الفلسفة والكلام: مغاليق ومفاتيح

الرازي والطوسي نموذجاً

مختار الأسدي*

مقدمة:

قرأت كثيراً في كتب الفلسفة والكلام، وما كدتُ أنتهي من قراءة كتاب «**مسائل الخلاف بين الرازي والطوسي**»[1]، حتى انتهيتُ إلى قناعة تامة بأن هذين العِلمين شأنهما شأن أي علم آخر من علوم أو فنون أهل الدنيا، في كون كل منهما يمكن أن يكون سيفاً ذا حدّين: حدٌّ خيّر يمكن أن يُدافع فيه عن مستضعف أو مظلوم، وحدٌّ شرير يتسلّط بواسطته ظالم غاشم على رقاب الناس وجماجمهم، وخاصة البسطاء والمستضعفين منهم...

وتصبح المسألة أكثر تعقيداً حين تتحول الفلسفة إلى أداة جدل وسجال لا حدّ لهما ولا نهاية، أو أداة مُغرية لتشغيل العقل وتعميق مدارك الإنسان بما يحيط به من أسئلة واستفهامات حول الخليقة والكون، أو الأزل والأبد، أو الزمان والمكان، أو النسبي والمطلق، أو الماهية والوجود، أو الذات والصفات، أو القِدم والحدوث، أو الواجب الوجود والممكن الوجود، والعلّة والمعلول وغير ذلك من إثارات وإشكالات عويصة كثيراً ما تُداهم العقل البشري ولا تدعه يستقرّ على قرار أو يهدأ له بال ومنذ بدء الخليقة وإلى قيام يوم الدين.

الظريف في الكتاب وقبل الخوض في تفاصيله أو بعضها، وكذلك قبل الاستغراق في عوالم التجريد العقلية التي تَدافعَ بل

* كاتب وباحث في مجال الفكر الإسلامي - العراق.

تناطحَ أو تصارَعَ فيها الفلاسفة وسيبقون إلى نهاية الدنيا، أودُّ القول: إن الإنسان لابدّ له من التفكير في أصل هذا الكون وسرّ وجوده والغاية منها وما يمكن أن تتنتهي إليه رحلته في كشف هذه الأسرار أو بعضها. ومن قراءتي للكتاب أيضاً، توصّلتُ إلى نتيجتين أو خُلاصتين هامّتين مختصرتين...

الأولى: أن قضية الإحاطة الكاملة بأسرار الكون وماهية الخالق (سبحانه وتعالى)، وتفسيرات العدم، والزمان والمكان، والذات والصفات، والجبر والتفويض، والقضاء والقدر، والقدرة والإرادة، والنفس والروح، والخير والشر، والحُسن والقُبح، وغير ذلك من المسائل الفلسفية الشائكة، مسألة مستحيلة وفوق طاقة أو قدرة العقل البشري المحدود، مهما أوتي هذا العقل من عبقريات فائقة أو قدرات خارقة.

الثاني: إنَّ قضية توقف الإنسان عن التفكير والكفّ عن اكتشاف أجوبة أو انتزاع قناعات أو تفسيرات لهذه الأسرار مسألة مستحيلة هي الأخرى، وبالتالي فسوف يبقى هذا الإنسان في رحلة كدح، وتكامل ونقاش، وردّ على الردّ، وردّ على ردّ الردّ، وردّ على ردّ ردّ الردّ، وعلى طريقة تهافت الفلاسفة، أو تهافت التهافت، ومن ثم تهافت تهافت التهافت إلى نهاية التاريخ...

وهذا يعني أن ظمأ الإنسان وتطلّعه إلى فهم أسرار الكون، وحرصه على التعاطي معها، مسألة فيها لذّة ومتعة رغم ما فيها من عُقد ومتشابكات، وشطحات ومنزلقات.

أي أن الإنسان سيظلّ (يخلق) هو نفسه عقدة تلو أخرى ويضع عائقاً وراء عائق لكي يجد متعة في حلحلة هذه العقدة، وأملاً في حلّ الأخرى، ثمَّ سعادةً في تجاوز هذا العائق، وانتزاع البهجة في اجتياز الرابع وهكذا.

