



OPEN ACCESS

تاريخ الاستلام: 20-11-2023
 تاريخ القبول: 15-12-2023

في مقارنة فلسفة الفعل عند الفخر الرازي توضيح ونقد

محمد عبدة⁽¹⁾

medabayda51@gmail.com

الملخص:

تروم هذه الورقة إلى الإجابة عن مجموعة من الاعتراضات والملاحظات النقدية التي تفضل بها الباحث شعيب الفقير في مراجعته النقدية لمقالتنا: «نظرية الفعل الكلامية وتطبيقاتها في الاستدلال على الطبيعة الإلهية للنص القرآني: الفخر الرازي أنموذجاً». ونسعى في إجاباتنا في هذه الورقة على اعتراضات الباحث إلى إبراز أن الرازي في تصوره للفعل الإنساني وإن كان قائلاً بالجبر، فإنه لم ينف الاختيار، وذلك من خلال تحليل بعض نصوصه، ومن خلال مناقشات بعض العلماء لآرائه كابن تيمية وابن الوزير؛ إلى جانب بيان الفرق بين تصور الرازي للاختيار وتصور المعتزلة، وخاصة في مسألة خلق الأفعال.

الكلمات المفتاحية:

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

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

للاقتباس: عبدة، محمد، مقالة: في مقارنة فلسفة الفعل عند الفخر الرازي- توضيح ونقد، مجلة نماء، مركز نماء، مصر، مج7، ع4، 2023، 184 - 204.

© نشر هذا البحث بموجب ترخيص (CC BY-NC4.0) المفتوح، الذي يسمح لأي شخص تنزيل البحث وقراءته والتصرف به مجاناً، 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: 2023-11-20

Accepted : 2023-12-15



to the Philosophy of Action according to Fakhr al-Razi Clarification and Critiqu

Mohammed Abaida⁽²⁾medabayda51@gmail.com

Abstract:

This paper aims to give answers to a series of objections and critical remarks raised by Shuaib Al-Faqir in his review of our article: "The Theory of Speech Action and its Applications in Inferring the Divine Nature of the Qur'anic Text: Al-Fakhr Al-Razi as an Example." Our objective is to underscore that in Al-Razi's understanding of human action, the concept of choice was not denied. This assertion is substantiated through the analysis of selected texts and discussions involving scholars who have explored his perspectives, including Ibn Taymiyyah and Ibn al-Wazir. Furthermore, we aim to elucidate the distinction between Al-Razi's conception of choice and that of the Mu'tazilites, particularly concerning the matter of creating actions

Key words:

rational choices - human acts - revelation - historical habit - intentionality

(2) Mohammed Abaida is a Doctoral researcher at the Faculty of Arts and Humanities, Abdelmalek Essaadi University, Tetouan.

ite this article as: Abaida, Mohammed, to the Philosophy of Action according to Fakhr al-Razi: Clarification and Critique, Journal of Namaa, Nama Center, Egypt, V 7, issue 4, 2023, 184 - 204.

© 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:

تأتي الورقة في سياق الدفاع عن فكرة المقالة السابقة، وحاصلها أن الرازي في استدلاله على صحة دعوى نبوة محمد ﷺ عمل على تحليل أفعال المجتمعين: المكي والمدني؛ وأن تحليله تأسس على تصوره عن الفعل الإنساني وشروطه، وهو تصور قائم على مبدأ الاختيار العقلاني، أي أن الإنسان حين يسلك سلوكاً أو ينجز فعلاً فهو يتصرف بناءً على منفعته ومصالحته. بيد أن هذا الطرح تعرض للنقد من أحد الباحثين، وقد ارتكز رده على جانبين: الأول: أن في نسبة القول بالاختيار إلى الرازي خطأ معرفياً، فالرازي حسب المراجع قائل بالجبر المنافي للاختيار الذي قال به المعتزلة؛ والثاني أن ثمة خلطاً في التحليل بين الأفعال الإنسانية والفعل الإلهي. وتبعاً لهذين الاعتراضين، تروم هذه الورقة الإجابة على الإشكالات التالية: إذا كان فخر الدين الرازي قائلًا بالجبر كما هو معلوم، فكيف يمكن نسبة القول بالاختيار إليه؟ وبفرض أنه قائل بالاختيار: فكيف أمكنه التوفيق بين الاختيار والجبر؟ وما الفروق التي تفصل بين تصوره للفعل الإنساني وتصور المعتزلة؟ وهل ثمة مبانة معرفية في تعامل المتكلمين بين الفعل الإلهي والإنساني؟

توطئة:

نشرت لنا مقالة عن فلسفة الفعل والعادة عند فخر الدين الرازي وتوظيفه لهما في مبحث النبوات، في دورية نماء⁽³⁾، ثم نشر الباحث شعيب الفقير مراجعة نقدية للمقالة على موقع مجلة الفلسفة والعلوم في السياقات الإسلامية⁽⁴⁾. وقد بدا لنا من خلال قراءة المراجعة أن ثمة أموراً تستدعي التوضيح، خاصة أنها تسببت في سوء فهم المراجع للمقالة؛ وفي هذا السياق، تأتي مقالتنا هذه لتناقش بعض الاعتراضات التي تفضل بها الباحث، ولتوضح بعض الجوانب التي لم أوضحها في المقالة المشار إليها، والتي أدت بالناقد إلى الوقوع في بعض الأخطاء. وقد تمحورت اعتراضات الباحث على المقالة في النقاط التالية: نسبة القول بالاختيار إلى الرازي رغم أنه قول المعتزلة؛ والخلط بين الفعل الإلهي والفعل الإنساني؛ والخلط بين مقول الرازي ومنقوله. وبناءً على هذا الأساس، تروم هذه الورقة مناقشة

(3) محمد عبدة، «فلسفة الفعل ونظرية العادة التاريخية عند المتكلمين وتطبيقهما في مبحث النبوات: الفخر الرازي أنموذجاً»، مجلة نماء، المجلد 7، العدد 1، 2023، 50-72.

(4) شعيب الفقير، في مقاربة فلسفة الفعل عند الفخر الرازي، مراجعة نقدية لمقالة فلسفة الفعل ونظرية العادة التاريخية عند المتكلمين، الفلسفة والعلوم في السياقات الإسلامية، للاطلاع على المقالة: <https://philosmus.org/archives/3804>

هذه الاعتراضات من خلال توضيح مفهوم الجبر عن الفخر الرازي وإبراز أنه لا ينافي القول بالاختيار، وذلك بتحليل نصوص الرازي، وتحليل بعض المناقشات الواردة لدى خصومه، ومن أبرزهم: ابن تيمية الحراني، وابن الوزير اليماني؛ إلى جانب بيان الفرق بين تصور الرازي للاختيار والتصور الاعتزالي، وخاصة في مسائل خلق الأفعال، والفرق بين العلم العملي والعلم الذي هو شرط في خلق الفعل؛ ثم بيان أن المقالة لم تقع في الخلط بين الفعل الإلهي والإنساني من خلال إبراز قاعدة الاستدلال بالشاهد على الغائب؛ وتروم المقالة أخيراً توضيح استفادة الرازي من الغزالي في مسألة شروط الفعل، وكونه معتمداً على آراء الغزالي في هذه الشروط لا محض ناقل لها. ولا يفوتني هنا أن أشكر الباحث شعيب الفقير على جهده الذي بذله في نقد المقالة وتصويب ما يراه أخطاء معرفية ومنهجية فيها؛ وهذا النقد ضروري لتطوير البحث في القضايا المطروحة وتعميق النظر فيها. وإن كنا نتفق معه في النتائج التي وصل إليها في مراجعته كما سنبين بإذنه تعالى:

أولاً: تحرير محل النزاع في خلق الأفعال

يعلم المطلع على التراث الكلامي لفخر الدين الرازي، وللتراث المتعلق بالسجل معه، أن الرازي كان يرى الجبر؛ بيد أن مُرادَه من الجبر لم يكن هو الجبر الذي يُسلب معه الإنسان كل اختيار أو إرادة، إذ مع قوله بالجبر، فقد كان يُثبت للعبد اختياراً. غير أن هذا الاختيار عنده يقوم على الداعي، والداعي مخلوق لله؛ فإذا انضم إلى هذا الداعي المخلوق القدرة، فقد وجب وقوع الفعل؛ وهذا عين الجبر عند الرازي؛ لأن العبد لم يخلق هذا الداعي. وبسبب هذا التفسير للجبر، فقد أُلزمَ الرازي أبا الحسين البصري القول بالجبر كما سنرى، لكونه يرى وجوب وقوع الفعل إذا انضم إليه الداعي، مع إقراره بأن الداعي مخلوق. بيد أن أبا الحسين لم يكن يرى أن الجبر لازم على قوله؛ وحين جاء ابن تيمية، فقد كان من بين ما تعقب به الرازي أن تسمية وجوب الفعل عند انضمام الداعي إلى القدرة جبراً ليس سليماً؛ لأن الإيجاب يقتضي القهر وسلب الاختيار، والرازي يثبت الاختيار، ولذلك اعتبر إطلاق الجبر على تصور الرازي خلافاً لفظياً كما سنبين. وسنوضح هذا الأمر في الفقرات التالية من الورقة.

وما نريد بيانه أن الناقد في مراجعته لم ينتبه إلى أن الجبر الذي قال به الرازي لا ينافي الاختيار؛ وذلك أن تصوره الخاطيء عن كون الاختيار خاصاً بالمعتزلة دفعه إلى تعقب المقالة وتخطئتها في نسبة الاختيار إلى الرازي؛ يقول الناقد:

«إن القضية المطروحة في فلسفة الفعل كما يستعملها الباحث هنا قريبة من قضية خلق الأفعال عند المتكلمين، إن لم تكن هي نفسها. والذي يقرره الباحث فيها وهو يعرض لرؤية الرازي بهذا الخصوص أنها رؤية قائمة على الاختيار العقلاني المضادة للجبر والحتمية»⁽⁵⁾.

إن هذه الفقرة تلخص الخطأ الجوهرى الذي وقع فيه الناقد، وهو جعله الاختيار مضاداً للجبر، وهذا الخطأ جعل نقده خارجاً تماماً عن موضوع المقالة كما سنبين. وقد شعر الناقد بشيء من هذا الخطأ فعقب في الهامش:

«قد يرى القارئ أن الدارس عبيدة لم يتحدث في مقاله عن خلق الإنسان لفعله، وأنه لم يكن معنياً بمسألة خلق الفعل... وجوابي: أن مصطلح فلسفة الفعل لم يكن زمن الرازي، ولكي يقارب الدارس موقف الرازي حول مسألة الفعل، وجد مادتها في قضية خلق الأفعال... وفيما يبدو أن الدارس عبيدة يرى أن العبد يعرف هذه الشروط ويدرك تفاصيلها، وبذلك وصف الفعل الصادر بأنه اختيار عقلائي، والحال أن الرازي يمنع أن يكون الإنسان عالماً بهذه التفاصيل...»⁽⁶⁾.

صحيح ما ذهب إليه الباحث من أن إشكالات فلسفة الفعل -بالمعنى المعاصر- تجد بعض مادتها في مسألة خلق الأفعال؛ لكن ما أوقع الناقد في الخطأ هو عدم تمييزه لمحل النزاع في المسألة، إذ لم يميز مواضع اتفاق الرازي مع المعتزلة -ومع أبي الحسين البصري خصوصاً-، ومواضع اختلافه معه. وتبعاً لذلك، توهم الناقد أن القول بالاختيار يناهى القول بالجبر؛ وفيما يلي توضيح الأمر، يقول الرازي:

«اعلم أنا نعلم بالضرورة أن القادر على الفعل إذا دعاه الداعي إليه ولم يمنعه منه مانع فإنه يحصل ذلك الفعل. وهذا القدر معلوم؛ ثم اختلف العقلاء بعد ذلك على أقوال»⁽⁷⁾. ثم يقول: «والقول الثالث: إن حصول الفعل عقيب مجموع القدرة مع الداعي واجب. وذلك لأن القادر من حيث إنه قادر يمكنه الفعل بدلاً من الترك، وبالعكس. ومع حصول الاستواء، يتمتع رجحان أحد الطرفين على الآخر. فإذا انضاف إليها حصول الداعي حصل رجحان

(5) في مقاربة فلسفة الفعل عند الرازي -مراجعة نقدية، ص 4-5.

(6) في مقاربة فلسفة الفعل عند الرازي -مراجعة نقدية، ص 5-4 (الهامش 2).

(7) الرازي، فخر الدين، المطالب العالية، تح أحمد حجازي السقا، دار الكتاب العربي، ط 1، 1987، ج 9- ص 9.

جانب الوجود. وعند ذلك يصير الفعل واجب الوقوع. وهذا القول هو المختار عندنا»⁽⁸⁾.

فلاحظ كيف أن الرازي في النص الأول ذكر موطن اتفاق العقلاء جميعاً -أشاعرة ومعتزلة وغيرهم- على أن الفعل الإنساني يشترط فيه أمور: الداعية (وتعني العلم أو الإرادة أو هما معا كما سنرى لاحقاً)؛ القدرة. ثم في النص الثاني عبر عن إثبات الاختيار للعبد بلفظ: «لأن القادر يمكنه الفعل بدلاً عن التبرك وبالعكس». فليس الاختيار سوى القدرة على الإتيان أو التبرك. ويقول أيضاً في سياق مناقشته لقول المعتزلة بضرورة العلم بصدور الأفعال عن الإرادة والمشيئة:

«والجواب عن السؤال الأول: إننا نسلم أننا نجد من أنفسنا أننا إن شئنا الفعل فعلنا، وإن شئنا التبرك تركنا. ولكننا لا نجد من أنفسنا أننا إن شئنا أن نشاء الفعل حصلت لنا مشيئة الفعل، وإن شئنا أن نشاء التبرك حصلت لنا مشيئة التبرك، وإلا لعاد الكلام في تلك المشيئة، ويلزم افتقارها إلى مشيئة ثالثة ويلزم التسلسل. بل نجد قطعاً وقيناً من أنفسنا أنه قد يحصل في قلبنا مشيئة لفعل لا لمشيئة أخرى سابقة عليها وقد يحصل مرة أخرى مشيئة التبرك لا لمشيئة أخرى سابقة عليها... فإذا اعتبرنا هذه الأمور علمنا أنه ليس حصول المشيئة فينا بنا، وليس ترتب الفعل لحصول مشيئة الفعل بنا، بل هذه أمور مرتب بعضها على البعض. والمبدأ من خلق الله، فيكون الكل من الله؛ فثبت بما ذكرنا أن هذا الاعتبار الذي نجده من أنفسنا من أدل الدلائل على أن الكل من الله وأن الإنسان مضطرب في صورة مختار»⁽⁹⁾.

والملاحظ أن الرازي هنا أثبت أن أفعالنا صادرة عن مشيئتنا بالعلم الضروري، لكنه رأى أن هذه المشيئة (وليست شيئاً آخر سوى الاختيار) صادرة عن الداعي المخلوق فينا من الله، وبالتالي فالإنسان في نهاية الأمر مجبر، وإن بدا في ظاهر الأمر أنه مختار. والحاصل مما سبق:

1- أن الأفعال تصدر وجوباً عند انضمام القدرة إلى الداعي الذي يدعوننا إلى اختيار الفعل.

