المعرف الرقمي DOI
https://doi.org/10.59151/.v7i1.250

OPEN ACCESS
تاريخ الاستلام: 10-8-2022
تاريخ القبول: 13-2-2023

دورية نماء
فصلية محكمة متخصصة في علوم الوحي والدراسات الإنسانية

فلسفة الفعل ونظرية العادة التاريخية عند المتكلمين،وتطبيقاتهما في مبحث النبوات: الفخر الرازي أنموذجًا

محمد عبيدة (1)
medabayda51@gmail.com

ملخص:

يسعى هذا البحث إلى النظر في الأسس المعرفية لبعض الأدلة الكلامية على وحيانية القرآن الكريم وكونه نصًّا ذا طبيعة إلهية، وهي الأسس المرتبطة بفلسفة الفعل عند المتكلمين، إذ تنبني معالجتهم على تحليل الأفعال الإنسانية وشروط قيامها، ومن ثم تحليل أفعال المجتمعين المكي والمدني، وفئات هذين المجتمعين، واستخلاص أن أفعال مختلف فئات هذين المجتمعين لا يمكن أن تفهم وتفسر تفسيرًا عقلانيًا إلا بالإقرار بكون القرآن وحيًا إلهيًا لا إنتاجًا بشريًا خالصًا. وفي حال عدم الإقرار بهذه القضية، فإن معرفتنا بالأفعال الإنسانية، وبالكليات والقوانين العامة للسلوك الإنساني، بل وبالتاريخ، تصبح مهددة وغير ذات أساس. ويعتمد هذا البحث مقاربة منهجية ترتكز على تحليل استدلال الرازي على المصدر الإلهي للقرآن، والحفر عن الأسس المعرفية لتصوره. وقد خلص إلى اعتماد الرازي على أساسين هما: فلسفة الفعل (انبناء الفعل الإنساني على الاعتقادات والاختيارات العقلانية)، ونظرية العادة التاريخية.

الكلمات المفتاحية:

الفعل الإنساني، القصدية، الاختيار العقلاني، العادة التاريخية، الوحي.

(1) باحث بسلك الدكتوراه- كلية الآداب والعلوم الإنسانية- جامعة عبد المالك السعدي/تطوان (المغرب).

للاقتباس: عبيدة، محمد، فلسفة الفعل ونظرية العادة التاريخية عند المتكلمين وتطبيقاتهما في مبحث النبوات: الفخر الرازي أنموذجًا، مجلة نماء، مركز نماء، مصر، مج 7، ع1، 2023، 50-71.

© نشر هذا البحث بموجب ترخيص (CC BY-NC 4.0) المفتوح، الذي يسمح لأي شخص تنزيل البحث وقراءته والتصرف به مجانًا، مع ضرورة نسبته إلى صاحبه بطريقة مناسبة، مع بيان إذا ما قد أُجري عليه أي تعديلات، ولا يمكن استخدام هذا البحث لأغراض تجارية.

OPEN ACCESS
Received: 10-8-2022
Accepted: 13-2-2023

دورية نماء
فصلية محكمة متخصصة في
علوم الوحي والدراسات الإنسانية

The Philosophy of Action and the Theory of Historical Habit in Theology and their Applications in the field of Prophecies: Al-Fakhr Al-Razi as a Case Study

Mohamed Abaida[(2)]
medabayda51@gmail.com

Abstract:

This paper aimed to peruse the epistemological foundations of some of the theological evidence about the revelation of Qur'an and the fact that it is a text of a divine nature. These foundations are related to the speakers' philosophy of action, which are also based on the analysis of human acts and their conditions of existence. This would lead to the analysis of the actions of the Mecca and Medina communities and their groups in order to conclude that the actions of the different groups of these communities could be rationally understood and interpreted only by acknowledging that the Qur'an is a Divine Revelation and not a pure human product. If this issue is not recognized, our knowledge of human acts, of the laws of human conduct, and indeed of history, becomes threatened and ungrounded. Therefore, this paper adopted a systematic approach that is based on examining and analyzing Razi's inference on the divine source of the Quran, and exploring the epistemological foundations for his perception. The paper concluded that Razi relies on two foundations: the philosophy of action (building human action on rational choices), and the theory of historical habit.

keywords:

Human act, Intentionality, Rational choice, Historical habit, Revelation.

(2PhD Researcher - Faculty of Arts and Humanities - Abdelmalek Saadi University/Tetouan (Morocco).

Cite this article as: Abaida, Mohamed, The Philosophy of Action and the Theory of Historical Habit in Theology and their Applications in the field of Prophecies: Al-Fakhr Al-Razi as a Case Study, Journal of Namaa, Nama Center, Egypt, V 7, issue 1, 2023 50-71.

© This research is published under an open license (CC BY-NC 4.0), which allows anyone to download, read and use the research for free, provided it is properly acknowledged, indicating if any modification has been made to it. This research shall not be used for commercial purposes.

إشكال الورقة[3]:

تسعى الورقة إلى الإجابة عن إشكال ارتباط حجج النبوة عند المتكلمين بتصورهم للفعل الإنساني وشروط قيامه. إذ بنوا على هذا التصور موقفهم من فشلِ قريشٍ في معارضة القرآن، وإبطال دعوى التحدي المعجز، وبنوا على نظرية العادة (تواتر الأفعال واستمرارها على نسق معين) نفي إمكان وقوع المعارضة ونجاحها دون أن تنتشر، وبنوا عليها أيضًا سلامة القرآن من التحريف وانتقاله عبر الأجيال، بصورته الأولى التي ظهر عليها. فكيف نظر المتكلمون إلى مفهوم الفعل الإنساني؟ وما شروط قيامه؟ وما علاقة الفعل بمفهوم العادة الكلامي؟ وكيف استدلوا على إلهية النص القرآني انطلاقًا من مفهومهم للفعل والعادة الإنسانيين؟

0. توطئة:

لا يمكن الشروع في تأويل النص وفهمه والبحث عن مراد المتكلم به قبل التثبت من طبيعته ونوعه؛ إذ هي التي تحدد كيفيات تأويله. وهنا: يأتي علم الكلام ليبرهن -عقلًا- على طبيعة القرآن الإلهية، وعلى كونه معجزًا، وعلى ثبوته وصدق نسبته التاريخية إلى النبي عليه الصلاة والسلام. من هنا، نسعى في هذه الورقة إلى إبراز كيفية معالجة الفخر الرازي لإشكالين مركزيين: أولهما، كون النص إلهيًا في طبيعته، وثانيهما، تكوينه وانتقاله إلينا عبر الزمن وسلامته من التغيير.

ففيما يتعلق بالإشكال الأول -طبيعة النص القرآني-، فإن كل تأويل لنص ما ينطلق من تصور محدد لطبيعة النص المؤول، ذلك أن طبيعته تفرض نمط التعامل معه، وتحدد الاختيار المنهجي الملائم لمقاربته والكشف عن دلالاته ومعانيه. وهذا يعني أن طبيعة النص تُحَددُ سلفًا، وتسبق عمليات تأويله وتفسيره؛ وبهذا، يكون التأويل متأسسًا على رؤية محددة لطبيعة النص. لكن كيف نحدد طبيعة النص؟ ها هنا طريقان: الأول، **أن تحدد من خلال قائل النصِّ نفسِه: أي من خلال حديث المتكلم عن النص، أو حديث النص عن نفسه وتحديده لطبيعته وخصائصه؛ وهنا يتم تحليل النص سكونيًا، لأجل الكشف عن تصور النص لنفسه**. وأما الطريق الثاني، فهو أن يحدد القارئ/ المتلقي طبيعة للنص انطلاقًا من تصور نظري محدد.

(3) « لا يفوتني هنا أن أشكر أستاذي د.محمد الحيرش على توجيهاته القمية وإرشاداته، فهو الذي نبهني إلى أهمية قراءة موقف الرازي في ضوء الظاهراتية»

والرازي ينتهج الطريقة الأولى، فهو يرى أن النصَّ نفسَه يتضمن دعوى كونِه كلامًا إلهيًا، والنبي عليه الصلاة والسلام رفع هذه الدعوى، فبقيت مسألة الفحص العقلي عن صحتها. وتأسيسًا على هذا، نسعى هنا إلى الكشف عن تصور الفخر الرازي لطبيعة النص القرآني، وسلامة نقله؛ ويفرض علينا هذا المسعى النظر في الكتب الكلامية للفخر، لفهم تصوره عن الوحي، ولفهم كيفية بنائه لتصوره عنه.

