

# الرازي ضيلسوزا

## طقة مفقودة في تاريخ الفلسفة

هادي العلوي

حظي ابو بكر محمد بن زكريا الرازي بشهرة واسعة في العالمين الاسلامي والاوروبي بوصفه احد اعمدة الطب في التاريخ . غير انه لم يفز بحظ مكافئ كفيلسوف . ويرجع ذلك الى ملابسات سوف نتطرق اليها فيما بعد . وسنحاول في هذه الاقايضة المخصصة لهذا الجانب المغفل من شخصيته ان نتعرف مساهمته في تاريخ الفلسفة الاسلامية وموقع فلسفته من تاريخ الفلسفة العام . ورغم ان معظم اعماله الفلسفية لم تصل الينا ، فان لدينا الآن لبيلا كافية الى حد ما يمكننا الاعتماد عليه في اعادة انشاء تقريبيية لفلسفته . ونحن مدينون ، بوجه خاص ، لعالمين اوروبيين هما الدكتور سلمون بينس بدراسة وافية عن فلسفة الرازي ملحقة بكتابه « مذهب الذرة عند المسلمين وعلاقته بمذاهب اليونان والهنود » الذي ترجمه عبد الهادي ابو ريبة ونشره في القاهرة عام ١٩٤٦ ، والاستاذ بول كراوس ، المتحدر في القاهرة عام ١٩٤٥ ، بالمجلد الذي ضمنه شطرا هاما من اعمال الرازي الفلسفية . وقد صدر المجلد في القاهرة عام ١٩٣٩ ، وظهرت له مؤخرا طبعة مصورة سرقتها دار تسمى نفسها « دار الافاق الجديدة » في بيروت بعد ان اسقطت اسم العالم الكبير ومقدمته . وتعتمد هذه الاقايضة ، رئيسيا ، على المواد المتوفرة في المصدرين المشار اليهما ، مع اخذي في الحسبان اورومركزية الدكتور بينس التي نفعته الى تكلف مقارنات عقيمة اراد ان يرجع فيها كل ما قاله الرازي الى اصل اغريقي ، والمناسوف عليه بول كراوس الذي لم تمنعه امانته العلمية من الفزع امام رأي ادلي به مؤرخ اسلامي قال فيه ان الكلدانيين اسسوا العلوم والمعارف قبل اليونان (\*) ..

□

نبغ الرازي في النصف الثاني من القرن الثالث الهجري . وتوفي في العقد الثاني من القرن الرابع . ويمكن اعتباره بذلك ثاني فلاسفة الاسلام بعد الكندي المتوفي حوالي ٢٨٠ هـ . وكانت

( \* ) وقد وصل به الارتياح الى اعتبار هذا الرأي « خرافة عجيبة » ، رغم انه مطروح الآن في كتابات مؤرخ العلم جورج سارتون ومؤرخ الحضارة ول ديورانت وغيرهما .

قد تكاملت في ذلك الوقت صورة الفلسفة اليونانية والشرقية بفضل الجهود التي قام بها الكندي والمتفوقون الفرس والسريان في حقل الترجمة والتأليف . وقد تشاطرت مضامير النظر الفلسفي حينذاك ثلاث مدارس كبرى هي المشائية والافلاطونية الجديدة والمذهب الذري ، اضافة الى التصوف الذي كان قد شرع في التفلسف بتأثير المد المتصاعد للفلسفة ، هذا مع امشاج من الغنوصيات المشرقية والاسكندرانية تداخلت مع الافلاطونية الجديدة والباطنية والتصوف ونفذت الى مقالات بعض الفرق .

وخلافا للتقليد الذي تنامي في وقت مبكر من حياة الفلسفة الاسلامية ، سعى الرازي لاقامة منظوماته الفلسفية بالاعتماد على الموروث الشامل بون التقيد بمدرسة معينة . والرازي من هذه الناحية فيلسوف مستقل ، او مجتهد اذا استعملنا الاصطلاح الفقهي ، وقد انتهى الى انشاء فلسفة مغايرة ، في مناح معينة ، للمدارس السائدة شملت الميتافيزيقيا وفلسفة الطبيعة ومذهبه في الربوبية ، مما سيكون موضوع البحث في هذه المقالة .

#### القدماء الخمسة :

يرجع العالم عند الرازي الى خمسة مبادئ ازلية عرفت بالقدماء الخمسة ، وهي : الباري ، النفس الكلية ، الهوى المطلقة ، الخلاء ( المكان المطلق ) ، والدمر ( الزمان المطلق ) . وهذه الخمسة وجدت معا ، اي متزامنة كما هو مفهوم من اشتراكها في الازلية . ويقدر ما يخص عالم التركيب فهي مستلزمة لبعضها ، فالهوى ، وهي المحسوس الوحيد من بينها ، حين يحدث لها التركيب يلزمها التمكن في محل ما ، اي انه لا بد لها من مكان . ولا بد كذلك من اختلاف الاحوال عليها من لوازم الزمان ، حيث بعضها متقدم وبعضها متأخر ، وحيث بالزمان يعرف الاقدم والاحدث ، فالزمان مستلزم لكنيونتها . وبين الموجودات الهولانية احياء فلا بد من النفس ، وفيها ايضا عقلاء وتكوين في غاية الاتقان فلا بد من الصانع الحكيم (١) .

والقدماء الخمسة هي مطلقات . ويتميز الباري بأنه عقل تام ، محض ، ومنه تفيض الحياة كفيض النور من قرصة الشمس . غير انه ليس تام القدرة . ويبرهن الرازي على ذلك باستخدام مقولتي الابداع والتركيب (\*) فيقول ان الابداع عند الصانع ، اي صانع ، هو اقرب تناولا من التركيب . يعني : لو ان الله ابداع البشر ابداعا تاما دفعة واحدة لكان غرضه اقرب الى المقصود من تركيبهم خلال اربعين سنة . والحكيم لا يفضل فعل ما هو ابعد من غرضه الا اذا كان غير قادر على فعل الاسهل والاقرب . ولما كانت الكائنات لا توجد الا بالتركيب كما هو مشاهد وملموس بالاستقراء الكلي فهذا يعني ان الله غير قادر على ايجادها دفعة واحدة ، رغم ان الابداع النفعي هو الافضل في نواميس العمل (٢) . لكن الله عند الرازي لا يفعل بالطبع وانما بالارادة المقيدة بالضرورة . توضح تلك نظريته عن الفعل الالهي ودوره في خلق العالم ، فالباري

(\*) الابداع هنا هو التكوين النفعي . والتركيب هو التكوين المتدرج .

كائن قبل ظهور العالم ، وهذا هو شأن المطلقات الاربعة الاخرى التي تستمد مطلقيتها من عدم التركيب . غير ان انتقاله من عدم ارادة خلق العالم الى ارادة خلقه يقتضي باعثا عليه ، لان هذا التغير في الارادة لا يصح ان يكون عبثا . وقد حصل هذا الباعث من المطلق الثاني الذي يشارك البارى في الفعل والحياة وهو النفس . والنفس عند الرازي جوهر حي كما قلنا لكنها تتصف ، خلافا للبارى ، بانها جاهلة . وبسبب جهلها تعلقت بالهيوولى ، وهي ازلية ايضا ، وارادت ان تتجبل - تتمود - فيها للحصول على ملذات جسمانية . لكن الهيوولى تمنعت عنها ، وعندئذ تدخل البارى فقرن بينهما . وبذلك خلق العالم لاجل أن تتمتع النفس بالشهوات التي طمحت اليها (٣) . والبارى تبعاً لذلك مرید فعال بالمفهوم الاشعري دون المعتزلي الذي قيد - لدى اكثر المعتزلة - الارادة الالهية بالطبع ، غير ان هذه الارادة - الحرة - مقيدة من جهة اخرى بحدود قدرته على الخلق وهي قدرة تامة غير مطبوعة عند الاشاعرة وتامة مطبوعة عند المعتزلة .

المطلق الثالث هو الهيوولى وهي بدورها قيمة . وقد ساق على قدمها بليلين اولهما ان الجسم المتقوم بذات غيره لا يجوز ان يحدث من لا شيء ، والهيوولى متقومة بالنفس والبارى معا فهي لا بد ان تكون مساوقة الوجود لهما . الليل الثاني ، وهو متكامل مع الاول ، يستمد من كون الموجودات مركبة لا مبدعة ، كما مر في مسألة القدرة . والتركييب يقتضي وجود اوائل قيمة تتشكل منها الاشياء . والمعول عليه في هذا هو اجماع الفلاسفة على عدم جواز الخلق من عدم ، لكن الرازي يضيف ليلا استقرائيا يستخلصه من واقع الاشياء وهو ان المصنوع من شيء لا بد ان يكون مسبوقا بذلك الشيء فالواقع لا يظهر لنا شيئا الا وهو مركب من اشياء سابقة . ولما كان العالم كما هو مشاهد مصنوعا من الهيوولى بالتركييب لا بالابداع فالهيوولى سابقة عليه ، اي انها ازلية .

رابع الاقانيم في ميتافيزيقيا الرازي هو الخلاء ( او الفضاء او المكان المطلق ) وهو ضرورة تترتب على تركيب الهيوولى الذي يقتضي التمكن في محل . وتبعاً لهذا الليل الذي اورده البيروني عن الرازي ( انظر هامش ١ ) يكون وجود الخلاء لازماً لوجود الهيوولى المطلقة ( المتفرقة - الغير متشكلة ) لان المكان عنده هو الامتداد في الجهات ولا يتم نك للهيوولى المركبة ما لم يفترض خلاء غير متناه تسبح فيه الهيوولى المطلقة . ومن هنا فالخلاء قديم ايضا . وعن ماهية الخلاء اورده الفخر الرازي في « المباحث المشرقية » ان القائلين به على قسمين ، الاكثرين وقد زعموا « ان الخلاء ليس امرا وجوبيا ونحن نعبر عنه بعبارة لا توهم كونه امرا وجوبيا اصلا فنقول : انا نجوز وجود جسمين لا يتلاقيان ولا يكون بينهما ما يلاقيهما ، فهذه عبارة محصلة للمقصود وغير موهمة كون الخلاء امرا وجوبيا ... ومن الناس من سلم ان الخلاء امر وجودي وزعم ان الابعاد الثلاثة اذا حلت في المادة حصل الجسم من نك وان لم يحصل فيها كان نك خلاء . » ولم ينكر الفخر اي القولين هو لابن مدينته ، لكن الثاني اشبه بمذهبه لانه نص على وجود قوة جاذبة في الخلاء للاجسام وفسر بها احتباس الماء في الاواني السراقة للماء اي الشفافات وخروجه من الزرافات وهي المنافذ التي تستعمل لسقي الزروع بالرش . ويقتضي لوجود هذه القوة ان يكون الخلاء امرا وجوبيا لا وهميا . كما ان نك متصل بقوله بوجود الخلاء خارج الفلك كما سيأتي وهو ما يرفضه القائلون بوهمية الخلاء . واستند الرازي في جملة براهينه لاثبات الخلاء على

الوعي العفوي ، الذي لم يتأثر بحجاج المتكلمين ومنازعاتهم على حد تعبيره ، وقال فيما نقل ناصر خسرو انه سأل العوام عن نك فاجابوه ان عقولنا تشهد انه يوجد خارج هذا العالم فضاء يحيط به (٥) . ويجب ان يدل اثباته لهذا الجواب على انه يقول بالخلاء خارج الفلك .

المطلق الخامس في منظومة الرازي هو الزمان . وقد فرق فيه بين المطلق والجزئي كما فعل في المكان ، واستخدم للمطلق اصطلاح « الدهر » . والدهر في اللغة هو الزمان المتطاوّل جدا ، وفي الفلسفة هو المدة الكلية الشاملة . وقد اورد الجرجاني في تعريفه انه « الآن الدائم الذي هو امتداد الحضرة الالهية وهو باطن الزمان وبه يتحد الازل والابد » (٦) ، اي انه الزمان المطلق الذي يحوي الزمان الجزئي وتندمج فيه لانهاية الاول - الازل - ولانهاية الآخر - الابد - والدهر عند الرازي جوهر قديم يجري اي سيال (٧) . ويؤخذ من الفخر الرازي ان بعض القائلين ان الزمان جوهر جعلوه واجب الوجود لذاته اي قائما بنفسه مستغنيا في وجوده عن غيره (٨) . ويفضي ذلك الى كون الدهر غير مخلوق ومستقلا عن العالم . وهو الاستفادة من مفهومه عند الفيلسوف ومن تأثر به كما سيرد لاحقا .

وما هي نسبة الزمان الى الدهر ؟ اي الجزئي الى المطلق ؟ ينقل الفخر الرازي عن القائلين بأن الدهر جوهر « ان الدهر ثابت فاذا حصلت فيه الحركة ووجدت لاجزائها نسبة اليه سمي زمانا » (٩) اي ان الدهر غير متحرك بما هو دهر لكن الهيولى اذا تركيبت ولزمها مكان فقد لزمها زمان ايضا . والزمان متعلق بالحركة . لكن الفخر الرازي يبين العلاقة بين الجزء الذي تحرك من الدهر وبين الاصل اللابث وهل هو نفسه ام غيره ؟ هناك نصوص لم تقتزن باسم الفيلسوف وان كانت تحوم في اجوائه تفيد ان الدهر هو عدد الاشياء الدائمة او هو حياة الحي القائم بنفسه ، والزمان هو عدد الاجزاء او هو حياة الاشياء القائمة بغير ذاتها اي الاشياء الجزئية المتغيرة (١٠) . فهنا تحديد لماهية الكلي والجزئي يتضمن العلاقة بين الثابت والمتغير ، غير انه لا يزيل الاشكال ، ما دام الفيلسوف يعتبر الدهر مطلقا وقديما ولامتناهايا وغير محدود والزمان بعكس ذلك . فهل الدهر الذي هو حياة الحي القائم بنفسه هو شيء آخر منفصل عن الزمان الذي هو حياة الاشياء القائمة بغير نواتها ؟ لقد اعطى الفخر الرازي ما يعتبره حلا تقريبا لهذه المشكلة ، فبين ان الدهر جوهر باق ازلي ابدى ، الا انه اذا حدثت الحوادث صارت مقارنة له وحينئذ يلزم من وقوع التغير والتبديل ووقوع التغير والتبديل في نسب تلك الجوهر الى تلك الحوادث ، اي انهما لم يقعا في ذات الزمان وجوهره بل في نسبه الى الحوادث المتعاقبة (١١) . وهذا الحل من الحيل المنطقية ( التي استخدمت احيانا للتوفيق بين ثبات واجب الوجود - الباري - والمتغيرات الصادرة عنه ) وهو يقوم على التفريق بين ما يقع في ذات الشيء وجوهره وبين ما يتعلق بنسبه الى الحوادث . والنسبة ليست علاقة حقيقية بين الزمن والحدث ما دامت امرا خارجا عن الذات ، وانما هي شيء آخر يقرب من مفهوم العلاقة الوظيفية التي يتمسك بها بعض منكري السببية في العصر الحديث . وعندني ان المشكلة ناجمة هنا عن طبيعة الصلة بين المصطلحين في منظومة الرازي ، وهي كما سنبين فيما بعد طبيعة ميكانيكية تتميز بالتراكب دون التداخل وينتفي فيها عنصر الاتصال في الجوهر الواحد .