2- الداعي مخلوق لله، وبالتالي فبما أن المرجح الذي رجح وقوع الفعل مخلوق، فإن العبد مجبر على الفعل؛ لأنه لولا هذا الداعي الذي خلق فيه ما كان ليفعل. وما لم يدركه الناقد أن المقالة ناقشت النقطة الأولى فقط واقتصرت عليها، ولم تتطرق أصلاً إلى النقطة الثانية؛ لأنها لا تدخل في الغرض

(8) المطالب العالية، ج9، ص 11.

(9) المطالب العالية، ج9- ص 25.

من المقالة. والذي صرفنا عن التطرق إليها هو أن الحجج التي ساقها الرازي تضمنت: إثبات اختيار للعبد، وترجح هذا الاختيار بناء على دواعٍ محددة، إذ عمل الرازي على تحليل الدواعي التي دفعت سكان المجتمعين: المكي والمدني إلى اختيار الأفعال التي قاموا بها تجاه دعوى النبوة. ولنذكر أحد النصوص التي استدللنا بها في المقالة السابقة؛ يقول الفخر:

«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»⁽¹⁰⁾.

فهنا يحلل الرازي اختيار قريش الحرب على المعارضة، ويعلل لجوءهم إلى الحرب بدل المعارضة بعجزهم وعدم قدرتهم عليها، وذلك أن دواعيمهم إلى تكذيبه متوفرة، وهي العداء الشديد والرغبة في إبطال دعوى النبوة، مع غياب الصارف، خاصة أن محمدًا -عليه السلام- في الفترة المكية كان ضعيفًا وليس بمقدوره منع المعارضة بالقوة، والسلطة كانت بأيديهم، وبإمكانهم الذهاب إلى مناطق أخرى تحت حكم الروم والفرس ومعارضة القرآن ولن يستطيع النبي -عليه السلام- آنذاك منعهم ولا منع انتشار المعارضة إن حصلت. والذي يهمننا هنا عبارة الرازي: «فكان من الواجب أن يعارضوا القرآن في أول الأمر كيف شاءوا وحيث شاءوا»؛ ففيها يثبت لقريش المشيئة/الاختيار، والقدرة على المعارضة وتوفر الداعي عليها، فلما لم يعارضوا القرآن بنص مماثل له ثبت أنه فوق قدرتهم، وأن المانع هو إعجازه لا أن أمرًا آخر صرفهم عنه.

والحاصل أن الرازي يثبت للعبد اختيارًا في مستوى معين؛ وهذا المستوى هو الذي بنى عليه تحليله لأفعال المجتمع المكي؛ ولم تكن معنيين أصلاً بتتبع منشأ هذا الاختيار، وهل هو من خلق الله تعالى أم من إرادة العبد نفسه. وبالتالي، فما أثبتته الرازي من الجبر لا ينافي الاختيار مطلقًا وينفيه كما ظن الناقد، وإلا فهذا مذهب الجبرية المحضة. ولو كان هذا هو تصور الرازي فعليًا -أي الجبرية المحضة- لكان من العبث أن يحلل دواعي القوم وقدرتهم وأفعالهم ليثبت عجزهم عن معارضة القرآن

(10) الرازي، فخر الدين، نهاية العقول، تج: سعيد عبد اللطيف فودة، دار الذخائر، بيروت، ط1، 2015، ج3، ص480.

وتكذيبهم النبي مع إرادتهم الشديدة لتكذيبه وتوفر دواعيهم على التكذيب؛ فكيف يحلل الرازي دواعي قوم أصلاً مجبرين وأفعالهم بدون اختيار أصلاً؟

ومما ينبغي التنبيه إليه هنا أن ما نسبناه للرازي ليس أمرًا انفردنا به، ولا فهمًا جديدًا أحدثناه، بل هو أمر معلوم ومقرر؛ فعلى سبيل المثال، يقرر ابن الوزير اليماني نسبة الاختيار إلى الرازي حيث يقول:

«وإنما أوردته هنا ليحسن فيه -أي في الرازي- ظن الواقف على ما في مصنفاته مما ذكرته؛ ومن أمثاله على أنه يمكن أنه لم يُردِّ بالجبر نفي الاختيار، وإنما أراد وجوب وقوع الراجح بالنظر إلى الداعي كما هو مذهب أبي الحسين المعتزلي، بل ذلك هو الظاهر من تصرفات الرازي، فإنه صرح في (نهاية العقول) ببقاء الاختيار مع وجوب وقوع الراجح، وسَمَّى ذلك الوجوب فيها جبراً كما سيأتي بحروفه في ذكر الفرقة الرابعة، فيكون الحمل عليه في تسميته بهذا الاسم، لما فيه من إيهام القول الباطل بالجبر المحض الذي يستلزم إفحام الرسل، وتقبيح الأمر والنهي والمدح والذم، والثواب والعقاب، وما عُلمَ بالضرورتين العقلية والشرعية، كما اعترف بذلك هو، والله سبحانه أعلم»⁽¹¹⁾.

فابن الوزير يوضح هنا أن الرازي قائل بالاختيار، رغم أنه يقول بالجبر؛ ولاحظ تمييزه بين الجبر الذي قال به الفخر الرازي، والجبر المحض الذي ينفي عن العبد كل اختيار؛ ولاحظ أيضاً لومه للرازي على اختياره هذا اللفظ الموهم. والفهم نفسه أيضاً نجده عند ابن تيمية، حيث يقول في «منهاج السنة» ردًّا على ابن المطهر- المتأثر بالاعتزال في خلق الأفعال:-

«فإذا قال السائل -أي المعتزلي-: أنا أريد بالجبر المعنى الثاني، وهو أن نفس جعل الله للعبد فاعلاً قادراً يستلزم الجبر، ونفس كون الداعي والقدرة يستلزم وجود الفعل (جبر)؛ قيل: هذا المعنى حق، ولا دليل لك على إبطاله، وحذاق المعتزلة كأبي الحسين البصري وأمثاله يسلمون هذا فيسلمون أن مع وجود الداعي والقدرة يجب وجود الفعل. وصاحب هذا الكتاب -ابن المطهر- قد سلك هذه الطريقة فلا يمكنه مع هذا إنكار الجبر بهذا التفسير. ولهذا نُسب أبو الحسين إلى التناقض في هذه المسألة، فإنه وأمثاله من حذاق المعتزلة إذا سلموا أنه مع الداعي والقدرة، يجب وجود الفعل، وسلموا أن الله خلق الداعي والقدرة لزم أن يكون الله خالق أفعال العباد.

(11) ابن الوزير، محمد بن إبراهيم، العواصم والقواصم في الذب عن سنة أبي القاسم، تج: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط3، 1994، ج7، ص56.

قلت -أي ابن تيمية-: القول الذي قطع ببطلانه الرازي هو القول المشهور عنهم -أي المعتزلة-، وهو أن الفعل لا يتوقف على الداعي بل القادر يرجح أحد مقدوريه على الآخر بلا مرجح، فيحدث الداعي له الفعل كالإرادة، بمجرد كونه قادرًا، مع استواء القدرة بالنسبة إلى وجود ذلك وعدمه. والداعي قد يفسر بالعلم أو الاعتقاد أو الظن، وقد يفسر بالإرادة وقد يفسر بالمجموع، وقد يفسر بما اشتمل عليه المراد مما يقتضي إرادته.

