التفلسف خارج المتن الإغريقي ـ دراسة في قراءة هادي العلوي لفلسفتي النّظام والرازي

أ. م. د. وسام حسن فليح تويج
جامعة الكوفة / كلية الآداب / قسم الفلسفة
Wisam.twayej@uokufa.edu.iq

Philosophizing outside the Greek text- A study in Hadi Al-Alawi`s reading of both the philosophies Al-Nazzam and Al-Razi

Asst.prof.Dr.Wisam Hassan Flayh Twayej
University of Kufa - Faculty of Arts - Department of philosophy

الملخّص:

هادي العلوي هو مفكر عراقي سبر التراث، فضلا عن كونه سياسيا يساريا، ولغويا معجميا، عُرف بمنجزه الثري،وسلوكه الصوفي، وقد تطرقت في بحثي هذا الى بعض منجزه الفلسفي، وربما وفقت للتطرق الى بعضه الآخر لاحقا، فقد قدّم قراءة لفلسفتي النّظام والرازي مفترضا انهما لم يتأثرا بالفلسفة اليونانية أو الإغريقية، فجاء بحثي لمناقشة فرضيته.

ولعل من أهم نتائجه: انهما تأثرا بالفلسفة اليونانية أو الإغريقية، لكنهما لم يقتصرا عليها، وانما استمدا فلسفتهما من مصادر أخرى أيضا ولاسيما من الفلسفات الشرقية، فلم ترتكز قراءة العلوي على أدّلة قاطعة، غير انها وفقت في تبيان فرادتهما، وجدّة آرائهما.

الكلمات المفتاحية: التفلسف، الفلسفة الإغريقية، الفلسفة الإسلامية، هادي العلوي، النّظام، الرازي.

Abstract:

Hadi Al-Alawi is a heritage Iraqi thinker, and left-wing politician, and lexical linguist, known for his rich achievement, as well as his Sufi behavior, in my research, I touched on some of his philosophical achievements, and maybe I got lucky enough to discuss the other some of them later, he provided a reading of both the philosophies Al-Nazzam and Al-Razi, assuming they were not influenced by Greek philosophy, and so, my research came below to discuss his hypothesis.

Perhaps one of its most important results, they were influenced by Greek philosophy, but were not limited to it, rather, they drew their philosophy from other sources as well, especially from eastern philosophiesdrew, therefore, Al-Alawi's reading was not based on conclusive evidence, except, it succeeded in showing their uniqueness, and the seriousness of their opinions.

Key words: The philosophizing, Greek philosophy, Islamic philosophy, Hadi Al-Alawi, Al-Nazzam, Al-Razi.

المقدمة

هادي العلوي مفكر عراقي سبر التراث ، فضلا عن كونه سياسيا يساريا ، ولغويا معجميا ، عُرف بمنجزه الثري ، وسلوكه الصوفي ، فكان أحد أهم عشرة مفكرين في القرن العشرين على رأي المستشرق الفرنسي جاك بيرك ، وهو جدير بالدراسة ، ولعل الدراسات عنه ما زالت قليلة ، لذا تناولت في بحثي هذا بعضا من منجزه الفلسفي آملا إردافه بالبعض الآخر لاحقا ، وموضوعه هو قراءة العلوي لفلسفتي النّظام والرازي ، اذ انه قدّم قراءة مختلفة عنهما ، فكتب فصلا عن كل منهما ، وذلك في كتابه : (شخصيات غير قلقة في الإسلام) مستوحيا عنوانه من عبد الرحمن بدوي في كتابه : (شخصيات قلقة في الإسلام) .

وقد اشتُهر عن أوائل المستشرقين قولهم ان الفلسفة العربية أو الإسلامية لا تعدو الفلسفة اليونانية بل تكرار لها بحروف عربية، ثم ذهب متأخريهم الى انها اشتملت على عناصر عديدة منها الفلسفة اليونانية ، فضلا عن الآراء الهندية والفارسية ... ونحوهما .

وقد حاول العلوي إثبات فرضية مؤداها انهما لم يتأثرا بالفلسفة اليونانية أو الإغريقية، فاختطا لهما ولبعض من جاء بعدهما طريقا أخرى، فهل لم يتأثرا فعلا بها؟

المبحث الأول: أبو إسحاق إبراهيم بن سيّار النّظام

ذكر العلوي ان النّظام أفاد من فرصة عمره في تقرير مذهبه بحرية، فطور مقولاته الكلامية بالفلسفة اليونانية، ولكنه لم يأخذ بها على غرار الفلاسفة المتأغرقين [١].

ومع أنه معتزلي؛ لم ينخرط في خطة الخلفاء العباسيين: المأمون والمعتصم والواثق [٢]، ووافق لفرق شتى كالخوارج والشيعة والأشاعرة، بل الزنادقة أيضا، مما دلّ على انه مفكر حرّ [٣] .

وقد أتُهم بالفجور والغلمنة ، وهو ما ردّه العلوي ، لاستقامة المعتزلة الأوائل وزهدهم من جهة ، ولكونه من أهل الكلام والفلسفة وهم في منأى عن الانحلال الأخلاقي الذي عُرف به بعض أهل الأدب والفن وقتئذ من جهة أخرى [٤] ، فضلا عن الإلحاد الذي نفاه العلوي عن مذهبه مقررا إيمانه [٥] ومشيرا الى مروق بعض تلامذته [٦] .

اما أهم مواطن فلسفته؛ فهي:

أولا: الألوهية:

ذهب العلوي الى ان إثبات الصفات هو إثبات للذات، ونفي أضدادها عنها، فالقادر هو ذاته ونفي العجز عنه، والعالم هو ذاته ونفي الجهل عنه ... ونحو ذلك ، لان فصل الذات عن الصفات يعني تعدد القدماء في حين ان القديم واحد [٧] .

والغرض من نفي بعض الصفات هو التنزيه، ومنها صفة الجهة لأنها تعني التجسيم، لذا فالله ليس في السماء، مما جعل الألوهية سارية في الموجودات وهو ما بدأ به المعتزلة والنّظام [٨] .

ووقف العلوي عند صفة الإرادة عند النّظام، فإرادة الله في افعاله تعني خلقها، اما في أفعال عباده؛ فتعني الامر بها أو النهي عنها، لذا فالإنسان قد يفعلها او لا يفعلها، والغرض من نفيها هو توحيد فعله في الذات [٩] .

ولكن إرادة الله ظهرت في الطبيعة على هيأة قنونة العالم ومبدأ السببية، فهناك أفعال البشر، وما لا يدخل فيها مثل خواص الأشياء، وتساءل: هل علاقة الله بالطبيعة عبر القانون الطبيعي تعني العناية الإلهية؟ وأجاب بان النّظام لم يذكر شيئا عنها، غير ان نظريته في الخلق تبين أنها علاقة ملتبسة، فالخلق دفعي، اما الظهور فتدريجي تعاقبي، وتساءل أيضا: هل الخالق يظهر المخلوقات أم انها تظهر بطبعها الذي أوجده فيها؟ وأجاب ان رأي النّظام غير واضح فيها، وقد أشار الى أوائل القنونة لأنه في مرحلة بداية التفلسف، غير انها تطورت لاحقا [١٠] وأشار الى ان صفة العدل عنده صفة إثبات، ولذا فالظلم هو صفة نفي، بمعنى ان الله غير قادر عليه، وهو ما يتناقض والعقائد السماوية القائلة بالقدرة المطلقة لله من جهة، وانه ليس مختارا من جهة أخرى، وتساءل: هل أراد النّظام وسم الوجود بالخير الأسمى ونفي الشّر عنه؟ وأجاب إذا كان كذلك؛ فهو يرتكز على الفلسفة الاجتماعية لا الفلسفة الطبيعية وما بعدها [١١] .

ثانيا: الطبيعة:

رجع العلوي في دراسته للنّظام الى عبد الهادي أبو ريدة، فذكر عنه ان النّظام عدّ العالم كله مادة وحركة، فأنكر نظرية الجوهر الفرد أي الجزء الذي لا يتجزأ من الذرة، فلا حدّ عنده للتجزئة، اما الجوهر عند الذريين فلا ينقسم الى ما لا نهاية، فهو أقرب منهم الى الفيزياء الحديثة التي فتتت الذرة الى أجزاء أصغر منها ...، والجوهر عند المشائين لا يتضاد ولا يقاس الاّ في أعراضه [١٢] .