### العلاقة بين القدماء الخمسة :

تتشارك مطلقات الرازي في الازلية واللاتناهي ، وفي كونها غير متحركة في البدء . وينفرد الباري بالعقل ، ويشترك مع النفس في كونهما حيين فاعلين . وتختص الهيولى بكونها منفصلة . اما الزمان والمكان فيشتركان في عدم الحياة والعقل وعدم الفعل والانفعال .

رغم هذا التمايز بين المطلقات ، لا سيما المطلق الاول عن الاربعة الاخرى ، يلاحظ ناصر خسرو ان الرازي جعل الخالق والمخلوق من جنس واحد (١٢) . ولا شك انه يراعي في ذلك تساوق المطلقات في الوجود الفعلي كما يستفاد من تشاركها في الازلية واللاتناهي ومشاركة النفس للباري في الحياة والفعل . ومن المقطوع به ان المطلقات الاربعة غير مخلوقة . ويرجع ذلك الى استحالة الابداع ، فالله كما يقول الرازي لا يمكنه ان يحدث شيئاً من لاشيء ، وهو المستفاد بالاستقراء من واقع العالم حيث لا نجد شيئاً يحدث من لاشيء . وينبغي لذلك ان تكون المطلقات الاربعة قديمة بالذات . ومع انه لم يصرح بهذه النتيجة فيما وصلنا عنه من نصوص فانها تترتب سياقياً على كون المطلقات غير مخلوقة . وفلسفة الاسلام مجمعون على وجود قديم مع الله هو عندهم العالم ، في مقابل الهيولى عند الرازي . لكنهم يجعلون قدم الباري بالذات وقدم العالم بالزمان . وقد لجأوا الى هذا التفريق لتحاشي الاتهام بالشرك . اما الرازي فقد حصر التفاوت بين قدمائه الخمسة في خصالتها المستمدة من طبيعة كل منها وبوره . وكان لا بد مع هذا من ان ينفرد الباري بصفة يتحدد بها تأثيره المستقل في العالم ، وهذه هي صفة العقل المحض ، التي لا يشاركه فيها اي من المطلقات الاربعة الاخرى . ولا يتمتع الباري قبل خلق العالم بصفة اخرى تميزه عن هذه المطلقات التي تتصف جميعها في هذا الطور بعدم الحركة وعدم الفعل .

وهكذا فالباري قبل خلق العالم هو كائن عاقل ، ولكن غير فاعل . والنص على اتصافه بالفعل يجب ان يفسر بالقدرة على الفعل وليس على كونه فاعلاً . اما صفة الفاعل فتبدأ مع العالم . وقد مر بنا ان بداية العالم مرتبهة بتحريك النفس للاتحاد بالهيولى . ويأتي دور الباري فيما بعد حين يتدخل لتحقيق الاتحاد المنشود . وبهذا تكون النفس هي المريد الاول في الوجود . لكن الله ينفرد بالعقل والنفس جاهلة . ومع انه ينساق الى مجاراتها في احداث العالم فانه يعود حين يرى ما جلبه حدوث العالم من المفاسد والشور فيزود النفس المتجيلة بعقل تتذكر به عالمها المجرد وتذكر غريبتها في هذا العالم المحسوس وما نالها فيه من الالام ، لتمكينها بالتالي من السعي للتححرر من علائقها والعودة الى طهارتها الاولى .

الباري انن فاعل بارادة تابعة ، والنفس مرید غير تام الفعل فهي في حاجة الى معونة من المطلق الاول لانجاز ارادتها . يقابل تلك انفعال في الهيولى التي تقبل الاتحاد مع النفس بفعل التدخل الالهي فيحدث لها التركيب . ومع التركيب يتجزأ الخلاء الى امكنة والدهر الى ازمنة ، حيث ينشأ العالم .

عند هذه النقطة تنتهي ميتافيزيقيا الرازي لتبدأ فلسفته الطبيعية .

جاء في « زاد المسافرين » ان الهيولى المطلقة عند الرازي ليست سوى اجزاء لا تتجزأ وهذه الاجزاء في غاية الصغر ولها عظم ، اي حجم او جرم ، لانه لو لم يكن لكل واحد منها عظم لم يحصل بتجمعها عظم (\*) . وتتحصل العناصر من تركيب هذه الاجزاء مع جوهر الخلاء . ولكن كيف تتنوع العناصر وتختلف كفياتها ؟ كان ييموقريطس ، مشيد المذهب الذري ، يقول ان اختلاف العناصر عن بعضها يرجع الى اختلاف الذرات التي تتألف منها في الشكل والمقدار والوضع . اما الرازي فأرجعها الى نسبة الخلاء في المركب . فالثقل الجامد كالارض ثقل فيه نسبة الخلاء وتكون اجزاء الهيولى شديدة التجمع ، والسائل ، كالماء ، يكون اكثر انفتاحا واقل اجزاء . اما ما زاد على الماء في خفته كالهواء والنار فان اجزائه اكثر تفرقا والخلاء فيه اوسع . وقد اطلق الدكتور بينس على التجمع عبارة « اكتناز الجواهر الفردة » والعناصر تتخالف تبعا لدرجة اكتنازها او تقاربها كما رأينا في حالة الارض والماء والهواء والنار التي تتدرج من الثقل والصلابة الى الخفة واللطافة تبعا للتفاوت في اكتناز اجزائها . وعلى هذا الاساس يكون التحول بين العناصر ، فالماء اذا صار اكثر تجمعا مما هو عليه تحول ارضا (\*) وما صار منه اكثر تفرقا تحول هواء . وكذلك ما صار من جوهر الهواء اكثر تجمعا مما هو عليه تحول ماء ، وما صار منه اكثر تفرقا تحول نارا (١٥) .

وبناء على قاعدة الاكتناز فسرت ايضا كفيات الاجسام من ثقل وخفة وظلمة ولطافة وما اشبه ، فهذه كلها ترجع الى قلة او كثرة الخلاء في المركب ، وبكلمة اخرى كثرة او قلة الاجزاء التي يتألف منها . فما كان اكثر كثافة فهو اكثر ظلمة كالارض لان اجزائها اكثر وما قلت اجزأؤه ، كالماء ، صار لطيفا مضيئا - اي شفافا - وهذا هو شأن الهواء والنار وغيرهما (١٦) .

هذا عن المركبات الارضية . اما الفلك فانه يتألف من نفس اجزاء الهيولى الا ان تركيبه يخالف تركيب الاجسام الاخرى . وقد استدل على ذلك من دوران الافلاك حيث لاحظ ان الاجرام السماوية لا تتحرك حركة مستقيمة اي : صعودا وهبوطا كما يحدث للاجسام الارضية ، وعلمه بأن الاجرام تتكون من اجزاء اقل تجمعا من الارض واقل تفرقا من النار والهواء . ولذلك فهي لا تلمس مكانا ضيقا كالارض ، اي لا تهبط شأن الاجسام الثقيلة ، ولا تفر منه الى المكان المتسع ، اي لا تصعد شأن الهواء والنار (١٧) . ولذلك صارت الافلاك تدور . فالحركة المستديرة تبعا لهذا الاستدلال هي نتاج التوسط بين فرط الثقل وفرط الخفة . وربما لحظنا في تلك فكرة

---

(\*) العناصر المقصودة هي عناصر امباوقلس الاربعة : الارض ( اي مكوناتها ) والماء والهواء والنار . وهي عند امباوقلس وارسطو بسائط وعند الرازي مركبات . والرازي يستخدمها في كلامه على تركيب الهيولي غير انه لا يبين هل تتركب الاشياء من هذه العناصر كما هي عند الفيلسوفيين الاغريق ام ان الاشياء تتكون من اتحاد اجزاء الهيولي مثلما تنشأ العناصر نفسها ؟ ومن المعروف ان العناصر مرفوضة من الذريين ، والقائلون بها يرفضون ببورهم فكرة التركيب الذري . اما الرازي فيستخدم كلا الاصطلاحين وان كان لا يبين العلاقة بينهما . وسنجد انه يستعمل اصطلاح العناصر مرة والاشياء مرة اخرى في حديثه عن تركيب الهيولي .

(\*) المعروف ان الماء اذا صار اكثر تجمعا صار ثلجا . سوى انه اذا تبخر تبقى المواد الثقيلة منه ، كالاملاح ، في التربة .

اولية عن التوازن بين قوتي الطرد والجذب كسبب للدوران . وعلى اية حال فالافلاك هي من نفس مادة الارض وانما اختلفت عنها في درجة الاكتناز . فهي ليست طبيعة خامسة ترتبط بعنصر مغاير لعناصر الارض كما يقول بقية الفلاسفة .

□

هذا هو مجمل ما بقي من اقوال الرازي في الميتافيزيقيا والطبيعة . وتتألف ميتافيزيقيا الرازي كما شاهدنا من اصول خمسة تتكافأ في الازلية . وكانت هذه المطلقات الازلية قبل نشوء العالم منها في حالة سكون : البارى لا يمارس الخلق ، النفس الكلية معرأة من المادة ، الهوى اجزاء متفرقة بلا قوام ولا هدف ، الخلاء منبسط صامت لا تكمن فيه غير تلك الاجزاء ، والدهر ثابت .. هنا انن وجود ولكن غير متحرك ، أي وجود وليس عالما . ونفهم من افادات الفيلسوف ان البارى لم يكن يفكر فيما وراء هذا المنحى السكوني الخالص ، وكأنه قانع بهذا الصمت الشعري الذي تسبج فيه المطلقات . لكن النفس التي امتلكت الحياة ولم تمتلك العقل خرجت عن هذه القناعة فطلعت . وعندئذ خرج البارى من سكونه ليعينها على الفعل رغم ان هذه لم تكن رغبته الشخصية . وهكذا بدأ العالم .

وتعتمد ميتافيزيقيا الرازي هنا طورين للبارى : ارادة عدم الخلق و ارادة الخلق . وهي بذلك تستبعد مسألتين اساسيتين في الفلسفة الاسلامية هما : وحدة الارادة الالهية ، وازليتها . فالله كان مريدا ولم يزل ، ولم تتفاوت ارادته بين الفعل وعدمه الا في « البدء » الذي قالت به الشيعة فاستحقت عليه التكفير من بقية المسلمين . ويقضي التفاوت بين الارادتين وقوع التغير في ذات الله وهو مرفوض من اللاهوت السماوي باديانه الثلاثة . ويقف الرازي في تقريره لهذه المسألة في مواجهة الخط السائد في الفكر الاسلامي ، فهو يفكك وحدة الارادة الالهية حين يقسمها الى مرحلتين : عدم الخلق ثم الخلق . كما ينفي عنها الازلية حين يجعلها عرضة للتبديل من حال الى حال . اضعف الى ذلك انه بتصريحه بمحدودية القدرة الالهية يبدو غير متمسك بموضوعة الارادة الحرة ، لانها لا تتمشى مع العجز ، فالمريد الحر لا بد ان يكون قادرا على كل شيء لا سيما وان اللاهوت السماوي لم يفرق بين الارادة الحرة والقدرة المطلقة : « انما امره اذا اراد شيئا يقول له كن فيكون » .. اما التغير في ذات البارى ضمن الشروط التي حددها الرازي فهو لا يتعارض عنده مع الالهية . ويمكن ان نلاحظ هنا ان مطلقاته ليست بالضرورة مصممة او مغلقة كمطلقات فلسفة الاسلام ، وهو استنتاج يتواشج مع موقفه السلبي من منطق ارسطو وطرائقه في تحديد الماهيات . وبناء على هذا تتكون لدينا صورة عن اله الرازي مختلفة من عدة وجوه عن صورة الالهة المعروفة في الفلسفة واللاهوت والدين :

فهو يختلف عن محرك ارسطو الاول لان ارتباطه بمخلوقاته هو ارتباط فعل لا عشق . وعن اله الافلاطونية الجديدة لانه لم يخلق العقل ولا النفس ، فالعقل هو ذاته والنفس كائن آخر مساوق له في الكينونة ومشارك في الفعل . ويختلف عن رب اللاهوت لانه غير تام القدرة ولانه عرضة للتغير في ارادته . وعن اله المعتزلة لانه لا يفعل بالطبع وانما بالارادة التابعة لرغبة شريكه في الازلية . وهو يختلف عن اله الانبياء السماوية بوجود هذا الشريك الذي يمنع من تصويره

« واحد أحد » . وسنجده ايضا يختلف عن اله الااليان السماوية لانه لا يبعث انبياء ، بينما يتميز عن الهة ابيقور في انه يتدخل في شؤون الناس ويستمع الى ادعيتهم ..

