتي ألف دينار غير ما كان يملكه من الدواب والثياب والعقار"(المرجع السابق، ص: 8، ج4.).

ومن الذين تتلمذ الرازي على يدهم أيضا؛ أحمد بن زر بن عقيل الذي تتلمذ على يد محمد بن يحيا أحد تلاميذ الغزالي، وهو صاحب أحمد بن صالح البغدادي الذي هو أيضا من الذين تتلمذ على أيديهم الرازي(ابن خلكان، 1972، ج4 ص252).

وبالمقابل تتلمذ الرازي أيضا على يد محمد بن علي بن الطيب الملقب بأبي الحسين البصري، وهو متكلم معتزلي، ومؤلف كتاب (المعتمد في أصول الفقه)، والذي رأى ابن خلكان أن الرازي أخذ عنه كتاب المحصول(الذهبي، 1988، ص141_142)، كما جاء في رواية الخوانثاري(الخوانثاري، 1390هـ، ج7، ص349).

وكذلك تتلمذ على يد محمود بن علي الحمصي الشيعي(المرجع السابق، ص: 8، ج4.)، وهناك غيرهم من العلماء الذين تتلمذ على أيديهم، وهم في معظمهم يميلون للفكر الأشعري، فذكرهم هنا يدخل في باب الحشو والإطالة.

إن الهدف من السرد السابق لمن تتلمذ على أيديهم الرازي، تظهر أهميته من عدة جوانب أولها؛ بيان مصادر فكره التي بنى عليها مؤلفاته، وبيان أسلوبه في التأليف الذي يتشابه إلى حد كبير مع أسلوب الغزالي من جهة، والزمخشري من جهة أخرى، فعند الاطلاع على من تتلمذ على يدهم يزول الإبهام في هذه النقطة. وثانيها؛ محاولة الفصل في الخلاف حول تحديد هوية الرازي الفكرية التي من خلالها –أي الهوية– نقوم بفهم نظرته لله تعالى من حيث الصفات الإلهية، وعلاقتها بالفعل الإلهي، وعلاقة كليهما بالعلم والفعل الإنسانيين، وهو موضوع هذه الدراسة.

من الواضح أن معظم مصادر الرازي التي استقاها من معلميه هي مصادر أشعرية بحتة، وهذا ما يحدد لنا هويته الفكرية. ومما يؤكد هذا الاستنتاج أنه صرح به عندما قال: أن "الأعداء والحساد لا يزالون يطعنون فينا وفي ديننا مع ما بُذِل من الجد والاجتهاد في نصرة اعتقاد أهل السنة والجماعة. ويعتقدون أني لستُ على مذهب أهل السنة والجماعة، وقد علم العالمون أنه ليس مذهبي ولا مذهب أسلافي إلا مذهب أهل السنة والجماعة. ولم تزل تلامذتي ولا تلامذة والدي في

سائر أطراف العالم يدْعون الخلق إلى الدين الحق، والمذهب الحق، وقد أبطلوا جميع البدع"(الرازي، 1938، ص92-93).

نستطيع أن نستنتج من النص السابق عدة أمور تخدمنا كثيراً في فهم نظرة الرازي لموضوع الدراسة. أولها؛ أن مرجعه الأساس كان والده. ثانيها؛ أن مذهبه هو مذهب أهل السنة والجماعة، وهو المصطلح الذي أطلق على فكر الأشاعرة بعد ظهورهم بفترة. ثالثها؛ أنه يعتبر مذهب الأشاعرة هو المذهب الحق، ويمثل فهمه الوصول للدين الحق، ليس ذلك فقط، وإنما هو وتلاميذه قد أبطلوا مذاهب كل من خالفهم.

ومع هذا التصريح، إلا أننا نجد عددا من الدارسين يختلفون في تحديد هوية الرازي الفكرية، فمنهم من رآه "شيعياً يقدم محبة أهل البيت ومحبة الشيعة، وحتى قال في بعض مصنفاته "وكان عليًّا شجاعا بخلاف غيره"(ابن حجر العسقلاني، 1971، ج4، ص429). ومنهم من رآه معتزلياً لكونه أعطى للعقل دوراً كبيراً عندما اعتبر "القدح في العقل لتصحيح النقل يُفضي إلى القدح في العقل والنقل معاً"(الرازي، 1935، ص11) من جهة، ولتشابه أسلوب العرض والتأليف في تفسيره المعروف بمفاتيح الغيب مع أسلوب وعرض الزمخشري في تفسيره الكشاف من جهة أخرى.

ويمكن تفصيل الرد على الاختلافات في تحديد هوية الرازي الفكرية من خلال عدة نقاط:

أولها؛ أن الرازي نفسه صرح بمذهبه وهو بحد ذاته كفيل بإنهاء الجدل في هذا الموضوع.

ثانيا؛ فيما يخص اعتباره شيعياً لكونه وصف الإمام علي بالشجاعة، ولحبه لأهل البيت، فإن ذلك قول يوقع صاحبه في أغلوطة التعميم المتسرع من جهة، وأغلوطة لزوم ما لا يلزم من جهة أخرى، كون الشيعة كمذهب فكري ظهر بعد وفاة علي بن أبي طالب بعدة عقود، وحب علي وأهل البيت ليس مقتصراً على الشيعة وحدهم.

ثالثا؛ إن انتصاره للعقل، ومحاولة التوفيق بينه وبين النقل هذا لا يكفي وحده لاعتباره معتزلياً، ذلك لأن الأشاعرة والغزالي أعطوا للعقل مكانة ودوراً في التوفيق بينه وبين النقل أيضاً.

رابعاً؛ أما عن تشابه أسلوب عرضه في تفسيره مع أسلوب عرض الزمخشري فهذا وحده لا يكفي، لاعتباره قريباً من المعتزلة، ولكن يمكن تأويل ذلك أن كليهما اعتمدا التفسير اللغوي للقرآن، وهذا تشابه لا يكفي لإصدار حكم على هويته الفكرية.

الإرادة الإلهية والإرادة الإنسانية

قبل البدء في الحديث عن الإرادة الإلهية والإرادة الإنسانية، لا بد أولا من الإشارة إلى الأسلوب الذي اتبعه الإمام فخر الدين الرازي، في التأليف في هذا الموضوع بخاصة، وموضوعات الدراسة بعامة، فعند التتبع لأسلوب الرازي، نجد تشابهاً كبيراً في طرح القضايا المتعلقة بموضوع الدراسة مع أسلوب الإمام أبي حامد الغزالي، من حيث أنه يعرض فكره من خلال الرد على مَن خالفه من خصومه، سواء كانوا من المتكلمين أم الفلاسفة من جهة، ووقوعهما في أغلوطة قياس الغائب على الشاهد من جهة أخرى، وهذا التشابه مرده -كما بينّا في الجزء الأول من هذه الدراسة- إلى تأثره بالعلماء الذين تتلمذ بعضهم على يد الغزالي، ناهيك عن القراءات التي قام بها الرازي لكتب الغزالي في موضوع الدراسة.