وترتب على رأي النّظام ان الأجزاء تتجزأ الى ما لا نهاية مشكلة لها علاقة بالحركة، فالمكان بدوره يقسم على أجزاء لا تتناهى، والسؤال: كيف نقطع في مسافة متناهية مكانا لا نهاية له، فالحركة ستكون انتقالا لامتناه عبر الأجزاء غير المتناهية؟ والجواب ان لهذا علاقة بمذهبه في الحركة ، فالشيء في لحظة وصوله الى النقطة التي يريدها ؛ يكون متجها الى ما يليها ، فحركة الشيء لا متناهية أيضا ، ولكن الإشكال هو في السكون النسبي في المكان ، ولحلّه أخذ بمبدأ الطفرة الذي يقتضي قطع المسافة من دون المرور بالأمكنة كلها ، وبرهن عليها ببرهان البئر ومؤداه : لو كان لدينا حبل في بئر عمقها مائة ذراع ، وكان طوله خمسين ذراعا ، فربط بآخر طوله خمسون ذراعا ، فعند جرّه سيقطع المسافة البالغة ضعف طوله ، وبرهان الرّحى والدّوامة ـ الحذروف أو المرصاع من لعب الأطفال ـ ومؤداه : ان الأشكال الدائرية البعيدة عن المحور أسرع من القريبة في حركتها ، وردّ الايجي برهان البئر زاعما ان مرد الامر الى تفاوت سرعة الحبلين ، وأيّد ابن حزم الطفرة في الضوء فقط بدليل رؤية البعيد والقريب من الأشياء في وقت واحد عند فتح العين المغمضة [١٣] .

ونقل العلوي عن أبي ريدة رأيه في ان مبدأ الطفرة ردّ على بعض حجج زينون الإيلي في ابطال الحركة، وهي: حجة القسمة الثنائية وحجة أخيل وحجة الملعب [١٤].

وأيّد العلوي ردود المتكلمين والفلاسفة على الطفرة وعدّها متينة وتظهر استحالتها، وأنكر تأييد ابن حزم لها في الضوء بعد اكتشاف العلم من ان للضوء سرعة فائقة على سرعة الصوت، غير انه استدل من مناقشة الجاحظ له ـ والجاحظ تلميذ النّظام ـ مايفيد من حدوث الطفرة في الكيف ومقررا اتفاقه والعلم الحديث ، وهو ما عبر عنه الماركسيون بالقفزة ، ومعناها : ان التراكمات في الكم تنتهي الى تحوّل في الكيف أو النوع ، ومن أمثلتها : التسامي أي تحوّل المادة الجامدة الى بخار دون المرور بالسيولة ، ويمكن إيقاعه صناعيا ، وفي المجال الاجتماعي يمكن انتقال بلد من طور أدنى الى طور أرقى مع تجاوز المرحلة الرأسمالية ، وان تراجعت الفرضية أمام الدوغما السوفيتية المتشبثة بالمراحل الخمس وحتميتها التاريخانية [١٥] .

وقرر العلوي ان النّظام توصل الى ان الهواء والصوت واللون والرائحة والطعم وأمثالها أجسام لطيفة أي انها مادة ـ وهو مصطلح لم يظهر حتى القرن الخامس ـ وعرف قوة الهواء وطاقة الدفع والرفع فيه، وان كان قد انطلق في كشوفاته تلك من أوليات حدسية، وخلفيات كلامية [١٦].

وعلى ما مرّ ذكره بعض الملاحظات، وأهمها:

١ـ ان اشتهار بعض اهل الفن والأدب وقتذاك بالانحلال الأخلاقي في سلوكهم لا يعني اقتصاره عليهم دون غيرهم، فلا يصح من العلوي بوصفه دليلا أو قرينة على بعد النّظام وأمثاله عنه، والأمثلة على نقضه من سير الفلاسفة عديدة من أفلاطون وأرسطو وأغسطين وابن سينا مرورا بروسو وسارتر وبوفوار وحتى كولن مكغين وادوارد إروين ويبل توماس بوغي *.

٢ـ عُرف النّظام في عصره بوصفه مأفونا وزنديقا [١٧]،غير ان العلوي ذهب الى إيمانه، ولكن من دون تقديم أدّلة عليه، ولعل من أبرزها ما قيل عن ردوده على الثنوية والديصانية والمنانية والدهرية والفلاسفة [١٨].

٣ـ تبنى النّظام رأي المعتزلة والشيعة الإمامية الإثني عشرية والإباضية في ان الصفات عين الذات، فلو لم تكن كذلك للزم منه تعدد القدماء، ولكن الاشاعرة لهم رأي آخر وهو ان الصفات زائدة على الذات، فلو كانت عين الذات للزم منه حمل الشي على نفسه، ولغدت دالة على المفهوم نفسه، وكلاهما باطل [١٩]، فعلاقة الذات بالصفات علاقة خلافية عند الفرق والمذاهب الإسلامية.

٤ـ امتاز النّظام عن المعتزلة برأيه في ان الله غير قادر على فعل الظلم والشر، في حين ساد الرأي القائل ان لله القدرة المطلقة غير انه لن يفعل الشر مع الإمكان، ونقل عنه ردّه على المعترضين عليه بما معناه لا فرق بين قولنا انه غير قادر على فعل الشر وقولنا انه قادر عليه لكنه لن يفعله! [٢٠]، ولكن الرأي السائد هذا ينطوي على مقدمة مطوية هي الخيرية المطلقة، فلولا خيرية الله المطلقة لفعل الشر، فهل يصح الإطلاق على قدرته عندئذ؟

٥ـ يبدو ان الأعراض جزء من الجوهر لدى النّظام ولكنها في حالة الكمون وتظهر بالحركة، فالخشب مثلا فيه الحرارة والنار في حالة الكمون، ومع الاحتكاك تزول البرودة فتظهر الحرارة والنار من دون حصول تغير في الكيف [٢١]، ولكن الإشكال عليه هو: كيف تكون الأعراض جزءا من الجوهر ؟!فالمعلوم فلسفيا ان الأعراض متغيرة والجوهر ثابت، ثم ما مسوغ العلوي على رأيه في ان الطفرة في الحركة تفضي الى حصول تغير في الكيف؟!

٦ـ ان ردود الفلاسفة والمتكلين على النّظام في الطفرة وان كانت متينة بحيث أظهرت استحالتها عند العلوي؛ غير انه لم يذكر شيئا منها، ولعل من أبرزها ما ذكره الجرجاني ـ في شرحه لكتاب الايجي: (المواقف في علم الكلام) ـ وهو ذرية الزمان، ولكن أوائل الذريين لم يأخذوا بها، ومؤداها توافق الأجزاء اللامتناهية من المدة الزمنية مع الأجزاء اللامتناهية من المسافة المكانية (٢٢).

٧ـ ان النّظام وان كان الخصم الأكبر للنظرية الذرية؛ غير انه لم يكن الوحيد، فقد كان ضرار بن عمرو وهشام بن الحكم ومعاصره الأصمّ من خصومها أيضا (٢٣) وهو مما لم يشر اليه العلوي.

٨ـ تأثر النّظام بجملة من الفلاسفة اليونان، منهم: انباذوقليس وانكساغوراس (٢٤)؛ فقد أخذ من الأخير نظريته في الكمون (٢٥)، وتأثر بأرسطو أيضا (٢٦)، فأخذ منه مقولات منطقه (٢٧) على الرغم من نقده له (٢٨)، فكان الأولى بالعلوي تسويغ إدعائه في عدم تأثره بالفلسفة اليونانية أو الإغريقية!

٩ـ ذُكر في ترجمة النّظام انه كان يطوف في البلدان الشرقية من الدولة الإسلامية وكانت ملتقى لثقافات شتى هندية وفارسية ويونانية ومسيحية نسطورية ـ وقد عُنى النساطرة بالثقافة اليونانية عناية كبيرة ـ وبلخ كانت حاضرة يونانية ـ وأصول النّظام منها ومن ألقابه البلخي ـ (٢٩) وكل هذا يدل على تأثره بالفلسفة اليونانية أو الإغريقية.

المبحث الثاني: أبو بكر محمد بن زكريا الرازي

ذهب العلوي الى ان أصل الرازي من الري قرب طهران حاليا، وكان مغنيا في شبابه، وبعد بلوغه الأربعين صار طبيبا، بل أعظم أطباء ما قبل القرن السابع عشر حتى طغت شهرته بوصفه طبيبا على ما سواها من صفاته (٣٠).

وشنّ ابن سينا عليه هجوما متهما إياه بعدم فهم أرسطو وقصور باعه في الإلهيات أي الميتافيزيقيا، ولذا وصف في مصادر الفلسفة بوصفه طبيبا أو متطببا لا فيلسوفا أو حكيما، وقُلل من شأنه من جبهتي الفلسفة والدين على حدّ سواء وهذه حالة نادرة (٣١).