النفس الكلية يستعيرها الرازي من افلاطون بعد ان يضيف اليها حافز الشهوة الذي دفعها الى التجبل . وهي فكرة تحمل من بعيد اثارا من اساطير التكوين التي شاعت في هذه البقاع قبل الفلسفة وبعدها ، كما ترين عليها بعض الملامح الغنوصية . اما غرضه من تفسير ظهور العالم بحركة النفس الكلية فربما كان البحث عن اساس ميتافيزيقي للطهرانية والتجرد من وساوس الجسد . وهو غرض مشترك بينه وبين العديد من فلاسفة الافلاطونية الجيدة والمتصوفة والهرامسة . غير انه جعل الطريق العملي الى هذا الغرض في المعرفة الفلسفية والتزام سلوك معتدل في الحياة بين الافراط والتفريط . وان كنا من الجهة الاخرى لنجد في هذا التفسير لنشأة العالم حقدا مكبوتا ربما كان يعبر عن المعاناة الشخصية للفيلسوف وارتياحه لكثرة الشرور في العالم . وعلى اية حال فهو نقطة ضعف شديدة في فلسفته تقف على صعيد واحد مع تخريفات ارسطو في الفلك وافلاطون في المثل وافلوطين في الفيض .

في مسألة الهيولى جمع الرازي بين ارسطو وديموقريطس وامبا نوقلس ، فقال بالهيولى وهي اصطلاح ارسطي وبالعنصر وهي مذهب امبانوقلس . غير انه جعل الهيولى اجزاء لا تتجزأ وفقا لديموقريطس وارجع الكون والفساد الى اندماجها وانفكاكها . وهيولى ارسطو بالقوة المحضة وانما تأتيها الفعلية من جهة الصورة ، اما هيولى الرازي فهي بالفعل سواء كانت مطلقة ام مركبة . واتحاد اجزائها في المركب يعني انتقالها من حال التشتت الى حال التجمع وليس نقلا لها من القوة الى الفعل . ولعل الرازي لم يأخذ من هيولى ارسطو غير الاصطلاح وان كان بذلك قد مهد للتوحيد بين مفهوم المادة ومفهوم الذرات وازالة التعارض الذي يفصل بين الذريين والمشائين في امور غير منفصلة في الاساس . وربما خضع الرازي في تركيزه على المنحى الذري للتكوين لاختصاصه في الكيمياء . وتدل طريقته التي فسرها بها الاختلاف بين المركبات على نزعة علمية مستمدة من هذا الاختصاص . والرازي يقوم هنا باكتشاف جديد يجري به تعبيلا على مذهب ديموقريطس ، ذلك ان الذرات وفقا لهذا المذهب هي بلا كيميائية ولها فقط ثلاث خصال تترتب على الامتداد في الخلاء وهي الشكل والمقدار والوضع . والنظرية عند هذا الحد عاجزة من جهة عن تفسير الاختلاف بين الاشياء ومن جهة عن معرفة كيف يتحول مركب الى آخر ما دامت الاجزاء لا تختلف عن بعضها . وبانماج مفهومه في الخلاء بمفهومه في الهيولى توصل الرازي الى معرفة العلاقة بين خواص العنصر ونسبة الخلاء فيه ووفر بهذه الطريقة حلا لثلاثة اشكالات اساسية في المذهب الذري وهي : كيفية النشأة ، سبب الاختلاف ، وكيفية التحول بين المركبات . وهذا الحل هو الآن من قوانين الكيمياء ويعبر عنه بالمسافات بين الجزيئات وهي معيار التفريق بين الحالات الثلاث للمادة : الصلابة والسيولة والغازية . مع التنبيه الى ان الذريين القدماء ، ومنهم الرازي ، لم يفرقوا بين الجزء والذرة . فالمسافات التي تحدد حالة المادة في الكيمياء الحديثة ليست بين الذرات او الجواهر الفردة وانما هي بين الجزيئات التي تتألف عادة من ذرات مختلفة . اضعف الى ذلك ان النظرية الذرية في صيغتها المطورة عند الرازي تبقى عاجزة عن تفسير سبب



الاختلاف بين العناصر خارج الحالات الثلاث للمادة ، كالفرق بين صلب وصلب كالحديد والذهب وغير ذلك من المعضلات التي وجدت لها حلولاً علمية مقبولة في الفيزياء الذرية .

مفهوم الخلاء والدهر يترتب بالضرورة على قدم ومطلقية الهيولى . لأن الهيولى ، وهي وجود فعلي ، ترتب ضرورة في خلاء يشملها على سبيل تطابق مفترض بين اجزائها اللامتناهية واجزاء الخلاء ، اللامتناهي ايضاً . وافكار الرازي بهذا الخصوص متماسكة ، وقد لجأ خصومه في ابطالها الى المراء المنطقي لعجزهم عن بحض المرتكزات الواقعية للمفهوم غير ان قوله بوجود قوة جانبية في الخلاء تعرض لربود جدية ، لأن هذا القول ، الذي يرجعه الدكتور بينس الى عالم اغريقي ، ينعكس عن ادراك مجير لوجود الجانبية التي تصورها الرازي في الخلاء بدلا من الارض ، بسبب ملاحظه من انسكاب الماء من المنازف .

وهناك اشكالات ترد على مفهوم الدهر . وقد اورد ابن حزم في نقوضه عليه جملة الزامات مترتبة على جزئيات المفهوم ، وبتساءل : « الزمان المطلق هل زاد في امدته اتصاله منذ حدوث الفلك الى يومنا هذا اولم يزد ؟ فان قالوا لم يزد كانت مكابرة لانها مدة متصلة بها ومضافة اليها وعدد زائد على عدد . فان قالوا زاد ذلك في امدته سئلوا متى كانت تلك المدة اطول ؛ اقبل الزيادة ام هي وهذه الزيادة معا ؟ فان قالوا هي والزيادة معا فقد اثبتوا النهاية ضرورة ، اذ ما لا نهاية له فلا يقع فيه زيادة ولا نقص ولا يكون شيء مساويا له ولا اكثر منه ولا انقص منه . فان قالوا ليست هي والزيادة معها اطول منها قبل الزيادة اثبتوا ان الشيء وغيره معه ليس اكثر منه وحده ... » (١٨) وقد مرت في تحقيقنا للمفهوم اشكالات اخرى ، وهي تعبر في جملتها عن تناقضه ، وكنت قد اومت هناك الى ان هذا التناقض ناتج عن الطبيعة الميكانيكية لمفهوم الدهر . ولعلنا في الحقيقة نستطيع ان نستظهر في هذه الوصفة سجية مشتركة تصدق على مجمل المنظومة الميتافيزيقية للرازي . ان هذا يتضح من رؤية الاواصر بين مطلقاته الخمسة وكيفية تعاونها لارتاح العالم ؛ فهي موجودة جميعها في وقت واحد مستقلة عن بعضها : الباري في عالمه ، النفس في عالمها ، الهيولى اجزاء متفرقة تسبح في الخلاء والدهر في سكونه وامتداده المطلقين . ثم تتحرك النفس نحو الهيولى فتهرب منها فيتدخل الباري فيجمع بينهما . وحينما يبدأ طور التركيب تتجمع اجزاء من الهيولى فتتشكل منها الاشياء ، وعندئذ يتجزأ الخلاء الى امكنة والدهر الى ازمنة فيكون العالم المتناهي الذي يستمر من خلال شروره وأثامه الى نهايته المحتومة حيث تتفكك المركبات وتعود الهيولى اشلاء كما كانت .

ان الدهر وفقا لهذا التصور هو افتراض مندرج في جملة علاقات آلية تجمع بين مطلقات متمايضة . وانقسامه فيما بعد الى ازمنة ( متحركة ) لا يمكن تفسيره في ضوء العقلانية الفلسفية التي تتحصن فيها منظومات القديماء . وربما استجلب انتباهنا ظهور هذا المفهوم عند نيوتن ، ابي الميكانيكا الحديثة ، الذي استخدم تعبير « الزمان المطلق » حرفيا ونص على انه « يجري متساويا ، بطبيعته الخاصة ومن تلقاء ذاته ، دون اعتبار لاي شيء براني » وهو عنده مستقل وسابق على الحوادث كما هو عند الرازي .

يسجل ابو بكر الرازي حتى الان عددا من التجاوزات الفلسفية يمكن ان تتشكل منها مساهمته في تاريخ الفلسفة والخصها فيما يلي :

١ - تطوير المذهب النزي بعد ان بقي يراوح على ايدي المتكلمين ، وتخليصه في نفس الوقت من التطلعات اللاهوتية التي قيده بها الاشاعرة . ويشمل ذلك موضوعة الاعراض التي قرنها المتكلمون ، بقيدة الخلق وجعلها الرازي نتيجة لدرجة الاكتناز في الذرات .

٢ - اعطاء تصور مادي للفلك يجعله مؤلفا من المادة نفسها التي تتألف منها الموجودات الارضية . وكان الفلك قبل الرازي - ويعدده أيضا - جسما بسيطا لا اجزاء له ، وبالتالي خالدا وازليا . كما اعتبره ارسطو طبيعة خامسة ناشئة عن عنصر خامس لا يشبه العناصر الارضية الاربعة ولا يصح عليه شيء من تماهيات المادة الارضية ، وقد زوده ارسطو بنفس ناطقة وجعله متحركا بالارادة . ويتجاوز الرازي هذه المفهومات الى القول بتركيب الافلاك ، ومن نفس المادة الارضية ، يكون قد فتح بابا للتعامل العلمي مع الاجرام السماوية التي غلفتها نظرية ارسطو بغلالة خرافية ساهمت في عرقلة تقدم علم الفلك في العصور الاسلامية والوسطى الاوروبية .

٣ - التوصل الى تصور جديد لمسألة حدوث أو قدم العالم . وقد شغلت هذه المسألة حيزا زاهيا من مباحث فلاسفة الاسلام والمتكلمين ، وانقسموا حولها الى فريقين عريضين : قائل بحدوث العالم ، وبالتالي كونه مخلوقا اراديا لله . وقائل بأزليته ، وبالتالي كونه مخلوقا طبيعيا - غير ارادي - لله . ويشمل القول بالحدوث أو القدم كلا من العالم ومادته . وتبعنا لارسطو والمشائين فان العالم قديم والمادة قديمة وثمة تطابق تام بين المادة والعالم اذ لا يوجد خارج العالم مادة ولا خلاء فهو كيان واحد مصمت لا يقبل الخرق ولا التعدد . وقد وضع الرازي تصوره لهذه المسألة بالاستناد الى مطلقية الهيولى والمكان والزمان فاتخذ العالم عنده حالة التأسيس اللاحق عن هذه المطلقات . أي انه حادث وله بداية كما ان له نهاية . وقد نشأ من تركيب الهيولى المطلقة أي من اتحاد اجزائها ، وسيزول بعد ذلك حيث تعود الهيولى الى حالة التشتت . ويعني ذلك ان العالم حادث ومتناهي في الزمان [ وربما في المكان ؟ ] والمادة قديمة ولا متناهية . وقد رفض الغابرون هذا التصور : الفلاسفة لم يوافقوا على حدوث العالم وتناهيه في الزمان ، واللاهوتيون لم يوافقوا على ازلية العالم ولا مادته . غير انه الآن من مسلمات الفكر الحديث : حيث الاجماع يكاد ينعقد على ازلية المادة من جهة وتاريخية العالم من جهة أخرى .

ولكن اي عالم ؟

هذا ما سننظر فيه في الفقرة التالية .

٢ - فرضية تعدد العوالم :

يتألف العالم حسب الفلسفة الاغريقية الاسلامية من مركز ثابت هو الارض واجرام سماوية تدور حوله . والاجرام هي توابع للارض وهي كلها اجزاء من كون واحد . ورغم ان بعض الفلكيين من الاغريق والاسلاميين تحدثوا عن مركزية الشمس ودوران الارض حولها فان ذلك لم يتسرب الى الفلسفة لاثارة الشكوك في وحدانية العالم . ومن الارجح ان يكون ذلك راجعا

الى هيمنة الفلك البطلمي المساوق لنظريات الفلاسفة حول العالم واستثنائه بالقبول من اكثرية علماء الفلك الاوراسيين .

على ان هذا لا يعني ان تعدد العوالم لم يخطر على بال احد في الماضي . فلدينا ما يدل على ظهوره في الفكر الصيني . جاء في كتاب « ليه تز » المؤلف في القرن الثالث م والمنسوب الى الفيلسوف التاوي ليه تز المتوفى عام ٣٧٥ ق م قول الفيلسوف (٢٠) :

ذهبت الى الشرق حتى ينفج وسالت ما بعد هذا ؟ فاجابوني : نفس ما هنا . ومضيت الى الغرب حتى ين وسالت ما بعد هذا ؟ فاجابوني نفس ما هنا .. استخلصت من هذه التجربة ان اصطلاح « بحار اربعة » و « اقاليم اربعة » قد لا يكون مطلقا . فلا بد اخيرا من الوصول الى الغير متناهي . اذا كان كوننا ( الارض والسماء ) محدودا [ متناهيًا ] اليس هو متواصلا من غير نهاية مع اكوان اخرى ؟ من يعرف ان عالمنا ليس اكثر من فردة في لا متناهي ؟

وغالبا ما نعثر في مصادر الفكر الاسلامي على اشارات الى تعدد العوالم ترد على الاكثر في معرض النقض . فقد ذكر الفخر الرازي في تفسيره للقرآن رآيا يفيد ان الكواكب يمتنع حصول الحياة فيها لان الشمس في غاية الحرارة وما كان كذلك امتنع حصول الحياة فيه (٢١) .