1- فلسفة الفعل ونظرية العادة التاريخية عند الرازي:

قبل الشروع في بيان فحص الفخر عن صحة دعوى طبيعة النص القرآني الإلهية، نرى ضرورة البدء ببيان الأسس المعرفية التي بنى عليها نظره وفحصه. فنقول: إن إشكال الطبيعة الإلهية للقرآن ذو طبيعة تاريخية/اجتماعية؛ إذ لا شك أن النبوة ظاهرة اجتماعية، لأنها تظهر في مجتمع محدد، تحكم أفراده غايات ومصالح وتطلعات ومخاوف، وهي أيضًا تاريخية، لكونها تعتمد في انتقالها إلى الأجيال أساسا على «الإخبار»، و«النقل»، و«الصدق». وتزداد الروابط بين النبوة والتاريخ بعد انقضاء عصر النبوة، خاصة وأن الأخبار تصبح عُرضة للأهواء، ويدخلها الكذب والخطأ والزيادات. ومن ثم، تطلب الأمر بحثًا معرفيًا في شروط صحة الأخبار، وتمييز صحيحها من سقيمها، والتأكد من مصداقيتها. وبما أنها حدثٌ تاريخيٌ، ولها ارتباط بالفعل الإنساني، فلا بُدَّ من بيان طبيعة الأفعال الإنسانية، ومجاري العادات، وما يُؤلَف من الإنسان. وقد سلك الرازي طرقًا عديدة في إثبات النبوة[4]، لكننا سنقتصر هنا على استدلاله على صحة نبوة محمد عليه السلام انطلاقًا من كون القرآن معجزًا، وكونه كتابا إلهيًا. وهنا بيان بعض هذه الأسس:

1-1- طبيعة الأفعال الإنسانية في التصور الكلامي:

ثمة أمر مهم يلحظه الناظر في الكتب الكلامية، وهو الاستدلال على طبيعة القرآن الإلهية انطلاقًا من تحليل أفعال أفراد المجتمع الذي ظهر فيه الوحي، ودواعيهم ودوافعهم إلى تلك الأفعال. وهنا، يمكن أن يستخلص الناظرُ أسسًا لتصور الفعل الاجتماعي عند المتكلمين، وكيفية تفسيرهم للأفعال الاجتماعية. وبخصوص الفخر الرازي، يجد الناظر تصورًا للفعل الاجتماعي قائمًا على ما يمكن تقريبه

(4) انظر تحليل الباحث أيمن شحادة لهذه المسالك في:
Ayman Shihadeh, The theological Ethics of Fakhr al-Din al-Razi, brill, Leiden-Boston, 2006, p129.

بـ«نظرية الاختيار العقلاني»؛ إذ يحلل الرازي أفعالَ الأفراد باعتبارها أفعالًا ناتجة عن اعتقادات وقصود وإرادات، سواء أكانت أفعالًا بالإتيان أو الترك، وهي أيضًا أفعال تراعي الشروط والموانع، وتوازن وترجح في حالة التعارض. وهذا التصور يقترب -رغم الفوارق المعرفية في المنطلقات والمسلمات- من التصورات الأساسية لعلم اجتماع الفهم، التي أرساها ماكس فيبر وغيره. ذلك أن فيبر في نظريته عن الفعل الاجتماعي، ميَّزَ بين نوعين من الأفعال:

- **أفعال عقلانية غائية:** وذلك من خلال توجيه الفعل إلى غرضٍ معينٍ، وبالاستعانة بوسيلة محددة، وأملًا في بلوغ نتائج جانبية بعينها، وهذه النتائج تتعلق بالمصلحة والحاجة. ويقوم في ذلك بالموازنة بصورة عقلانية ما بين الوسيلة والغاية، وكذلك بين الغايات والنتائج المصاحبة، وأخيرًا بين الغايات المختلفة فيما بينها.
- **أفعال عقلانية قيمية:** من خلال الاعتقاد الواعي في قيمٍ أصيلةٍ أخلاقيةٍ أو جماليةٍ أو دينيةٍ، ومن ثم القيام بأفعال تخدم هذه القيم بغض النظر عن نتائجها[5].

على أن هذا التمييز -حسب فيبر- يظل نظريًا فقط؛ ففي الواقع، كثيرًا ما يتداخل هذان النمطان. والذي يهمنا هنا أن هذا التصور يعطي للمقاصد والأغراض والاعتقادات أهمية بالغة في تفسير الأفعال الاجتماعية وفهمها، خلافا للتصورات المتأثرة بالنزوع العلمي، وبالتصور العلمي لمفهوم الواقعية التي تلغي من حسبانها الاعتقادات والقصود، وتجعل الإنسان خاضعًا لحتميات وقوى خفية، كالظروف الاجتماعية والوعي الزائف في الماركسية، أو اللاشعور في الفرويدية، أو البنى الخفية في البنويوية، يقول ريمون بودون:

«إن مسلمة الواقعية هي نفسها مسلمة المادية في العلوم الطبيعية، **أما في العالم الإنساني، فإنهما أبعد ما يكون عن التطابق، ما دامت مقاصد البشر ودوافعهم ومبرراتهم تشكل هي أيضًا جزء من العالم المذكور**. لقد تصدرت هذه الترسيمات العامة على اختلافها واجهة العلوم الاجتماعية، أو بالأحرى، الإنسانية، ومارست تأثيرًا لا يضاهيه إلا إخفاقاتها المتكررة، ومرد ذلك في جزءٍ منه غير يسير إلى محاولتها **تطبيع الشخص الإنساني**، مما جعلها تعبر في محاذاة الواقع الذي تسعى إلى استكشافه»[6].

(5) ماكس فيبر، مفاهيم أساسية في علم الاجتماع، تر: صلاح هلال، المشروع القومي للترجمة، القاهرة، ط1، 2011، ص55.

(6) ريمون بودون، أبحاث في النظرية العامة في العقلانية، العمل الاجتماعي والحس المشترك، تر: جورج سليمان، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2010. ص72.

كما يجد هذا التصور أساسه الفلسفي -حديثًا- في مفهوم القصدية، الذي أرسته الفينومينولوجيا مع هوسرل، الذي سعى إلى تأسيس علم للظواهر، من خلال العودة إلى الذات، وإدراكها للماهيات، والذي عبر عن القصدية من حيث هي توجه نحو العالم والأشياء كما هي معطاة في الوعي. كما نجد تأسيسًا لهذا المفهوم في فلسفة اللغة والذهن عند سيرل وغيره -والذي سنعود إليه لاحقًا بإذن الله-. والذي يهمنا هنا أن نفهمَ التحليل الذي قدمَّه فخر الدين الرازي للمجتمعين: المكي والمدني، ولفئات هذا المجتمع، وموقفهم من النبوة، وتفسيره لهذه المواقف، واستنتاجه وحيانية القرآن وصدق النبي عليه السلام من هذا التحليل، وذلك من خلال الكشف عن الأساس القصدي الذي بنى عليه الرازي هذا التحليل. وهنا أمران أساسيان بنى عليهما الرازي تحليله: فلسفة الفعل، والخبرة المعرفية الإنسانية، أو ما يسميه المتكلمون بـ«العادة»:

• فلسفة الفعل عند الرازي- قصدية الوعي:

بداية نود الإشارة إلى أمر مهم بخصوص الفعل هنا، وهو أن الرازي يتحدث عن الفعل الإنساني في عالم العيش، عالم الأشياء. لذلك، نرى أنه من الملائم أن نقرأ تصوره في ضوء نظرية «القصدية». والحق أن ثمة دواعيَ تدفعنا لقراءة هذا التصور في ضوء القصدية؛ منها: أن قصدية هوسرل ترجع في أصولها للفيلسوف الإيطالي الأصل فرنز بينتانو، الذي بدوره أعاد إحياء هذا المفهوم من فلسفة أرسطو. وأيضًا، فيشير الباحث ديرموت موران «Dermot Moran» إلى أن أصل المفهوم مأخوذ من اجتهادات ابن سينا الفلسفية[7]. وقد كان للرازي عناية شديدة بتراث ابن سينا الفلسفي. وبالتالي، فإن للقصدية أساسًا مشتركًا بين الرجلين. وعن هذا الاهتمام المشترك بالفلسفة الأرسطية، نشأ سؤال مشترك حول طبيعة الإدراك الإنساني، وعلاقته بالعالم، وطبيعة الوجود، فكل من التراث الكلامي والفلسفي الإسلامي والاتجاه الفينومينولوجي عالج هذا الإشكال، بناء على الأرضية الأرسطية المشركة، وبناء على الشرط التاريخي الخاص بكل معالجة، وهو ما يجعلنا نحذر من المطابقة التامة وتجنب الإسقاط.