نعم «**إن السعادة ليس أن يجد الإنسان ما يعيش به ولكن ما يعيش له**»– كما يقولون– ولعل أقرب مثال لشرح هذا المتشابك هو قيام الإنسان بابتكار نظام الحواجز المعروف في السباقات الرياضية واختراعه لنظام اللذة والسعادة في تجاوز هذه الحواجز، وكسب الفوز والحصول على الميدالية الذهبية أو الفضية، فتصير القضية سعادة ومكافأة وفخراً ومباهاة، ويصير العنوان العام، مثلاً، بطولة سباق مائة متر حواجز، أو ٢٠٠ متر موانع، وما يعقب ذلك من لذّات وفوائد، أو توزيع ميداليات وجوائز...

ويبدو أن نزوع الإنسان غير المحدود لحل هذه المتشابكات، وسعادته بحلّ بعضها،

تدفعانه دائماً للاتصال بالمطلق وإرواء ظمأ المعرفة؛ بحثاً عما يُسميه بعض أهل العرفان بـ«اليقين» أو «حقّ اليقين» أو «عين اليقين».

ومن خلال هذا البحث المتواصل والكدح المستمر لتحقيق هذا الاتصال أو هذا اليقين، يستمر الإنسان الذي يحب التجريد والفلسفة، أو قل يحب الخلود ويفضّله على العدم، مشغولاً بهذا العالم متطلعاً نحو الغيب، مشدوداً إلى السماء جاهداً لإقناع نفسه والآخرين بأن وراء عالمنا هذا عالماً آخر غير منظور يتحكم بالعالم المنظور، ويحرّض الإنسان الأرضي لإشغال نفسه وإسعادها بالتأمّل والتفكير والالتحام بهذا المطلق الذي وصفه أحد هؤلاء الكادحين بقوله:

«نحن في نعمةٍ (أو سعادةٍ)، لو عرفها الملوك لقاتلونا عليها بالسيوف».

وهذا هو جمال الفلسفة، وطعم العرفان وحدّ سيفهما الحسن الذي بواسطته يُشغل الإنسان نفسه ويُسَعدُ ويريح ويستريح، وصولاً للنهاية العظمى أو النشوة العظمى التي يشعر متذوقها الخلود والبقاء بعد الموت، مع مليكٍ عزيز مقتدر جبار، وقادرٍ عادل حكيم رحيم، مبعداً شبح الفناء أو العدم الذي يهدم اللذّات وينغِّص العيش الجميل...

أما الحدّ القبيح في سيف هذه الفلسفة، فهو «**التفلسف**» -إذا صحَّ التعبير- والتفلسف هو الوجه الآخر للتماهي والمراء الذي لا يستطيع بعض الناس إثبات وجودهم إلا من خلاله؛ أي من خلال التمنطق والفذلكة، أو من خلال المماحكة وإحراج أو إلغاء الآخرين، وهذا يعني أنّهم يعجزون عن تمثّل السعادة إلاّ بالوجه المتنطِّع الآخر الذي لا يستطيع صاحبه الحياة إلا في الصراع والاصطياد في الماء العكر...

ومن هنا، ترى أن لغة الفلاسفة غير لغة الآخرين، وأن بعضهم مثل الشعراء تراهم «**في كل وادٍ يهيمون**» ويؤكدون ما لا يفهمون، بل يعيشون على الألفاظ ويختلفون على المعاني، ويتقاطعون على الأفهام، ويجزمون بما لا جزم فيه، ويقطعون بما لا يمكن القطع فيه. ولو عرف كل واحد منهم حدّه، أو شخّص قدره في هذا العالم اللامتناهي المليء بالأسرار[٢]، لوقفوا على أرض مشتركة خلاصتها كما قال القرآن الكريم ﴿**وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ**﴾[٣] ولتواضعوا أو استقروا متواضعين في حدود الآية الكريمة الأخرى ﴿**وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُم مِّنَ الْعِلْمِ إِلاَّ قَلِيلاً**﴾[٤]؛ أي لأدركوا أن هناك حدوداً لا يمكن تجاوزها في عالمٍ لا يعدو الإنسان بل كرته الأرضية، بل مجموعته الشمسية، فيه أكبر من

ذرّة رمل في صحراء رملية مترامية الأطراف، أو قطرة ماء في محيط لا حدود لشطآنه وقيعانه...[٥].