وفضلا عن كونه طبيبا؛ كان كيميائيا أيضا، فاشتغل على الخيمياء مدة فضيّع شطرا من عمره فيها، ولكنه أفاد منها في تطوير الأدوية المركبة وسرّع من انفصال الصيدلة عن الطب، وكان يحذّر من الدواء من حيث انه إذا شفى جانبا هدم جانبا آخر، فوافقه العلوي في الدواء الكيميائي من دون الدواء العشبي الذي عدّه قليل الضرر (٣٢).

غير انه كان فيلسوفا، ومع تأخر اشتغاله على الفلسفة الاّ انه وضع ما زاد على المائتين مؤلفا، وظهر في النصف الثاني من القرن الثالث الهجري أي قبل الفارابي وابن سينا، وكان معاصر أصغر للكندي المعدود أول الفلاسفة، وقد برز في عصر ساد فيه علم الكلام الناشئ تحت تأثير الصراع السياسي، ولم يكن للفلسفة اليونانية حضور وقتذاك (٣٣).

وتساءل العلوي: هل ينبغي عدّ الرازي أول فيلسوف إسلامي؟ فالكندي كان متأثرا بالفلسفة اليونانية، ومتابعة مشروع الرازي تضطرنا للقفز على الفارابي وابن سينا لنصل الى أبي البركات البغدادي ثم صدر الدين الشيرازي، ويمكننا المضي الى ما قبل الرازي بحذر لنبدأ بالنّظام الذي ولد منه الرازي ن وبينهم جميعا اتفاق في نواح وافتراق في أخرى (٣٤).

فالرازي عند العلوي صاحب مشروع لم يفشل رغم قلة اتباعه، وذلك لقوة تيار الاستقلال الفكري عبر العصور الإسلامية المختلفة، فقد صدرت عنه فئات شتى وبدوافع متنوعة، واستوعبه فيلسوفان هما: أبو البركات البغدادي وصدر الدين الشيرازي، فضلا عن حسداي بن قرسقاس الذي لاقى من معاصريه الأوروبيين ما لقيه الرازي من المسلمين، وأثر في كل من: جيوردانو برونو وغاليليو وسبينوزا الذي درسه بعناية [٣٥].

وعاش حسداي في برشلونة من اسبانيا ، وتأثر بالرازي في نقده لأرسطو ، فأخذ بفلسفته الطبيعية ، وكان رافدا تسربت عبره فلسفة الرازي الى العالم الغربي على رأي المستشرق الألماني بينس ، غير انه أفلت من نتائجها الالحادية ن فبقي في الدائرة الايمانية ، مما يكشف عن انتقائيته المدققة ، وكان متصوفا على طريقة الغزالي ، أي مؤمنا داعيا الى الحب الإلهي واتّباع الشريعة ، حتى انه كان يتذرع به في ردّه على الرشدي ابن جرسون ، ولكنه اقل منه عنادا في عدائه للفلسفة ، لذا أخذ بمبدأ السببية الرشدية رغم نقده لابن رشد وأتباعه [٣٦] .

ومثّل الرازي عند العلوي الإلحاد الشعبي وان كان أقل ايقاعا فيه من المعري والمتصوفة، ومع اشتغاله مع السلطة؛ غير ان علاقته بالعامة وثيقة، وفي عمله التنويري لم يخدم السلطة وانما حصل منها على الأمن والحماية من الغوغائية الدينية [٣٧]، ولم توسم علاقته بالسلطة على انها تكسّب بالعلم والركون الى الأغيار، ولم ينقد عليها من المعري وغيره لالتزامه حدود وظيفته مقارنة بابن سينا مثلا [٣٨].

وهو لم يحتقر العامة وقرر قدرتهم على اكتساب المعرفة والاستغناء عن التقليد كقدرتهم على فهم أمور معاشهم وتجارتهم لدرجة الاهتداء الى حيل تدق عن فهم كثير منا لانهم صرفوا همتهم اليها ، وكان يستفتهم في نظره الفلسفي ، فقد سألهم عن المكان والزمان ووجد ان اجاباتهم مقاربة للمفهوم الحقيقي الواقعي لهما ، غير ان العامة في وقته هم عامة المدن الإسلامية الذين كانوا يخالطون النشاط الثقافي في المساجد والمجالس ، لذا فان اجاباتهم لم تصدر عن الفطرة الخالصة [٣٩] ، ووافقه أبو البركات البغدادي على رأيه في العامة مؤكدا ان وعيهم من أوليات البرهان الفلسفي [٤٠] ، فضلا عن ان الرازي كان على صلة بالفقراء ولاسيما المرضى منهم بحكم عمله [٤١] .

اما أهم مواطن فلسفته؛ فهي:

أولا: الميتافيزيقيا:

قرر العلوي ان الميتافيزيقيا لدى الرازي تقوم على القدماء الخمسة: الباري، النفس، الهيولى، الدهر، الخلاء، ومذهبه فيها ليس لتفسير الوجود بقدر ما هو أداة عمل لفيلسوف اجتماعي وجد غلبة الشر في العالم؛ فرسم طريقا للإصلاح هو الى خيال الأنبياء أقرب منه الى منطق الفلاسفة [٤٢].

وتتسم المطلقات الخمسة بالأزلية واللانهائية ، فهي ليست مخلوقة لاستحالة احداثها من اللاشيء ، وكانت في سكون تام فلم يكدّرها الباري بالحركة لولا رغبة النفس بالتجبل في المادة ، والنفس فاعلة غير تامة الفعل وغير عاقلة ، والمادة منفعلة ، فاتحدتا بفعل الباري الذي أمتاز بالفعل

والعقل ، غير انه لم يكن راغبا باتحادهما ـ خلافا لما جاء في القرآن من اخباره للملائكة وعدم رغبتها به خوفا من عواقب الحركة التي تفضي الى الفساد وسفك الدماء ـ لان حركة النفس ودمجها بالهيولى يعني صراعهما وهو ما يؤدي الى الشقاق أي الفساد وسفك الدماء على الأرض ، لذا زوّدها بالعقل فأصبحت عاقلة لتتذكر عالمها المجرد وتدرك غربتها وآلامها لتتمكن من السعي للتحرر من عالمها المحسوس ، فتعود الى طهرها الأول [٤٣] .

والاتحاد بين النفس والهيولى يعني وقوع التركيب، فتجزّأ الخلاء الى أمكنة والدهر الى أزمنة مع نشأة العالم على نحو خاطئ، وهذا هو الجانب الأيديولوجي لديه، ولذا نقد الطبيعة وقوانينها كالمعري، فقد شذّا عن غيرهما من الفلاسفة الذين عدّوا نظام الطبيعة وقوانينها إبداعا على أحسن مثال ممكن، وان لم يعدما نظراء من ملاحدة القرن الثامن عشر الفرنسيين، والفرق بين الرازي والمعري هو ان المعري لم يكتف بنقد الوجود بل مضى الى التشكيك بحكمة الموجد وفرضيات وجوده ،في حين لم يتخل الرازي عن مطلقه الأول : الباري ،فهو ملاذه الأخير من الشر ، وهوأقل قلقا من سلفه لقربه من المنطق الفلسفي وقرب سلفه من الشعر ،لذا القى بتبعات الخلل في العالم على النفس لجهلها ،والتمس للباري فسحة في إعادة تقويم الخلق بالعقل الذي وهبه لها [٤٤] .

ونفى العلوي ان يكون قصد الرازي من عودة النفس الى طهرها الأول نزوعا صوفيا أو دعوة للزهد لديه، فهو فيلسوف [٤٥].

والقدماء الخمسة عنده غيرها في التفلسف الإسلامي الإغريقي ، فالباري هو المحرك الأول الذي يحرك موجوداته بالانجذاب اليه بحكم الطبع لا بعناية منه ، والرازي لا يتصور وجوده بلا عنايته ، وهو ليس واحدا كوحدة المحرك المشائي ، وليس منسجما مطلقا لا تغير فيه ، وربما كان أقرب الى إله نيتشه الذي يجوز عليه الموت ، والهيولى عند أرسطو وجود قوة محضة ، لكنها عنده وجود فعلي غير متحرك إلاّ بعد الاتصال بالنفس ، والزمان عند أرسطو يتكون من آنات ، والمكان من أجزاء ، والخلاء عدم ، في حين ان الزمان والمكان عند الرازي مطلقان [٤٦] .