(7) Dermot Moran (2013) Intentionality: Some Lessons from the History of the Problem from Brentano to the Present, International Journal of Philosophical Studies, 21:3, p. 324.

و انظر أيضًا:

Deborah L. Black, INTENTIONALITY IN MEDIEVAL ARABIC PHILOSOPHY.

ومن جهة أخرى، فقد أخذ جون سيرل من الفينومينولوجيا مفهوم القصدية ليربط الوعي بالعالم. والقصدية عند هوسرل وفي تطوراتها اللاحقة مع جون سيرل وغيره لا تعني القصد -أي أن نعني شيئًا ما-، بل هي أعم منه؛ إذ تشمل جميع الحالات الذهنية، كالاعتقادات والإرادات والمخاوف والآمال وغيرها[8]... وأهم خاصية للقصدية هي التوجهُ نحو الأشياء، فالوعي هو وعيٌ بشيء ما. وهذا المفهوم للتوجه نجد نظيرًا له عند المتكلمين، وعند الرازي خصوصًا، وهو ما يعبر عنه المتكلمون بمجموعة من المفاهيم الكلامية كـ:«التعلق»، و«النسبة»، و«الإضافة»؛ وحاصلها أن هناك صفات لها تعلق بـ(أو نسبة إلى/ أو إضافة إلى) شيء ما؛ فالعلم والقدرة والإرادة لها تعلقات، أي إنها تتعلق بشيء معلوم/ مراد/مقدور. يقول الرازي:

«إنا إذا قلنا بإثبات الصفات الحقيقية فنقول: **الصفة الحقيقية إما أن تكون صفة يلزمها حصول النسبة والإضافة، وهي مثل العلم والقدرة، فإن العلم صفة يلزمها كونها متعلقة بالمعلوم، والقدرة صفة يلزمها صحة تعلقها بإيجاد المقدور**، فهذه الصفات وإن كانت حقيقية إلا **أنه يلزمها لوازم من باب النسب والإضافات**. أما الصفة الحقيقية العارية عن النسبة والإضافة في حق الله تعالى فليست إلا صفة الحياة»[9].

فلا يكون العلم خاليًا عن المعلوم، أو إرادة خالية عن المراد، أو قدرة بدون مقدور. وبالتالي، فإن العلم/الوعي الإنساني عند المتكلمين قصدي بطبيعته، متجه نحو المعلومات والمقدورات والمرادات. وهنا تتضح صلة مفهوم التعلق بقصدية الوعي عند هوسرل.

• مفهوم الفعل في ضوء القصدية:

لتوضيح مفهوم الفعل عند الرازي؛ نورد نصًّا جامعًا له، يجمل فيه شروط الفعل الإنساني[10]، بحيث يقول:

«لا بد قبل الخوض في المقصود من تقديم مقدمات. المقدمة الأولى: لا شك أن هاهنا مطلوبا ومهروبًا... فثبتَ أنه لا بُدَّ من الاعتراف بوجود شيءٍ **يكون مطلوبًا لذاته**، وبوجود **شيء يكون مهروبًا**

(8) جون سيرل، اللغة والعقل والمجتمع، ترجمة: صلاح إسماعيل، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط1، 2011، ص 121.

(9) فخر الدين الرازي، **مفاتح الغيب**، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1/114، 2000.

(10) لم ينفرد الرازي بهذا القول، بل استفاده من الفلاسفة، ومن أبي الحسين البصري المعتزلي، مع فروق جوهرية بين هذه الأقوال. انظر:

Shihadeh, The theological Ethics, p 16.

عنه لذاته. المقدمة الثانية: إن الاستقراءَ دل على أن **المطلوب بالذات هو اللذة والسرور، والمطلوب بالتبع ما يكون وسيلة إليهما، والمهروب عنه بالذات هو الألم والحزن، والمهروب عنه بالتبع ما يكون وسيلة إليهما**... المقدمة الرابعة: إن القوة الباصرة **إذا أدركت موجودًا في الخارج** لزم من حصول ذلك الإدراك البصري وقوف الذهن على **ماهية ذلك المرئي**، وعند الوقوف **عليه يحصل العلم بكونه لذيذًا أو مؤلمًا أو خاليًا** عنهم، فإن حصل العلم بكونه لذيذًا ترتب على حصول هذا العلم أو الاعتقاد حصول الميل إلى تحصيله، وإن حصل العلم بكونه مؤلما ترتب على هذا العلم أو الاعتقاد حصول الميل إلى البعد عنه والفرار منه، فإن لم يحصل العلم بكونه مؤلمًا ولا بكونه لذيذًا لم يحصل في القلب لا رغبة إلى الفرار عنه ولا رغبة إلى تحصيله. المقدمة الخامسة: **إن العلم بكونه لذيذًا إنما يوجب حصول الميل والرغبة في تحصيله إذا حصل ذلك العلم خاليا عن المعارض والمعاوق**، فأما إذا حصل هذا المعارض لم يحصل ذلك الاقتضاء، مثاله إذا رأينا طعامًا لذيذًا فعلمنا بكونه لذيذًا، **إنما يؤثر في الإقدام على تناوله إذا لم نعتقد أنه حصل فيه ضرر زائد، أما إذا اعتقدنا أنه حصل فيه ضرر زائد فعند هذا يعتبر العقل كيفية المعارضة والترجيح، فأيهما غلب على ظنه أنه أرجح عمل بمقتضى ذلك الرجحان**، ومثال آخر لهذا المعنى: إن الإنسان قد يقتل نفسه وقد يلقي نفسه من السطح العالي، إلا أنه إنما يقدم على هذا العمل إذا اعتقد أنه بسبب تحمل ذلك العمل المؤلم / يتخلص عن مؤلم آخر أعظم منه، أو يتوصل به إلى تحصيل منفعة أعلى حالا منها، فثبت بما ذكرنا أن اعتقاد كونه لذيذًا أو مؤلمًا إنما يوجب الرغبة والنفرة إذا خلا ذلك الاعتقاد عن المعارض. المقدمة السادسة: في بيان أن التقرير الذي بيناه يدل على أن الأفعال الحيوانية لها مراتب مرتبة ترتيبًا ذاتيًا لزوميًا عقليًا؛ وذلك لأن هذه الأفعال مصدرها القريب هو القوى الموجودة في العضلات، إلا أن هذه القوى صالحة للفعل وللترك، فامتنع صيرورتها مصدرًا للفعل بدلًا عن الترك، وللترك بدلًا عن الفعل، إلا بضميمة تنضم إليها، **وهي الإرادات ثم إن تلك الإرادات إنما توجد وتحدث لأجل العلم بكونها لذيذة أو مؤلمة**... فهذا تلخيص الكلام في أن الفعل كيف يصدر عن الحيوان»[11].

في هذا النص الطويل للفخر، يعرض الرازي تحليلًا للأفعال الإنسانية وكيفية حصولها. فلكي يقع الفعل من الفاعل، لا بُدَّ حسب الرازي من داعٍ يدعوه إلى الفعل، والداعي هنا هو الدافع للفعل، ويقصد به الرغبة الحادثة في نفس الإنسان، وهذا الدافع ناتج من أن للإنسان غايتين: جلب الخيرات والمنافع والملذات، وتجنب الشرور والمضار. ويبدأ تحليله انطلاقًا من السمة القصدية للوعي، فيبرز أن ثمة أشياء مرغوبة، وأخرى مهروب عنها. وأن كل مرغوب نريده أو مخوف نتجنبه فإما أن نرغب

(11) مفاتيح الغيب، 1/77-78.