يبدأ الرازي في هذا الموضوع أي الإرادة الإلهية والإرادة الإنسانية، بعرض عدة تعريفات للإرادة على إطلاقها عند مخالفيه، ويقوم بالرد عليها ليصل إلى التعريف الذي يريده، فعرض لنا تعريف الفلاسفة للإرادة. وتجدر الإشارة هنا، إلى أن استخدامه لكلمة الفلاسفة جاء على الإطلاق، وكأن الفلاسفة مجتمعين على تعريف واحد للإرادة. ولكن لنتمكن من فهم قصده بكلمة فلاسفة هنا، وجب علينا العودة إلى كتب الغزالي، فهو كذلك كان يستخدم هذا المصطلح -أي الفلاسفة- بإطلاق، ويقصد بهذا المصطلح ابن سينا تحديداً.

يشير مفهوم الإرادة عندهم "إننا إذا تصورنا أن لنا في الفعل الفلاني منفعة خالصة أو راجحة، حصل في نفوسنا ميلاً إلى تحصيل تلك المنافع، إذا تصورنا أنا لنا بالفعل الآخر مضرة خالصة أو راجحة، حصل في نفوسنا ميلاً إلى الدفع والمنع. ونحن سمينا الميل إلى الجذب والتحصيل بالإرادة، وسمينا الميل إلى الدفع والمنع بالكراهية"(الرازي، 1999، ج3، ص109).

إن ربط الإرادة بتحقيق اللذة أو المنفعة، من الواضح أنه لا يصلح لأفعال الله تعالى، وهو ما يؤكده نفسه الرازي بقوله: "فإن كان المراد من الإرادة والكراهية هذا (التعريف السابق) فهذا ممتنع الثبوت في حق الله تعالى، لأن هذا إنما يُعقَل ثبوته في حق من يصح عليه اللذة والألم والمنفعة والمضرة، وذلك في حق الله تعالى

محال"(الرازي، 1999، ج4، ص109)، أي أنها محصورة في أفعال الإنسان دون الله. وحتى هذا الحصر فهو قضية تحتاج إلى إثبات يصعب تقديمه، لأن هناك من المفكرين من اعتبروا أنه "ليس ثمة ملكة تسمى بالإرادة، لأن تصور مثل هذه القوة لا يعني في هذه الحالة، إلا أننا نقوم بتعميم مجرد من الأمثلة للمواقف الإرادية"(محمود، 1973، ص131)، وهو ما سوف نلاحظه لاحقاً عند الرازي. والسؤال الأهم هنا: مَن مِن الفلاسفة عرفوا الإرادة ذلك التعريف؟ فهو ليس تعريف ابن سينا، ذلك لأن الفعل الإرادي عنده "كل فعل يصدر عن فاعل وهو غير منافٍ له، لكن هذا التعريف الجامع ليس مانعاً، إذ يمكن أن تندرج تحته تلك الأفعال التي تصدر عن الطبيعة، ولا تكون منافية للفاعل، ولكي يكون مانعاً لا بد من إضافة شرطين آخرين: أولهما: أن الإرادة لا تكون إلا لشاعرٍ بذاته، وثانيهما: أن مبدأ الفعل الإرادي إما أن يكون علماً، وإما أن يكون ظناً، وإما أن يكون تخيلاً"(البدور، 2006، ص74-75). وحتى يكون طرح ابن سينا والرد عليه واضحاً لا بد هنا من إدراج الشرطين حتى يصبح التصور عند القارئ واضحاً. "الشرط الأول: يجعل الشعور أو الوعي وعي الفاعل بذاته، ووعيه بأنه فاعل لفعله، وعلمه بصدور ذلك عنه معياراً يتحدد من خلال من يوصف فعله بالإرادي، وبذلك يمتنع وصف فعل كل ما ليس به شعور بالإرادي، ويقتصر هذا الوصف على فعل الله وفعل الإنسان، فالله موجود هو نفسه عاقل ومعقول وعقل، وفعله عين تعقله لذاته، وبناءً على ذلك يكون فعله معقولاً لعلمه بأنه يصدر عنه، والإنسان موجود ذو نفس ناطقة، ولذلك فإنه شاعر بذاته بالضرورة لأن الشعور بالذات نتيجة منطقية لكونه ناطقاً، ومن حيث أن النطق فصل مقومٌ فإن شعور الإنسان بذاته أوّليّ له، لا يحصل بكسبٍ أو من أي اعتبار آخر، ويؤكد ابن سينا أن الفعل والشعور بالذات متلازمان، فإذا قلتُ فعلتُ كذا، فقد عبرتُ عن إدراكي لذاتي"(المرجع السابق، ص: 8، ج4.).

وهو ليس تعريف ابن رشد للإرادة لأنه يرى أن: "صفتي الإرادة والقدرة اللتين يرى ابن رشد أنهما لازمتان لله تعالى كونهما شرط صدور الشيء عن الفاعل العالم، أن يكون مريداً له، وكذلك من شرطه أن يكون قادراً"(الخلايلة، 2012، ص114). وبالتالي يبقى السؤال الذي ليس له جواب، عن أي فلاسفة يتحدث الرازي هنا؟

أما تعريف الإرادة عند المتكلمين -حسب طرحه- وهو التعريف الذي يقبله ويعتمده فهو: "الإرادة صفة تقتضي ترجيح أحد طرفي الممكن على الآخر من غير وجوب، ومن غير تكوين، هذا هو المراد من صفة الإرادة"(الرازي، 1999، ج3، ص109).