ورغم ان مطلقات الرازي الخمسة بقيت خارج الدائرة المشائية والافلاطونية الجديدة ؛ غير ان الدهر والخلاء تم مناقشتهما على نطاق واسع ، حتى وصلا الى اللاتين ، وتأثر به اليهودي الاسباني حسداي بن قرسقاس مع انه على خلافه في عقيدته الدينية وكان من المدافعين عنها مثل الغزالي ، غير ان ارتباطه بالرازي جاء لتفلسفه خارج دوائر المدارس الإغريقية السائدة ، وهو من أوصل ميتافيزيقياه الى الأوروبيين ، وبتبنيه لعدم التناهي في المكان والزمان في ردوده على أرسطو يكون قد مهد للتصور الحديث عن الكون القائم على أساس تعدد العوالم ، وهذه الفرضية مما ترتب على ميتافيزيقيا الرازي وان كانت شائعة أيضا في الأدبيات الدينية ، وظهور حسداي هذا من المفارقات ، فقد سادت في وقته الرشدية اللاتينية وكانت فلسفة أحرار أوروبا ، لكنه هاجمها بتأثير عقيدته الدينية ، ولعل هذا ما جنح به الى الرازي ، والفلسفات تتكامل بقدر ما تتعارض [٤٧].

ثانيا: النظرية الذرية:

ذهب العلوي الى ان الرازي لم يوافق ديمقريطس في السبب الذي من أجله تتنوع الأشياء والعناصر اذ ذهب الأخير الى ان السبب هو في اختلاف الذرات شكلا ومقدارا ووضعا، اما

الرازي؛ فارجع السبب الى نسبة الخلاء في المركّب أو نسبة اكتناز الذرات، وأخذ بهذه النظرية نتيجة لاشتغاله بالكيمياء، ووقوفه على حالات المادة [٤٨].

فنظريته تتجاوز نظريتي ديمقريطس وابيقوروس من بعده، غير ان علاقة الهيولى بالذرات غير واضحة عنده، ولكن العناصر الأربعة مركّبات لا بسائط كما عند انباذوقليس وأرسطو، فاذا كانت بسائط فلا تأتلف والذرية، فالقائلون بها لا يقولون بالذرات، والأجسام عندهم تتركب من العناصر الأربعة لا الأجزاء التي لا تتجزّأ [٤٩].

وبيّن العلوي ان الرازي تبنى النظرية الذرية في السماء أيضا ، فذهب الى ان الأجرام السماوية تتألف من المادة الأرضية ذاتها ، وحركتها اضطرارية لأنها كائنات غير عاقلة ، في حين ذهب أرسطو الى انها من عنصر غير العناصر الأربعة التي تتألف منها الموجودات الأرضية ، ولها نفوس تحركها ، وحركتها إرادية ، وذهب الرازي الى ان حركتها مستديرة ـ بناء على الفلك البطليمي ـ وليست مستقيمة كالأجسام الأرضية ، وعلل ذلك بانها تتكون من أجزاء أقل اكتظاظا من الأرض وأقل تفرقا من النار والهواء ، فلا تهبط ولا تصعد وانما تتحرك حول الأرض نتيجة لتوسطها بين فرط الثقل وفرط الخفة ، وفي هذا إشارة الى فكرة التوازن بين قوتي الجذب والطرد في علم الفلك الحديث ، ولكن السبب فيه يكمن في الكتلة والمسافة والسرعة ، والأجرام تختلف عن الأرض في الحجم وليس التركيب ، وفي هذا إشارة الى طبيعة المادة التي تتألف منها وانها كالأجسام الأرضية غير ان الخطأ في نسب التركيب [٥٠] .

ثالثا: الربوبية:

ذكر العلوي ان الغربيين يعزون الربوبية الى الإنجليزي هربرت أوف تشربري ، وأيدهم فيه بقدر تعلق الأمر بالمصطلح ، واما أولياتها ؛ فترجع عنده الى أبيقوروس ، ونفى ظهورها في الصين ، وذهب الى ان ظهورها في الإسلام ربما كان مع ابن الراوندي في القرن الثالث الهجري [٥١] .

والربوبيون فريقان: أحدهما أنكر الوحي وقرر حصول التذاهن بين الله والعالم، والآخر أنكرهما معا، والتذاهن عند من أخذ به لا يقع مع الأنبياء لان الربوبية لا تقر بالدين وانما تعدّه حالة خاصة بالأفراد أي حالة صوفية، والفلاسفة في الإسلام ربوبيون اذ أنهم أقروا بسيرورة الخلق بالضرورة لا بالإرادة، ولم ينكروا النبوّات علنا، ومؤمنون بالشرع للعامة، ولكن نقدهم الداخلي للنصوص المقدسة اوصلهم الى التشكيك بظاهر معانيها فأخذوا بتأويلها كما هو حال ابن رشد في كتابه: (فصل المقال) [٥٢].

والرازي هو الربوبي الأكبر في الإسلام ، وربوبيته تمتاز عن غيره ، فقد أنكر الأديان، وأتهم الأنبياء بالكذب ، فوضع في ذلك كتابه : (مخاريق الأنبياء) ، ومع انه لم يصل الينا ؛ غير ان الردود عليه دلّت على تداوله في الأوساط الفلسفية الى ما بعد القرن السادس الهجري ، فذهب فيه الى تفسير النبوة تفسيرا عابثا يستند الى التناسخ ، فقرر ان نفوس الأشرار صارت شياطينا وتجلت لبعض الناس في صورة ملائكة فامرتهم بإعلان النبوة وحمل الرسالة حتى أختلف الناس

وتقاتلوا ، فغدت الأديان مصدرا للحروب ، لذا أشكل على صدور ما يفضي الى الحروب والشقاق من الخالق الحكيم ! (٥٣) .

وفي ردّه على أبي حاتم الرازي ذكر ان الدين يتعارض وحكمة الخالق؛ لأنه اختص قوما دون غيرهم بالنبوة، فحرّض على العداوة بين الناس، وقرر ان الحكمة كانت تقتضي ان يكون الإلهام مشاعا حتى يتساوى الناس في المعرفة ويتجنبوا التقليد والتجهيل، واستشهد بمأثورات متداولة من قبيل: (الجدل في الدين كفر) و(لا تتفكروا في الله) و(اياكم والتعمق فان من كان قبلكم هلك بالتعمق) (٥٤).

وذهب العلوي الى ان علاقة الرازي بالباري قائمة على التذاهن ولكنه لم يتزمل في عبادته ولم يتروحن، فهو منغمس ـ بحكم وظيفته ـ بالعمل اليومي وخاضع للمنطق الفلسفي، وهو ما لا نجده عند المعري والمتصوفة، غير ان الرازي والمعري والمتصوفة يلتقون فيما عبّر عنه العلوي بالزندقة العاطفية التي تحنو على الناس في مقابل الزندقة السفيانية (٥٥) ، وقد دلّ عليها تعاطف الرازي مع الناس ولاسيما الفقراء.

وأكد العلوي على ان القرامطة أفادوا من ربوبيته في بناء عقيدة تلائم أهدافهم الاجتماعية، ومع ظهور الربوبية عند المعري والمتصوفة وغيرهم في الإسلام؛ إلاّ ان الرازي هو أبوها في الفكر الأوراسي ، غير ان الغربيين لصبينتهم تحلقوا حول قارتهم ، فأجلسوا هربرت أوف تشربري مكان الرازي ، وغوتنبرغ مكان بي شنغ (٥٦) .

وانتهى العلوي الى ان للرازي خصوصية في الفلسفة الإسلامية، فقد ازدهرت فلسفته قبل ظهور المشائين والافلاطونيين الجدد، وتضمنت أمشاجا مختلفة من قبيل الفارسية والهندية ـ دون الصينية ـ والصابئية الحرنانيية ـ نسبة الى حرنان المجهول في التاريخ ـ فجاءت خارج دائرة الشرح، وخلت من المصطلحات المتأغرقة (٥٧).

ودافع الرازي عن نظرياته بانه أخذها من أوائل الحكماء، فاجتهد فيها، وهو ما أنكره عليه أبو حاتم الرازي في سجالهما (٥٨).

ورجّح العلوي ان الرازي أقرب الى فلاسفة ما قبل سقراط، وان كان في ميتافيزيقيته قريبا أيضا الى روح الفلسفة الشرقية، فنسبة القدماء الخمسة الى الحرنانيين غير مؤرخة، وقد أرجعها دي بور الى الهرامسة مع اختلاف ذواتها واسمائها، وهؤلاء من غنوصيي الإغريق في الإسكندرية، وربما لهذا جاءت نسبة القدماء الخمسة الى الحرنانيين لما بين النحل السحرية من صلات أو وشائج، ولكن العلوي لا يعوّل على ما يذكره المستشرقون؛ لأنهم يتشبثون غالبا بالقرائن الضعيفة والمصممة سلفا (٥٩).