كما نجد في كتاب « المواقف » لعضد الدين الايجي ربودا على القول بتعدد العوالم . وفيما يتعلق بالرازي ، ينقل الدكتور بينس عن ناصر خسرو تنويها يفيد انه رد في « بستان العقل » وهو من كتبه المفقودة على القول بإمكان وجود عوالم كثيرة . وقد رجح بينس امكان نسبة هذا القول الى الرازي لا سيما وانه يتصل وثيقا بمذهبه في المكان (٢٢) . والحقيقة انه يترتب على منظومته الميتافيزيقية في جملتها . لانه بالنص على حدوث وتناهي العالم ، وازلية وعدم تناهي الهبوط ومرتعلقاتها من الدهر والخلاء يكون قد رفع المطلقية عن العالم الذي يصبح وفق هذا الترتيب كينونة جزئية صادرة عن وجود اعم . غير اننا لا نجد في النصوص القليلة التي وصلتنا عن الرازي تصريحاً بهذا القول ، وان كنا سنجد مصرحا به عند فيلسوف متأخر عنه بعدة قرون ظهرت في فلسفته ارتكاسات رازوية ، مما يبدو انه ناتج منهجي للارضية المشتركة بينهما .

٥ - فتح باب الاجتهاد في الفلسفة ، رفض الامامة في الفكر ، وتثبيت مبدأ التقدم في تاريخ المعرفة . وسنفضله فيما بعد .

### الربوبية :

يشير اصطلاح « ربوبية » الى مذهب فلسفي يجمع بين الايمان بالله وانكار الوحي ، اي انكار وجود الانبياء . والربوبيون فريقان : احدهما ينكر الوحي ويقر بحصول التذاهن بين الله والعالم ، والآخر ينكر الحاليين ، اي انه يقطع - رغم ايمانه بوجود الله - ما بينه وبين العالم . ومنكرو الوحي الذين لا ينكرون التذاهن يقرون بعلاقة شخصية بين الله والانسان ، وقد يمارسون من هنا شكلا من الدين الطبيعي الحر غير المقيد بشريعة سماوية . اما منكرو التذاهن

فيستبعدون هذه العلاقة ، ويقولون من ثم بعدم جدوى المخاطبة . ولعل اقدم نزعة ربوبية ترجع الى ابيقور ( ت ٢٧٠ ق م ) الذي دعا الى التحرر من الدين وانكر تدخل الآلهة في شؤون البشر ، رغم اقراره بوجودهم . ولم تكن النبوة معروفة في إبانه الا في رقعة ضيقة بين اليهود ، فلم يتطرق اليها وانما تحدث عن عدم جدوى العبادة واعلن بان الله لا يستمع للادعية (٢٤) . وابيقور بذلك ربوبي م الفريق الثاني اي انه جاحد للتذاهن بين الله والعالم . وقد وجدت لهذه الخيلة اصداء في الشرق البعيد ، ففي اوان لاحق عبر فيلسوف صيني عن الامتناع من العبادة الكونفوشية واتبع في ذلك اسلوبا استقرائيا طريفا . قال وانغ تشونغ من القرن الاول للميلاد :

بلاهة .. السماء لا تسمع ما يقول البشر ولا ترى ما يعملون . انها عالية للغاية تبعد عنا عشرات الوف الي (\*). هل بمقدور من يقف فوق برج ان يسمع حركات النمل تحت اخصم البرج ؟ والاكثر من ذلك ان الغرباء لا يفهمون اللغة الصينية ، فاني للسماء وهي ليست صينية ولا هي انسان والتي هي من طبيعة اخرى تماما ان تفقه شيئا مما نقول ؟ « (٢٥) .

ومن المعلوم ان النبوة لم تعرف في اديان الشرق الاقصى وانما عرف التذاهن . وقد انكره وانغ تبعا لهذا النص بون ان يتطرق الى النبوة التي لا بد انه لم يسمع بها .

ظهرت الربوبية في الاسلام على يد زنادقة القرنين الثاني والثالث - الحقبة العباسية الاولى - بصدارة المعتزلي المنشق ابن الراوندي . والمنكور عن هذا المتكلم انه جحد النبوات مع استمرار ايمانه بالله ، ولو انه لم يواصل آراء المعتزلة في مسألة العدل الالهي اذ وردت عنه تساؤلات تتعلق بالخلل في توزيع الحظوظ على البشر ، كما ذكر له المعري في « رسالة الغفران » كتابا سماه « نعت الحكمة » قال انه سفه به الله في تكليف خلقه امره ، وكتابا سماه « القضيبي » اثبت فيه ان علم الله محدث وانه كان غير عالم حتى خلق لنفسه علما (٢٦) . ويشبه هذا القول ما قرره الرازي عن ارادة عدم الخلق السابقة وارادة الخلق اللاحقة .

ويمكن اعتبار ابو بكر الرازي اهم المنظرين للربوبية في الاسلام . وقد اختصها بكتاب سماه « مخاريق الانبياء » كما تناولها في كتاب « العالم الالهي » وكلاهما مفقود . غير ان قسطا من افاداته في هذا الخصوص اوصلتها الينا نقوض الكتاب المسلمين عليها ، وهي تكفي لانشاء فكرة عامة عن مذهبه .

علمنا من قبل ان الرازي يقر بوجود الله ويعطيه نورا في خلق العالم والعناية به . وهو مع ذلك يفهمه على طريقته الخاصة فيجعله احد مطلقات خمسة ويضع له شريكا مباشرا في الفعل هو النفس الكلية . وقد ذهب كما بينا الى تقييد قدرته على الخلق فوصفه بالعجز عن ايجاد الكائنات بالدفع واضطراره الى تريجها . ورغم ذلك فهو يؤمن بالتذاهن ولذلك يرى جدوى الادعية بشرط ان لا تكون بواسطة احد ، اذ هو يستبعد دور المؤسسة الدينية ويضع العلاقة مع الله على

(\* ) ال - لي قياس مسافات يعادل نصف كيلو متر .

مستوى الافراد . وهذا ما يفسر اسلوبه في افتتاح كتبه فهو يكتفي عادة بالبسملة وينتقل الى موضوعه رأسا دون ان يذكر النبي ويصلي عليه . ولسنا متأكدين ان كانت البسملة منه ام من النساخ اذ يلاحظ ان كتبه تخلو ايضا من التحميدات المعتادة في الكتب الاسلامية .

انكر الرازي الوحي ووضع للنبوّة تفسيراً عابثاً استمدّه من عقيدته في التناسخ . وقد جاء عنه في « زاد المسافرين » : ان نفوس الاشرار التي صارت شياطين ( بفعل التناسخ ) تتجلى لبعض الناس ( يقصد الانبياء ) في صورة الملائكة وتأمّروهم ان اذهب وقل للناس انه قد جاءني ملك فقال لي ان الله اعطاك الرسالة واني الملك المبعوث اليك .. حتى وقع الاختلاف بين الناس بسبب ذلك وقتل خلق كثير نتيجة تدبير تلك النفوس التي اصبحت شياطين « (٢٧) .

لا وجود للوحي اثن ، وهذا المخلوق الذي يتوسط بين الانبياء الساميين وربهم ليس هو جبرائيل بل شيطان من اصل بشري مدفوع بعدائه للانسان . ودليله على ذلك متضمن في نفس النص ؛ فما وقع من الاختلاف بسبب الاديان ومن الاقتتال الذي اهلك العديد من البشر لا يمكن ان يصدر عن السماء . ويظهر الرازي اهتماما شديدا بالعلاقات الدائمة بين الاديان فيرى فيها برهانا كافيا على بطلانها . وفي رده على ابو حاتم الرازي اوضح ان الدين يتعارض مع حكمة الخالق ، لان الله حين يختص قوما بالنبوّة دون قوم ويفضلهم على الناس ويجعلهم ادلة لهم انما يقوم بدور المحرض على العداوة . وقال ان الحكمة تستدعي ان يكون الالهام مشاعا بين الناس حتى يتساووا في المعرفة ويتجنبوا التقليد ، وهذا افضل من ان يجعل بعضهم ائمة لبعض فتصدق كل فرقة إمامها وتكذب غيره فيتخاصم الناس ويهلك بعضهم بعضا (٢٨) .

ومن المفترض عنده ان الناس بامكانهم ان يتكافأوا في المعرفة التي تدعي الاديان ان الله وزعها بينهم بطريقة تفضيلية ، فلا يكون فيهم تابع ومتبوع ولا امام ومأموم . وقد اخذ مجيء الانبياء بهذا التكافؤ . ويخلص الفيلسوف من هنا الى رفض الزعامة في قضايا المعرفة وهو امر متعلق بموضوعة الاجتهاد في الفلسفة ، التي سأتحدث عنها لاحقا . واود ان اشير هنا الى ربطه بين التقليد في المعرفة واثارة الخصومات مستندا كما يبدو الى التحزب الطائفي الذي يتخذ في العادة شكل قيادة دينية واتباع مقلدين تجمع بينهما وشائج الاستفتاء والفتوى . وفي هذا السياق يتهم الرازي الاديان بتجهيل اتباعها لانها الزمتهم بتقليد الائمة ومنعتهم من النظر والبحث على الاصول . واستشهد بمأثورات يتداولها الحنفاء تحرم التفكير من قبيل : ان الجدل في الدين كفر . لا تتفكروا في الله وتفكروا في خلقه . اياكم والتعمق فان من كان قبلكم هلك بالتعمق .. الخ .

وفي سجالة ضد النبوات حاول الرازي ان يكشف عن تناقضات النصوص المقدسة رغم انتمائها المفترض الى مصدر واحد . وبالطبع فقد تعرض للمعجزات وكذب الاخبار الواردة عنها . ويستفاد من ربود الاسماعيليين عليه انه حين نكر المعجزات ذات المضمون العلمي كشفاء المرضى واحياء الموتى وكذبها ، تحدث عن الممارسة الحقيقية لهذه الامور على ايدي الفلاسفة والحكماء الذين قال انهم استدركوا هذه العلوم ، مشيرا الى ما في كتب الطب من معرفة طبائع العقاقير والخصوصات التي فيها ومعرفة حركات الفلك والكواكب وحساب النجوم وغير ذلك من علم

الهندسة ، ومعرفة مقدار عرض الارض وطولها ومسافة ما بين السماوات ، وغيرها مما استنبطوه بدقة نظرهم (٢٩) .. وغرضه هنا تبيان ان مصدر المعرفة هم الفلاسفة وليس الانبياء ، اي النظر لا الوحي . ونجد تأكيدا لهذا الرأي في « الطب الروحاني » وذلك في معرض حديثه عن العشق ومضاره حيث اشار الى حجج المحيذين للعشق ونكر منها احتجاجهم باخباره الماثورة عن الانبياء فافاد ان العشق ليس منقبة للانبياء بل هفوة من هفواتهم وزلة من زلاتهم (٣٠) . وفي رده على حجة تقول ان العشق ملازم للطبائع الرقيقة والاذهان اللطيفة قال ان هذه الصفات يمتاز بها المشرفون على الامور الغامضة والعلوم الدقيقة والصناعات المجدية النافعة ونحن نجد هذه الامور مع الفلاسفة فقط ونرى العشق لا يعتادهم (٣١) .. اي ان القدرة والمعرفة يجب التماسهما عندهم وليس عند الانبياء .

يقول كارل ماركس ان الربوبية هي طريقة سهلة للتخلص من الدين (٣٢) ويمكن ان يلاحظ فيما يتعلق بالرازي ان الفصل بين الموحى والموحى اليه قد خلق لديه تناقضات لا تحل الا بالتشكيك في حكمة الاول . فقد تحدث عن مساوىء الاديان السماوية التي تتنافى مع حكمة البارى بطريقة من شأنها ان تثير تساؤلات من قبيل :

١ - هل من حكمة الحكيم ان ينهي الناس عن التعمق ؟

٢ - ان من اول مبادئ الحكمة ان يسود السلام بين البشر فكيف جاز في حكمة الحكيم ان يثير الحروب بينهم .

٣ - وكيف يجوز له ان يختص قوما بالمعرفة بون قوم ؟

ولما كان الله موجودا وحكيما فهو لم يفعل ذلك ، اي انه لم يبعث الانبياء . غير ان الاقرار بحكمة الله يقتضي ان يكون قد فعل الاصلح لعباده . ومن هذا المنطلق القى عليه ابو حاتم الرازي السؤال التالي :

كيف يجوز عندك في حكمته ان يفعل ؟

فأجاب : الاولى بحكمة الحكيم ورحمة الرحيم ان يلهم عباده اجمعين معرفة منافعهم ومضارهم في عاجلهم وأجلهم ولا يفضل بعضهم على بعض فلا يكون بينهم تنازع ولا اختلاف فيهلكوا

وعندئذ رد ابو حاتم :

الست تزعم ان البارى جل جلاله حكيم رحيم ؟

فأجاب : نعم

فسأله ابو حاتم : فهل ترى الحكيم فعل بخلقه هذا الذي تزعم انه اولى بحكمته ورحمته ، وهل احتاط لهم فآلهم الجميع ذلك وجعل هذه الهبة عامة ليستغني الناس بعضهم عن بعض وترتفع عنهم الحاجة ؟

فأجاب : نعم

وهنا رد عليه ابو حاتم بان الواقع هو ضد ما يدعي لان الناس متفاضلون في المعرفة ومنقسمون الى امام ومأموم وهو عيان لا يمكن انكاره (٣٣) .

وقد توقف ابو بكر عن الاجابة على هذا الالزام ، اذ من الواضح ان الحكيم الرحيم لم يفعل ما اوجبه الفيلسوف وكان امامه للخروج من هذا المأزق ان يختار احد سبيلين : الرجوع الى الايمان بالوحي ، او الطعن في وجود المطلق الاول ، اي الارتقاء من الزندقة الى الالحاد . ومن المعروف تماما انه لم يتراجع عن مذهبه في الاديان ، غير اننا لا نستطيع في نفس الوقت ان نشكك في جدية ايمانه بالله . ويمكننا الاستنتاج انه اختار المحافظة على التوازن بين إنكار الوحي والقبول بوجود الله مقرونا بالتداهن . اما التفاوت بين حكمة الله وواقع العالم المحسوس فهو محسوم في منظومته الميتافيزيقية . وقد عرفنا من قبل انه قرر امرين فيما يختص بافعال الباري - اولهما ان العالم حدث خلافا لرغبته والثاني انه لا يملك قدرة مطلقة تمكنه من اخضاع العالم لمشيئته . وينبغي ان نستخلص من هذا انه لا يعتبر العالم مصداقا لارادة الله ، لا سيما وانه كان يقول بغلبة الشر على الخير وان الام الانسان تزيد على مسراته .