من هذا التعريف نلاحظ ملاحظتين: أولهما؛ يبدو أنه يقصد بالمتكلمين هنا الأشاعرة، لكون المعتزلة يرون "ما يصدر عن الله إنما يجب عن ذاته من حيث أن علمه وإرادته وقدرته عين ذاته، لكن ما يصدر عن الفاعل -أي فاعل- إما أن يصدر عن طبيعته أو إرادته"(البدور، 2006، ص14). وثانيهما؛ أنه يقدم أمثلة على صحة ذلك التعريف، وهي أمثلة جميعها تنطبق على مفهوم الإرادة الإنسانية وليس على مفهوم الإرادة الإلهية، وهو ما رفضه في رده على الفلاسفة كما سبق، مما يوقعه في أغلوطة قياس الغائب على الشاهد، وهي نفس الأغلوطة التي وقع فيها الغزالي في كتابه تهافت الفلاسفة، ومن هذه الأمثلة "أن المخير بين شرب القدحين وأكل الرغفين فإنه يختار أحدهما على الآخر لا لمرجّح... والرجل الزاهد العابد قد يُريد إقامة الصلوات والعبادات مع أنه لا يشتهي الإقدام عليها لما فيها من المتاعب والمشاق بها، فها هنا الإرادة حاصلة مع أن ميل الطبع غير حاصل، فظهر بهذا الفرق بين ميل الطبيعة وميل الإرادة"(الرازي، 1999، ج3، ص109).

هذا من حيث التعريف، أما من حيث علاقة الإرادة بالعلم والفعل الإلهيين، أو بتعبير أدق، هل الصفات قديمة في الله أم محدثة؟ وبلغة أخرى، هل الصفات ومنها الإرادة هي عين الذات أم مستقلة عن الذات؟ نجد الرازي أصبح أشعرياً بحتا ومتبعا لنظرة الغزالي من حيث كون الصفات مستقلة عن الذات، معنى الإرادة في حق الله -تعالى- صفة زائدة على ذلك العلم، وحجته هنا يعرضها من خلال الرد على مَن خالفه في ذلك، فهو يثبت أن وجود الإرادة كصفة مستقلة، وهي في نفس الوقت مرتبطة في العلم، كون اختيار فعل على فعل يقتضي التخصيص، والتخصيص "غير واقع بسبب القدرة، ولا بسبب العلم فلا بد من صفة أخرى مقتضية لهذا التخصيص والترجيح، وظاهر أن الحياة والسمع والبصر والكلام (صفات الله) لا يصلح لذلك، فلا بد من صفة أخرى سوى هذه الصفات"(المرجع السابق: ص112)، وهي الإرادة. والإرادة عنده هنا لله -تعالى- "تقتضي ترجيح أحد طرفي الممكن على

الآخر، لا على سبيل الإيجاب ولا على سبيل التكوين، وذلك هو المطلوب"(المرجع السابق، ص: 8، ج4.).

ويختم الرازي بحثه في هذا الجزء بإجمال حجج من خالفه في هذا الموضوع وهي على أربع حججٍ، "الحجة الأولى: إنها إذا كانت تامة في جميع جهات المؤثريةِ وجب الفعل، وإن كانت غير تامة امتنع الفعل، فالقول بإثبات هذه الإرادة محال.

الحجة الثانية: إنا لا نعقل من الإرادة إلا الميل إلى جلب النفع أو دفع الضرر، وذلك في حق الله محال، وأما الإرادة بمعنى آخر فلا تعقله البتة، فكان القول بإثباته لله محالاً.

الحجة الثالثة: لو حصلت الإرادة لكانت إما أن تكون قديمة أو حادثة، والقسمان باطلان، فالقول بإثبات الإرادة باطل، وهو معلوم.

الحجة الرابعة: إن اقتضاء هذا الترجيح، إما أن يكون على سبيل الوجوب أو على سبيل الإمكان، والأول باطل، وإلا لزم أن يصير موجِباً بالذات، والثاني باطل، لأن مع الجواز والتساوي يمتنع حصول الترجيح، وهذا تمام الكلام في هذا الباب والله أعلم"(المرجع السابق، ص: 8، ج4.).

العلم والفعل الإلهيان وعلاقتهما بالفعل والعلم الإنسانيين:

يرتكز هذا الجزء من الدراسة، على ربط مفاهيم متداخلة عند الرازي، بحيث أننا لو تناولنا كل جزء منها على حدة لما ظهر فيها مفهوم للفعل الإلهي، لكون طريقة بحث الرازي فيها تبنى على الخوض في تفاصيل كل جزئية بشكل موسع، مما يؤدي إلى تولد الاعتقاد عند القارئ، أن هذه الجزئية هي أساس الفعل الإلهي، وعليه، فيكون بحث الرازي هنا مبنيًّاً على الردود على خصومه، وليس مبنيًّاً على كيفية صدور الفعل من الله، وهنا تصبح مهمة هذا الجزء إعادة ترتيب طرح الرازي في شروط الفعل الإلهي، وإعادة بنائها على شكل مقدمات نصل منها إلى نتيجة، وهي كيفية صدور الفعل الإلهي عن الله. وحتى نستطيع أن نرتب هذه المقدمات ترتيباً منطقيًّاً، وجب علينا أولاً البحث في العلم الإلهي، وثانياً البحث في الصفات الإلهية وعلاقتها بالذات، وليس كل الصفات تعنينا هنا، وإنما سوف نحصرها بالقدرة والعلم والإرادة سابقة الذكر.

وثالثها مبنيٌّ على استنتاج علاقة الصفات بعضها ببعض، فمن هنا، فقط نستطيع أن نحدد كيفية صدور الفعل الإلهي عن الله تعالى.

المقدمة الأولى القدرة الإلهية:

مفهوم القدرة عند الرازي هو مفهوم متداخل مع عدة مفاهيم، وله شرط عند الرازي، ولكن قبل البحث في مفهومها وعلاقتها بالعلم والفعل الإلهيين، لا بد من الإشارة إلى أن السمة الغالبة على هذا الموضوع عنده هي وقوعه في أغلوطة قياس الغائب على الشاهد، فعند حديثه عن القدرة نجده أحيانا يتحدث عن القدرة الإلهية، وفي نفس الفقرة يضرب مثالا على القدرة الإنسانية، مما يولد سؤالاً هنا: عن أي قدرة هو يتحدث؟ أم أنه أسقط مفهوم القدرة الإنسانية على مفهوم القدرة الإلهية؟ ولكن لكي نستطيع أن نخرج بفهم لمفهوم القدرة عنده، فإننا سوف نتعامل مع مفهوم القدرة بإطلاق. فالقدرة عنده "تُطلق على مجرد القوة التي هي مبدأ الأفعال المختلفة، ولا شك أن نسبتها إلى الضدين سواء، وهي قبل الفعل، وتطلق على القوة المستجمعة لشرائط التأثير، ولا شك أنها لا تتعلق بالضدين بل هي بالنسبة إلى كل مقدور غيرها بالنسبة إلى الآخر لاختلاف الشرائط، وهي مع الفعل"(الأيجي، (د.ت)، ص154).