فيه لذاته، أو لسبب أخر، ولا يمكن أن تتسلسل الأسباب، فلا بُدَّ من الوصول إلى مرغوب فيه لذاته ومرغوب عنه لذاته. وهذا المطلوب لذاته هو اللذة، والمخوف لذاته هو المضرة. وينبه الرازي إلى أن الإنسان بوسائله الإدراكية يدرك الأشياء، فيجد إحساسًا من بعض هذه المثيرات الواقعة على جهازه الإدراكي، وألمًا أو ضررًا من بعضها الآخر، فيحصل مع تصوره للأشياء تصور لكونها نافعة أو ضارة. وبهذا، يحصل عند تصوره لبعض الأشياء ميلًا إليها، وبعضها الآخر نفورًا عنها. وبهذا، **فالداعي إلى طلب الأشياء أو النفور عنها مسبوق بالعلم والتصور**: فإذا علم الإنسان أو توهم أن شيئا ما يؤذيه أو ينفعه، تحركت إرادته نحوه ورغب في الحصول عليه أو اجتنابه. **ثم هناك شرط آخر لقيام الفعل الإنساني، وهو القدرة**؛ إذ بدونها لا يمكنه القيام بالأفعال، ثم هناك **الموانع التي قد تعوق الإنسان عن الفعل وتمنعه**، خاصة إذا كان المانع أقوى من قدرته على الفعل؛ ويلخص الرازي هذه النظرية في نص آخر يقول: «وإذا كان الداعي قويًا والمانع زائلًا، كان الفعل به واجب الحصول»[12]. وإجمالًا، فشروط وقوع الفعل عند الرازي هي: المعرفة بالشيء وتصوره، الإرادة، أي حصول الميل/الداعي إليه، ثم القدرة عليه. وباجتماعها يحصل الفعل ويتحقق.

2-1- نظرية العادة التاريخية:

ثمة مفهوم آخر يتعلق بعالم العيش عند الرازي، وهو مفهوم العادة عند المتكلمين؛ والمقصود بها تلك القوانين التاريخية التي ترسخت في الخبرة المعرفية البشرية خلال معايشتها الطويلة لأحوال العمران والاجتماع البشري. فإن الخبرة الإنسانية -من خلال طول معايشتها للتاريخ وأحداثه- شكلت مجموعة من **الكليات** أو الحقائق التي تمكنها من التعامل مع الأخبار، وهذه الحقائق تستمد قوتها من وقوعها المتكرر إلى الحد الذي يجعلها معتادة للناس، وتصير بذلك **قانونًا**. يقول هوسرل:

> «**إن أشياء العالم المحيط الحدسي** (مأخوذة دائمًا كما هي قائمة بالنسبة إلينا حدسيًا في الحياة اليومية، وباعتبارها موجودة فعليا بالنسبة إلينا) **لها، إن جاز التعبير عاداتها بأن تتصرف بكيفية متشابهة في ظروف متشابهة نمطيًا**. وإذا نظرنا إلى العالم الحدسي ككل، كما يوجد ببساطة، بالنسبة إلينا في وضعيته المنسابة، **وجدناه يتوفر هو أيضًا ككل على عادته، وهي أن يتابع سيره المعتاد كما هو لحد الآن؛ وهكذا،**

(12) مفاتيح الغيب، 1/31.

فإن عالمنا المحيط الحدسي التجريبي يتوفر على أسلوب عام تجريبي. مهما تصورنا المسار المقبل للعالم في مظاهره المجهولة، كما يمكن أن يكون في إمكانياته، فإننا نتمثله ضرورة في الأسلوب الذي يعطى لنا والذي أعطي به لحد الآن. بهذه الكيفية يمكننا أن نجعل الأسلوب العام اللامتغير، الذي يبقى ثابتًا في هذا العالم الحدسي خلال انسياب التجربة الكلية، تيمة. **وبذلك بالذات، نرى أن الأشياء والحوادث المتعلقة بها لا تأتي ولا تجري بكيفية اعتباطية، بل إنها مقيدة قبليًا بهذا الأسلوب**»[13].

يلتقي هذا النص لهوسرل مع الإطار العام لتصور المتكلمين عن «العادة»، بل إنه يلتقي معه حتى في التسمية التي تعطي للوعي الإنساني إدراك هذا الانتظام، الناتج عن التتابع والتكرار، وهو: «العادة»؛ إذ يؤدي هذا التتابع إلى «اعتيادنا» وقوع الأشياء والأحداث على هذه الكيفية والأسلوب. وبهذا، تصبح هذه الكيفية/الأسلوب **مسلمات قبلية للفهم والإدراك**. وبتطبيق هذا المفهوم على علم التاريخ، فإن أهمية هذه العادات في كونها تصبح معيارًا لمحاكمة المرويات والتفسيرات، وبالتالي يصبح أي تفسير تاريخي يتعارض مع ما استقر **من مجاري العادات** ساقطًا من الاعتبار، والحكم نفسه ينطبق على المرويات المنقولة؛ إذ قبل التحقق من مصداقية النقل، لا بُدَّ من أن يكون الخبرُ ممكنَ الوقوعِ أصلًا، ولكي يكون ممكنًا، لا بُدَّ أن يكون على وفق العادة الجارية. وبالنظر في البحث التاريخي التراثي، نجد تقريرًا مهمًا لهذا المبدأ، واشتراط تحققه قبل التعامل مع المرويات التاريخية؛ إذ يسبق عملية محاكمة المرويات المفردة والنظر في رواتها وصدقهم. فلا بُدَّ من النظر في إمكان الحدث قبل النظر في صدق نقله؛ فإذا كان الحدثُ المنقولُ مستحيلَ الوقوع أصلًا، كان هذا مغنيًا عن النظر في إسناده ورواته ونقلته. يقول ابن خلدون موضحًا هذا الأساس -وهو يسعى إلى حصر دوافع شيوع الكذب في التاريخ-:

«ومن الأسباب المقتضية له أيضًا وهي سابقة على جميع ما تقدّم: **الجهل بطبائع الأحوال في العمران**، فإنّ كلّ حادث من الحوادث، ذاتًا كان أو فعلًا، لا بدّ له من طبيعة تخصّه في ذاته، وفيما يعرض له من أحواله. **فإذا كان السّامع عارفًا بطبائع الحوادث والأحوال في الوجود ومقتضياتها أعانه ذلك في تمحيص الخبر على تمييز الصّدق من الكذب، وهذا أبلغ في التّمحيص من كلّ وجه يعرض... وتمحيصه إنّما هو بمعرفة طبائع العمران وهو أحسن الوجوه وأوثقها في تمحيص الأخبار وتمييز صدقها من كذبها وهو سابق على**

(13) إدموند هوسرل، أزمة العلوم الأوروبية، تر: إسماعيل المصدق، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط1، 2008، ص78.

التّمحيص بتعديل الرّواة ولا يرجع إلى تعديل الرّواة حتّى يعلم أنّ ذلك الخبر في نفسه ممكن أو ممتنع وأمّا إذا كان مستحيلًا فلا فائدة للنّظر في التّعديل والتّجريح ولقد عدّ أهل النّظر من المطاعن في الخبر استحالة مدلول اللّفظ وتأويله بما لا يقبله العقل»[14].