وقد يحملنا ذلك على التساؤل عن جدوى العلاقة مع مثل هذا الرب ؟ لكن القضية هنا قد لا تكون بالضرورة جزءا من القرار الفلسفي المسك بحيثيات المنهج . ان لاي فيلسوف منحاه العقلي كفيلسوف ، لكن له الى جانب هذا شيئا آخر ، غير العقل ، هو مزاجه ، الشخصي كاتسان . وليس من اللازم ان يندمج المزاجي في العقلي ، نظرا لما قد يترجح من احتمال تفاوتهما في البواعث والمؤثرات . واننا لنجد في شخصية الرازي امورا تحملنا على هذا الفرز . فقد صدر عن نزعة روحانية تمثلت من بعض الوجوه في ميله الشديد الى افلاطون وسقراط وانحرافه عن ارسطو . واطهر عن تاثرات غنوصية عبرت عنها عقيدته في التناسخ وبعض تقريراته بشأن النفس الكلية . وقد دعا في عين الوقت الى مسلك في الحياة ينزع الى الاعتدال في مطالب الجسد . وربما كان لمنبته الاجتماعي اثر ما ساعد على انشاء وعي متضخم لديه بكثرة الشرور في العالم وجعله محتاجا الى وهم روحاني مكافئ لهذا الوعي . فقد ولد في اسرة مغمورة وامضى صباه فقيرا يتكسب بالغناء الذي من المحتمل انه لم يكن يجيده . وبلغت به وطأة الفقر الى التصديق بخرافة السيمياء بحثا عن الغنى في المعادن النفيسة . وتكشف مناظرات ابو حاتم الرازي معه عن التباس في وضعه الشخصي يعكس غريته وافتقاره الى الحامي . وفي وضع نفسي كهذا ربما يصبح من العسير على الفيلسوف ان يواصل الخضوع لمنطق صارح ينتهي بعقله الفلسفي الى نتائج تحرمه من ذلك السند الوحيد في مجتمعات محكومة بالتنافس والعدوان . ويمكن الاستنتاج من هنا ان الله عند الرازي هو - في اعتبار معين - حاجة سيكولوجية يفقد معها القرار الفلسفي صلاحية التصرف الحر في امور ليست من اختصاصه وحده .

وقد شاءت هذه الحاجة الازمة ان يكون لصاحبها رب على شاكلته : يريد ولا يستطيع. لكنه يبقى رغم هذا انيسا لا بد منه في غربة الفيلسوف .

### الاجتهاد في الفلسفة :

انشأ الرازي منظوماته الفلسفية بالاستناد كما بينا الى الموروث الشامل دون ان يتقيد بمدرسة فلسفية بعينها . ورغم ميله لافلاطون فان الاواصر بين فلسفتهماليست بالقدر الذي يجعله تلميذا وفيها له . وقد نسب هو مقولة القدماء الخمسة الى الصائبة المرثانيين مرة والى اوائل

الحكماء - ما قبل سقراط - مرة أخرى . وارجع المكان والزمان المطلقين الى افلاطون . بينما اتهم ناصر خسرو بالاخذ من حكيم مغمور هو ابو العباس الايرانشاهي . على اننا لنجد في فلسفة الرازي ، كما في اية فلسفة ، امشاجا من الفلسفات السابقة تؤكد لنا حقيقة معروفة في تاريخ الاستذهان وهي ان التفلسف لا يبدأ من الصفر . مثلما ان الطبيعة لا تخلق من العدم . على ان ذلك لا يعني الدخول باب السرقات الشعرية التي انطلق منها ناصر خسرو والمرزوقي قديما والدكتور بينيس حديثا .

لقد وضع الرازي نفسه في مقابل اسلافه فلم يتصرف معهم كشراح او مدرس فلسفة ، كما هو مثلا حال الكندي الذي صرف همه الى نشر الفلسفة كما هي ولم يظهر ميلا الى تنظير او تطوير ما وصله من اليونان ، اذ ان الكندي لم يكن فيلسوفا بقدر ما كان عالما طبيعيا . ومن المعلوم الآن ان الرازي اخذ من ديموقريطس فكرة الجزء الذي لا يتجزأ ، الا انه عرض المذهب الذري مطورا بمنظوراته الكيماوية . ويحتمل ان هذا ما كان يعنيه في دفاعه عن نفسه بانه اخذ اقواله من اوائل الحكماء . اما إحالة القدماء الخمسة الى الصائبة فغير موثقة تاريخيا . لكن دي بور ينكر في كلامه على الزمان بدائرة المعارف الاسلامية ان المبادئ الخمسة وجدت عند الهرامسة مع اختلاف نواتها واسمائها . والهرامسة من حكماء الاسكندرية . وربما كان لهذا صلة بنسبتها الى الصائبة لما بين هذه النحل السحرية من تواشج ، ومن البين حتى الآن ان هذا العدد متداول قبل الرازي . ولدينا نص محدد يلقي الضوء على المصدر القريب الذي استقاه منه وهو الايرانشاهي ، اذ يخبرنا ناصر خسرو ان هذا الحكيم قال بازلية الهيبولي والمكان والزمان وانه سخرها للتدليل على قدرة الله فأخذها ابن زكريا وسخرها لغرض الحادي . غير ان تحامل هذا الداعية الاسماعيلي المتشدد منعه من رؤية الفوارق الجوهرية بين قدمائه وقدماء الايرانشاهي . فقد رهنها هذا الحكيم بقدرة الله واستدل على قدمها بان الله لم يزل صانعا ولم يكن له وقت لا صنع له فيه حتى ينتقل من حال عدم الصنع الى حال الصنع وتتغير حاله . ولما يجب انه لم يزل صانعا وجب ايضا ان يكون ما ظهر فيه صنعه قديما . ويشمل ذلك الهيبولي ، وتبعها لها : الزمان والمكان (٣٤) . ويضع الايرانشاهي هنا حلا جديدا لمشكلة قدم العالم يمكن ان يجعله مقبولا من اللاهوت . وهو حل يبدو مستمدا من فكرة عدم خلق القرآن . اما عند الرازي فالقدماء متساوية في الوجود وكائنة مع المطلق الاول قبل البدء فهي لذلك ليست من مخلوقاته . ولا تتضمن مقتطفات خسرو من الايرانشاهي تصريحا بفكرة الخلاء وانما ذكر المكان وقال انه لا متناهي . وهذا الوصف يتعلق عنده بعدم تناهي قدرة الله وليس فيه ما يشعر بمطلقية المكان كمقولة مستقلة . واخيرا فان الله عند الايرانشاهي لم يزل خالقا وعند الرازي مر كما نعلم بطورين لم يكن في الاول منهما خالقا .

ان هذه الفروق بين قدماء الايرانشاهي والرازي تخدمننا في فهم الطريقة التي يتعامل بها الرازي مع مصادره . وفي وسعنا القاء ضوء آخر على هذه الطريقة بالمقارنة بين مكانه ومكان افلاطون . وقد ورد تعريف الاخير للمكان في طيماسوس على النحو الآتي :

« محل دائم لا يقبل الفساد ويوفر مقرا لكل الكائنات الحادثة المتصيرة . وبرهان وجوده هو انه لا



بد لكل موجود ان يكون في مكان ما وان ما ليس على الارض ولا في جهة ما من السماء ليس شيئاً . « (٣٥)

ويصدق هذا التعريف على « مكان عام » يتصف ببعض ماهية المطلق وهي الديمومة وعدم الفساد . لكنه لا ينص على وجود الخلاء كما لا يتضمن التفريق بين مكان مطلق ومكان جزئي . والرازي ينص على المكانين ويتصور علاقة ( ميكانيكية ) بينهما . كما انه يذهب من مطلقة المكان الى القول بوجوده خارج العالم . الشبه ان بين مكان افلاطون ومكان الرازي غير ملموس جدا . الا ان اساس مذهب الرازي متضمن ، جنينيا ، في مكان افلاطون : الدائم وغير القابل للفساد . ويكشف لنا هذا المثال كيف تنمو البذرة الى شجرة في سريرة الاجتهاد . كما يمكن ان نفهم منه سر تخبط خصومه الاسلاميين ، وحيرة بعض الباحثين المعاصرين ، في تعيين المصادر التي استقى منها فلسفته . ولعل المشقة التي تكلفها الدكتور بينس في مقارناته المحضة لم تكن الا لانه استقصى عن الشجرة بدلا من البذرة .

تحدث الرازي عن نهجه في الاجتهاد خلال المناظرات التي فرضها عليه مواطنه ابو حاتم . ورغم انه اظهر بعض التخائل امام الزامات الداعية الاسماعيلي الذي كان يساجله من منبر الثقافة السائدة ، مع ما كشفته المناظرات من عدم لباقة في النقاش ، فقد واتته الجرأة على تأكيد حق الفيلسوف المتأخر في الاستدراك على المتقدمين والاتيان بافكار جديدة لم يفتنوا لها . اي تأكيد حقه في الاجتهاد . وقد وضع لذلك شرطا اوليا هو استيعاب المذاهب السابقة . وهو يقول ان الفيلسوف المتأخر اذا استوفى هذا الشرط يكون في وسعه ان يؤكد منهجه الخاص في مقابل اساتذته وان ينتهي الى التفوق عليهم . ولاعطاء فكرة مضبوطة عن ذلك اقتطع الجزء التالي من المناظرات . (٣٦)

ابو حاتم - اخبرني عن الاصل الذي تعتقده من القول بقدم الخمسة اهو شيء وافقك عليه القديما من الفلاسفة ام خالفوك فيه ؟

ابو بكر - للقديما في هذا اقوال مختلفة . ولكني استدركت هذا بكثرة البحث والنظر في اصولهم فاستخرجت ما هو الحق الذي لا محيص عنه .

ابو حاتم - فكيف عجزت فطن هؤلاء الحكماء واختلفت اقاويلهم وكانوا بزعمك مجتهدين قد صرفوا همهم الى النظر في الفلسفة حتى ادركوا العلوم اللطيفة وصاروا فيها علماء وقادة . وانت تزعم انك ادركت ما لم يدركوا بكثرة نظرك في رسومهم وكتبهم ، وهم لك ائمة وانت لهم تبع لانك درست رسومهم ونظرت في اصولهم وتعلمت من كتبهم فكيف يجوز التابع اعلى من المتويع والمأموم اتم في الحكمة من الامام ؟

ابو بكر - ان كل متأخر من الفلاسفة اذا صرف همهته الى النظر في الفلسفة وواظب على ذلك واجتهد فيه وبحث عن الذي اختلفوا فيه لدقته وصعوبته علم علم من تقدمه منهم وحفظه واستدرك بفضنته وكثرة بحثه ونظره اشياء اخر ، لانه قهر بعلم من تقدمه وفطن لفوائد اخرى واستفضلها اذ كان البحث والنظر والاجتهاد يوجب الزيادة والفضل .

من جهة الالتزام العملي ، يشمل باب الاجتهاد كلا من طب الرازي وفلسفته على السواء .  
ومن تطبيقاته في الطب كتابه في « الشكوك على جالينوس » ، وهو اقدم نقد يوجه الى تشريح  
جالينوس المعول عليه في الطب الاوراسي . وقد اعاد التاكيد في مقدمة هذا الكتاب على موضوعه  
الاجتهاد .

ربما بدت لنا دعوة الرازي اليوم امرا ثانويا لا يستحق العناء رغم اننا لا نزال نواجه  
ضغوطا إمامية متعددة المصار – لكنها لم تكن كذلك في حينها . ان اعلان مثل هذا الرأي  
والالتزام به لم يكن امرا هينا في العصور الوسطى ، التي تلبست استندهاناتها بثلاثة اديان  
سماوية . ومع اننا لا نستطيع ان نسحب هذه التسمية على العصور الاسلامية نون مشقة  
كبيرة ، فاننا نجد على الجانبين توجهها متقاربا في هذه الناحية ، يرتهن في العالم الاسلامي بمبدأ  
الامامة في الدين والفلسفة ، وفي العالم الاورومسيحي بهيمنة الكنيسة . وقد امتد هذا التقليد في  
اوربا من الفلسفة الى العلوم الجزئية بحيث ترتب على علماء الطبيعة ان يفكروا احيانا باحتمالات  
ردود الفعل ضد نظرياتهم الجديدة قبل المجازفة باعلانها . وهو ما دعا كوبرنيكس الى التردد  
طويلا قبل اصدار كتابه الذي ضمنه نظريته في مركزية الشمس مع الاشعار في مقدمة الكتاب بانه  
لا يجزم بصحة نظريته ؟ وكان ذلك دهاء جنبه الورطة التي وقع فيها غاليليو فيما بعد . وكان  
الاخير قد حوكم ، كما هو معروف ، بعد ان جازف باعلان نظرياته العلمية التي تضمنت النظام  
الكوبرنيكي . واضطر امام التهديد بالاعدام حرقا ، وهي العقوبة التي اختصت بها الكنيسة من  
تتهمهم بالمروق ، الى التراجع عن اقواله . وقد اتهم هذا العالم ليس فقط بمخالفة يسوع وانما  
ايضا بمخالفة ارسطو ، حيث قيل انه جاء باشياء لم يقل بها الفيلسوف الاغريقي ، بينما  
استقرب معاصروه نظريته في الكلف الشمسي لانها غير موجودة في كتب ارسطو . وكان غاليليو من  
علماء عصر النهضة مما يشير الى استمرار هذه الكوابح الى وقت متأخر من تاريخ الاستذهان  
الاوربي . وكان الخطر يتزايد على العلماء بقدر ما يتدامج هذا التقليد مع الماثور الديني الذي  
يحفظ بتفسيراته الخاصة للطبيعة .