ونقل العلوي عن ناصر خسرو ترجيحه أخذ الرازي للقدماء الخمسة من الايرانشهري ـ وهو مغمور لم يصلنا شيء من كتبه ـ وقرر ان بينهما فرقا فقد رهن الأخير قدماءه بقدرة الله واستدل على أزليتها بان الله لم يزل صانعا، فامتاز عن المشائين والالهيين معا، ولم يصرّح بالخلاء، ولاتناهي المكان لديه قائما على لاتناهي قدرة الصانع، اما الرازي؛ فقدماؤه متساوقة في الوجود، وأنها موجودة قبل الفعل الإلهي (٦٠)، بل ان المكان عند أفلاطون ليس خلاء، ولا فرق عنده بين المكان المطلق والمكان الجزئي(٦١).

لذا تخبط خصومه وغيرهم في تعيين مصادر فلسفته، والرازي طوّر اجتهاده بناء على استذهان تتصل بداياته بصدر الإسلام، وقد صرّح بمبدأ الإجتهاد في الفلسفة شريطة استيعاب مصادرها [٦٢]، وعلى ما مرّ ذكره بعض الملاحظات، وأهمها:

١ـ ان اشتغال الرازي بالكيمياء جاء بناء على رأيه بانها صناعة لا غنى للفيلسوف عنها، فذهب الى ان فيثاغورس وديمقريطس وأفلاطون وأرسطو وجالينوس كانوا من المشتغلين بها [٦٣] ، وتأثر فيها بابن حيّان، واشتغل بها أيضا جملة من الأطباء والفلاسفة في الإسلام، منهم: الكندي والفارابي والزهراوي وابن سينا [٦٤]، ولكن الرازي ما لبث ان انصرف عنها الى الطب فأتقنه [٦٥].

وكان الدافع الى الاشتغال في الكيمياء هو الرغبة في تحويل المعادن الرخيصة الى ذهب واكتشاف حجر الفلاسفة والإكسير الأعلى لإعادة الشباب واطالة العمر [٦٦]، وهو ما عُرف بالخيمياء، فالاشتغال عليها من قبل الأطباء والفلاسفة كان مألوفا، والصلة بين العلوم كانت سائدة، لذا فاشتغال الرازي بالكيمياء ثم الطب مما يعزز فلسفيته وقتذاك وليس فيه انتقاصا منها، وربما كان الدافع من وراء تلقيبه بالطبيب من قبل ابن سينا لشهرته في الطب وليس للتقليل من شأنه في الفلسفة.

٢ـ ذكر المؤرخون جملة ممن عمل على تطوير الأدوية ولاسيما المفردة، منهم: رشيد الدين الصوري في كتابه: (الأدوية المفردة) وضياء الدين بن البيطار في كتابيه: (المغني في الأدوية المفردة) و(الجامع في الأدوية المفردة) [٦٧]، ولكن لم نقف ـ في حدود الاطلاع ـ على أثر للرازي في الأدوية سواء المفردة ام المركبة ليتسنى لنا معرفة دوره في تطويرها، وربما شهرته في الطب وتداخله مع الصيدلة وصناعة الأدوية كانت وراء المبالغة في تقدير دوره في المورد المذكور.

٣ـ تعلّم الرازي الطب وله من العمر نيّف وثلاثون على يد ابن ربن الطبري، ووضع كتبا عديدة فيه أشهرها: (الحاوي) و (في سرّ الطب) و (الطب الروحاني أو طب النفوس) و (مقالة في الجدري والحصبة) و (المنصوري) و(الجامع) ... وغيرها [٦٨]، و(الحاوي) هو نفسه (الجامع) المعروف بعنوان: (الجامع لصناعة الطب) [٦٩]، وقد تولّى تدبير البيمارستان في الرّي وبغداد، ونزل في قصور الملوك، ومنهم: منصور بن إسحاق الساماني الذي وضع باسمه كتابا [٧٠] وهو: (المنصوري).

ومع هذا؛ فقد كان حريصا على لقب الفيلسوف أيضا، فوضع رسالة خاصة عنوانها: (السيرة الفلسفية) مبينا فيها مميزات الفيلسوف العلمية والعملية محاولا تطبيقها على نفسه [٧١]، ولكن اشتغاله على الطب وشهرته فيه فاق اشتغاله على غيره بما في ذلك الفلسفة ذاتها، ولعل عناية الغربيين بمنجزه الطبي، وشيوعه لديهم، فضلا عن إفادتهم منه الى قرون متأخرة، وتأخر عنايتهم بمنجزه الفلسفي؛ برّزه طبيبا أكثر منه فيلسوفا، وحفظ منجزه الطبي، في حين ضاع منجزه الفلسفي.

٤ـ ذهب العلوي الى ان علم الكلام نشأ بسبب الصراع السياسي! ولابد من الالتفات الى ان الإسلام الذي امتد الى خارج الجزيرة العربية واجه أتباع الأديان الأخرى من اليهود والنصارى والمانويين والزرادشتيين والصابئة والدهريين، فتصدى لهم الموالي من ذوي العقليات المركّبة الذين تركوا دياناتهم واعتنقوا الإسلام [٧٢] ، فلم يكن وراء نشوء علم الكلام الصراع السياسي وحسب ـ وهو

ما ركّز عليه العلوي ـ وانما جملة من العوامل الأخرى أيضا، ولعل من أهمها الصراع الفكري العقائدي عندئذ، فلا يصح اختزالها جميعا بعامل واحد هو الصراع السياسي .

٥ـ قرر العلوي ان التناهي عند الرازي افضى الى نظرية تعدد العوالم في علم الفلك لاحقا ، فضلا عن وجودها في الأدبيات الدينية ، ويريد بها ما يعرف بعلم الفلك بنظرية العوالم المتعددة أو الأكوان الموازية ، وارجعها بعض المؤرخين الغربيين الى طاليس وبرونو ولايبنتز ... ، وقد ذهب اليها جملة من العلماء ، وظهرت حولها بحوث وكتب ، لعل من أهمها: (العوالم الأخرى ـ صورة الكون والوجود والعقل والمادة والزمن في الفيزياء الحديثة) لـ: بول ديفيز، و (الواقع الخفي ـ الأكوان الموازية وقوانين الكون العميقة) لـ : براين جرين ... وغيرهما .

وقد وردت عليها الشواهد في الأدبيات الدينية ولاسيما الإسلامية، ومن ذلك قوله تعالى: (الحمد لله رب العالمين) الفاتحة :٢، وقوله تعالى: (ان الله الذي خلق سبع سماوات ومن الأرض مثلهن يتنزل الأمر بينهن لتعلموا ان الله على كل شيء قدير وان الله قد أحاط بكل شيء علما) الطلاق :١٢ ... وغيرها.

وقد وردت فيها جملة من الروايات، منها [٧٣]:

أـ قال محمد بن علي الباقر (ع): (... ان الله إذا أفنى هذا الخلق وهذا العالم، وسكن أهل الجنة الجنة، وأهل النار النار، جدّد الله عالما (وفي نسخة خلقا) غير هذا العالم، وجدّد عالما من غير فحولة ولا إناث يعبدونه، وخلق لهم أرضا غير هذه الأرض تحملهم، وسماء غير هذه السماء تظلّهم، ولعلك ترى ان الله عزّوجل لم يخلق بشرا غيركم، بلى والله لقد خلق الله تبارك وتعالى ألف ألف عالم، وألف ألف آدم، وأنت في آخر تلك العوالم وأولئك الآدميين).

ب ـ قال جعفر بن محمد الصادق (ع): (ان لله عزّوجل إثني عشر ألف عالم، كل عالم منهم أكبر من سبع سماوات وسبع أرضين، ما يرى عالم منهم ان لله عزّوجل عالما غيرهم، وإني الحجّة عليهم).

والروايتان معتبرتان، ومع هذا فلا يعنينا صحة سندهما أو دلالتهما، ولا تأويلهما وسواهما؛ وانما يعنينا الإشارة اليهما بوصفهما شاهدين.

وأشار العلوي أيضا الى مقاربة الرازي لفكرة التوازن بين الجذب والطرد في علم الفلك لاحقا، ويريد بهما قوة الجذب والطرد المركزيين، وكلاهما وجهان لعملة واحدة، بمعنى انهما قوة واحدة ولكن في اتجاهين متعاكسين.