في هذا النص المهم يحدد ابن خلدون أساسين للتعامل مع المرويات التاريخية للتحقق من مصداقيتها وصحتها التاريخية: فأولًا- لا بُدَّ من التحقق من الإمكان العادي للحدث أو الواقعة التاريخية؛ وابن خلدون هنا ينطلق من مفهوم العادة الذي بيناه آنفًا، ويريد به القوانين والسنن التي تنتظم وفقها الأشياء. وهي قوانين عادية وليست عقلية، والفرق بينهما أن العادة تقبل الخرق في حالة المعجزة، غير أن المعجزة تتطلب بالنسبة إلينا أن تنقل بالتواتر، الذي هو استحالة التواطؤ على الكذب في «العادة». وأما الأحكام العقلية فلا تقبل الخرق مطلقًا. غير أن المعجزة لما كانت حدثًا «استثنائيًا» لا يتكرر ولا يحصل إلا في ظروف خاصة على يد أشخاص محدودين -الأنبياء-، فإن العادة تحتفظ بانتظامها واستقرارها واطرادها. وعندئذ، لا يمكن تصديق الأخبار والمرويات التي تزعم انخراق هذه القوانين، ويعطي ابن خلدون مثالًا بمدينة النحاس الأسطورية؛ إذ يستحيل في عادتنا، وفي معرفتنا بطبائع العمران وقوانينه أن توجد مثل هذه المدينة. من هنا فالعلم بطبائع العمران وأحواله وقوانينه يشكل معيارًا أساسيًا للتأكد من صدق الخبر أو استحالته. ثم يأتي البحث في الرواة وصدق الناقلين بعد التأكد -انطلاقًا من المعيار السابق- من إمكان وقوع الحدث، وعندها ينظر في عدالة الناقلين وصدقهم ونزاهتهم. **وبناء على هذا البيان لنظريتي الفعل والعادة، فكيف بنى الرازي عليهما استدلالَه على إلهية النص القرآني وكونه معجزا وغير منقول أو مؤلف من نصوص سابقة؟**

2- القرآن وحيًا إلهيًا:

يجد الناظر في مبحث النبوات في كتب الرازي -وغيره من المتكلمين- حضورًا بارزًا لهاتين النظريتين في إثبات النبوات، وبالتحديد في إثبات نبوة محمد عليه الصلاة والسلام. ففي نهاية العقول للرازي، يَرِدُ تحليلٌ موسعٌ للفخر، لظهور الوحي، ودعوى محمد عليه السلام النبوة أمام قومه، وإعلانه تحديهم بالإتيان بمثل القرآن، أو بعشر سور منه، أو بسورة واحدة. ويتأسس هذا التحليل على شروط قيام الفعل التي بيناها في الأعلى، وهي: أولًا: **وجود الداعي وتوافره، ثانيًا: غياب الصوارف والموانع، ثالثًا:**

(14) ابن خلدون، التاريخ، دار إحياء التراث العربي بيروت – لبنان، 1/ 48-46.

وجود القدرة على الفعل، رابعًا: انعدام نقل مساعي العرب في معارضة القرآن، رغم أن العادة تحيل ألا يظهر مثل هذا الفعل لو حصل: «**لا سيما والمخبر عنه أمر عظيم، والأعداء متوفرو الدواعي على نقل المعائب والعثرات**»[15].

ينطلق الرازي في تحليله من تحديد ثلاث فئات أساسية شكلت مجتمعَي مكة والمدينة اللذين ظهر فيهما القرآن: الأولى: فئة المؤمنين والمصدقين بالنبوة؛ والثانية: فئة أهل الكتاب الرافضين لها؛ والثالثة: فئة المشركين من أهل مكة والعرب عموما. وبتحليل دواعي هذه الفئات الثلاثة، يستخلص الرازي استحالة أن يكون القرآن مؤلفًا من خلال النقل عن أهل الكتاب، أو بمساعدة أناس آخرين، أو أن يكون من تأليف محمد عليه السلام؛ **لأنه – وبالقول بإحدى هذه الفرضيات التفسيرية- سنكون أمام إشكال كبير، وهو سلوك هذه الفئات سلوكًا مضادًا تمامًا لدوافعها وأغراضها، وهذا ما يستحيل حصوله -في العادة- من العقلاء والأسوياء.** أي إن تصديق الكاذب في دعوى عظيمة الخطر، ويلزم عنها تكاليف شاقة جدًا، يستحيل وفق نظرية الاختيار العقلاني صدوره من الإنسان العاقل.

وبالنظر إلى هذه الفئات، يمتنع -حسب الرازي- أن يكون القرآن قد نقل عن أهل الكتاب لجملة أمور؛ ففيما يتعلق بالفئة الأولى، وهي الفئة المؤمنة، فمن المستحيل في العادة وطبائع البشر أن يؤمن الجمع الكثير بصدق رجل يعلمون أنه كاذب وناقل، ثم يضحوا بحياتهم وأسرهم وأموالهم في سبيل تصديقه. ولا يمكن أن يقال: إنه نجح في خداعهم، وإخفاء تعلمه للكتابة والقراءة واللغات عنهم، وإخفاء لقاءاته ببعض أهل الكتاب للنقل عنهم، أو إخفاء النصوص التي اعتمدها في النقل، طيلة سنوات نزول القرآن، دون أن يكشفه رجل واحد. ومثل هذا لو حصل، فإنه لا شك سيشيع وينتشر بين الناس، ويظهر كذبه وزيفه. لكن هذا لم يحصل، فبطل احتمال النقل من هذا الوجه: يقول الرازي:

> «لم لا يجوز أن يقال: إنه كان يطالع الكتب أو يترصد ما يسمعه من كلمات الناس، ثم يختار منها أجودها، ثم كان يجمعها ويرتبها قرآنًا؟ قلنا: **لو كان الأمر كذلك لوجب أن ينتشر فيما بين الناس. ألا ترى أن الكاتب لما قال فتبارك الله أحسن الخالقين، فلما قال له النبي عليه السلام: اكتب فهكذا أنزل، فإن القصة انتشرت وعرفها أصحاب الأخبار**، فلو كان الأمر في سائر الآيات كذلك لكان الحال في اشتهاره كالحال في اشتهار تلك القصة»[16].

(15) الرازي، فخر الدين، **نهاية العقول**، المحقق: سعيد عبد اللطيف فودة، دار الذخائر، بيروت، لبنان، ط1، 2015، 3/356.
(16) نهاية العقول، 3/457.

فالرازي هنا يعطي مثالا من التاريخ عن انتشار رواية ابن أبي السرح -أحد كتاب الوحي- الواردة عند الواحدي في أسباب النزول، حين طابق كلامه الوحي النازل، وارتد بسببها، إذ توهم أن النبي يختلق القرآن. يقول الواحدي:

«نزلت في عبد الله بن سعد بن أبي سرح كان قد تكلم بالإسلام، فدعاه رسول الله -ﷺ- ذات يوم يكتب له شيئًا، فلما نزلت الآية التي في المؤمنون: ﴿وَلَقَدۡ خَلَقۡنَا ٱلۡإِنسَٰنَ مِن سُلَٰلَةٖ﴾أملاها عليه، فلما انتهى إلى قوله: ﴿ثُمَّ أَنشَأۡنَٰهُ خَلۡقًا ءَاخَرَۚ﴾ عجب عبد الله في تفصيل خلق الإنسان، فقال: تبارك الله أحسن الخالقين، فقال رسول الله -ﷺ- «هكذا أنزلت علي»، فشكَّ عبد الله حينئذ وقال: لئن كان محمد صادقًا لقد أوحي إلي كما أوحي إليه، ولئن كان كذابًا لقد قلت كما قال، وذلك قوله: ﴿وَمَن قَالَ سَأُنزِلُ مِثۡلَ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُۗ﴾ وارتد عن الإسلام، وهذا قول ابن عباس في رواية الكلبي»[17].

فلو أن جميع كتب الوحي حصلت لهم هذه الوقائع، لارتّدوا أيضًا كابن أبي سرح، ولَمَا بقوا مؤمنين، وذلك لكون النبوة ذات تكاليف على المؤمنين بها؛ إذ تعيد تشكيل حياتهم، وتدفعهم لتضحيات كثيرة، حيث هُددوا وانتزعت منهم أموالهم وهاجروا من ديارهم وفارقوا أهاليهم: «لأنه عليه السلام كلف العرب ترك أديانهم ورياساتهم وأوجب عليهم ما يتعب أبدانهم، وينقص أموالهم، وطالبهم بعداوة أصدقائهم وصداقة أعدائهم بسبب الدين، ولا شك أن في كل واحد من هذه الأمور ما يشق على القلب، لا سيما العرب، مع أنهم أكثر الأمم حمية»[18].