والرازي يقول: إن أبا الحسين متناقض فإن الرازي ذكر في الأقوال قول الذين يقولون: إن الفعل موقوف على الداعي، فإذا حصلت القدرة وانضم إليها الداعي صار مجموعهما علة لوجوب الفعل. قال -أي الفخر الرازي-: وهذا قول جمهور الفلاسفة واختيار أبي الحسين البصري من المعتزلة، وهو وإن كان يدعي الغلو في الاعتزال، حتى ادعى أن العلم بأن العبد موجد لأفعاله ضروري، إلا أنه كان من مذهبه أن الفعل موقوف على الداعي، فإذا كان عند الاستواء يمتنع وقوعه، فحال المرجوحية أولى بالامتناع، وإذا امتنع المرجوح وجب الراجح لأنه لا خروج عن النقيضين، وهذا عين القول بالجبر: لأن الفعل واجب الوقوع عند حصول المرجح، وممتنع الوقوع عند عدم المرجح، فثبت أن أبا الحسين كان عظيم الغلو في القول بالجبر، وإن كان يدعي في ظاهر الأمر أنه عظيم الغلو في الاعتزال.

قلت -أي ابن تيمية-: هذا القول هو قول جماهير أهل السنة وأئمتهم ويقرب منه قول أبي المعالي الجويني والقاضي أبي خازم ابن القاضي أبي يعلى، وقول الكرامية، وهو حقيقة القول بأن الله خالق فعل العبد؛ وهو ظاهر على قول جمهور أهل السنة المثبتين للأسباب الذين يقولون: لقدرة العبد تأثير في الفعل. وأما من قال: لا تأثير لها كالأشعري، فإذا فسر الوجوب بالوجوب العادي لم يمتنع ذلك، وإن فسر بالعقلي امتنع. وأما لفظ الجبر فالنزاع فيه لفظي كما تقدم، وليس هو في اللغة ظاهرًا في هذا المعنى، ولهذا أنكر السلف إطلاقه»⁽¹²⁾.

فبارز هنا أن ابن تيمية وافق الرازي في أن الفعل يصير واجب الوقوع إذا انضم الداعي إلى القدرة، ووافقه في تناقض أبي الحسين حين قال إن الداعي والقدرة مخلوقان لله، ومع ذلك: أثبت خلق العباد لأفعالهم. والملاحظ أنه اعتبر النزاع في إطلاق لفظ الجبر -على المذهب الذي ذهب إليه الرازي- نزاعًا

(12) ابن تيمية، تقي الدين، منهاج السنة النبوية، نج: محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود، ط1، 1986، ج3، ص

لفظياً. هذا وابن تيمية يثبت للعبد اختياراً، ومع ذلك، لم يعتبر الاختيار مناقضاً لإطلاق الجبر عليه، وعده خلافاً لفظياً. هذا مع التنبيه إلى أن ابن تيمية يخالف الرازي في اللوازم التي بينهما على هذا القول، خاصة في أبواب التحسين والتقبيح وغيرها، وهو ينتقد جعل الرازي وجوب حصول الفعل عند اجتماع الداعي والقدرة جبراً، وينتقد ما رتبته الرازي من أحكام الجبر في مسائل التحسين والتقبيح وغيرها.. لكن ما يهمنا هنا هو اتفاق ابن تيمية مع الرازي في هذا القدر؛ ثم عدم اعتباره للخلاف في إطلاق الجبر على هذا التصور لكون الجبر -باصطلاح الرازي- لا ينافي الاختيار.

والأمر الثاني الذي يفيدنا فيه هذا النص، هو تحديد ابن تيمية لمعنى اصطلاح الداعي: في استعمال الرازي وغيره كأبي الحسين البصري، فبين أن الداعي يراد به: العلم، ويراد به الإرادة، ويطلق عليهما معاً. وهو المعنى الذي سنعود إليه في المسألة الثانية من المسائل التي اعترض بها الناقد، وهي إثبات العلم السابق للفعل.

بقي هنا أمر مهم جداً، يترتب على هذا التحديد لموقف الرازي ومعه ابن تيمية ومن سبقهما كأبي الحسين البصري، وهو أن هذا الاتفاق في: كون الأفعال تصدر وجوباً عن الدواعي وانضمام القدرة إليها، أدى إلى اتفاقهم في الحجج التي تثبت دعوى النبوة؛ فوجدنا اعتماد الرازي مثلاً عليها كما بيناه في الورقة السابقة، وابن تيمية في الجواب الصحيح⁽¹³⁾، والقاضي عبد الجبار في مجلد إعجاز القرآن من كتاب المغني. والقدر المشترك المتفق عليه بينهم أن للعباد دواعي، بها يفعلون، وأن هذه الدواعي تدفعهم لاختيار ما يلائم مصالحهم. لكنهم يختلفون: فالرازي يجعل كون الداعي مخلوقاً لله دليلاً على الجبر، وابن تيمية يمنع هذا الإطلاق مع اتفاهه مع الرازي في مخلوقية الفعل، واختلافهما بعد ذلك في اللوازم المترتبة على هذا القول. والذي يهمنا هنا أن الرازي في المطالب العالية بنى تصوره أصلاً على تصور أبي الحسين البصري المعتزلي، ثم ألزمه الجبر بناءً على تسليمه بكون الداعي والقدرة إذا اجتمعا تحت وقع الفعل، فسلم للبصري بأن الأفعال تصدر عن اجتماعي الدواعي مع القدرة، ثم بحث معه كون هذا الداعي المرجح مخلوقاً فثبت الجبر. والحاصل أن اختلاف هؤلاء في مصدر الداعي وهل هو مخلوق؟ وفي الفعل: هل هو مخلوق أو هو من خلق العبد؟ هو اختلاف غير مؤثر في المسألة التي تعنى المقالة بها، وخارج عن موضوعها.

(13) ابن تيمية، تقي الدين، الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، تع: علي بن حسن وآخرين، دار العاصمة، السعودية، ط2، 1999، ج 5، ص 326 فما بعدها.

ثانيًا: التمييز بين العلم بالفعل قبل حصوله من العبد، والعلم الذي هو شرط في خلق الفعل:

رأينا في النقل السابق عن الناقد أنه نسب إلينا نسبة القول بالعلم بتفاصيل الفعل الذي يستلزم خلق العبد لفعله إلى الرازي؛ وهذا للأسف من بين أخطاء الناقد المستغربة، التي أثرت سلبًا في تصوره للإشكالات التي تعرضت لها المقالة؛ فعدم تمييزه بين العلم الذي يكون قبل حصول الفعل، والعلم الذي هو شرط في خلق الفعل، دفع الناقد إلى اعتقاد أن العلمين علم واحد. ولما كان الناقد يظن خطأ أن القول بالجبر ينافي الاختيار، وأن الاختيار رأي المعتزلة، ثم رأى أن المقالة تنسب للرازي القول بالعلم السابق للفعل (الذي توهم أن المراد به العلم بتفاصيل الفعل الذي هو شرط في خلق الفعل)، فقد استنتج خطأ أننا ننسب إلى الرازي القول بخلق الأفعال كما يقوله المعتزلة. وللتفرقة بين العلمين نورد هذا النص للرازي، وهو نص جاء في سياق اعتراض المعتزلة عليه بكونه عاجزًا عن بيان الفرق بين المؤثرات الطبيعية والمؤثرات الاختيارية:

«فنقول: الفرق حاصل من جهتين... والوجه الثاني أن المؤثرات الطبيعية لا شعور لها بآثارها، ولا علم ولا إدراك، وأما المؤثرات الاختيارية فهي إنما تحصل بواسطة العلم والشعور والإدراك، فإنه ما لم يحصل تصور كون ذلك الفعل مفضيًا إلى حصول اللذيد أو النافع لم يفعل. وما لم يحصل تصور كونه مفضيًا إلى حصول المؤلم والضار لم يترك. ولهذا السبب سُمِّيَ هذا الفعل فعلًا اختياريًا. وسُمِّيَ هذا الفاعل مختارًا لأنه إنما يفعل إذا تصور خيرًا، فلأجل أن هذا الفعل لا يحصل إلا عند تصور الخير سُمِّيَ هذا الفعل اختياريًا، وسُمِّيَ هذا الفاعل مختارًا»⁽¹⁴⁾.