٦ـ غمز العلوي جهود المستشرقين زاعما انهم يتشبثون بالقرائن الضعيفة والمصممة سلفا ، وفضلا عما في حكمه هذا من العمومية ؛ فانه أفتقر الى الموضوعية أيضا ، وليكن الرازي ذاته مثالا ، فالدراسات عنه بوصفه فيلسوفا تأخرت نسبيا عنه بوصفه طبيبا وكيميائيا ، وأولها جاءت على يد المستشرق الألماني شيدر في مقالة عنوانها : (مذهب المسلمين في الإنسان الكامل) ، ثم أُردفت بأخرى من قبل المستشرق الألماني بينس في كتابه : (نظرية الجوهر الفرد عند المسلمين) فكانت أوفى ما كُتب عنه ، ثم عنى به المستشرق التشيكي كراوس [٧٤]، فقد جمع وحقق ونشر نصوصه التي حُفظت بل نصوص الأخرين عنه ، وهي : (الطب الروحاني) و(السيرة الفلسفية) و(رسائل فلسفية) ، ورسالة البيروني عنه وعنوانها : (رسالة في فهرست كتب محمد بن زكريا الرازي)

، وعرّف به في دائرة المعارف الإسلامية بالاشتراك مع بينس ... وغيرها ، وقد أشار العلوي نفسه الى بعض جهودهما ، على ان هذا لا يعني بالضرورة اتصاف جهود المستشرقين بالموضوعية دائما .

٧ـذهب جملة من الباحثين الى تأثر الرازي بمصادر متنوعة، منها: المانوية والمزدكية [٧٥] والسُّمنية [٧٦].لذا قرر العلوي ان الرازي تأثر بالفلسفات الشرقية ما عدا الصينية منها ـ دون ان يبين الأسباب ـ وانتهى الى ان فلسفته الميتافيزيقية ليست إغريقية! ومن المعلوم اتصاف الفلسفات الشرقية بالتصوف والزهد والروحنة، غير ان المفارقة نفي العلوي أو تأويله لكل ما يشي بصفاتها المذكورة إذا ما وردت لدى الرازي!

٨ـ ان السؤال الأهم هو: هل تأثر الرازي بالفلسفة الإغريقية أم لا؟ ذهب أغلب الباحثين الى تأثره بها حتى أولئك القائلين بتأثره بالفلسفات الشرقية، فذكروا تأثره معها بالفيثاغورية الحديثة والأفلاطونية الحديثة ... وسواهما [٧٧] ، وذهبوا الى انه شيّد فلسفته الميتافيزيقية على النظريات القديمة ومنها ما نُسب الى انكساغوراس وانباذوقليس ... وغيرهما [٧٨] ، وأخذ بآراء أفلاطون في النفس البشرية [٧٩] ، فهو بنى على بعض الأصول ، فالعقل لديه فاض عن الله على النفس لتتذكر عالمها ـ وهذا أصل أفلاطوني ـ ولتعلم انها تتألم ولن تتخلص من الألم إلاّ بالرجوع الى عالمها ـ وهذا أصل غنوصي ـ والحياة فاضت عن النفس على الأجسام ـ وهذا أصل أفلوطيني ـ وغاب التوحيد عنده ولأول مرّة في الفلسفة العربية الإسلامية [٨٠] .

وأنكر بعض الباحثين إرجاع فلسفة الرازي الميتافيزيقية الى مصادر حرنانية وصابئية؛ لأنه درس الآثار السقراطية والأفلاطونية وامتداداتهما وتأثر بها، بدليل عنوانات بعض كتبه من قبيل: (رسالة في آراء فلوطرخس الطبيعية) و(الشكوك على برقلس) و(تفسير كتاب فلوطرخس على كتاب طيماوس) و(تفسير كتاب طيماوس) و(العلم الإلهي على رأي أفلاطون) ... وغيرها [٨١].

وإذا قيل انها مفقودة؛ فلنرجع الى ما وصل الينا من كتبه ومنها كتابه: (الطب الروحاني) لنجد انه تأثر بأفلاطون في قوى النفس الثلاث الواردة في محاورته: (الجمهورية)، فضلا عن آراء أخرى له مثل دور الموسيقى والرياضة البدنية في توليد التناغم والاعتدال، وإمكان الخلاء ـ الذي ظنّه رأيا له ـ فبنى عليه ان الحركة خاصة جوهرية في الجسم بحيث تندفع بحركة ذاتية، وسعي النفس نحو العالم الأعلى غير المحسوس، وأفاد مما ذكره في محاورته: (طيماوس) أيضا، وتأثر بأفلوطين في نظريته حول المبادئ الخمسة [٨٢].

اما كتابه الآخر: (السيرة الفلسفية)؛ فتأثر فيه بالفيثاغوريين والأورفيين وأفلاطون عندما أقرّ بالتقمص أو التناسخ، ففسر به معضلة ذبح الحيوان ـ وقد أنكر المعري ذبح الحيوان أيضا ـ [٨٣] ولكن الرازي لم يتأثر بأرسطو [٨٤] ، ولعل الشاهد عليه مما مرّ آنفا هو مخالفته له في ان للجسم حركة ذاتية، فقد أنكر أرسطو وأتباعه ان يكون للجسم حركة ذاتية، ولو أُخذ برأي الرازي لنجم عنه نظرية مثمرة في العلم الطبيعي تشبه ما توصل اليه لايبنتز في القرن السابع عشر [٨٥].

فكان الرازي ناقدا لأرسطو وجالينوس، وواضعا نفسه بمصاف أبقراط وسقراط [٨٦]، وذهب بعض الباحثين الى تأثره بأفلاطون في محاورته: (مينون)، فقد نظر الى الناس على انهم متساوون في

العقول والفِطن بالفطرة وانما يتفاوتون من إيثارهم لملكات دون غيرها [٨٧] ، فكان مشايعا لأفلاطون [٨٨] ، بل عُدّ منحاه التنويري شبيها بمنحى السوفسطائيين وحركة التنوير في القرن الثامن عشر[٨٩] .

فالأولى تقرير ان مصادر فلسفة الرازي ولاسيما الميتافيزيقية كانت خليطا من الفلسفات الشرقية والإغريقية على حدّ سواء.

وربما استقى الرازي رأيه في التكاثف والتخلخل من انكسيمانس، والمفارقة ان العلوي رجّح قربه من الفلاسفة ما قبل سقراط وكأنهم ليسوا من الإغريق!

على ان تأثره لا يعني الأخذ منهم والاتفاق معهم بالضرورة؛ فربما تمثّل ذلك بالرفض والافتراق، فهو تأثر بالفلاسفة اليونان او الإغريق وان خالفهم في موارد.

٩ـ أنكر الرازي على الفلاسفة في الإسلام محاولتهم التوفيق بين الفلسفة والدين، ونُقل عن البيروني انه وضع كتابين في الكفريات هما: (مخاريق الأنبياء أو حيل المتنبئين) و(نقض الأديان أو في النبوّات) وذهب ماسينيون الى ان أولهما أثَّر في عقليّ أوروبا، لكنهما ضاعا إلاّ فقرات من ثانيهما وصلتنا عبر ردّ أبي حاتم الرازي عليه في كتابه: (أعلام النبوّة)، وذُكرت ردود أخرى عليه وغيره، غير انها لم تصلنا[٩٠].

ومعظم الرّادين عليه وصفوه بـ(الملحد) مما دلّ على جرأته في التصريح عن آرائه، ويدعو الى التحفظ عما ورد عنه عبر خصومه ولاسيما الإسماعيلية، وان كان لهم فضل إيصال أفكاره، ولاسيما ناصر خسرو ، فضلا عن جهود المستشرقين ، ولاسيما كراوس [٩١].

ويبدو ان الرازي لم يعتقد بالنبوّات لاعتبارات عقلية وتاريخية، وأهمها: ما سبق اليه ابن الراوندي من ان العقل كاف لمعرفة الخير والشر وتدبير المعاش، وزاد الرازي عليه بانه كاف لمعرفة الباري أيضا، فأشاد بالعقل الى درجة لا نكاد نجد معها مثيلا له حتى عصرنا الحديث، مما دعا الإسماعيلية للردّ عليه؛ لعنايتهم بالإمامة التي ترتكز على النبوّة [٩٢].

وفي العقل قال الرازي: ((... وبه وصلنا الى معرفة البارئ عزّوجل الذي هو أعظم ما استدركنا وأنفع ما أصبنا ... وإذا كان هذا مقداره ومحله وخطره وجلالته فحقيق علينا ان لا نحطه عن رتبته ولا ننزّله عن درجته، ولانجعله وهو الحاكم محكوما عليه، ولا وهو الزمام مزموما، ولا وهو المتبوع تابعا، بل نرجع في الأمور إليه ونعتبرها به ونعتمد فيها عليه، فنمضيها على إمضائه ونوقفها على إيقافه)) [٩٣].