ومثل هذه التضحيات الشديدة **يمتنع عادة** الإقدام عليها لأجل رجل كاذب، **مع غياب المقابل**؛ إذ هو رجل ضعيف ومنفرد عن قومه، والقوة الفعلية في المجتمع تقف ضد دعوته. وبالتالي، فإننا عند افتراض أن هؤلاء اطلعوا على النقل أو التأليف وبقوا مؤمنين، فهذا يعني أنهم غير أسوياء أصلًا، وغير عقلانيين في اختياراتهم!

والخلاصة هنا، انطلاقًا من نظرية الاختيار العقلاني التي أشرنا إليها في السابق، فإن الإيمان -في حالة كذب النبي- ليس اختيارًا عقلانيًا، لكونه سيؤدي إلى خسارة الامتيازات والمنافع الاجتماعية والاقتصادية، لكونه انحيازًا إلى الضعيف ومخالفة الطبقة المهيمنة، وأيضًا، فإن الإيمان سيؤدي إلى مجموعة من المضار، كالطرد والتعذيب والقتل... لكن، بما أن أفراد هذه الفئة كانوا عقلاء، فإنه من الممتنع أن يقدموا على هذا الخيار، ويسلكوا سبيلا يخالف مراداتهم وغاياتهم، إلا إذا تبين لهم صدق

(17) الواحدي، أسباب النزول، تح: عصام الحميدان، دار الإصلاح، الدمام، السعودية، ط2، 1992، ص220.
(18) نهاية العقول، 3/347.

دعوى وحيانية القرآن، وتيقنوا من أن محمدًا فعلًا لم يؤلف القرآن، ولم يؤلفه له غيره، وأنه وحي إلهي.

وأما بخصوص الفئة الثانية، وهي فئة أهل الكتاب، فإنه من الممتنع أيضًا في العادة طبائع البشر أن ينقل النبي عن أهل الكتاب، ثم يرميهم بالتحريف ويتهمهم بالكفر وخيانة الأمانة، دون أن يفضحوه ويبرزوا كذبه أمام أتباعه؛ ولو فرضنا أن هذا حصل فعلًا، فمن المستحيل أن يظل المؤمنون الجدد على إيمانهم، وهذا ما لم يحصل، فثبت أنهم لم يفعلوا. وإذا ثبت أنهم لم يفضحوه، فهذا يعني أنه لم ينقل عنهم؛ لأنه من المستحيل في ضوء خبرتنا المعرفية وما استقر في مجاري عاداتنا أن لا يفعلوا وهم قادرون على تكذيبه مع عداوتهم الشديدة له:

«أما إخباره عن الغيوب الماضية، فكما ذكره عليه السلام من قصص الأنبياء مع أممهم، نحو قصة موسى وهارون عليهما السلام مع فرعون وما جرى عليه بعد الولادة إلى أن بلغ مبلغ النبوة، وكيفية بعثته...مع أن من المعلوم من حالِهِ عليه السلام أنه ما كان يعرف الكتابة ولا القراءة، ولا تتلمذ لأحد من أهل الكتاب، ثم إنه ذكر هذه التفاصيل الطويلة، **ومخالفوه من أهل الكتاب كانوا يسمعون ما يذكره في كتابه ولم ينقل عنهم أنهم خطّؤوه في شيء من هذه القصص**»[19].

وأما بخصوص الفئة الثالثة، وهي فئة المشركين من أهل مكة، فإنه من الممتنع في العادة أيضًا أن يدَّعي رجلٌ أنه أُميٌّ عقودًا من الزمن، ويخفي عنهم تعلمه للغات، وجمعه للمخطوطات والنصوص والكتب، ولقاءاته مع رجال الدين من أهل الكتاب ويتعلم منهم، ثم مع ذلك لا يفضحون أمره ولا يكشفون خِداعه لهم. ومن المستحيل أيضًا أن يكون قد وجد فيهم من يعلم هذه القصص وعلمها للنبي عليه الصلاة والسلام؛ إذ لو وجد فيهم من يعلم هذه القصص والأخبار لانهدم مشروع الدعوة في حينه وبطل تصديق المنخدعين به، وهذا ما لم يحصل، فثبت عجزهم عن الإتيان بمثله:

> «وإنما قلنا إنهم لم يعارضوا؛ لأنهم لو أتوا بالمعارضة، لكان اشتهارها أولى من إشهار القرآن؛ لأن القرآن حينئذ يصير شبهة، وتلك المعارضة كالحجة. ومتى كان كذلك، وكانت الدواعي متوفرة على إسقاط آية المدعي، وإبطال رونقه، كان اشتهار المعارضة أولى من إشهار الأصل، فما لم تشتهر علمنا عدم المعارضة»[20].

(19) نهاية العقول، 3/495.

(20) نهاية العقول، 3/374.

يشير الرازي في هذا النص إلى مبدأ مهم جدًا من مبادئ المعرفة التاريخية، وهو أن الحوادث التي تتوافر الدواعي على حملها لا بد أن تشتهر وتنتشر؛ لأنه كما بينا أعلاه، لا بُدَّ من حصول الفعل عند توفر الداعي وانتفاء المانع وحصول القدرة، فلما لم يشتهر هذا الخبر، تبيَّن أنه لم يحصل أصلًا؛ لأن حصوله وعدم انتشاره مخالف للعادة الإنسانية الحاصلة في التاريخ.

لكن، قد يعترض معترض على الرازي، ويقول: إن ثمة موانع تحول دون انتشار هذه الأخبار، منها الخوف، ومنها إعدام الوثائق، بإتلاف تلك المحاولات التي عارضت القرآن ونجحت في المعارضة. وهنا، يجيب الرازي عن هذه الاحتمالات انطلاقًا من الحقائق التاريخية الثابتة، فيبرز أن التحدي كان في مكة أولًا، وفي هذه المرحلة كان محمد عليه السلام هو الخائف منهم، وليس العكس، فالقوة كانت مع مخالفيه وأعدائه، وكان هو ضعيفًا، وأتباعه كانوا مُستَخفِين. فلم يكن ثمة خوف يمنع من المحاولة، ولم يكن لمحمد عليه السلام القدرة على إخفاء تلك المحاولات وطمسها، وبالتالي كانت ستنتشر لو حدثت، وهذا ما لم يحصل. وأما بعد الهجرة، فقد كانت مكة مستقلة عن النبي عليه السلام، وكان أعداؤه في مأمن منه، تحت حماية قريش، ولم يكن ليصل إليهم بالأذى، أو ليستطيع منعهم من المحاولة. بل كان أمامهم إمكان آخر، وهو اللجوء إلى البلدان المجاورة التي لم تكن دارًا للإسلام حينها، كالعراق والشام وبلاد فارس، وفيها سيجد المعارض الأمن والحماية. وبهذا التحليل التاريخي، يثبت الرازي ضعف هذه الاعتراضات:

> «قلنا هذا ضعيف من وجهين: الأول؛ **لأنهم لما لم يكونوا خائفين من إظهار الهجاء والشتم والقذف والحرب وادعاء المعارضة بأخبار الفرس، فكيف يقال إنهم خافوا من المعارضة؟** والثاني، **أنه عليه السلام مدة بقائه في مكة كان هو الخائف منهم، وبعد الهجرة فإنه لم يملك جملة بلاد العرب، فكان من الواجب أن يعارضوا القرآن في أول الأمر كيف شاءوا وحيث شاءوا، وفي أحوال القوة والتمكن في بلدانهم وبين أعداء الإسلام**»[21].

ومن مظاهر تطبيق نظرية الاختيار العقلاني أيضًا، نجد الرازي يحلل لجوء قريش إلى الحرب بدل المعارضة؛ إذ يرى أن المعارضة أسهل من الحرب وأقل كلفة، و«العاقل» يختار لتحقيق أهدافه أسهل الوسائل وأقلها كلفة، ولما لم يحصل من قريش هذا الاختيار، وهم عقلاء، ولجأوا إلى الأصعب، وهو الحرب، فقد ثبت عجزهم:

(21) نهاية العقول، 3/480.