من الملاحظ اننا لا نعثر على حالة مماثلة في فلسفة اليونان . والسبب هو غياب الدين  
السماوي في الطور الاغريقي ، وحضوره في اوربا الوسيطة . وينفرد التفلسف الاسلامي  
بخصوصية ثقلت من عنصر الاتباع وان لم تقترن بنفس الدرجة من الارهاب . فالى جانب الدين  
السماوي ، هناك « الوضع الآسيوي » حيث يتحد الاستذهان في نطاق مركزية الدولة ، المالكة  
لكل شيء ، وصاحبة القرار المركزي ، المتمتع بقوة الزام شاملة على الاصعدة المختلفة للنشاط  
الاجتماعي . وضمن هذا الوضع تكاملت الامامة الدينية ، وهي من لوازم الدين كما بين  
الرازي ، مع امامة الفكر المتبلورة في نفس المنظومة الاجتماعية لتسقط بالتالي طباق السنة – و –  
البدعة على الفلسفة . ومن هنا كانت تلك المعادلة التي تمسك بها ابو حاتم في مناظراته وهي كون  
فلاسفة اليونان ائمة وفلاسفة الاسلام مأمومين ، والتي حظيت بقبول عام من الفلاسفة  
المسلمين .

وهكذا ، رغم اننا نجد العقل الفلسفي نزوعا طبيعيا الى القرار المستقل يضعه في تصادم

مستمر مع الدين ، فان شمول سيكولوجية الامامة في المجتمع الاسلامي انتهى بالفلاسفة الى حالة تستدعي اقناعهم بالتعامل الحر مع تراثهم الفكري . وتعتبر دعوة الرازي الى فتح باب الاجتهاد عن هذه المفارقة ، التي تكرر مازقا حقيقيا ساعد على الحد من ابداعية الفكر الاسلامي .



### الثمن ؟

مر بنا من قبل ان خروج ابو بكر الرازي على الاديان السماوية بريوبيته المكشوفة من جهة ، وعدم تقيده من جهة اخرى بالفروض الصارمة للمدرسة الاغريقية وضعه في مجابهة معسكرين : اهل الدين واهل الفلسفة . وستابع هنا كيف تصرف معه كل فريق .

المعسكر الاول تصدى للرد عليه . مع التنبيه الى انه اكتفى بالرد ، فرغم المجاهرة بتكذيب الانبياء ومهاجمة المأثور الديني لم يتعرض الرازي لنفس ما تعرض له معاصره الحلاج الاقل مجاهرة بالكفر ، [ او خلفه غاليليو ، الذي لم يكفر اصلا ] . ومرد ذلك الى انه لم يقرن زندقته بالسياسة ، وهي الشرط المرعي لاضهاد الزنادقة في عصور التنوير الاسلامية ، وبالتحديد في حين القبرتيكي ( بقدر ما يتعلق بالشرق ) . وقد رد عليه ثلاثة من كبار الدعاة هم معاصره وابن مدينته ابو حاتم وحמיד الدين الكرمانى المتوفي بعده بقرن ، وناصر خسرو الرحالة الفارسي المعروف من القرن الخامس . وكان هؤلاء من اشد المناهضين له ، مما يدعو الى التساؤل عن الدوافع ، ما دمتا نعرف ان الاسماعيليين ليسوا من المسلمين الخالص وانهم وصلوا الى طور نسخ الشريعة الذي كان يعني خروجهم على احكام الدين في الفروع مع اتيانهم برطقات منكرة في الاصول . غير ان هناك تناقضا رئيسيا مع الرازي . فالاسماعيلية اولا تؤمن بالنبوات وان كانت تقول بنسخ الشرائع ، اي باستمرار النبوة ، وهي لما نسخت شريعة محمد لم تجحد نبوته وانما وقفت منها وقفه المسلمين من الشرائع السماوية المنسوخة : تقديسها دون الالتزام باحكامها ، عملا بقاعدة : شرع من قبلنا ليس شرعا لنا . فالاسماعيلية لا توافق على ربوبية الرازي . ورغم ان اهل السنة صنفوه ضمن الزنادقة فان عقيدتهم انخل في باب الهرطقة التي توجب التبديع لا التكفير . وهذا هو تقييم الشيعة المعتدلين ( الاثنى عشرية ) للاسماعيلية التي صنفت عندهم في خانة المؤمنين . (٣٧)

ثانيا ، وهذا هو الالم إنكار الرازي للامامة في الدين والفلسفة . والامامة هي العمود الفقري للاسماعيلية ، ويوسعنا ان نفهم من هنا سر الغضب الصاعق الذي انصب عليه من الدعاة الثلاثة ، وافكاره لو تسربت الى الوعي العام لكانت تشكل مصدر خطر على البناء المرصوص للتنظيم الاسماعيلي .

ورد على الرازي ايضا مفكرو اهل السنة كابن حزم ( ٤٦٠ هـ ) وفخر الدين الرازي ( ٦٠٦ هـ ) الاول في كتاب « الفصل » والثاني في « المحصل » و « المباحث الشرقية » . غير أن

ردودهما اقتضرت على آرائه في الدهر والخلاء . لكن ابن حزم يذكر أنه افرد كتابا لنقض كتابه في العلم الالهي ، (٣٨) وهو الكتاب الذي ضم مذهبه في القدماء الخمسة والربوبية .

ولاحقه معاصره المعتزلي ابو القاسم البلخي فكتب عليه عدة ردود نقضها عليه الرازي في حياته . وصدرت ردود مماثلة من اوساط الفلاسفة والاطباء استهدفت ربوبيته منها كتاب لابن الهيثم ( ٤٣٠ هـ ) عنوانه « نقض على ابي بكر الرازي المتطبيب رأيه في الالهيات والنبوات » وكتاب للطبيب ابن رضوان ( ٤٦٠ هـ ) عنوانه « الرد على الرازي في العلم الالهي واشبات الرسل » . ويجب ان لا نستغرب هذه الردود من عالم كابن الهيثم او طبيب كابن رضوان لان العلماء معروفون بضيق الافق الفلسفي نظرا ، على الاغلب ، لاحاديثهم الاختصاصية ، وقلة بضاعتهم من الثقافة العامة ، لا سيما المعرفة الفلسفية . وساهم في الحملة على الرازي موسى بن ميمون ، الفيلسوف اليهودي الذي رد في « دلالة الحائرين » على رأيه في غلبة الشر على العالم واعتبره طعنا في عدالة الله وحكمته . (٣٩)

اما المعسكر الآخر ، معسكر الفلاسفة ، فقد حكم عليه بالحرمان من الفلسفة . وهناك اتفاق من معظم المعنيين بالنظر الفلسفي على اعتبار الرازي طبييا فقط . ومن المعتاد لذلك ان يذكر في المصادر الفلسفية والكلامية باسم محمد بن زكريا الطبيب ، او محمد بن زكريا المتطبيب . مع ما في نكره بالاسم الكامل وبون اللقب والكنية من الاشعار باستضاله . وقد تجاهله الغزالي حين رد على الفلاسفة تكريسا منه لحكم الحرمان . اما « قرار الحكم » فقد اصدره ابن سينا الذي كتب في رسالة جوابية الى البيروني يقول مشيرا الى الرازي : (٤٠)

« المتكلف الفضولي الذي تجاوز قدره في بط الخراج والنظر في الابوال والبرازات »

ولا بد أن تروعا هذه الشتيمة التي لم تقتصر على الفيلسوف وانما تعدته الى اهانة علم الطب ، لا سيما وهي تصدر عن ابن سينا الذي لم يستمد مجده من الفلسفة بقدر ما استمده من الطب ... لكن ابن سينا لم يكن في سيرته كفاءا لعلمه .

واصدر موسى بن ميمون احكاما مماثلة ولكن بلغة اقل فشارا . ويتداول مؤرخو الفلسفة تعليقا لصاعد الاندلسي يكرس الانطباع السائد في الاوساط الفلسفية عن الرازي . قال صاعد بعد اقراره له بالتبحر في الطب (٤١) انه « لم يوغل في العلم الالهي ولا علم غرضه الاقصى فاضطرب لذلك رأيه وتقلد آراء سخيفة وانتحل مذاهب خبيثة وذب اقواما لم يفهم عنهم ولا هدي بسبيلهم .. » والاقوام الذين يعينهم صاعد هم فلاسفة اليونان وارسطو على التحديد .

وقد امتدت الحملة الى اموره الشخصية . وتدل دفاعاته عن نفسه في « السيرة الفلسفية » على انه واجه طعونا تختص بهذه الامور . وينقل البيروني في « الآثار الباقية » اتهامات تقول (٤٢) لقد أفسد الرازي على الناس اموالهم وابدانهم واديانهم ... ومع حسم الشك في صواب التهمة الاخيرة فلا بد للاولى والثانية من ان تثير استغرابنا ، لا سيما وقد نكرها البيروني نون ان يبين ملابساتها . وهي تكشف في حد ذاتها ان الارتكاسات التي اثارها هذا الفيلسوف الشاذ قد

اتسمت بقدر ملحوظ من اللامنطق ، يتوازي مع حدة المشكلات التي اثارها وحدة الرفض الذي جوبه به .

.....

ان هذه الحملة المركزة من معسكرين متعارضين لم يسبق لهما الائتلاف في جبهة موحدة ، قد ساعدت على الحد من انتشار الرازي . ومن اسوأ ثمارها ضياع معظم مؤلفاته الفلسفية بينما انخفضت معظم مؤلفاته الطبية . على ان هذا الضياع لم يكن في الواقع نتيجة قرار ، فلم يردنا خبر عن الاحتفال باحراقها في حياته او بعدها . ويستفاد من المساجلات التي استمرت ضده الى ما بعد القرن السادس على ان كتبه كانت متداولة حتى ذلك الحين . وينبغي تفسير ضياعها لاحقا بالاهمال المتعمد لكتب الفلسفة ، لا سيما المجاهرة بالكفر ، خلال الحقبة السلفية . وان كان انفرادها بالضياع دون اعمال فلاسفة الاسلام ، التي وصل اكثرها ، يفسر ليس فقط باهمالها في الوسط السلفي وانما ايضا من المعثر الفلسفي ، الذي حافظ على ولائه للمدرسة الاغريقية بصدارة ابن سينا قبل وبعد سقوط حضارة الاسلام . وقد عطى ابن سينا على سائر الفلاسفة بما فيهم ابن رشد الذي تخلى عنه المسلمون لاوريا .

#### التأثير :

لدى تتبع ظلال الرازي في الاحقاب الاسلامية التالية لا نجد فيلسوفا يتمنح عليه . لكن النقوض التي نصادفها على فلسفته يمكن ان تدلنا على وجود مفكرين تأثروا به في بعض المناحي . ولا شك في ان كثافة وحيوية النشاط الفلسفي في حقب التنوير قد ساهمت في استمرار ماثوراته ضمن الدائرة المزخمة بشتات العقل الاسلامي . وكان لا بد بالتالي من ان تترك لها بعض الاثر على استذهانات فلاسفة معينين او اعتقادات طوائف معينة ، بقدر ما تملك من اسس مشتركة معه . وسوف اترسم في هذا الفصل انحاء مختلفة من التأثير تشمل منظومته المتيافيزيقية وربوبيته ومبدأ الاجتهاد في الفلسفة .

وفيما يتعلق بالمتيافيزيقا هناك فيلسوفان هما ابو البركات البغدادي وحسداي بن قرسقاس سيكونان موضع بيان موجز فيما يلي ..

ابو البركات البغدادي ، هبة الله بن ملكا ، فيلسوف يهودي من اهل بغداد نبغ في القرن السادس الهجري ، وعرف في الاوساط الفلسفية بلقب اوجد الزمان . تحول الى الاسلام وهو في الستين تحت تأثير وضع شخصي وردت تفاصيله في « عيون الانباء » . لكن « دائرة المعارف اليهودية » اخذت إسلامه مأخذ الجد ، اي باعتباره قد تم في مجرى المفاضلة بين الديانتين ، فاستدركت عليه بان اوجد الزمان كتب معظم اعماله الفلسفية حين كان لا يزال يهوديا . ولكن ما الذي تغير منه ؟ وهل اعاد النظر في مذاهبه التي بسطها في تلك الاعمال وهي لا تعني الاسلام واليهودية في شيء ؟ ان عقل الفيلسوف يبقى متساويا بصرف النظر عن ايمانه الديني .

تناول ابو البركات قضايا الفلسفة الاسلامية في كتابه الرأس « المعبر » بمنهج نقدي يقوم على استقصاء الاقوال المختلفة في القضية الواحدة ، ونقدها ، ثم الانتهاء الى المذهب الراجح عنده . وهذا قد يكون احد الآراء المستقصاة او رأيا جديدا منه . والقدماء عند اوجده الزمان ليسوا ائمة وانما « ممهون ومقربون » حيث يتحدد دور الفيلسوف ليس في انجاز الصيغ النهائية للاستذهان وانما في تقريبها للقائمين وازالة المعثر عن طريقهم . ويفضي هذا الى مبدأ التقدم في المعرفة والاجتهاد في الفلسفة . وقد نص عليه بقوله . « ان العلوم والصنائع تحصل وتكمل بتعاون الانهان وهداية بعضها لبعض . (٤٣) » ويكتسب كتاب المعبر بتبنيه لهذا النهج اصالة فلسفية ربما افتقر اليه العديد من المؤلفات المعتمدة في هذا المضمار .

وايد الفيلسوف البغدادي مفهوم الخلاء وقال بعدم تناهي المكان . وقد افرد ، تمشيا مع منهجه ، فضلا موسعا تابع فيه اقوال مثبتتي ومبطلي الخلاء ، وانتهى الى ترجيح حجج المثبتين .

ويتطابق ابو البركات مع الرازي ايضا في اعتبار وعي العامة من اوليات البرهان الفلسفي . وقد التزم في مباحثه ان يبدأ بالتعريف العامي لموضوع البحث قبل الانتقال منه الى المعالجة الفلسفية . وهو يقول بين يدي هذا التزام ان الحكماء يتبدىء نظهرم من المشهور العامي وينتهي الى المعلوم الخاصي . ( ٤٤ ) ومن الجدير بالذكر ان الحكماء لا يفعلون ذلك ، فيما عدا الرازي وابو البركات ، حيث دأبت الفلسفة الاوراسية على تغليظ الحجاب بينها وبين الجمهور ، الذي يتفق فلاسفة الاغريق والاسلام على انه لا يصلح للفلسفة .