وأنكر تفضيل الله لقوم على غيرهم بالنبوّة، وعدّه مدعاة للشقاق بين الناس، فردّ عليه أبو حاتم الرازي مبينا اختلاف الناس وعدم استغنائهم عن بعضهم البعض، وعدم استغنائهم عن الأئمة والعلماء، فهم لم يكتفوا بالإلهام، وعلّل أبو بكر الرازي ذلك بإضرابهم عن النظر لا لنقص فيهم [٩٤].

وقرر ان التناقض بين الأنبياء دليل على بطلان النبوّات؛ لانها قائمة على الإلهام والوحي من الله الواحد، فاما ان يكونوا كذبة ونبوّاتهم باطلة، أو ان التناقض من الله نفسه وهو محال على الحكيم [٩٥]، والأمر ذاته يجري على كتبهم [٩٦]، وأديانهم ورجالها [٩٧].

وفي نقده هذا أيضا؛ لم يُستبعد تأثره بالإغريق، فقد نقدوا الأديان بعامة [٩٨]، ولكن هل انتبه الرازي الى التزوير والتدليس والتحريف الذي لحق بالأديان عبر التاريخ والى يومنا هذا؟ فربما وقع التناقض بينها بسببه!

ومع هذا؛ بما انه هاجم الدهرية [٩٩]، واعتقد بالربوبية؛ فلا يصح وصفه بـ(الزنديق أو الملحد) رغم ان العلوي شبّهه ـ والمعري معه ـ بملاحدة القرن الثامن عشر الفرنسيين على ما مرّ بنا آنفا.

١٠ ـ ان ضياع أغلب نصوص الرازي، ووصول بعضها عبر خصومه؛ صعّب من مهمة الوقوف على مذهبه، وهو ما أشار اليه جملة من الباحثين والمؤرخين، وقد يكون نقده للأديان والنبوّات وراء التقليل من شأنه، وضياع كتبه، وعلى اية حال؛ فما وقفنا عليه من مذهبه غير كاف في تقييمه بما هو أهله، لذا أختلف الباحثون حوله.

الخاتمة

يمكننا بعد ما تقدّم ذكر بعض النتائج، وأهمها:

١ـ ان النّظام بوصفه متكلما أقرب الى التأثر بالعقيدة الإسلامية من الرازي بوصفه طبيبا وفيلسوفا.

٢ـ تأثر النّظام والرازي على حدّ سواء بالفلسفة اليونانية أو الإغريقية، وان تأثر الرازي فاق النّظام، للاعتبار ذاته أعلاه.

٣ـ لم يقتصرا في تفلسفهما على الفلسفة اليونانية أو الإغريقية؛ وانما استمداها من المصادر الأخرى، ولاسيما الدينية والعلمية في عصرهما.

٤ـ لم يستطع العلوي في قراءته لهما من تقديم أدّلة قاطعة على فرضيته، فجاءت ظنية ولم تخلُّ من بعض المفارقات أو التناقضات.

٥ـ وُفق العلوي في قراءته لهما من جهة تبيان فرادتهما، وجدّة آرائهما، وتنويريتهما.

الهوامش:

١ـ يُنظر: العلوي، هادي، شخصيات غير قلقة في الإسلام، ص١٨٩.
٢ـ يُنظر: المصدر نفسه، ص ١٨٩.
٣ـ يُنظر: المصدر نفسه، ص ٢٠٦.
٤ـ يُنظر: المصدر نفسه، ص ١٩١.
٥ـ يُنظر: المصدر نفسه، ص ١٩٧.
٦ـ يُنظر: المصدر نفسه، ص ٢٠٧.
٧ـ يُنظر: المصدر نفسه، ص ١٩٢.
٨ـ يُنظر: المصدر نفسه، ص ١٩٣.
٩ـ يُنظر: المصدر نفسه، ص ١٩٣ـ ١٩٤.
١٠ـ يُنظر: المصدر نفسه، ص ١٩٥ـ ١٩٧.
١١ـ يُنظر: المصدر نفسه، ص ١٩٤ـ ١٩٥.

١٢ـ يُنظر: المصدر نفسه، ص ١٩٧ـ ١٩٨.
١٣ـ يُنظر: المصدر نفسه، ص ١٩٨ـ ٢٠١.
١٤ـ يُنظر: المصدر نفسه، ص ٢٠١ـ ٢٠٢.
١٥ـ يُنظر: المصدر نفسه، ص ٢٠٢ـ ٢٠٤.
١٦ـ يُنظر: المصدر نفسه، ص ٢٠٤ـ ٢٠٥.
*كولن مكغين وإدوارد إروين هما فيلسوفان معاصران في جامعة ميامي ثبت تحرشهما بطالبتهما مونيكا موريسون عام ٢٠١٣، اما بيل توماس بوغي؛ فثبت تحرشه بطالباته منذ عام ١٩٩٠ إبان تدريسه في جامعة كولومبيا وهو تلميذ جون رولز، والمفارقة انه مختص بفلسفة الأخلاق، وقد تم تداول فضائحهم في وسائط التواصل الاجتماعي.
١٧ـ يُنظر: دي بور، ت. ج، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص ٩٦.
١٨ـ يُنظر: أبو ريدة، محمد عبد الهادي، إبراهيم بن سيّار النّظام ـ آراؤه الكلامية الفلسفية، ص١٣.
١٩ـ يُنظر: الفضلي، د. عبد الهادي، خلاصة علم الكلام، ص٢١٣ وما بعدها.
٢٠ـ يُنظر: محمود، د. زكي نجيب، المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري، ص ١٣٤.
٢١ـ يُنظر: دي بور، ت..ج ،المصدر السابق، ص ٩٧.
٢٢ـ يُنظر: سعدبيف وسلّوم، د.ارثور و د. توفيق ، الفلسفة العربية الإسلامية ، ص ١٠٣ و١٠٤ و١٠٨ .
٢٣ـ يُنظر: فخري، د. ماجد، تاريخ الفلسفة الإسلامية ـ منذ القرن الثامن حتى يومنا هذا، ص ١٠٤.
٢٤ـ يُنظر: دي بور، ت. ج، المصدر السابق، ص ٩٦.
٢٥ـ يُنظر: مروة، حسين، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، مج٢، ص ٢١٠.
٢٦ـ يُنظر: النشار، د. علي سامي، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج١، ص ٤٨٥.
٢٧ـ يُنظر: مروة، حسين، المصدر السابق، مج٢، ص ٢١٠.
٢٨ـ يُنظر: أبو ريده، محمد عبد الهادي، المصدر السابق، ص ١٠.
٢٩ـ يُنظر: المصدر نفسه، ص ١١ـ ١٢.
٣٠ـ يُنظر: العلوي، هادي، المصدر السابق، ص ٢١٣ـ ٢١٤.
٣١ـ يُنظر: المصدر نفسه، ص ٢٣٧ ـ ٢٣٨.
٣٢ـ يُنظر: المصدر نفسه، ص ٢١٣ ـ ٢١٤.
٣٣ـ يُنظر: المصدر نفسه، ص ٢١٣ ـ ٢١٤.
٣٤ـ يُنظر: المصدر نفسه، ص ٢٣٤ ـ ٢٣٧.
٣٥ـ يُنظر: المصدر نفسه، ص ٢٣٨.
٣٦ـ يُنظر: العلوي، هادي، اليهود العرب والفلسفة الإسلامية، ص ٢٥٠ ـ ٢٥٢.
٣٧ـ يُنظر: العلوي، هادي، شخصيات غير قلقة في الإسلام، ص ٢٣٩.
٣٨ـ يُنظر: المصدر نفسه، ص ٢٣٠.
٣٩ـ يُنظر: المصدر نفسه، ص ٢٣٠.
٤٠ـ يُنظر: المصدر نفسه، ص ٢٣٥.