«قلنا: **الشيء إذا كان إلى تحصيله طرق عدة، لكن واحدًا منها يكون أسهلها، فكل من حاول تحصيل ذلك الشيء، ثم علم الطرق الموصلة إليها، وعلم منها ما هو أسهل و أفضى إلى المقصود، فإنه لا بُدَّ وأن يختار في تحصيل ذلك المقصود ذلك الطريق الأسهل الأفضى. ونحن نعلم ضرورة أن أسهل الطرق في دفع من يدعي فضيلة عظيمة معارضتها بمثلها إن كانت المعارضة ممكنة، ونعلم أن هذا العلم الضروري حاصل لكل العقلاء**»[22].

وأيضًا، فإن ثمة دافعًا إلى المعارضة أقوى من الدافع إلى الحرب، وهو أن العرب بطبيعتهم قوم محبون للفخر، والشرف، وهم شديدو الأنفة والنفرة من إظهار الذل والضعف. ولا يمكنهم في العادة السكوت عن المفاخرة وإثبات الأفضلية، إلا إذا كانوا عاجزين فعلًا:

«فضلًا عن العرب الذين ما خلوا عن ذلك قط؛ **لأن عادتهم جارية بالشعر والتحدي به**، والتعارض فيه والتحاكم إلى الحكام في تفضيل بعضه على بعض، ولم نجد أحدًا منهم فزع عند تحدي خصمه له بقصيدة من الشعر إلى سبه وشتمه، بل إلى معارضة ما تمكنه من الشعر، **وهذه عادة مستمرة للقوم**»[23].

وهنا نجد الرازي يوظف ما يقترب من الفعل العقلاني القيمي الذي أشرنا إليه في الأعلى عند ماكس فيبر، الذي بين فيه أن الإنسان ينجز بعض الأفعال انطلاقًا من كونها تخدم القيم التي يعتقد بها ويدافع عنها. والقيمة التي يحلل الرازي تأثيرها على قريش -والعرب عمومًا- هي التحدي والمفاخرة بالشعر، بل والاحتكام إلى النقاد والعلماء بالشعر للفصل بين المتفاخرين والمتنافرين. فلا يعقل أن تهيمن هذه القيمة على أفعال العرب -وكتب الأدب مليئة بأخبار المفاخرات- ثم لا تؤثر عليهم هنا، خاصة وأن القرآن يتحداهم جميعا ويظهر عجزهم، فالداعي هنا أقوى بكثير.

3- القرآن متواترًا:

بعد أن وظَّف الرازي مفهوم العادة لإثبات وحيانية القرآن وإلهيته، انتقل إلى إشكال آخر يتعلق **بتاريخ النص** القرآني، وحاصله: كيف انتقل النص من عصر النبوة إلى العصور اللاحقة؟ وما مدى صلة النص الذي بأيدينا بالنص الذي نزل؟ وهل بقي سالمًا عن التغيير والإضافة والحذف؟ **وذلك لأنه**

(22) نهاية العقول، 3/471.
(23) نهاية العقول، 3/472.

بدون الإجابة عن هذه الأسئلة، يمتنع تفسير النص والبحث عن مراد قائله؛ إذ قد ننسب إليه مرادًا من نص لم يقله. من هنا، تأتي أهمية مسألة التواتر. والتواتر عند المتكلمين نظرية في نقل النصوص والأخبار والأحداث؛ وهي تستند في جوهرها إلى نظريتي الفعل والعادة اللتين أشرنا إليهما في الأعلى.

فأما انبناء التواتر على نظرية العادة، فيظهر في أهم شروطه: وهو اشتراط أن يكون عدد الناقلين للخبر (النص القرآني) ممن يستحيل في العادة تواطؤهم على الكذب؛ هذا والقرآن نقله أعداد كبيرة من الناس، وهذا العدد الكبير متوافر في كل طبقة إلى زمن النبي عليه الصلاة والسلام. ويشترط في التواتر أيضًا أن يكون خبرًا عن محسوس: فلا يمكن أن يقع التواتر على الإخبار بقضية عقلية، والقرآن نص مسموع من النبي عليه الصلاة والسلام، ومكتوب في عهده، فهو إخبار عن/ ونقل لمحسوس.

وأما انبناء التواتر أيضًا على نظرية الفعل: فتستند إلى ما تواتر نقله من الأخبار الدالة على توافر دواعي الصحابة وهممهم على حفظ القرآن ونقله؛ يقول الفخر:

> «والدليل عليه أنّا نعلم -بالضرورة- أن في هذا الزمان لو حاول أحد أن يدخل فيه حرفًا ليس منه، أو يخرج منه حرفًا هو منه، لوقف على موضع الزيادة أو النقصان- كل الصبيان فضلًا عن العلماء. **ثم إنّا نعلم بالضرورة أن حال الناس في التشدد من المنع من تغيير القرآن في عهد الصحابة إن لم يكن أقوى من حال أهل زماننا فإنه ما كان أقل مما في زماننا، وذلك يقتضي القطع بعدم تطرق التغير إلى القرآن في جميع الأزمان**»[24].

وأما عن الاعتراض الشهير، وهو قلة حُفّاظ القرآن كاملًا، فيجيب عنه الرازي: «هب أن الذين يحفظون القرآن بالكلية كانوا قليلين؛ إلا أن الذين يحفظون من القرآن مواضع كثيرة كانوا كثيرين، وإذا كان كذلك فلا توجد آية إلا ويحفظها جمع تقوم الحجة بنقلهم، وذلك مما يكفي في المطلوب»[25].

وأما الاعتراض برواية ابن مسعود الذي أنكر قرآنية المعوذتين: فيجيب عنه الرازي من وجهين:

> «الأول أنها رواية آحاد، والآحاد لا يغالب التواتر. والثاني: أنها لو صحَّت، فإنه «أنكر كونه قرآنًا ولم ينكر أنه عليه السلام ذكره وادعى نزوله عليه من قبل الله تعالى، وليس

(24) نهاية العقول، 3/459.

(25) نهاية العقول، 3/459.

كل ما نزل عليه من عند الله وجب أن يكون قرآنا؛ لأن القرآن بعد كونه نازلا على الرسول عليه السلام من عند الله يعتبر فيه أحكام أخر حتى يكون قرآنًا»[26].

فهنا: يميز الرازي بين نفي تكلم النبي عليه السلام بالنص، وبين نفي قرآنية ما تكلم به النبي عليه السلام؛ وابن مسعود نفى الثاني لا الأول، فهو لم يزعمْ اختلاق المعوذتين، بل اعتبرهما من دعاء النبي عليه السلام لا أنهما قرآن. وبالتالي، فحتى على ثبوت الرواية، فمصداقية الصحابة ثابتة غير مشكوك فيها.

وأما اختلاف المصاحف -خاصة في مسألة الحرف، فيعود الرازي إلى المرويات التاريخية التي اتفقت على وجود ثلاثة مصاحف: مصحف عبد الله بن مسعود، ومصحف أبي بن كعب، ومصحف زيد بن ثابت؛ وبترتيبها التاريخي، اتضح للرازي أنَّ ابنَ مسعود عرضَ مصحفه على النبي عليه الصلاة والسلام بمكة، وأبي بن كعب بعد الهجرة، وزيد بن ثابت قبيل وفاة النبي عليه الصلاة والسلام بقليل؛ وبالاستناد إلى التاريخ؛ فإن قراءة ابن مسعود لما كانت بمكة وكان المسلمون قلة، كان سامعوها أقل من قراءة أُبيّ، وكان سامعو قراءةِ أُبيٍّ أقل من سامعي قراءة زيد التي كانت بعد ازدياد عدد المسلمين، وهي التي كان يقرأ بها النبي عليه السلام في آخر حياته، وبالتالي، كانت الأنسب لاختيارها على غيرها؛ يقول الفخر:

«ولا شك أنّ الحرفَ كلما كان أكثر استفاضة كان أولى بالقبول، فلأجل هذا اتفقوا على اختيار حرف زيد. ثم إن سائر الحروف -وإن كانت قصة صحيحة- إلا أنهم خالفوا من وقوع الاختلاف في روايات القرآن وخروج القرآن بسبب ذلك عن أن يكون متواترًا فرأوا أن الأصوب حمل الناس على ذلك الحرف، ومنعهم من سائر الحروف... وبعضهم ما رأى بالقراءة بسائر الحروف بأسًا ولا مضرة، فلأجل ذلك تكلم بعضهم على مصحف غيره، وذلك مما لا يقتضي القدح في القرآن»[27].