غير انه خالف الرازي في مذهبه في الزمان ، فلم يقل بمطلقته او جوهريته وانما تناوله كحدث ذهني ملازم لوجود العالم . وقد عرف الزمان بانه مقدار الوجود ردا على قول ارسطو انه مقدار الحركة . ومناط اعتراضه على تعريف ارسطو ان الزمان يقدر السكون ايضا ، وان الساكن والمتحرك يشتركان في الوجود . وقد حمله على هذا الاعتراض ان المشائين فصلوا الحركة عن السكون فضلا صارما مما يجعل تعريف الزمان عندهم قاصرا عن الاحاطة بما يندرج فيه من مقولات . رغم ان هذا التعريف ادق فيزيائيا من تعريف ابو البركات ولكت مع اشتراط كون السكون شكلا من اشكال الحركة كما تقول المادية الحديثة . وعلى اية حال فقد انكر ابو البركات ان يكون الزمان مطلقا ومستقلا عن الوجود وقد وهمت دائرة المعارف اليهودية بنسبة هذا القول اليه (٤٥) لا سيما وانه صرح في « المعبر » ان الزمان ليس له وجود مجرد وهوية قائمة بنفسها . (٤٦)

حسد اي بن قرسقاس :

نبه الدكتور بينس على ان هذا الفيلسوف اليهودي المتوفى عام ١٤١٠ م تبنى آراء الرازي في الهيولى والدهر والخلاء . وقرسقاس اسباني عاش في برشلونة برعاية ملك اراغون ورغم انه ظهر في او ان انحسار الاسلام عن اسبانيا وانزوائه في غرناطة فانه لم يكن بعيدا عن الفكر الاسلامي الذي كان لا يزال حيا في المعاصر الاسبانية - العربية المختلطة التي تخلفت عن الحضور

الاسلامي هناك . وليس مؤكدا ان كان يعرف العربية وهو معبود في فلاسفة اوربا وليس الاندلس ، وتذكر « دائرة المعارف اليهودية » انه قد يكون قرا الفلسفة الاسلامية في ترجمات عبرية (٤٧) . وقرسقاس مؤمن حنيف ، كالفزالي ، ناهض الفلسفة لحساب اللاهوت السماوي وسعى لتحرير الدين من العقلانية وإدماجه بالتصوف القائم على الحب الالهي . وقد خاض في سبيل ذلك صراعا متواصلا مع الرشديين اليهود واللاتين ، الذين كانوا قد تصدروا حينذاك حلقات النظر الفلسفي في اوربا . ولعله قد اندفع بتأثير هذا الصراع الى البحث عن بديل فلسفي للمدارس السائدة فوجد ضالته في بعض مقولات الرازي ، رغم الاختلاف بينهما في الموقف من الدين . وقد انكر تعريفات ارسطو للمكان والزمان والهيوى ، وقال بعدم تناهي المكان ، وذهب منه الى عدم تناهي جرم العالم مع ما يترتب على ذلك من امكان حصول عوالم متعددة . ونقض قاعدة التسلسل وقال بإمكان جريان العلل والمعلولات الى ما لا نهاية . كذلك رفض قرسقاس نظرية ارسطو في الفلك واستخلص ان حركة الاجرام السماوية مثل حركة الاجسام الارضية بالطبع لا بالارادة وانكر ان تكون الافلاك حية عاقلة . وهو في كل هذه يطور مقولات سلفه الاسلامي .

لكن قرسقاس لم يأخذ بالمذهب النزي ، ولم يقل كذلك بالنفس الكلية . والله عنده خالق مباشر للاشياء ، ويعلمها قبل حصولها تبعا لعقيده في القضاء والقدر . اي ان رب قرسقاس هو رب الانبياء بلا خلاف . كما افترق عن الرازي في تفسير الحركة المستديرة للاجرام ، اذ قال انها ناتجة عن ان هذه الاجرام لا وزن لها . وقد نكرنا من قبل ان الاول ارجعها الى التوسط في الكثافة بين تركيب الارض وتركيب الهواء .

يقول مثير وكسمان ان قرسقاس في ردوده على ارسطو وتبنيه عم التناهي في المكان والزمان والترجيح بتعدد العوالم قد مهد للتصور الحديث عن الكون (٤٨) . وهو معروف جيدا لدى فلاسفة اوربا الاحدث ، وقد اشارت دائرة المعارف اليهودية الى تأثيراته على غاليليو وجيوردانو برونو - شهيد فلسفة عصر النهضة - وسبينوزا الذي درسه بعناية . ويعطينا ذلك فكرة مضافة عن المدى البعيد لفلسفة الرازي . ومن الجدير بالذكر ، اخيرا ، ان قرسقاس جوبه من المشائين بنفس ما جوبه به الرازي اذ أنكروا عليه التفلسف واعتبروه معتوها . كما اهتموه بعدم فهم ارسطو . وهم في ذلك يريدون اصداء التهم والحرمانات التي صدرت بحق الرازي .

في مسألة الاجتهاد وتقدم المعرفة ، يجدر التنويه بالمسعودي ، معاصره الاصغر وأحد المعبرين عن روح التنوير الاسلامي . وهو من القلائل الذي اعترفوا له بلقب فيلسوف . وقد تطرق هذا الكاتب المتنوع الثقافات الى محنة التقليد في الفكر الاسلامي فقال في « التنبيه والاشراف » : « ان من شيم كثير من الناس الاطراء للمتقدمين وتعظيم كتب السالفين ، ومدح الماضي ونم الباقي . وان كان في كتب المحدثين ما هو اعظم فائدة واكثر عائدة . وقد امسك المسعودي بعاملين رئيسيين قال انهما يجعلان المتأخر اقرب الى الحق من السابق ، هما : حنكة ( تراكم ) التجارب ، والخوف من النقد الذي يجعل المتأخر اكثر شعورا بالمسؤولية فيما يكتب . وعزز رأيه بآية من القرآن تقول : « وفوق كل ذي علم عليم » وظفها للتليل على الوجهة التصاعديّة للمعرفة ، رغم انها - شأن الكثير من غير آيات الاحكام - تتحمل اكثر من وجه في التفسير .

ومع انه كان يدرك طغيان هذه النزعة السلبية فقد اظهر الاستخفاف باصحابها واعتبرهم « طائفة لا يعبأ بها كبار الناس من ذوي النظر والتأمل » وقال ان هؤلاء - الكبار - لا يعتدون بالسابق والمتأخر بل بالناقص والزائد ، وهم الذين تؤلف لهم الكتب وتدون العلوم وقد أنتهى المسعودي الى نتيجة واضحة في هذا الصدد حين اكد « ان العلوم نامية غير متناهية ، لوجود الاخر ما لا يجده الاول ، الى غير غاية محصورة ولا نهاية محدودة » (٤٩)

هناك ايضا مداخلة لابن رشد في « فصل المقال » حول كيفية الوقوف من فلاسفة اليونان تتضمن اتجاها مقاربا . لكن « فصل المقال » هو من كتبه الاعتدالية ، مما يحمل على عدم الاطمئنان لجدية هذه المداخلة .



ربوبية الرازي سبقتها ، كما قلنا ، ربوبية ابن الراوندي وزملائه من الزنادقة - لكن ظهورها عند الرازي يضعها للمرة الاولى في دائرة التنظير الفلسفي ، حيث ان اطروحات الزنادقة اتخذت منحى كلاميا . وللزنادقة في الاسلام تاريخ طويل ، وبقدر ما يتعلق بالرازي لا يمكن الزعم انه انفرد بالتأثير فيها الى الحد الذي يجعله اماما للزنادقة . ولا يمنع ذلك من القول ان تنظير هذه الافكار في كتابات عالم مرموق ، وبتلك الدرجة من المجاهرة ، لا بد ان يوفر عامل تحفيز للمتورطين في هذا التيار الخطر . ومن المحتمل ان ربوبياته كانت متداولة في اوساط الزنادقة ، وان كنا لا نملك حتى الآن دليلا ملموسا . وقد توهم المستشرقان بينس وكراوس انهما حصلا على دليل كهذا من خبر ورد في ص ٢٨١ من « الفرق بين الفرق » للبغدادي ، فنكروا في افاضتهما عن الرازي في دائرة المعارف الاسلامية ان كتابه « مخاريق الانبياء » كان يقرأ في حلقات زنادقة الاسلام لا سيما القرامطة . وكتاب البغدادي لا يعول عليه كثيرا لانه من كتب الدعاء لا المؤرخين . وقد رجعت على اي حال الى الصفحة المشار اليها فوجت وصية ينسبها المؤلف الى عبيد الله بن الحسن القيرواني من زعماء الباطنية وجهها الى سليمان بن الحسن بن سعيد الجنابي القرمطي وفيها يقول له « ينبغي ان تحيط علما بمخاريق الانبياء ومناقضاتهم في اقوالهم » ومن الواضح ان المستشرقين اساءوا قراءة الخبر فحملاه على كتاب الرازي المذكور نون ان يكون هو المقصود به - وان كان استخدام الداعية الاسماعيلية عبارة « مخاريق الانبياء » في هذه الوصية - اذا صحت - تشير الى تأثره بلغة الرازي . وينبغي التنبيه الى ان البغدادي لم يذكر الرازي ولا مرة في كتابه .

اما عن صلة مذهب القرامطة بربوبية الرازي فقد مر بنا ان القرامطة اقرؤا بالانبياء ونسخوا شرائعهم . وقد تأوج مذهبهم بالهجوم على الكعبة التي لم تعد مقدسة في نظرهم بعد أن بطلت فريضة الحج بنسخ الشريعة الاسلامية . لكن القرامطة ، وعموم الاسماعيليين ، لبثوا على ولائهم لاهل البيت واقرارهم بنبوة محمد . وهو ما اعترف لهم به ناصر خسرو في سفرنامه . وقد



عبر ابو طاهر ، قائد الهجوم على الكعبة عن ايمان شيعي ساخن بمحمد وآل بيته . لكن ابو طاهر هو الذي يقول ايضا :

فلو كان هذا البيت لله ربنا لصب علينا النار من فوقنا صبا

وهو تساؤل نونفة رازوية . وينبغي ان لا يمنعا من هذا الفرض شيعية ابو طاهر ، فالتزام بين التشيع والزنقة يغدو اليوم من حقائق تاريخ الاحاد في الاسلام .

ونقل المعري في « رسالة الغفران » حائثا له دلالة مماثلة وهو ان فتى قرمطيا كان يضرب الحجاج في مكة بسيفه وهو يقول : يا كلاب . اليس قال لكم محمد المكي : ومن دخله كان امنا ؟ فاي أمن هذا ؟ (٥٠) ولا شك في ان هذا الفتى قد تجاوز محض القول بالنسخ الى تسفيه الانبياء على طريقة ابو بكر الرازي . غير ان هذا لا يعدو ان يكون موقفا فرديا لان القرامطة لم يتحولوا الى رازويين خلص . ومن الجدير بالذكر ان بقايا الباطنية في الوقت الحاضر من الاسماعيلية والنصيرية والدرود مجمعون على نسخ الشريعة دون انكار النبوات .

كما قلت سابقا فان فلسفة الرازي لم تتناسخ ، كمدسة ، في الفلاسفة من بعده . ويصدق ذلك على الربوبية . ومع ان فلاسفة الاسلام لم يقروا بالنبوات فانهم لم يكونوا ربوبيين على قياس الهازي . وقد حافظوا جميعهم على التزامهم بالشرع واحكامه وتقديسهم لمحمد ظاهرا او باطنا .

لكن ربوبية الرازي آلفت لها تمثلا شديدا عند المعري الذي يمكن اعتباره من هذه الناحية تلميذا ممتازا له . وقد كتب الكثير عن شخصية المعري العديدة الجوانب ، ونأمل ان يكون لنا حساب معه اذا واتت الفرصة وامتد بنا العمر .

ويمكن ان نشير على نفس المقاس الى شخصية مثيرة نكرت في « الامتاع والمؤانسة » وهو ابو اسحق النصيبي ، من اهل همذان ، قال عنه ابو حيان التوحيدي وكان قد لقيه : (٥١)

« نقيق الكلام يشك في النبوات كلها . وقد سمعت منه فيها شبا . ولغته معقدة وله ادب واسع . ولقد اضل بهمذان كاتب فخر الدولة ، ابن المرزيان ، وحمله على قلة الاكثراث بظلم الرعية وأراه انه لا حرج عليه في غبنهم لانهم بهائم . وما خرج من الجبل حتى افتضح »

وهذا الرجل قريب من الرازي اوانا ومكانا . وقد بدأ ابو حيان باطرائه لانه قد لا يكون بعيدا عن لغته المعقدة ثم شتمه على طريقته في المراوغة لئلا يحسب عليه . وما يعيننا من خيرة تشجيعه ولي نعمته « بعد ان استصباها لمذهبه ، على ظلم الناس بسبب ايمانهم بالدين . وتبين لنا هذه النصيحة الغريبة ان هذا المثقف المتنور قد ارتقى بالزنقة الى جبهة الثقافة الارستقراطية المتعالية على الجمهور . وللزنقة في الاسلام ، كما هي في الوقت الحاضر ، وجهان : متعالي وعامي .. ولا يبيو لي ان ابو اسحق النصيبي ، اذا كان قد تتلمذ للرازي ، قد تطابق كثيرا مع الاستاذ . فللرازي من الجمهور موقف مغاير سنختتم به هذه الاقاضة .