بهذا التواضع يمكن أن يتوقف الإنسان عن (التفلسف) ويكفّ عن سبر غور المحظور، ويعيش في دائرة الممكن والمعقول، بعيداً عن لغة الجزم والقطع التي تشطب الآخر وتصادره وتلغيه...

وهذا لا يعني بطبيعة الحال منع الإنسان من التفكير، أو كبح طموحه عن التطلّع لكل جديد، أو الحيلولة دون تعاطيه المشروع من التفكّر المطلوب الذي حثّت عليه الأديان، وأكّدت عليه تعاليم السماء، ولم تحجره العقول السويّة المنفتحة على واقع الإنسان وحبّه لمعرفة أسرار الكون والخليقة...

فحين يُقال، مثلاً، إن هناك حدوداً لا يمكن أن يتجاوزها الإنسان، –ولو في لحظته الحاضرة– لا ينبغي أن يأتي ردّ الفعل مزيجاً من لغة التحدّي والتفلسف والتفيقه والتنطّع... ولكن هذا لا يعني، أيضاً، أن يُتّهم كل محبّ للفلسفة ضالعٍ فيها، عاشقٍ لحل متشابكاتها، سعيدٍ بكشف آفاقها وحلّ ألغازها، بأنه مارقٌ فاسق، أو زنديق كافر، أو متهافت متفذلك وغير ذلك...

فالحدّ الطبيعي أنه لا حدود لمدارك الإنسان ومعارفه وطموحاته، والحدّ الأمثل أنه لا حدود لمفاتيح الكون وألغازه وأسراره، وإن كان هذا، أيضاً، تفلسفاً أو تفيقهاً، ولكن الحقيقة الموضوعية أو ما تسمى بالموضوعية أو الساطعة، أحياناً، هي من الغموض والضبابية بحيث لا يمكن تسميتها موضوعية أو ساطعة ولا حتى حقيقة...

مع سطور الكتاب والغوص في البحر المتلاطم:

ومع هذا الذي قلناه أو مزيداً عليه، نأتي إلى قراءة بعض سطور كتابنا «العتيد» هذا الذي نال فيه مؤلفه شهادة (الكتوراة) –كما قال الناشر– لنرى بعض معالم هذا التقاطع الجميل، أو التدافع، أو التفلسف بين علَمين كبيرين من أعلام الفكر والفلسفة الإسلامية في القرن السادس الهجري والذي وقف على أحد طرفيه **فخر الدين الرازي**، فيما وقف على طرفه الآخر **نصير الدين الطوسي**...

ويبدو من خلال مقدمة الكتاب أن الأوّل كان «ذا نزعة دينية» فتفلسف متستراً بتغليب

الشريعة... فيما كان الثاني «**ذا نزعة فلسفية أهّلته لأن يُعدّ باعث الفلسفة الإسلامية بعد أن انتكست على يد الغزالي**»(٦) – على حد تعبير المؤلف–.

ومن مقدمة الكتاب إلى خاتمته يخلص الكاتب إلى القول بأن: «**نصير الدين الطوسي لم يكن باحثاً علمياً وفلكياً رياضياً فحسب، بل كان فيلسوفاً له صرح فلسفي متكامل من الناحيتين العملية والنظرية، شأنه شأن فلاسفة الإسلام العظام كالكندي والفارابي وابن سينا وغيرهم...**»(٧). ويؤكد بأن أهمية الطوسي في الفكر الإسلامي برزت من خلال محاولته للمزج بين علمي الكلام والفلسفة، وهو أمر اشتغل فيه **الغزالي** ومِن بعده **الرازي** لكي يخدما الدين والعقيدة...

أما الخلاف بين الرازي والطوسي في مسألة معرفة الله، مثلاً، وإدراكه، فهو في الواقع امتداد للخلاف بين المتكلمين والفلاسفة. وسبب هذا الخلاف –كما يرى الكاتب طبعاً– «يعود في الحقيقة إلى اختلافهم في مسألة الوجود والماهية...»(٨).