ففي هذا النص، يثبت الرازي مجددًا أن العبد مختار، وأن اختياره ناتج عن علمه وتصوره بأن هذا الفعل لذيد فيقدم عليه، أو مؤلم فيجتنبه، وعلل تسمية العبد مختارًا بكونه يميل ويفعل ما يتصوره/ يعلمه خيرًا له، سواء بالإقدام أو الاجتناب. فالرازي كما ترى يثبت هذا العلم السابق للفعل، وهو شرط في الإرادة، وبدونه يستحيل أن يريد شيئًا أو يختاره؛ فالذي لا يعلم أن هناك مشروعًا في الواقع اسمه الشاي أو القهوة يستحيل أن يختار شرب أحدهما وهو لا يعلم أصلًا أنهما موجودان، كما أنه يستحيل أن يقوم بالشرب إن لم يعلم كيف يحضر هذا المشروب أو يطلبه. فالرازي يبين هنا أن الفعل لا يحصل قبل تصور الفعل وتصور كونه لذيدًا أو مؤلمًا للقيام به أو تركه. وهذا التصور

(14) المطالب العالية، ج 9، ص 26.

هو العلم الذي يسبق الفعل كما بينا، لا أنه العلم بحيثيات الفعل وتفصيله الذي يشترط في الخلق؛ ففرق بين العلم المشروط لحصول الفعل والعلم المشروط لخلق الفعل. ومما يحسن إضافته في هذا السياق أن ابن تيمية القائل بأن الأفعال مخلوقة لله لا من خلق العبد، أثبت هذا العلم، فرأينا في النص الطويل السابق كيف بين أن اصطلاح الداعي يراد به الإرادة، ويراد به العلم، ويراد به مجموع العلم والإرادة؛ وبالتالي، فهو يثبت أنه قبل حصول الفعل لا بد من: 1- تصوره؛ 2- إرادته؛ 3- القدرة عليه. ويقول في نص آخر بشكل صريح وقاطع:

«فإن العلم نوعان: أحدهما العملي، وهو ما كان شرطاً في حصول المعلوم، كتصور أحدنا لما يريد أن يفعله، فالمعلوم هنا متوقف على العلم به محتاج إليه. والثاني: العلم الخبري النظري، وهو ما كان المعلوم غير مفتقر في وجوده إلى العلم به، كعلمنا بوحداية الله تعالى وأسمائه وصفاته وصدق رسله وبملائكته وكتبه وغير ذلك»⁽¹⁵⁾.

وبارزها كيف سمي ابن تيمية تصورها لما نريد القيام به من الأفعال علماً عملياً؛ لأن الغرض منه العمل، وإنجاز الأفعال وتحصيلها في الواقع. هذا وهو القائل بخلق الأفعال كما هو معلوم وكما سيحيي معنا لاحقاً بإذنه تعالى.

ثالثاً: الاعتراض على نص الصفات الإلهية وصلته بالصفات الإنسانية

تنبه الناقد إلى كون النص المنقول هو في الصفات الإلهية لا في الإنسانية، وهذا حق؛ ثم رتب على هذا استنتاجاً عجيباً، وهو أن التعلق خاص بالصفات الإلهية، ولا صلة له بالصفات الإنسانية؛ وهنا -للأسف- يغيب عن الناقد مرة أخرى أن التعلق أمر من خصائص هذه الصفات ولازم لحقيقتها، وليس خاصاً بالصفات الإلهية كما فهمه. وقد كان الأولى به أن يطالبنا بنص خاص بالفعل الإنساني تجنباً لأي لبس قد يحصل. لكنه بدل هذا راح بعيداً حين ظن أن الصفات الإنسانية تختلف عن الإلهية في هذا اللازم؛ أي في كونها تنقسم إلى صفات ذاتية وأخرى لها تعلق؛ يقول الناقد:

«إن الرازي كما هو واضح في هذا النص، يؤكد على الفرق بين الصفة التي يلزم عنها تعلق، وبين الصفة العارية عن ذلك التعلق، وكلا الصنفين خاص بالذات الإلهية وأفعالها، ولا علاقة لها من قريب أو بعيد بالفعل الإنساني. ولذلك، لا يبدو واضحاً

(15) ابن تيمية، تقي الدين، درء تعارض العقل والنقل، تح: محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود، ط2، 1991، ج

كيف فهم الباحث أن النص مثبت لدعواه»⁽¹⁶⁾.

والحق أن ما دفعنا إلى اعتماد هذا النقل والكسل عن الإتيان بنص آخر، مع اعترافنا بأن الأولى هو الإتيان بنص خاص بالصفات الإنسانية، هو القاعدة التي يذكرها الأشاعرة عمومًا والرازي خصوصًا من اعتبار الغائب بالشاهد؛ إذ الحقائق لا تختلف شاهدًا ولا غائبًا. ولذلك، فالرازي في استدلاله في المطالب العالية على صفة العلم مثلًا رأى أن أقوى الأدلة الانطلاق من تقسيم العلم إلى تصور وتصديق انطلاقًا من حصوله عند الإنسان في الشاهد، ثم بنى عليه إثباته للعلم الإلهي، يقول:

«اعلم أن ههنا طريقًا آخر، أقوى من دليل الإحكام والإتيان، وتقديره أن نقول: قد عرفت أن العلم إما تصور أو تصديق؛ فنقول: أما تصور الحقائق فحاصل لله تعالى. والدليل عليه هو أنه قد ثبت أنه قادر مختار، والقادر المختار إنما يفعل بواسطة القصد إلى التكوين والتخليق؛ والقصد إلى التكوين والتخليق مشروط بتصور تلك الحقائق، فإن لم يكن متصورًا لماهية من الماهيات امتنع منه القصد إلى تكوينها وتخليقها»⁽¹⁷⁾.

فالرازي هنا قاس الغائب على الشاهد، وانطلق من أن حقيقة العلم في الشاهد (العلم الإنساني) تنقسم إلى تصور وتصديق، ثم بنى عليه استدلاله على العلم الإلهي، فبيّن أنه لما كان تحصيل الفعل مشروطًا بالعلم والقصد والقدرة في الشاهد، فقد ثبت أن إيجاد العالم يقتضي أن يكون الله تعالى عالمًا بالموجودات التي يريد خلقها. والذي يهمننا هنا أن انقسام العلم إلى تصور وتصديق لا يختلف شاهدًا ولا غائبًا، وهو ما بنينا عليه استشهادنا بالنص السابق رغم أنه في الصفات الإلهية، إذ لما كانت صفات العلم والقدرة والإرادة من حقيقتها وشأنها أنها متعلقة، ولما كانت هذه الحقيقة لا تختلف شاهدًا ولا غائبًا، لم نلتفت إلى أن النص خاص بالصفات الإلهية لكونه فرقًا غير مؤثر. وكذلك حين تحدث الرازي عن الكلام النفسي في نهاية العقول، وكونه يتميز عن العلم والإرادة، فإنه استدل عليه من الشاهد، مع أن الصفة المستدل عليها إلهية، ولذلك، عقب الرازي على استدلاله بكون الحقائق لا تختلف شاهدًا ولا غائبًا؛ يقول الفخر في رده على اعتراضات المعتزلة:

«والثاني أيضًا باطل؛ لأن في الشاهد قد يحكم الإنسان بما لا يعلمه ولا يعتقده ولا يظنه؛ فإن الحكم الذهني في الشاهد مغاير لهذه الأمور؛ وإذا ثبت ذلك في الشاهد فقد ثبت في الغائب لانعقاد

(16) في مقارنة فلسفة الفعل عند الفخر الرازي - مراجعة نقدية، ص 7.