فتصبح القدرة هنا، قبل الفعل، وهي أيضاً مع الفعل، "وتصلح للضدين ومعه ولا تصلح للضدين"(الرازي، 1992، ص73–74).

ولفهم الطرح السابق، فإن القدرةَ إذا كانت قبل الفعل فهي متعلقة بالإرادة، من حيث كونها ترتبط بإمكانية قيام الفعل أو عدم القيام به، وإذا كانت مع الفعل فهي مرتبطة بزوال موانع قيام الفعل، وهذا الكلام ينطبق على وصفها بأنها تصلح للضدين، وكذلك لا تصلح للضدين، فتكون القدرة قد رُبطت بشرط أساسي وهو شرط دواعي الفعل "أجود ما قيل فيه أنه الذي يصح منه أن يفعل تارة وأن لا يفعل أخرى بحسب الدواعي المختلفة"(الرازي،1999، ج3، ص5).

شرط الداعي عند الرازي الذي بحث فيه بالتفصيل نجده محصورا في الإنسان، والدليل على ذلك، أن جميع الأمثلة التي قدمها والمقدمات حول هذا الشرط، ومحاولة إثباته، كانت تدور حول أفعال الإنسان، "وتفسير الدواعي أن الإنسان إذا علم أو ظن أو اعتقد أن له في الفعل الفلاني مصلحة راجحة فعند حصول أحد هذه الثلاثة، يحصل في قلبه ميلاً جازماً إلى الفعل"(المرجع السابق، ص5). فيصبح الحديث عن القدرة بتفاصيلها عند الحديث عن الفعل الإنساني وشروطه، والحديث

عن القدرة الإلهية يصبح مرتبطاً ارتباطاً وثيقاً إما بالعلم الإلهي أو الإرادة الإلهية.

المقدمة الثانية العلم الإلهي:

اعتبر الرازي أن العلم الإلهي مرتبط بالقدرة الإلهية، ذلك أن "القادر هو الذي يصح منه الفعل، وهذه الصحة ليست نفس تلك الذات المخصوصة لأن المفهوم من هذه الصحة يعلمه من لا يعلم حقيقة تلك الذات المخصوصة، وأيضاً العالم هو الذي يكون له شعور بذلك الشيء، فيكون بهذا الطرح أشعري بامتياز، بمعنى أنه يتبنى التفصيل للمذهب الأشعري من حيث كون العلم مستقل عن الذات الإلهية من جهة، فموضوع العلم الإلهي بَحَثَهُ من خلال عشر مقدمات ينقض فيها طرح من خالفه (المعتزلة والفلاسفة)، ويثبت من خلال هذا النقض إثباته لمذهبه. فالإمام لا يرفض قول المعتزلة إن القدرة تصلح للضدين، لكنه يحرص على أن يبين أن القدرة الحادثة لا تكفي وحدها للإحداث، بل لا بد من ظروف وشرائط تقترن بها، وبدونها لا يتم الفعل"(إبراهيم، 1976، ج2، ص121-122).

ويذهب الرازي إلى أنه إذا كانت ذاته تعالى قديمة لا تقبل التغير، فإن العلم أيضاً قديم لا يقبل أي معنى من معاني التغير. فعلمه تعالى غير زماني، بمعنى أنه لا فرق فيه بين ماضٍ وحاضرٍ ومستقبل، فهذا التغير أُدخِل في العلم الإنساني، أما العلم الإلهي فإنه علم بما كان على أنه كان، وما سيكون على أنه سيكون.

ويأتي تأكيد الرازي وحدة العلم الإلهي مع تعدد المعلومات وأزلية العلم، ردًّا على القائلين بأن لله علومًا كثيرة حادثة يعلم بها الأشياء، مثل الكراميّة التي تزعم "أن لله علمين: علم يعلم به معلوماته، وعلم يعلم به العلم الآخر"(الرازي،1999، ج3، ص86-106).

ولكي يتم التمييز بين العلم الإلهي والإنساني على أكمل وجه، لا بدّ من عرض تصور الرازي للعلم الإنساني، فهو يعتبر أن العقل الإنساني مناط التكليف الذي هو العلم بوجوب الواجبات، واستحالة المستحيلات. فالمحك في معرفة ذلك هو العقل، وإذا ما استثنينا العلم الإلهي القديم فإن العلم الإنساني إما تصور وإما تصديق. أما التصور، فإدراك ماهية الفعل دون الحكم عليه نفياً أو إثباتاً، وثمة قسمان له، وهما:

أولاً؛ أن كلًّا من التصور والتصديق قد يكون بديهيًّا، وقد يكون مكتسبًا. فالتصورات البديهية مثل تصورنا لمعنى الملائكة والجن. أما التصورات المكتسبة، فهي كقولنا الإله واحد، والعالم مُحدَث.

ثانيًا؛ التصديق إما أن يكون مع الجزم أو لا يكون مع الجزم. و "القسم الأول على أقسام، هي:

1- التصديق الجازم الذي لا يكون مطابقًا، وهو الجهل.

2- التصديق الجازم المطابق لمحض التقليد، وهو كاعتقاد المقلد.

3- التصديق الجازم المستفاد من إحدى الحواس الخمس، كعلمنا بإحراق النار.

4- التصديق الجازم المستفاد ببديهة العقل، كقولنا النقيضان لا يجتمعان معًا ولا يرتفعان معًا.

أما القسم الثاني وهو التصديق العاري عن الجزم، فالراجح هو الظن، والمرجوح هو الوهم، والمساوي هو الشك"(الرازي، 1992، ص4).

يخالف الرازي جمهور الأشاعرة فيقرر "أن النظر يستلزم العلم اليقيني"(الرازي، 1999، ص8)، كما يخالفهم بترجيحه الأدلة العقلية على النقلية، "فالأدلة النقلية لا تفيد اليقين الكامل لأنها ظنيّة، ولكن ينبغي مع ذلك أن لا يكون العقل والنقل متعارضين، إذ أن الدلائل النقلية ظنيّة والعقلية قطعية، والظن لا يعارض القطع، وبهذا يمكن القول بأنهما متكاملان"(المصدر السابق، ص9).

وبعد أن يتحدث الرازي عن أقسام العلم الإنساني ينتقل للحديث عن المعلوم وأحكامه، فيذكر أن صريح العقل يؤكد أن "المعلوم إما موجود أو معدوم، وهذا يدل على أمرين:

الأول: أن تصور ماهيّة الوجود تصور بديهي، لأن التصديق البديهي مترتب على هذا التصور، وما يترتب عليه البديهي أولى أن يكون بديهيًّا.