٤١ـ يُنظر: المصدر نفسه، ص ٢١٩.
٤٢ـ يُنظر: المصدر نفسه، ص ٢١٥ ـ ٢١٦.
٤٣ـ يُنظر: المصدر نفسه، ص ٢١٦ ـ ٢١٧.
٤٤ـ يُنظر: المصدر نفسه، ص ٢١٧ ـ ٢١٩.
٤٥ـ يُنظر: المصدر نفسه، ص ٢١٩.
٤٦ـ يُنظر: المصدر نفسه، ص ٢١٩ ـ ٢٢٠.
٤٧ـ يُنظر: المصدر نفسه، ص ٢٢٠ ـ ٢٢٢.
٤٨ـ يُنظر: المصدر نفسه، ص ٢٢٢ ـ ٢٢٤.
٤٩ـ يُنظر: المصدر نفسه، ص ٢٢٣ ـ ٢٢٤.
٥٠ـ يُنظر: المصدر نفسه، ص ٢٢٤ ـ ٢٢٥.
٥١ـ يُنظر: المصدر نفسه، ص ٢٢٥ ـ ٢٢٦.
٥٢ـ يُنظر: المصدر نفسه، ص ٢٢٦.
٥٣ـ يُنظر: المصدر نفسه، ص ٢٢٦ ـ ٢٢٧.
٥٤ـ يُنظر: المصدر نفسه، ص ٢٢٧ ـ ٢٢٨.
٥٥ـ يُنظر: المصدر نفسه، ص ٢٢٨ ـ ٢٢٩.
٥٦ـ يُنظر: المصدر نفسه، ص ٢٣٨ ـ ٢٣٩.
٥٧ـ يُنظر: المصدر نفسه، ص ٢١٥.
٥٨ـ يُنظر: المصدر نفسه، ص ٢٣١ و٢٣٣ و٢٣٤.
٥٩ـ يُنظر: المصدر نفسه، ص ٢٣١.
٦٠ـ يُنظر: المصدر نفسه، ص ٢٣١ ـ ٢٣٢.
٦١ـ يُنظر: المصدر نفسه، ص ٢٣٢ـ ٢٣٣.
٦٢ـ يُنظر: المصدر نفسه، ص ٢٣٣.
٦٣ـ يُنظر: دي بور، ت. ج، المصدر السابق، ص ١٢٧.
٦٤ـ يُنظر: خوري، ميخائيل، العلوم عند العرب في بدايتها وتطوّرها، ص ١٦٨.
٦٥ـ يُنظر: دي بور، ت. ج، المصدر السابق، ص ١٢٧ ـ الهامش ١.
٦٦ـ يُنظر: خوري، ميخائيل، المصدر السابق، ص ١٦٩.
٦٧ـ يُنظر: المصدر نفسه، ص ١٦١ـ ١٦٣.
٦٨ـ يُنظر: المصدر نفسه، ص ١٤٧ ـ ١٤٩.
٦٩ـ يُنظر: فخري، د. ماجد، المصدر السابق، ص ١٦٥.
٧٠ـ يُنظر: دي بور، ت. ج، المصدر السابق، ص ١٢٥ ـ ١٢٦.
٧١ـ يُنظر: مدكور ، د. إبراهيم ، في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه ، ج١، ص ٨٤ .
٧٢ـ يُنظر: عبد الحميد، د. عرفان، دراسات في الفرق والعقائد الإسلامية، ص ١٤٣ـ ١٤٥.
٧٣ـ يُنظر: المحسني، محمد آصف ، صراط الحق في المعارف الإسلامية والأصول الاعتقادية ، ج١ ، ص ٢٨٨ ـ ٢٩٠ .

٧٤ـ يُنظر: بدوي، د. عبد الرحمن، من تاريخ الإلحاد في الإسلام، ص ٢٣٢ـ ٢٣٣.
٧٥ـ يُنظر: الفاخوري، حنا وآخرون، تاريخ الفكر الفلسفي عند العرب، ص ٤٢٨.
٧٦ـ يُنظر: مدكور ، د. إبراهيم ، المصدر السابق ، ج١ ، ص ٨٥ . أيضا: يُنظر: دي بور، المصدر السابق، ص ١٢٧.
٧٧ـ يُنظر: الفاخوري، حنا وآخرون، المصدر السابق، ص ٤٢٨.
٧٨ـ يُنظر: دي بور، ت. ج، المصدر السابق، ص ١٢٧.
٧٩ـ يُنظر: سعدييف وسلّوم، د. ارثور و د. توفيق، المصدر السابق، ص ١٢١.
٨٠ـ ينظر: مروة، حسين، المصدر السابق، مج ٤، ص ١٨٧ـ ١٨٩.
٨١ـ يُنظر: فخري، د. ماجد، المصدر السابق، ص ١٦٧.
٨٢ـ يُنظر: المصدر نفسه، ص ١٦٧ ـ ١٧٥.
٨٣ـ يُنظر: المصدر نفسه، ص ١٧٠ ـ ١٧١.
٨٤ـ يُنظر: المصدر نفسه، ص ١٦٨.
٨٥ـ يُنظر: دي بور، ت. ج، المصدر السابق، ص ١٢٧.
٨٦ـ يُنظر: مدكور ، د. إبراهيم ، المصدر السابق ، ج١ ، ص ٨٤ ـ ٨٥ .
٨٧ـ يُنظر: بدوي، د. عبد الرحمن، المصدر السابق، ص ٢٣٩.
٨٨ـ يُنظر: المصدر نفسه، ص ٢٣٦.
٨٩ـ يُنظر: المصدر نفسه، ص ٢٦٣.
٩٠ـ يُنظر: مدكور ، د. إبراهيم ، المصدر السابق ، ج١ ، ص ٨٥ ـ ٨٩ .
٩١ـ ينظر: مروة، حسين، المصدر السابق، مج ٤، ص ١٨٢ ـ ١٨٥.
٩٢ـ يُنظر: بدوي، د. عبد الرحمن، المصدر السابق، ص ٢٣٤ ـ ٢٣٧.
٩٣ـ الرازي، أبو بكر محمد بن زكرياء ، رسائل فلسفية ، ج١ ، ص ١٨ .
٩٤ـ يُنظر: بدوي، د. عبد الرحمن، المصدر السابق، ص ٢٣٨ ـ ٢٣٩.
٩٥ـ يُنظر: المصدر نفسه، ص ٢٤٠ ـ ٢٤١.
٩٦ـ يُنظر: المصدر نفسه، ص ٢٤٨ ـ ٢٥٠.
٩٧ـ يُنظر: المصدر نفسه، ص ٢٤١ ـ ٢٤٧.
٩٨ـ يُنظر: مدكور ، د. إبراهيم ، المصدر السابق ، ج١ ، ص ٨٧ .
٩٩ـ يُنظر: دي بور، ت. ج، المصدر السابق، ص ١٢٩.

المصادر والمراجع:

١ـ أبو ريدة، محمد عبد الهادي، إبراهيم بن سيّار النّظام ـ آراؤه الكلامية الفلسفية، لجنة التأليف والترجمة والنشر، بلا طبعة، القاهرة، ١٩٤٦.
٢ـ بدوي، د. عبد الرحمن، من تاريخ الإلحاد في الإسلام، سينا للنشر، ط٢، القاهرة، ١٩٩٣.
٣ـ خوري، ميخائيل، العلوم عند العرب في بدايتها وتطوّرها، بيت الحكمة، ط١، بيروت، ١٩٧٠.

٤ـ دي بور، ت. ج، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة وتعليق: د. محمد عبد الهادي أبو ريدة، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بلا طبعة، بيروت، بلا تأريخ.
٥ـ سعدييف وسلّوم، د.ارثور ود. توفيق، الفلسفة العربية الإسلامية ـ الكلام والمشائية والتصوف، دار التكوين للتأليف والترجمة والنشر، بلا طبعة، دمشق، ٢٠٠٩.
٦ـ عبد الحميد، د. عرفان، دراسات في الفرق والعقائد الإسلامية، دار التربية، بلا طبعة، بغداد، بلا تأريخ.
٧ـ العلوي، هادي، شخصيات غير قلقة في الإسلام، دار المدى للثقافة والنشر، ط٥، بيروت ـ دمشق ـ بغداد، ٢٠١٤.
٨ـ العلوي، هادي، هكذا تكلّم العلوي ـ آراؤه في وقائع تاريخية، إعداد وتحرير وتقديم: سعدون هليل، دار سطور للنشر والتوزيع، ط١، بغداد، ٢٠٢١.
٩ـ الفاخوري، حنا وآخرون، تاريخ الفكر الفلسفي عند العرب، مكتبة لبنان ناشرون ـ الشركة المصرية العالمية للنشر/ لونجمان، ط١، بيروت ـ القاهرة، ٢٠٠٢.
١٠ـ فخري، د. ماجد، تاريخ الفلسفة الإسلامية ـ منذ القرن الثامن حتى يومنا هذا، دار المشرق، ط٢، بيروت، ٢٠٠٠.
١١ـ الفضلي، د. عبد الهادي، خلاصة علم الكلام، مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي طبقا لمذهب أهل البيت (ع)، ط٣، قم، ٢٠٠٧.
١٢ـ محمود، د. زكي نجيب، المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري، دار الشروق، ط٢، القاهرة ـ بيروت، ١٩٧٨.
١٣ـ مدكور، د. إبراهيم، في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، ج١، دار المعارف، ط٣، القاهرة، بلا تأريخ.
١٤ـ مروة، حسين، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، مج٢ ومج٤، دار الفارابي، ط٢، بيروت، ٢٠٠٨.
١٥ـ النشار، د. علي سامي، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج١، دار المعارف، ط٩، القاهرة، بلا تأريخ.