(17) المطالب العالية، ج 3، ص 117.

الإجماع على أن ماهية الخبر لا تختلف في الشاهد ولا في الغائب؛ فثبت أن أمر الله تعالى ونهيه وخبره صفات حقيقية قائمة بذاته مغايرة لإرادته وعلمه تعالى، وأن الألفاظ الواردة في الكتب المنزلة دليل عليها. وإذا ثبت ذلك وجب القطع بقدمها»⁽¹⁸⁾.

فما أحدث سوء فهم هذه الجزئية هو عدم استحضار الناقد لهذه القاعدة وغفلته عنها، وباستحضارها ينحل الإشكال ويزول. وما ذكرناه يكفي ويغني عن تطلب النصوص التي يذكر فيها الرازي أن صفات القدرة والإرادة والعلم الإنسانية هي أيضًا متعلقة؛ لكن إن أراد الناقد بعض هذه النصوص، ودرء لكل لبس، فهذه بعضها؛ فبالنسبة إلى القدرة، يقول الرازي عن القدرة الإنسانية -وهو بصدد الحديث عن التكليف بما لا يطاق-:

«الدليل السابغ: الأمر قد وجد قبل الفعل، والقدرة غير موجودة قبل الفعل، فالأمر قد وجد لا عند القدرة، وذلك تكليف ما لا يطاق. أما أن الأمر قد وجد قبل الفعل فلأن الكافر مكلف بالإيمان؛ وأما أن القدرة غير موجودة قبل الفعل، فلأن القدرة صفة متعلقة، فلا بد لها من متعلق؛ والمتعلق إما الموجود وإما المعدوم»⁽¹⁹⁾.

وأما عن صفة العلم، فيقول الرازي في سياق مناقشاته تعريف القياس:

«وأما الحكم، فقد مر في أول الكتاب تعريفه، وأما المعلوم: فلسنا نعني به مطلق متعلق العلم فقط بل ومتعلق الاعتقاد والظن لأن الفقهاء يطلقون لفظ المعلوم على هذه الأمور»⁽²⁰⁾.

وأما بالنسبة إلى الإرادة، فيقول الرازي -في سياق الاستدلال على أن التوبة من الله لا من العبد ردًا على المعتزلة-:

«قال الأصحاب -أي الأشاعرة-: الترجيح معنا لأن دليل العقل يعضد قولنا من وجوه: أولها: أنه متى لم يخلق الله تعالى داعية موجبة للتوبة استحال حصول التوبة، فكانت التوبة من الله تعالى لا من العبد...»

وثانيها: أن التوبة على ما لخصه الشيخ الغزالي رحمه الله: عبارة عن مجموع أمور ثلاثة مرتبة: علم وحال وعمل... أما العلم فهو معرفة عظم ضرر الذنوب، يتولد من هذه المعرفة تألم القلب بسبب فوت المنفعة وحصول المضرة، وهذا التألم هو المسعى

(18) نهاية العقول، ج2، ص 308.

(19) الرازي، فخر الدين، المحصول، تح: طه جابر العلواني، مؤسسة الرسالة، ط3، 1997، ج2، ص 231.

(20) المحصول، ج5، ص 13.

بالندم؛ ثم يتولد من هذا الندم صفة تسمى: إرادة، ولها تعلق بالحال والماضي والمستقبل...»⁽²¹⁾.

وقد أثرنا ذكر هذا النص بطوله لا محل الشاهد منه -وهو قول الغزالي: «الإرادة ولها تعلق بالحال (أي الوقت الحاضر) والماضي والمستقبل»- نظرًا إلى حاجتنا إليه في مسألة لاحقة بإذن الله. وبالعودة إلى سبب ذكر أن الصفات من حيث هي هي (سواء أفي الشاهد أم في الغائب) فإما أن تكون غير متعلقة أو ذات تعلق، فالهدف منه ببساطة إبراز أن للعلم والقدرة والإرادة من حيث هي صفات، بغض النظر عن كونها إلهية أو إنسانية لا بد أن يكون لها متعلق، وهذا قريب من مسألة القصدية كما برزت عند سيرل كما بينا في المقالة السابقة، التي تعني اتجاه الذهن نحو الأشياء أو تعلق الذهن بهذه الأشياء. وممكن التقارب أن المتكلمين والأصوليين نظروا إلى ما يصدر عن الإنسان، فرأوا إمكان الوصول إلى دواعيه النفسية من اعتقادات ومرادات وغيرها، انطلاقًا من ملاحظة أفعاله وسلوكه، وانطلاقًا من سماع كلامه وملاحظة السياق الذي ورد فيه والقرائن التي ينصبها المتكلم. وهذا الاستنتاج الذي توصلنا إليه يمكن تأييده بدراسة الباحث: أريا نكيسا، حيث أبرز الباحث أن الهرمينوطيقا انتهمت للفعل باعتباره الكاشف عن العقل؛ إذ تعتقد الهرمينوطيقا أن من الممكن استنباط الصفات النفسية للشخص عن طريق أفعاله؛ كما بينت أيضًا أن العبارات اللفظية لما كانت أحد أنواع الفعل، فيمكن تحليلها بالطريقة نفسها للكشف عن المراد والاعتقاد⁽²²⁾. وقد لاحظنا أن سيرل مثلًا يجمع في دراساته بين الأمرين، فهو يجعل غاية التحليل التداولي للملفوظات: الوصول إلى المراد، ويحلل أفعالنا بغرض الوصول إلى قصديتنا الكامنة وراءها⁽²³⁾. هذا مع التنبيه إلى الفوارق في المسلمات الفلسفية والمنهجية التي تفصل بين مقاربات سيرل، وما نجده في تراثنا من تحليل للمرادات والقصديات الكامنة خلف الأقوال والأفعال⁽²⁴⁾. كما لاحظنا أن في العلوم الاجتماعية ميلاً إلى تحليل الأفعال الاجتماعية وفق هذا التصور الذي يعتبر الأفعال معبرة عن دواعي نفسية يمكن الوقوف عليها، كما هو الشأن عند فيبر،

(21) فخر الدين الرازي، التفسير الكبير- مفاتيح الغيب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط3، ج4، ص 57.

(22) أريا نكيسا، أنثروبولوجيا الفقه الإسلامي، تر: أسامة عباس، مركز نهوض للدراسات والبحوث، ط1، 2021، ص 54.

(23) جون سيرل، اللغة والعقل والمجتمع، تر: سعيد غانمي، منشورات الاختلاف والمركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 2006، الفصلان الرابع والسادس.

(24) أغتنم هذه الفرصة هنا لأشكر أستاذي محمد الحيرش، الذي نبهني إلى أهمية المدخلين: الظاهراتي والهرمينوطيقي والتداولي في إغناء بعض التصورات التراثية المتصلة بقضايا الإدراك، والفهم والتأويل، في مختلف المجالات الكلامية والبلاغية والأصولية؛ انظر مدخل دراسته: النص وآليات الفهم دراسة في علوم القرآن، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، ط1، 2013. كما أشكر أستاذي عز الدين الشنتوف على إضافاته وإفاداته في هذه القضايا المتصلة باهتمامه الفلسفي بالظاهراتية.