## تعميم الفلسفة والعلاقة مع الجمهور :

ظهر العالم بسبب جهل النفس الكلية التي استسلمت لنزواتها . ولذلك غلب شره على خيره . ولم يكن الله ، وهو عقل محض ، راضيا عن ذلك ، وكان خلق الانسان وتزويده بالعقل محاولة منه لتعليم النفس الجاهلة حتى تعرف ان وجود العالم كان غلطة . ولا يصل العقل الى هذا الغرض الا بالمعرفة الفلسفية التي تعيد الانسان الى سجيته الصافية . والطريق الى المعرفة هو معاناة التعلم لانها لا تتحصل بالالهام او التقليد(\*) . وينبني على ذلك نتيجتان ، اولهما انتفاء وظيفة الامامة في قضايا المعرفة . والثانية عدم ضرورة انقسام الناس معرفيا الى خاصة وعمامة . وقد صرح بالاولى في مناظرات ابوحاتم معه . اما الثانية فتستخلص من مجمل ردودهما على بعضهما في المسألة نفسها . ويخرج الرازي بهذا القول على اجماع الفلاسفة الاسلام يعتبر الفلسفة من اختصاص الحكماء . ويرتبط هذا الاجماع بالمنحى النخبوي للثقافة القديمة ، ولذلك يزعم الفارابي ان ارسطو كان يعتمد الغموض لئلا يبذل الفلسفة لجميع الناس بل لمن يستحقها . (٥٢) لكن هذا الاتجاه اكتسب عند الاسلاميين ، ومن بعدهم اللاتين ، اهمية تكتنكية . وقد تناولها ابن رشد من هذا المنطلق وشدد عليها في ردوده على الغزالي في « تهافت التهافت » وتشكل شروحه في هذا الباب اساسا لمذهب الحقيقتين الذي نشره الرشديون اللاتين .

لقد تمسك الرازي بان الناس متساوون في الهمم والعقول وان اختلاف حظوظهم من المعرفة سببه اختلافهم في كمية الجهد المبذول من اجلها . ونفى ان يكون هو اخص بالفلسفة من غيره وقال انه يتميز فقط بشدة الطلب والتحصيل . اما سائر الناس ممن لم يعن بالفلسفة فانما حرّموا ذلك « لاضرابهم عن النظر لا لنقص فيهم » واستدل عليه بان احدهم « يفهم من امر معاشه وتجارته وتصرفه في هذه الامور ويهتدي بحيلته الى اشياء ترق عن فهم كثير منا ، لانه صرف همته الى ذلك » (٥٤)

انه لم يعتبر الناس بهائم وان كان يلومهم على الاعراض عن المعرفة . وقد مر بنا انه استفتى العوام عن المكان والزمان وادرج اجاباتهم في براهينه لاثبات مذهبه فيهما ، بما يشكل تحديا فظا لانواق الفلاسفة واساليبهم في البرهان .

ويمكنني الترجيح ان الرازي قد اختار سبيل المجاهرة بفلسفته مفترضا ان الناس سيفهمونه - مما قد يكون بدوره قد شجعه على المضي ابعد في التنديد المكشوف بعقائد الجمهور - ما دام يصادر على مساواتهم له في الفطنة . ولا شك بالتالي انه لا يرى في جهلهم مسوغا لظلمهم . ولدينا ما يدل على انه كان يميل الى العامة ، ميلا قد يفسره منشأ الغمور ، وقد نكر ابن النديم (٥٥) « انه كان كريما متفضلا بارا بالناس حسن الرأفة بالفقراء والاعلاء حتى كان يجري عليهم الجرايات الواسعة ويمرضهم . »

( \* ) يمكن لمن يريد الدفاع عن الرازي انه تورط في خرافة النفس الكلية توصلا الى هذه النتيجة . والا كيف تتفق مع المنحى العقلاني لانكاره ؟ لكن الرازي قلما يصرح بشيء لا يعتقد . وللفلاسفة القدماء في جملتهم تناقضات من هذا القبيل ربما لم يكن تحاشيها ميسورا قبل اكمال النهج العلمي في التفلسف بظهور كارل ماركس الذي يؤشر مرحلتين عريضتين في تاريخ الفلسفة .

وكان الرازي معنيا بامور السلوك الشخصي للفلاسفة والاطباء . وقد وضع للفلاسفة كتاب « الطب الروحاني » وكتب إفاضة في « السيرة الفلسفية » ، وللاطباء رسالة في « محنة ( امتحان ) الطبيب وكيف ينبغي ان يكون حاله في نفسه وبدنه وشربه » . وفي « السيرة الفلسفية » تكلم عن نفسه ضد منتقديه – وهم كثيرون كما مر بنا – وقال (٥٦) : اني لم اصحب السلطان صحبة حامل السلاح ولا متولى اعماله بل صحبته صحبة متطبب ومنادم يتصرف بين امرين ؛ اما في وقت مرضه فعلاجه واصلاح امر بدنه ، واما في وقت صحة بدنه فايناسه والمشورة عليه ، يعلم الله ذلك مني بجميع ما رجوت به عائدة صلاح عليه وعلى رعيته . ولا ظهر مني على شره في جمع مال وسرف فيه ، ولا على منازعات الناس ومخاصماتهم وظلمهم بل المعلوم مني ضد ذلك كله والتجافي عن كثير من حقوقي .

وقد عاش الفيلسوف نفسه وسطا بين الشظف والبذخ . وكان بعد أن تقدم في الطب قد حظي بفرص وافرة للاثراء بحكم صحبته للحكام وتطبيبهم الا ان ذلك لم ينقله الى وضع اجتماعي مؤثر بقطعه عن الجمهور . ويستفاد من رواية ابن النديم المقتبسة اعلاه انه استخدم بعض موارده لمصالح الفقراء من المرضى .

ان الوعي المتنور يتأكد هنا كمنحى اخلاقي يقترب الى حد ما من الزندقة القرمطية بقدر ما يمثل كنفويض للاستعلاء الفلسفي الذي صدر عنه ابو اسحق النصيبي ، ولئن كان الاخير منفوعا بحالة القطيع التي تضع الرعية في تعارض عدائي مع ذاتها فان وحدة الذكاء البشري عند الرازي قد اثارت دعوة الى تعميم المعرفة الفلسفية تتوازي مع شعور بالتكافؤ بين الفيلسوف والجمهور يستبعد العلاقة المتعالية التي تحكمت في سلوك ابو اسحق النصيبي . وقد اعطى الرازي للفلسفة وظيفة المخلص من الشر والكدورة مقابل وظيفة التشبه بالاله عند فلاسفة الاسلام . والخلاص من الشر مطلب عام ، اما التشبه بالاله فمرحلة عليا تسمى النخبة الى بلوغها . وهو مع اهتمامه بسلوك الفلاسفة قد عني ايضا بالسلوك العملي للناس ، لكن مفهومه الميتافيزيقي للنفس أوقعه في متاهات الفناء الصوفي . فالفلسفة عنده يجب ان لا تكتفي بتأمين الخلاص من شرور العالم بل لا بد أن تنتهي الى الخلاص من العالم نفسه . على أن هذا الشكل من الخلاص لا يترقى في فكره الفلسفي الى رغبة ملحة في تدمير العالم تسلكه في عداد الفلاسفة المتشائمين . كذلك لم تصدر منه دعوة ، او ميل ، الى العزلة الصوفية . ويعكس كتابه في الطب الروحاني عدم يأس من صلاح الانسان تعززه من الجهة الاخرى ثقته بوعي وسلامة عقولهم .

لكن الرازي يكشف عن قصور شديد في وعيه الاجتماعي حين يتصور المعرفة الفلسفية طريقا للخلاص . وكأنه يفترض ان الانسان يتغير فور أن يتعلم . وقد فاته ان التعلم قد يكون عاملا اضافيا في كثرة الشر ، اذ من الغالب ان يكون المثقف ادري من الجاهل البسيط بدروب الحيل والمكايد . لقد اخطأ الفيلسوف طريق الخلاص لانه كان يجهل مصدر الشر . ولعله لو عرفه لكتب للناس وصفة اخرى غير الفلسفة .

## اشارات

- (١) الرسائل الفلسفية ص ١٩٥ نص عن البيروني في « تحقيق ما للهند من مقولة » ص ١٦٢
- (٢) نفسه ص ٢٢٤ - ٢٢٥ نص عن « زاد المسافرين » لناصر خسرو ، ترجمه كراوس عن الفارسية . جميع الاحالات التي سترد لاحقا على ناصر خسرو هي من هذا الكتاب ومن ترجمة كراوس .
- (٣) نفسه ص ٢٨٢ - ٢٨٥ عن « زاد المسافرين »
- (٤) المباحث المشرقية ، حيدر اباد ١٢٤٣ هـ - ج ١/٢٢٨ - ٢٢٩
- (٥) الرسائل ص ٢٦٤
- (٦) التعريفات القاهرة ١٩٢٨ ص ٩٤
- (٧) الرسائل ص ٢٦٩ عن « زاد المسافرين »
- (٨) المباحث المشرقية ١/٦٥٢
- (٩) نفسه ١/٦٥٢
- (١٠) الرسائل ص ٢٧٠
- (١١) نفسه ص ٢٧٨ ورد قول الفخر في « المطالب العالية » وقد نقله كراوس عن مخطوطة في دار الكتب المصرية .
- (١٢) نفسه ص ٢٥٨
- (١٣) نفسه ص ٢٢٠
- (١٤) مذهب النرة عند المسلمين وعلاقته بمذاهب اليونان والهند - ترجمة عبد الهادي ابو ريده ، القاهرة ١٩٤٦ ص ٧٤
- (١٥) الرسائل ص ٢٢٢ عن ناصر خسرو
- (١٦) نفسه ص ٢٢٤
- (١٧) نفسه ص ٢٢٢
- (١٨) الفصل في الملل والنحل القاهرة ١٣١٧ هـ انظر مناقشاته لمفهومي الخلاء والدهر ج ١/٢٤ - ٢٣ انظر كذلك : الرسائل ص ٢٤٧ - ٢٤٨ .
- (١٩) انظر DICTIONARY OF PHILOSOPHY نيويورك ١٩٤٢ بند : Time
- (٢٠) النص عن ترجمة انكليزية لكتاب وضعه بالفرنسية Leo Wieger عنوانه الانكليزي :  
AHistory of The Religious Beliefs and Philosophical Openions in China .
- طبع في الصين عام ١٩٢٧ . ص ١67
- (٢١) ج ١٩/١٨١
- (٢٢) ج ٧/٢٤٥ ط القاهرة ١٩٠٧ م .
- (٢٣) مذهب النرة - هامش ص ٨٥
- (٢٤) يقول ابيقور : « لو استمعت الالهة الى ادعية الناس لهلكوا سراعا ، لانهم يدعون دائما بالشر على بعضهم » انظر شذراته في كتاب :
- The stoic And Epicurean Philosophers WHITNEY J. OATES نشر في نيويورك ١94٥ ص 5٥
- (٢٥) نص من LEO WIEGER ( هامش ٢٠ ) اعلاه ص 323
- (٢٦) رسالة الغفران ترجمة ، بنت الشاطيء ص ٢٥
- (٢٧) الرسائل ١٧٨
- (٢٨) الرسائل ٢٩٥
- (٢٩) الرسائل ٢٣٩ - ٢٩٤
- (٣٠) الرسائل ٤٥
- (٣١) الرسائل ٤٢

- (٢٢) العائلة المقدسة ف ٦ ، ٣ ، د ، ص ١٦٧ من الترجمة العربية لحنا عبود
- (٢٣) الرسائل ٢٩٥ - ٢٩٦
- (٢٤) الرسائل ٢٥٨
- (٢٥) طيمائوس ، ترجمة ، فؤاد جرجي بريارة ، دمشق ١٩٦٨ ص ٢٧١
- (٢٦) الرسائل ٣٠٠ - ٣٠١
- (٢٧) المحقق الحلبي - المختصر النافع في فقه الامامية ، دار الكتاب العربي ، مصر ١٨٤ - ١٨٥
- (٢٨) الفصل ٣٤/١
- (٢٩) الرسائل ١٧٨ - ١٧٩
- (٤٠) جامع البدائع لمحي الدين الكردي ، القاهرة ١٩١٧ ، ص ١٢٧  
انظر ايضا الرسائل ٢٩٠ .
- عبادة « بط الخراج » وريت في المطبوعة : « بسط الخراج » وقرأها كراوس « بط الجراج » وما اخترته اكثر اتساقا مع خط الشتيمة .
- (٤١) طبقات الامم ، نشرة لويس شيخو - بيروت ١٩١٢ ص ٥٢ - ٥٣
- وريت فيه : مذاهب سخيقة بدلا من خبيثة ، وينا اقواما بدلا من نم اقواما ، وهو التباس من الناشر ، وقد جاءت العبارة صحيحة في القفطي وابن ابي اصيبعة ، راجع ايضا الرسائل ص ١٨٢ .
- (٤٢) انظر رسالته الملحقة عن كتب الرازي ط لبيزك ١٩٢٢
- (٤٣) المعتبر ط حيدر و اباد ١٣٥٧ ج ١/٨٧
- (٤٤) المعتبر ٤١/١
- (٤٥) راجع مادة : من HIBAT ALLAH , ABU AL - BARAKAT JEWISH ENCYCLOPEDIA 1461  
طبعت في القدس المحتلة
- (٤٦) المعتبر ٤٠/٢
- (٤٧) انظر مادة CRESCAS , HASDAI 5 - 1080
- (٤٨) انظر ما كتبه عن قرسقاس في DICTIONARY OF PHILOSOPHY المشار اليه في الهامش (١٩) .
- (٤٩) التنبيه والاشراف نشرة عبد الله الصاوي القاهرة ١٩٢٨ ص ٦٦ - ٦٧
- (٥٠) ص ٣١
- (٥١) الامتاع والمؤانسة ط . بيروت لاحمد أمين واحمد الزين بلا تاريخ ١٤١/١
- (٥٢) انظر رسالته « ما ينبغي ان يقدم قبل تعلم فلسفة ارسطو » المنشورة ضمن كتاب « مبادئ الفلسفة القديمة » المطبعة السلفية - القاهرة ١٩١٠ ص ١٤
- (٥٣) انظر ج ١/٨٦٤ - ٨٧٢ من نشرة سليمان ننيا ، القاهرة ١٩٦٥
- (٥٤) الفهرست القاهرة ١٣٤٨ ص ٤٣٠
- (٥٥) الرسائل ١٠٩ - ١١٠ .