وأما مسألة ترتيب القرآن، فيجيب عنها الرازي بالحجج التالية:

- أن الصحابة خالفوا ترتيب النزول، وليس فيه مصلحة لهم أو مضرة، ولم يكونوا في حاجة إلى مخالفة ترتيب النزول، فكان الأولى الحفاظ على نفس الترتيب، فلما خالفوه عُلم أنهم أوقفوا على هذا الترتيب ولم يبتعوه.

(26) نهاية العقول، 3/460.

(27) نهاية العقول، 3/462-463.

- أنهم اتفقوا على اعتبار قوله تعالى: «مدهامتان»، و«لم يلد ولم يولد» و«محمد رسول الله والذين معه» كل واحدة آية، وأجمعوا في الوقت ذاته على كون قوله تعالى «آمن الرسول» إلى آخر البقرة آيتين فقط، وآية الكرسي آية واحدة، رغم طول هذه الآيات البالغ، وهذا الإجماع دليل على أن تقسيم الآيات على هذا النحو ليس منهم، بل من النبي عليه السلام: «فلولا أنهم أخذوا القرآن مرتبًا من النبي عليه السلام، وإلا لما أجمعوا على هذه التعبدات التي لا يعقل معناها»[28].

وبهذا، يسلم للرازي كون القرآن نصًا إلهيًا، وكونه ثابت النسبة على صورته الحالية إلى النبي عليه الصلاة والسلام. **وهنا تبدأ مرحلة بناء أُطر الفهم ووسائله وآلياته، التي تتلاءم مع طبيعة النص الإلهية، و أيضًا، يصبح من المفهوم لجوء المفسرين إلى آليات تأويلية لا تنطبق على غير القرآن، لخصوصيته من هذه الجهة، كآليات رد المتشابه إلى المحكم، وإشكالات التأويل والتفويض وتقديم العقل على النقل وغيرها**. ولهذه الإشكالات مقام آخر.

خاتمة:

سعينا في هذه الورقة إلى بيان بعض الأسس المعرفية التي أسس عليها المتكلمون نظرهم في الطبيعة الإلهية للقرآن. وقد ركزنا على أساسين: فلسفة الفعل، ونظرية العادة التاريخية. فبخصوص فلسفة الفعل، فقد خلصت الورقة إلى أن المتكلمين في تصورهم للفعل الإنساني وشروط قيامه كانوا ينطلقون من تصورٍ قريبٍ من تصور علم اجتماع الفهم للأفعال الإنسانية، وهو تصور يعطي للرغبات والقصود دورًا أساسيًا في الأفعال الإنسانية، خلافًا للاتجاهات الأخرى التي تجعل الإنسان خاضعًا لبنيات لا شعورية أو حتميات تاريخية أو غيرها. وأما بخصوص نظرية العادة، فقد توصل البحث إلى بيان إمكان الاستفادة من التحديد الذي قدمه هوسرل لمفهوم العادة، بما هي ذلك الانتظام الذي نلحظه في تجربتنا المعرفية للعالم، وبالتالي نبني أفعالنا وافتراضاتنا وتوقعاتنا، بناء على هذه القوانين التي ترسخت في خبرتنا المعرفية. وقد كان مفهوم المتكلمين قريبًا من هذا التصور، حين تحدثوا عن مجاري العادات، وحين جعلوها معيارًا لمحاكمة التصورات والأخبار التاريخية. وبتطبيق هاتين النظريتين على

(28) نهاية العقول، 3/463.

مجتمع النبوة، خلص المتكلمون إلى سلامة دعوى وحيانية القرآن، وصحة انتقاله عبر التاريخ إلينا. فبخصوص دعوى إلهية القرآن، توصل البحث إلى أن القول ببشرية الوحي أو اختلاقه سيفضي بنا حسب طرح الرازي والمتكلمين عمومًا العجز عن تفسير سلوك المجتمعين المكي والمدني؛ إذ سيظهر سلوكهم منافيًا لما تقتضيه اختياراتهم العقلية، ومصالحهم، وهو ما يستحيل من صدوره عن أناس أسوياء/ عقلاء. وأما بخصوص تواتر النص القرآني، فإن رفض القول به سيؤدي إلى هدم الأساس الذي تنبني عليه كل معرفتنا التاريخية، وهو قبول تفسيرات تخالف مجاري العادات، وتخالف انتظام قوانين التاريخ التي ترسخت في خبراتنا المعرفية. وبالتالي، فحسب الرازي، يصير القول بوحيانية النص القرآني وتواتره ضروريًا، وإلا بطلت معرفتنا بالفعل الإنساني، وحركة التاريخ.

قائمة المصادر والمراجع:

المراجع العربية:

- ابن خلدون، التاريخ، دار إحياء التراث العربي بيروت – لبنان.

- الواحدي، أبو الحسن، أسباب النزول، تحقيق: عصام الحميدان، دار الإصلاح، الدمام، السعودية، ط2، 1992.

- هوسرل، إدموند، أزمة العلوم الأوروبية، ترجمة: إسماعيل المصدق، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط1.

- سيرل، جون، **اللغة والعقل والمجتمع**، ترجمة: صلاح إسماعيل، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط1، 2011.

- بودون، ريمون، **أبحاث في النظرية العامة في العقلانية، العمل الاجتماعي والحس المشترك**، ترجمة: جورج سليمان، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2010.

- الرازي، فخر الدين، **مفاتح الغيب**، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1.

- الرازي، فخر الدين، **نهاية العقول**، تحقيق: سعيد عبد اللطيف فودة، دار الذخائر، بيروت، لبنان، ط1، 2015.

- فيبر، ماكس، **مفاهيم أساسية في علم الاجتماع**، ترجمة: صلاح هلال، المشروع القومي للترجمة، القاهرة، ط1، 2011.

Arabic References:

- Ibn Khaldūn, al-Tārīkh, Dār Iḥyā' al-Turāth al-ʿArabī Bayrūt – Lubnān.

- al-Wāḥidī, Abū al-Ḥasan, Asbāb al-Nuzūl, ed. ʿIṣām al-Ḥumaydān, Dār al-Iṣlāḥ, al-Dammām, al-Saʿūdīyah, st2, 1992.

- Husserl, Edmund, Azmat al-ʿUlūm al-Ūrūbbīyah, tr. Ismāʿīl al-Muṣaddaq, al-Munaẓẓamah al-ʿArabīyah lil-Tarjamah, Bayrūt, Lubnān, st1.

- Searle, John, al-Lughah wa-al-ʿAql wa-al-Mujtamaʿ, tr. Ṣalāḥ Ismāʿīl, al-Markaz al-Qawmī lil-Tarjamah, al-Qāhirah, st1, 2011.

- Bowdown, Raymond, Abḥāth fī al-Naẓarīyah al-ʿĀmmah fī al-ʿAqlānīyah, al-ʿAmal al-Ijtimāʿī wālḥs al-mushtarak, tr. Jūrj Sulaymān, al-Munaẓẓamah al-ʿArabīyah lil-Tarjamah, Bayrūt, st1, 2010.

- al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, Mafātiḥ al-Ghayb, Dār al-Kutub al-ʿIlmīyah, Bayrūt, Lubnān, st1.

- al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, Nihāyat al-ʿUqūl, ed. Saʿīd ʿAbd al-Laṭīf Fawdah, Dār al-Dhakhā'ir, Bayrūt, Lubnān, st1, 2015.

- Fyber, Max, Mafāhīm asāsīyah fī ʿIlm al-Ijtimāʿ, tr. Ṣalāḥ Hilāl, al-Mashrūʿ al-Qawmī lil-Tarjamah, al-Qāhirah, st1, 2011.

المراجع بالإنجليزية:

- Ayman Shihadeh, The theological Ethics of Fakhr al-Din al-Razi, brill, Leiden-Boston, 2006.

- Dermot Moran, Intentionality: Some Lessons from the History of the Problem from Brentano to the Present, International Journal of Philosophical Studies, 21:3, 2013.

- Deborah L. Black, Intentionality in Medieval Arabic Philosophy, Journal: Quaestio, v.10, 2010.