وعند بودون في عقلانيته العامة؛ وقد أحلنا في المقالة السابقة إلى بعض نصوصهما الدالة على هذا الأمر. وما نريد أن نصل إليه أن كثيراً من مقارباتنا التراثية يمكن استثماره في المعرفة المعاصرة وإبراز قيمته المعرفية، وتطويره وإغناؤه، بل وتطوير البحث المعاصر بكثير من هذه الأفكار. ولذلك، فما زعمه الباحث من غموض مسألة الاختيار العقلاني عند الرازي في استدلاله على النبوة غريب جداً؛ إذ دللنا بنقول كثيرة أوردناها في المقالة؛ وملخص الحجة ما يلي:

1- أفعال المشركين وأهل الكتاب والمسلمين صادرة عن إراداتهم ودواعيمهم للفعل (أكرر بغض النظر هل الدواعي مخلوقة أم لا).

2- دواعي أهل الكتاب هي تكذيب النبي لكونهم يعادونه، لكن لم يدع تكذيبهم وينتشر، وهو خلاف العادة المستقرة مما هو معهود من توافر الدواعي والهمم على حمل مثل هذه الأخبار المصيرية، خاصة أن هذا الرجل سبب انقساماً في المجتمع وادعى أنه نبي وأنه صادق، فالناس يسارعون عادةً في نقل خبر يكذب هذه الدعوة العظيمة.

3- لما لم يدع الخبر وينتشر علمنا أنه لم يحصل؛ لأنه خلاف ما اعتدنا حصوله في خبرتنا بالأفعال الإنسانية ومعرفتنا التاريخية.

4- لما لم يحصل، فقد علمنا أن أهل الكتاب لم يفضحوه، ولو كانوا قادرين لما ترددوا، فسكوتهم مخالف لفعل عقلاء البشر من كون العدو حريصاً على فضح عدوه، وبهذا يظهر أنهم عجزوا عن المعارضة المستلزمة للتكذيب.

رابعاً: الاعتراض على دقة النقل وأمانته

رمى الناقد المقالة بعدم دقة النقل، حيث اعترض على إيراده بحجة أنه للغزالي، وأنه ليس للرازي ونبه إلى ضرورة التمييز بين أقوال الرازي وبين نقوله عن غيره⁽²⁵⁾؛ وشكك في أمانتنا في النقل كوننا بترنا أجزاء من النص دالة على نقيض قصدنا، حيث ذكر أن الرازي بعد تفصيل خطوات حصول الفعل رد كل ذلك إلى الخالق عز وجل. فما مدى دقة هذا الاعتراض؟

الحق أن الناقد -كعادته في هذه المراجعة- كان متسرعاً؛ فخصوص الاعتراض الأول المتعلق بدقة النقل، فالحق أن الناقد أتى من جهة قلة اطلاعه على نصوص الرازي، والحال أن هذا النص بعينه وارد عند الرازي دون نسبته إلى الغزالي، فقد ذكره الرازي على جهة التبني كأنه من كلامه في المطالب العالية، ورتب عليه لوازم وحججاً في الرد على المعتزلة -خاصة على أبي الحسين البصري-؛ وفيما يلي

(25) في مقاربة فلسفة الفعل عند الفخر الرازي -مراجعة نقدية، ص 8.

عبارات منه يمكن مقارنتها بالنص الذي نقلناه في المقالة السابقة؛ يقول الفخر: «والمقدمة الثانية في بيان كيفية صدور الأفعال عن الحيوانات: كل حيوان يفعل فعلاً، فهو إنما يفعل ذلك إذا اعتقد أن فعه خير له من تركه...؛ المقدمة الثالثة: إن المطلوب بالذات لكل حيوان هو اللذة والسرور، والمهرب عنه هو الألم والغم وكل ما سوى هذين القسمين فهو مطوب بالعرض لا بالذات...؛ والمقدمة الرابعة: أن النية السليمة والمزاج الصحيح هو الذي لو انضمت إليه داعية الفعل ولم يكن هناك مانع فإنه يحصل ذلك الفعل...»⁽²⁶⁾.

نشير بداية أن الناقد بسبب عدم تمييزه المشار إليه في الأعلى بين العلم السابق للفعل والعلم المستلزم لخلق الفعل، وظنه أنهما شيء واحد، وحين انتبه إلى أن النص المنقول كان للغزالي وليس للرازي، ورأى فيه قولاً بالعلم الذي يسبق الفعل، فقد تسرع وحكم بأن الرازي لا يقول بهذا العلم لأنه يقول بخلق الأفعال؛ وهو ما دفعه إلى نصحنا بالتثبت في نسبة النصوص والتمييز بين قول الرازي ومنقوله. بيد أن الناقد لو انتبه إلى التمييز بين العلمين لما تسرع في الحكم، ولعلم أن الرازي نقل النص نقل تأييد واستدلال. ولذلك، ففي هذا النص الذي أورده الرازي في المطالب دون تصريح باسم الغزالي، بانيًا عليه نقده للمعتزلة، يصرح بأن العلم يسبق الفعل، وهو تأييد آخر لما ذكرناه في الأعلى.

والأمر الثاني، أن الرازي بعد أن أورد تحت هذا النص باقي التفاصيل الأخرى، بنى عليه أن مبدأ الدواعي أمور خارجة عن قدرة العبد، وأنها مخلوقة لله؛ وبالتالي، فهو وإن كان مختارًا، فهو واقع في الجبر في نهاية الأمر كما بيناه سابقًا من أن الجبر عنده لا ينافي الاختيار. فالنص كما ترى نقله الرازي هذه المرة -بشيء من التغيير والاختصار مع حفاظ على جوهر الفكرة- متبنيًا له، وبانيًا عليه استدلاله، فلا معنى للتهويل الذي مارسه الناقد، خاصة أن الرازي نقله في ذلك السياق مؤيدًا له. والغريب أن الناقد لم ينتبه أصلًا إلى أن الرازي ينقل عن الغزالي، والغزالي موافق له في الموقف من خلق الأفعال، فكلاهما أشعري، ولو كان النص لمعتزلي مثلًا، لكان لاعتراض الناقد وجه. والحاصل أن النص للغزالي الموافق للرازي في هذه المسألة، والرازي ذكر تفاصيل النص نفسه في سياق آخر دون نسبته للغزالي مع البناء عليه في الاستدلال والرد على المعتزلة، وبهذا يبطل الاعتراض الأول.

وأما الاعتراض الثاني المرتبط بالأمانة وحذف ما يعارض أصل الفكرة، فقد ظن الناقد أن حذفنا لهذه العبارات كان بغرض إخفاء أن الرازي قائل بالجبر:

(26) المطالب العالية، ج9، ص 39-45.

«ثم إن تلك العلوم إن حصلت بفعل الإنسان عاد البحث الأول فيه، ولزم إما الدور وإما التسلسل وهما محالان، وإما الانتهاء إلى علوم وإدراكات وتصورات تحصل في جواهر النفس من الأسباب الخارجة، وهي إما الاتصالات الفلكية على مذهب قوم أو السبب الحقيقي وهو أن الله تعالى يخلق تلك الاعتقادات أو العلوم في القلب».