الثاني: أن المعلوم معلوم، لأن التصديق البديهي متوقف على هذا التصور، فلو لم يكن هذا التصور حاصلاً لامتنع حصول التصديق"(المصدر السابق، ص10، والممحصل، ص25).

ويتسع مفهوم العلم عند الرازي ليشمل الموجود والمعدوم معًا طالما أن كلًّا منهما معلوم. ومعنى كونه معلوماً أنه يمكن

أن يُعلم على أي نحوٍ من الأنحاء. وهكذا يقترن العلم بالمعلوم فلا معلوم بلا علم، ولا علم بلا معلوم.

وبناءً على ما تقدم، يمكن القول إن ثمة فرقاً شاسعاً بين العلم الإلهي والعلم الإنساني: فالعلم الإلهي قديم ومتعلق بذات الله القديمة، بينما العلم الإنساني حادث لأنه متعلق بالإنسان الحادث، ومرتبط بالزمان. وعلم الله محيط بكل شيء، ولا يوصف بكونه ضروريًّا، ولا بديهيًّاً، ولا مكتسبًاً، ولا استدلاليًّاً، وإنما يوصف بكونه قائمًاً بالذات.

والعلم الإنساني فله درجات متفاوتة في بلوغ اليقين، تتوقف على الوسيلة التي يتم من خلالها العلم بها، سواءً كانت حسًّاً أم عقلًاً، أم غير ذلك.

وإذا كان العلمان مختلفين كل الاختلاف من حيث طبيعة كل منهما، ومن حيث أداة المعرفة، فإنهما مختلفان أيضاً في موضوع حدّ العلم؛ فعلم الإنسان يتم من خلال موضوعات محدودة وإن اتسعت، أما العلم الإلهي لا نهاية له.

وكذلك فالعلم الإلهي سبب في وجود الأشياء بينما العلم الإنساني ناتج عن وجودها، إذ ليس ثمة معنى لعلم بدون موجود أو بالأحرى بدون معلوم.

وفيما يخص الإرادة الإلهية والإرادة الإنسانية فإن فخر الدين الرازي يرى أن إرادة الله منزهة عن الغرض، لأن الذي يريد لغرض يكون مستكملاً بهذا الغرض، والمستكمل بغيره ناقص بالذات، وهذا على الله تعالى محال. ومن ناحية أخرى لا يمكن أن تكون إرادته تعالى لا لغرض أو لا لغاية، لأنه متى حدث ذلك كان فعله عبثًاً، تنزه الله عنه(أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثاً)(القران، المؤمنون، اية115). فلم يبق إذن إلا أن يكون واجب الوجود مريداً، وإرادته لأفعاله لا يجوز تعليقها بالمصالح، فلا بد من أنه يوجد بإرادته ما سبق أن علم أنه سيوجد. وإرادته تعالى قديمة، فلو كانت حادثة لافتقرت إلى إرادة أخرى ولزم التسلسل.

إن الله مريد بوصفه فاعلاً مختاراً(فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ)(القرآن، هود، آية107) وليس على سبيل الوجوب، ودليل كونه مريداً "أن كل واحد من الحوادث يحدث في وقت خاص مع جواز حدوثه قبل ذلك أو بعد. فاختصاص وقوعه بذلك الوقت لا بد له من مخصص، وذلك المخصص هو الإرادة"(الرازي، 1999، ج3، ص107-114).

إن هناك اتجاهين أساسيين فيما يتعلق بتحليل مفهوم الإرادة الإلهية وصلتها بالعلم:

أولهما؛ اتجاه الأشاعرة القائلين بتوافق العلم الإلهي مع الإرادة، وثانيهما؛ اتجاه المعتزلة القائلين بأن الإرادة توافق الأمر الإلهي وتغاير العلم. ومن هنا يرتبط الحديث عن العلم الإلهي والإرادة بالحديث عن العناية الإلهية. ولا مجال لبحثها في التفصيل هنا لأنها تخرجنا من دائرة موضوع دراستنا.

علاقة الفعل الإلهي بالفعل الإنساني

إن لكل من الجبر والاختيار ما يبرره من الوجهة العقلية، ذلك أن ما يدعو إلى الجبر كون قدرة الله تعالى شاملة غير محدودة، فلو قيل إن الإنسان يستقل بتنفيذ أفعاله، فهذا يعني أن هناك أفعالاً لا تدخل في قدرة الله، أي أن قدرة الله محدودة. ولكن هذه النتيجة لا يقبلها أحد من المسلمين إذ الكل يعترف بأن الله خالق كل شيء، فلا بد إذن من التسليم بأن أفعال العباد من صنع الله تعالى. على أن التسليم بالجبر يفضي إلى مشكلة أخرى، وهي مشكلة عبث التكليف. فقد جاء الدين بتكاليف معينة يثاب فاعلها ويعاقب تاركها. والتكليف لا يمكن فهمه إلا إذا كان الإنسان قادراً على فعل شيء أو تركه، إذ كيف تستساغ "إثابة شخص أو معاقبته على فعل ليس منه صنعة وليس له إزاءه حول ولا طول؟ هذا هو مستند دعاة الاختيار" (محمود قاسم، 1950، ص142-143).

لقد أثبت المعتزلة أن للإنسان قدرة مستقلة، هي "استطاعة سابقة على الفعل، بها يختار الإنسان أن يفعل ما يريد بناءً على قدرة واختيار وحرية. واتفقوا على أن أفعال الإنسان غير مخلوقة لله"(القاضي عبد الجبار، 1962، ج6، ص41).

أما الأشاعرة فقد ذهبوا في هذا الباب إلى أن الله خالق للبشر وأعمالهم خيرها وشرها، وأن قدرة الإنسان قدرة مكتسبة، و"أنها تصاحب الفعل وليست قبله، ويكسبها أو يعطيها الله للإنسان وقت الفعل فقط لأنها عرض، والعرض لا يبقى أكثر من لحظة واحدة"(الأشعري، 1955، ص35-50). كما اشترطوا في الاستطاعة سلامة البنية، وصحة الجوارح، وخلوُّها من الآفات. لقد رفض الأشاعرة فكرة الاختيار والفاعلية الإنسانية، وقابلوا هذه بنظرية الكسب حيث "الإنسان يريد الفعل الذي يختاره لكن التنفيذ من الله، لأن الله خالق كل شيء"(الجويني، 1950، ص189-190).