وقد أتى الناقد كما بينا سابقاً من جهة ضعف فهمه لموقف الرازي؛ إذ توهم الناقد أن القول بالاختيار ينافي القول بالجبر، وظن أن القول بالاختيار ينافي أيضاً القول بخلق الأفعال، ولم يميز بين العلم المستلزم لخلق الفعل والعلم العملي السابق للفعل عند الإنسان، ثم رتب على هذا ظناً سيئاً بالمقالة، اعتبر أننا حذفنا ما يتصل بخلق الداعي من نص الرازي لنخفي قوله بالجبر ولنقول ما لم يقله: أي الاختيار. وقد بينا فيما سبق بالنقل عن الرازي أنه يثبت الاختيار، وأنه لا يرى في الجبر منافياً له، لكنه يراه أمراً وراء الاختيار؛ ونقلنا عن ابن تيمية أن إطلاق لفظ الجبر على تصور الرازي المأخوذ من أبي الحسين البصري مجرد نزاع لفظي والأولى ترك لفظ الجبر، وأشرنا إلى تخطئة ابن تيمية في ترتيب آثار الجبر على هذا التصور لكونه ليس جبراً حقيقياً؛ ونقلنا عن ابن الوزير إقراره بأن الجبر لا ينافي الاختيار عند الرازي بل ولومه له على اختيار ذلك اللفظ الموهوم. وبالتالي، فما ظن أننا نحاول نفيه -الاختيار على طريقة المعتزلة- ليس هو أصلاً الاختيار الذي قال به الرازي، وهو لا ينافي خلق الدواعي وخلق الأفعال حتى نكلف أنفسنا عناء حذف ما يشير إليهما في النص أصلاً. وبهذا، يكون الناقد قد جمع بين سوء التصور لموقف الرازي والمعتزلة، وسوء التصور للغرض من مقالتنا، ونتج عن سوء التصور هذا سوء ظنه فينا. وأرجو أن يكون هذا التوضيح معيئاً على تصحيح تصور الناقد لمقالة الرازي ولظنه في كاتب هذه السطور.

الخاتمة:

في نهاية هذه الورقة، نعيد التذكير بأبرز النتائج التي توصلنا إليها؛ ومنها أن الرازي وإن كان قائلاً بالجبر، فإن الجبر عنده لا ينافي الاختيار؛ إذ ليس هو جبراً محضاً مبطلاً للتكليف؛ ولذلك، فقد عده ابن الوزير قائلاً بالاختيار، ولامه على استعمال هذا اللفظ الموهوم، واعتبر ابن تيمية أن إطلاق لفظ الجبر على كون الفعل يجب عن انضمام القدرة إلى الداعي ليس سوى خلاف لفظي. وبالتالي، فليس كل قائل بالاختيار موافقاً للمعتزلة.

ومنها أن القول بسبق العلم للفعل ليس هو القول بالعلم المشترط في خلق الفعل، فالأول علم بكون الفعل ضارًا أو نافعًا، ببعض كصفات العلم، وأما الثاني، فهو العلم بتفاصيل الحركات والأشياء، وما أثبتنا أن الرازي قائل به هو العلم الأول لا الثاني. ومن النتائج التي توصلنا إليها أن التعلق لازم من لوازم بعض الصفات، وأن هذا اللازم لا يتخلف شاهدًا ولا غائبًا، وبالتالي، فما اعتبره الناقد لمقالتنا الأولى خلطًا لم يكن سديدًا، فبيننا كيف أن الرازي بين أن حقائق الصفات لا تختلف سواء في الشاهد ولا في الغائب، على أننا لم نقف عند هذا البيان، بل عززنا هذه النتيجة بنصوص أخرى للرازي بين فيها أن التعلق ملازم لبعض الصفات الإنسانية كالإرادة والعلم والقدرة. ومن النتائج التي توصلنا إليها أن الرازي كان يعتمد على تحليل الغزالي للفعل الإنساني، وأنه استفاد من تصوره لشروط الفعل، وبني عليه استدلالاته الكلامية في الرد على المعتزلة، وأن الرازي لم يكن مباينًا للغزالي في تصوره عن الفعل.

المصادر والمراجع:

1. آريا نكيسا، أنثروبولوجيا الفقه الإسلامي، تر: أسامة عباس، مركز نهوض للدراسات والبحوث، ط1، 2021.
2. ابن تيمية، تقي الدين، الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، تح: علي بن حسن وآخرون، دار العاصمة، السعودية، ط2، 1999.
3. ابن تيمية، تقي الدين، منهاج السنة النبوية، تح: محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود، ط1، 1986.
4. ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، تح: محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود، ط2، 1991.
5. جون سيرل، اللغة والعقل والمجتمع، تر: سعيد غانمي، منشورات الاختلاف والمركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 2006.
6. الرازي، فخر الدين، التفسير الكبير- مفاتيح الغيب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط3.
7. الرازي، فخر الدين، المحصول، تح: طه جابر العلواني، مؤسسة الرسالة، ط3، 1997.
8. الرازي، فخر الدين، المطالب العالية، تح: أحمد حجازي السقا، دار الكتاب العربي، ط1، 1987.

9. الرازي، فخر الدين، نهاية العقول، تح: سعيد عبد اللطيف فودة، دار الذخائر، بيروت، ط1، 2015.
10. محمد الحيرش، النص وآليات الفهم دراسة في علوم القرآن، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، ط1، 2013.
11. ابن الوزير، محمد بن إبراهيم، العواصم والقواصم في الذب عن سنة أبي القاسم، تح: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط3، 1994.

-Arabic reference

1. Aryā nkysā, anthrübülüjjiyā al-fiqh al-Islāmī, Ed: Usāmah ‘Abbās, Markaz nuhūd lil-Dirāsāt wa-al-Buḥūth, St1, 2021.
2. Ibn Taymīyah, Taqī al-Dīn, al-jawāb al-ṣaḥīḥ li-man Badal dīn al-Masīḥ, Ed: ‘Alī ibn Ḥasan wa-ākharūn, Dār al-‘Āṣimah, al-Sa‘ūdīyah, St2, 1999.
3. Ibn Taymīyah, Taqī al-Dīn, Minhāj al-Sunnah al-Nabawīyah, Ed: Muḥammad Rashād Sālim, Jāmi‘at al-Imām Muḥammad ibn Sa‘ūd, St1, 1986.
4. Ibn Taymīyah, Dar’ Ta‘āruḍ al-‘aql wa-al-naql, Ed: Muḥammad Rashād Sālim, Jāmi‘at al-Imām Muḥammad ibn Sa‘ūd, St2, 1991.
5. Jūn syrl, al-lughah wa-al-‘aql wa-al-mujtama‘, Ed: Sa‘īd Ghānimī, Manshūrāt al-Ikhtilāf wa-al-Markaz al-Thaqāfi al-‘Arabī, al-Dār al-Bayḍā’, St1, 2006.
6. Al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, al-tafsīr alkbyr-Mafātīḥ al-ghayb, Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, Bayrūt, St3.
7. Al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, al-Maḥṣūl, Ed: Ṭāhā Jābir al-‘Alwānī, Mu’assasat al-Risālah, Sṭ3, 1997.
8. Al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, al-maṭālib al-‘Āliyah, Ed: Aḥmad Ḥijāzī al-Saqqā, Dār al-Kitāb al-‘Arabī, St1, 1987.
9. Al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, nihāyat al-‘uqūl, Ed: Sa‘īd ‘Abd al-Laṭīf Fawdah, Dār al-

Dhakhā'ir, Bayrūt, St1, 2015.

10. Muḥammad alḥyrsh, al-naṣṣ wa-āliyat al-fahm dirāsah fi 'ulūm al-Qur'ān, Dār al-Kitāb al-jadīd al-Muttaḥidah, Bayrūt, St1, 2013.
11. Ibn al-Wazīr, Muḥammad ibn Ibrāhīm, al-'Awāṣim wa-al-qawāṣim fī al-dhabb 'an sanat Abī al-Qāsim, Ed: Shu'ayb al-Arnā'ūṭ, Mu'assasat al-Risālah, Bayrūt, St3, 1994.