ويصف الرازي ما قال به إمام الحرمين الجويني، الذي جعل حصول الفعل متوقفًا على القدرة الإنسانية والدواعي، "بأنه مذهب الفلاسفة"(الجويني، 1948، ص34-36)، و"أنه الجبر بعينه"(الزركان، (د.ت)، ص528).

يقول الرازي: "إن الفعل الصادر عن الإنسان فعل اختياري، والفعل الاختياري عبارة عما إذا اعتقد في شيء كونه زائداً في النفع، فيتولد عن ذلك الاعتقاد ميل، فينضم ذلك الميل إلى أصل القدرة، فيصير مجموع ذلك الميل مع تلك القدرة موجبًا، وعلى هذا التقدير يكون العبد فاعلاً على سبيل الحقيقة، ومع ذلك تكون الأفعال بأسرها بقضاء الله وقدره"(الرازي، 1323هـ، ص73-75)، ويشرح الرازي ما سبق فيقول: "لما اعترفنا بأن الفعل واجب الحصول عند مجموع القدرة والداعي فقد اعترفنا بكون العبد فاعلاً وجاعلاً ، فلا يلزمنا مخالفة ظاهر القرآن وسائر كتب الله تعالى، و إذا قلنا بأن المؤثّر في الفعل مجموع القدرة مع الداعي، مع أن هذا المجموع حصل بخلق الله تعالى، فقد قلنا بأن الكل بقضاء الله وقدره"(الرازي، 1323هـ، ص116).

ويتولد سؤال هنا: هل يرى الإمام أن الإنسان مختار اختياراً حقيقيًا؟

نجد في كتابه "المطالب العالية" تكرار قوله "الإنسان مضطر في صورة مختار"(الرازي، 1999، ج9، ص17،27،28، لوامع البينات: ص182)، وليس هذا في "المطالب" فحسب بل في معظم كتبه، ولو أخذنا ما سبق من كتاب "المعالم" وأضفنا إليه تعريفه للقضاء في "المطالب" لاتضح لنا هذا التوجه. يقول في تعريفه لقضاء الله: " إنه وضع الأسباب بحيث يؤدي ارتباطها بعضها ببعض إلى حدوث فعل معين، أو علم الله بوقوع فعل ما أو حُكمه بوقوعه"(الرازي، 1999، ج9، ص18). ويضيف قائلاً: "إن حصول الفعل عقيب مجموع القدرة مع الداعي واجب. وذلك لأن القادر من حيث أنه قادر يمكنه الفعل بدلاً من الترك وبالعكس، فمع حصول هذا الاستواء يمتنع رجحان أحد الطرفين على الآخر، فإذا انضاف إليها – أي القدرة– حصول الداعي حصل رجحان أحد الطرفين على الآخر، ومتى حصل الرجحان، فقد حصل الوجود، وعند ذلك يصير الفعل واجب الوقوع"(الرازي، 1999، ج2، ص517). وعليه فإن الإنسان مضطر لأن خلق الدواعي والقدرة بيد الله وحده، وحرية الإنسان تكمن في قدرته على الفعل من حيث "جمع بين القدرة المخلوقة من الله وبين الداعي المخلوق كذلك"(الرازي، 1323هـ، ص116)، ومن هنا يعود الرازي ليقرر أنه ليس في الوجود إلا الجبر، ويقول: " الحق إما القول بالجبر، وإما بنفي الصانع"(الرازي، 1999، ج9، ص21).

وكما ثبت أن "الخالق لا بد وأن يكون عالماً بماهية المخلوق، وكميته، لأن وقوعه على ذلك المقدار دون ما هو أزيد منه أو أنقص لا بد وأن يكون بقصد الفاعل واختياره، والقصد مسبوق بالعلم فلا بد أن يكون قد علم ذلك المقدار وأراد إيجاد ذلك المقدار حتى يكون وقوع ذلك المقدار أولى من وقوع ما هو أزيد منه أو أنقص منه، وإلا يلزم أن يكون اختصاص ذلك المقدار بالوقوع دون الأزيد والنقص ترجيحاً لأحد طرفي الممكن على الآخر لا لمرجح وهو محال، فثبت أن من خلق شيئاً فإنه لا بد وأن يكون عالماً بحقيقة ذلك المخلوق وبكميته وكيفيته"(الرازي، 2009،ج30، ص66-67).

العلم الإلهي عند الغزالي

اقتضى الطرح السابق لفكر الرازي أن نستعرض مفهوم العلم الإلهي عند الغزالي حتى نستطيع المقابلة والمقاربة بينهما لكي نخلص إلى نتائج هذا البحث.

حصر الغزالي موضوع العلم الإلهي في كتابه تهافت الفلاسفة وتحديدا في ثلاثة مسائل الحادية عشر حتى الثالثة عشر تحت العناوين التالية: "في تعجيز من يرى منهم (أي الفلاسفة) أن الأولى يعلم غيره ويعلم الأنواع والأجناس بنوع كلي"(الغزالي، 2003، ص142). "وفي تعجيزهم عن إقامة الدليل على أنه يعرف ذاته"(المصدر نفسه، ص147). "وفي إبطال قولهم أن الله لا يعلم الجزئيات المنقسمة بالإنقسام الزمان: إلى الكائن، وما كان وما يكون"(المصدر نفسه، ص149).

مع أن هذا الموضوع هو الركن الأساس في فلسفته الدينية، ومن جهة، يكشف لنا علاقته بنظرية الكسب الأشعرية، ومن جهة أخرى فهو يبحثها في ثلاثة مسائل إلا أن هناك عناصر مشتركة بين هذه المسائل في عدة أمور، وقبل البدء في بحث تفاصيلها لا بد من الإشارة إلى هذه السمات المشتركة:

أول هذه السمات هو ربط مسألة العلم الإلهي بمسألة صدور الحادث عن قديم، فنجد الغزالي ابتدأ المسألة الحادية عشر بمقدمة "أما المسلمون لما انحصر عندهم الوجود؛ في حادث وقديم، ولم يكن عندهم قديم إلا الله سبحانه وصفاته، وكان ما عداه حادثاً من جهته بإرادته"(المصدر نفسه، ص142). نجد الغزالي قد سلم بالمقدمة التي ذكرها، وهذا التسليم يوقعه في مغالطة المصادرة على المطلوب، لأنه مقدم المقدمة كما رأينا سابقاً تحتاج إلى الإثبات وهو ما يقر هو نفسه في أنها قضايا لا يوجد عليها اتفاق أو اجماع.

السمة الثانية التي تجمع بين المسائل، وهي اللجوء إلى المنطق الأرسطي سواء كان في طرح الغزالي أو رداً على الفلاسفة، وهو يستخدم أسماء الأرسطية لها "وتنظم قياسهم على شكل القياس الشرطي"(المصدر نفسه، ص143)، وهذا الاستخدام للمنطق الأرسطي يظهر على صورتين، إما بالتصريح العلني أو عن طريق ترتيب الجمل التي تظهر في معظم الأحيان على صور (إذ كان.... فإن...)، ولكن الغريب هنا أن الغزالي يستخدم منطق أرسطو ويحاجج به، ومن ذلك فإنه يقع في أغاليط منطقية.

السمة الثالثة المشتركة بين المسائل، هي المعاندة والحكم، وتظهر في كتاباته المختلفة، فهو عندما يعجز عن رد دليل أو إبطاله فإنه يخرج بطرح جديد لا يملك أي دليل عليه، ويطلب التسليم به. أما السمة الرابعة من سمات هذه القضايا هي قيامها على قياس الغئب على الشاهد، بمعنى أن الغزالي يقوم بقياس العلم الإلهي والقدرة الإلهية على علم الإنسان وقدرته، وهذا مما أتاح لخصومه الرد عليه وإبطال طرحه في هذه المسألة.

وفيما يخص المسائل المتعلقة بالعلم الإلهي فقد تناولت المسألة الحادية عشر مسألة علم الله تعالى بغيره وعلمه بالأجناس والأنواع بشكل كلي، وتدور هذه المسألة حول ثلاث موضوعات أساسية. الأول: إظهار رأي الغزالي في علم الله بالكون والثاني: عرض الغزالي لأدلة الفلاسفة وتحديدا أدلة ابن سينا في العلم الإلهي.

يبدأ الغزالي هذه المسألة على خلاف معظم المسائل في بيان وجهة نظره، وهو يرى أن هذه النظرة لا تنحصر عليه فقط وإنما هي رأي كل المسلمين، وهنا يستغل ما توصل إليه سابقا ويستخدمه كمقدمات للوصول إلى نتائج ترتبط بالعلم الإلهي، فهو يعتقد أن العالم حادث صادر عن الله بإرادته وعليه، فإن العالم كله معلوما لله "لأن الكل المراد له، وحادث بإرادته، فلا كائن إلا وهو حادث بإرادته"(المصدر نفسه، ص142)، بمعنى أن الله تعالى يعلم كل شيء في هذا الكون لأن الكون صادر عن الله بإرادته، ويلزم الغزالي من إثبات كون الله مريداً وعالماً بما أراد فالله إذن حي، وبما أنه حي "فكل حي يعرف غيره"(المصدر نفسه، ص142)، أما الفلاسفة الذين يرون أن العالم قديم، وليس حادثاً، فعند الغزالي هذه المقولة توصل إلى أن الله تعالى لا يعرف غير ذاته "فأما أنتم، إذا زعمتم أن العالم قديم، لم يحدث بإرادته فمن أين عرفتم أنه يعرف غير ذاته؟! فلا بد من دليل عليه"(المصدر نفسه، ص142).

ومن ثم يسترسل الغزالي في عرض أدلة ابن سينا في العلم الإلهي، ويبدأ بالرد عليها، –وهو ليس مكانها في هذا البحث– . فالفلاسفة في نظر الغزالي يدعون أن الله يعلم علما كليا وهو أمر غير مقبول عند الغزالي،. علما بأن المسألتين الثانية عشر والثالث عشر تبحثان في أفعال الله ومفهوم السببية، لذا فهاتين المسألتين ليستا من مجال هذا البحث.

الخاتمة:

يجد الدارس في حالة المقابلة ما بين نظرة الغزلي إلى العلم الإلهي والأفعال الإنسانية والعلاقة بينهما ونظرة الإمام الرازي لهما، أن هناك تشابه كبير إن لم يكن متطابقين، وبالتالي فمن المرجح أن الإمام الرازي كان مقلداً للإمام الغزالي في هذا الموضوع، والذي يؤكد ذلك أيضاً أن كلاهما استمد أصول فكره من مصادر واحدة ألا وهي الفكر الأشعري. ولذا تخلص هذه الدراسة إلى التنويه للباحثين بأن فكر الرازي متأثرا لدرجة كبيرة جدا بفكر الغزالي، لذا عليهم الإلتفات أثناء البحث عن فكر الرازي بأنه يتطابق بشكل كبير جدا مع فكر الغزالي، وهو إحدى مصادر الرازي الرئيسية بخلاف اعتقاد بعض المؤرخين للفكر الإسلامي بأنه لم يتأثر بالغزالي.

وعلى الرغم مما سلف، فإن الرازي يبقى صاحب طريقة جديدة تسمى بطريقة المتأخرين، التي ساعدته على الدمج بين الفلسفة وعلم الكلام، إذ جعل العقل موحداً، بعد أن كان

مقسماً، كما أصبح الموضوع واحداً أيضاً، كما أن الرازي لم يتمسك بأي مذهب كلامي أو فلسفي، بل كان يأخذ منها ما هو حق وصواب بغض النظر عن صاحبه، وهذه الروح العلمية كانت عاملاً أساسياً في التجديد، والإبداع لديه سواء تعلق الأمر بالفلسفة أم بغيرها.

كما أنه كان يستعمل اصطلاحات علم الكلام في الفلسفة وبالعكس، نظراً لجمعه بين العلمين، فصارت مألوفة عند من جاء بعده. كما أن طريقته في التفلسف تسمى بالطريقة التقريرية، فهي أداة جيدة في نقد المذاهب المختلفة، وأن تفلسفه لم يقلد فيه غيره، ولا كان مخالفاً للعقائد الإيمانية، وقد حقق نجاحاً في نقد فلسفة أرسطو، بالمقارنة لنقد الغزالي لها، حيث كان يقارع الحجة بالحجة، ولم يكفر واحدا من الناس إلا من جهر به، بل كان يحاول إقناع الجميع بالبراهين والأدلة، إنه كان يقدم العقل على النقل، لأن العقل أداة فهم وتفسير للأخبار، لا يصح أن يتأخر، ولا يعني هذا التقدم الأفضلية أو الامتياز.

إن الرازي ظل وفياً للعقل، وجعل طريقه صالحاً للمعرفة بالله تعالى، على الرغم من نقده له، وبيان عجزه في معرفة المغيبات فقط، لذلك لم يكن فكره مجرد تجريدات واهية ولا أعمالا مبتذلة، بل كان حقاً يعتبر صاحب رسالة فكرية. كما كان فكره قائما على الاجتهاد، ويدعو إلى التجديد ضد التقليد، وإلى الحرية ضد العبودية، وإلى الإيمان ضد الكفر، وإلى العقل ضد الهوى، وقد برهن على ذلك بالأقوال والأفعال.

المصادر والمراجع

أبو حامد محمد بن محمد، الغزالي، (المتوفي: 505هـ – 1111م)، (2003)، تهافت الفلاسفة، ط1، قدمه وعلق حواشيه: صلاح الدين الهواري، بيروت: المكتبة العصرية.

إبراهيم، مدكور ، (1976)، في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه ، "ط1"، "ج2"، مصر: دار المعارف.

ابن أبي أُصيبعة، موفق الدين، (1965)، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، "ط1"، تحقيق: نضال رضا، بيروت: دار مكتبة الحية.

ابن الأثير، أبو الحسن، (المتوفى: 630هـ)، (1417هـ / 1997م)، الكامل في التاريخ، تحقيق: عمر عبد السلام تدمري، "ط1"، ج12، بيروت: دار الكتاب العربي.

ابن حجر العسقلاني، (1971)، لسان الميزان، "ط2"، "ج4"، بيروت: مؤسسة الأعلمي.

ابن خلكان، (1972)، وفيات الأعيان، "ج4"، تحقيق: إحسان عباس، بيروت: دار صادر،.

ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين، (2003)، لسان العرب، (ج4)، القاهرة: دار الحديث.

الأشعري، أبو الحسن، (1955)، اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، "ط1"، تحقيق: حمودة غرابة، القاهرة: المكتبة الأزهرية.

الأيجي، عبد الرحمن، (د.ت)، المواقف في علم الكلام، "ط1"، القاهرة: مكتبة المتنبي.

البدور، سلمان، (2006)، العقل والفعل في الفلسفة الإسلامية، عمان: دار الشروق.

الجويني، إمام الحرمين ضياء الدين، (1948)، العقيدة النظامية في الأركان الإسلامية، "ط1"، تحقيق: محمد زاهر الكوثري، القاهرة: دار الأنوار.

الجويني، إمام الحرمين الدين، (1950)، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، تحقيق: محمد يوسف موسى، القاهرة.

الخلايلة، أيمن غازي، (2012)، العقل والفعل بين الغزالي وابن رشد، "ط1"، عمان: دار الطليعة العلمية.

الخوانثاري، محمد باقر الموسوي، (1390هـ)، روضات الجنان في أحوال العلماء والسادات، "ج7"، تحقيق: أسد الله إسماعيليان، بيروت: دار الكتاب العربي.

الذهبي، شمس الدين، (1988)، تاريخ الإسلام، " ط63"، تحقيق: بشار معروف وآخرون، بيروت: مؤسسة الرسالة.

الرازي، فخر الدين، (1935)، أساس التقديس في علم الكلام، "ط1"، مصر: مطبعة البابي الحلبي.

الرازي، فخر الدين، (1938)، اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، "ط1"، مراجعة وتحرير: علي سامي النشار، مكتبة النهضة المصرية.

الرازي، فخر الدين، (1992)، المعالم، ط1، تحقيق: سميح دغيم، بيروت: دار الفكر.

الرازي، فخر الدين، (1992)، محصل أفار المتقدمين والمتأخرين، "ط1"، تحقيق: سميح دغيم، بيروت: دار الفكر.

الرازي، فخر الدين، (1999)، المطالب العالية من العلم الإلهي، "ط1"، "ج3"، بيروت: دار الكتب العلمية.

الشهرستاني : الملل والنحل ، ج1.
الفخر، الرازي ، (1323ه)، معالم أصول الدين، "ط1"، القاهرة: المطبعة الحسينية.
الفخر، الرازي، (2009)، التفسير الكبير ، "ط3"، "ج30"، بيروت: دار الكتب العلمية.
القاضي، عبد الجبار، (1962)، المغني في أبواب التوحيد والعدل، "ط1"، "ج6"، تحقيق: أحمد فؤاد الأهواني، مطبعة مصر.
محمد، صالح الزركان ، فخر الدين الرازي وأراؤه الكلامية.
محمد، عمارة ، (1988)، المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية، "ط2"، المؤسسة العربية للدراسات والنشر.
محمود، زكي نجيب، (1973)، الجبر الذاتي، "ط1"، ترجمة: الدكتور إمام عبد الفتاح إمام، القاهرة: الهيأة العامة للكتاب.
محمود، قاسم، (1950)، ابن رشد الفيلسوف المفترى عليه ، "ط1"، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية.
المصباحي، محمد، (1998)، الوجه الآخر لحداثة ابن رشد، ط1، بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر.
اليافعي، عبد الله، (1338ه)، مرآة الجنان، ط1، ج4، بيروت: مؤسسة الأعلمي.

Mind and Action in Fakhr Al-Din Al-Razi Philosophy

Ayman Ghazi Mohammad Alkhalaileh[1], Mohammad Abedullah Salem Altawallbeh [2]

ABSTRACT

There is no doubt that Imam Fakhr Al-Din Al-Razi is considered remarkable in the history of Islamic thought, because he came at a time when the linking of Greek philosophy to the Islamic religion was ended on one hand and the beginning of the emergence of new philosophies in Islamic thought, namely the oriental philosophies on the other hand, so it is considered the end of a period and the beginning of a new period. The subject of this study deals with the mind and action, and we mean here the relationship of Divine Mind and the Divine Action with human mind and action, and we find that he Benefits from Muslim Philosophers., specifically the Imam Al-Ghazali, And his students. The methodology of this research is based on the study of Al-Razi's thought through a logical historical approach in which we track the issues that Al-Razi dealt with and try to reconstruct it logically so that we can reach to an understanding of his point of view. The study addresses Al-Razi's definitions of concepts related to the subject such as Divine Will, Divine Knowledge, Divine Power, and Divine Action. Then the study moves on to human mind and action, so that their relationship to Divine Knowledge and Action.

Keywords: Fakhr Al-Deen Al-Razi, Human Will, God Will, Capability, Act.

[1] PhD in Islamic philosophy, aymang3000@yahoo.com

[2] Department of Philosophy, Faculty of Arts, The University of Jordan.

Received on 30/5/2020 Accepted for Publication on 16/6/2021.