ويضيف:

«**فالقائلون بأن الوجود هو عين الماهية يقرّون أن حقيقة الله غير معلومة، وما نعلمه هو الوجود وكيفيات الوجود والسلوب والإضافات، وهو رأي الفلاسفة والطوسي أيضاً. أما القائلون بأن وجود واجب الوجود أمر زائد على حقيقته، فيعترفون بأن ذاته معلومة؛ لأن معرفة وجود الله تؤدي بالتالي إلى معرفة ماهيته، وهو رأي المتكلمين والفخر الرازي أيضاً**»(٩). وهذه هي أولى خيوط النسيج الفلسفي المتشابك الذي أشرنا إليه، والذي يجب أن يفهم روّاده في أول خطوة لهم تعريف الوجود والماهية وهل «**إن واجب الوجود أمر زائد على حقيقته**» وإن صفات الله أمور زائدة على الذات –كما يرى الرازي– أم أن صفات الله هي هو أو «بعبارة أصحّ غير زائدة على ذاته»(١٠). وهكذا إلى ما سوف ندخل عالمه ومما سنجد له أولاً ولا نظن إننا سنرى له آخر؛ وذلك لما في هذه المتداخلات والمتشابكات من أفهام وتصورات لا يستوعبها أو يتفاعل معها أو ينفعل بها إلاّ هواة التأمّلات الفكريّة العميقة جداً، أو أصحاب الهموم الفلسفية الكبيرة الذين يريدون للناس أن يفهموا سرّ وجودهم على هذه الأرض، لعلّهم بذلك يرسون على شاطئ أمين في هذا البحر المضطرب الهائج(١١)، وينقذون أنفسهم ومن يستطيعون إنقاذه من المنكوبين والمعذّبين في دنيا الناس...

نقول مرة أخرى: إننا في هذا العرض السريع أو هذه الإشارة العابرة لم نكن نهدف إلى

نقد كلّ ما جاء في الكتاب أو تقويمه؛ لأنّ ذلك يتطلب كتاباً آخر، وربما شهادة (دكتوراة) أو (ماجستير) أخرى قد تأتي أطروحتها تحت عنوان «**الإختلاف حول مسائل الخلاف بين الطوسي والرازي**» مثلاً، وقد نغرق في ذلك كما غرق هذان العلمان وصاحب الكتاب وراحوا غائصين في أعقد المسائل الفلسفية وأكثرها إثارةً للجدل بين الفلاسفة والمتكلمين، ومنذ بدء الخليقة وإلى يوم القيامة... وربما سنكون هذه المرةّ من المشاركين ليس في اغتيال العقل الشيعي فقط وإنما العقل الإسلامي عامة.

ولكننا سنمرّ مروراً سريعاً على أهم الإثارات والإشارات مسجّلين أعمق معاني التقدير والإحترام للمؤلّف لما بذله من جهد وصبر كريمين في إستشراف الخلاف وتجلية معالمه بين الرجلين، ومؤكدين في الوقت نفسه، وبكل تواضع، أن هذا الطموح المقدّس للإنسان في معرفة الحقيقة والاقتراب من المطلق اصطدم ويصطدم، وسيظل يصطدم مع محدودية الإنسان الناقص وتعاطيه مع هذه المسألة الفلسفية الشائكة...

ولعل أقصى ما توصّل إليه الفلاسفة حول هذا الموضوع هو ما أنجزه السيد الشهيد **الصدر** في كتابه «**الأسس المنطقية للاستقراء**»، ومع ذلك راح بعض نقاد الكتاب يقولون:

«**إن ما فعله الشهيد الصدر هو عبارة عن إحلال البحث النفسي محل المنطق، وبدل أن يحصل على المسوّغ المنطقي لحصول فكرة من الأفكار، قدّم المسوّغ النفسي لها، وهو بذلك يعيد إلى الذكريات الفكرة الجريئة الدقيقة التي تقول: (إن آخر اختراق يجب على الفلسفة أن تنقذ نفسها منه هو البحث النفسي)**»[١٢].

وهذا هو الذي دعا **أبو العلاء المعري**، كما يقول صاحب هذه الكلمات، لأن يتأوه قائلاً:

أما اليقين فلا يقين وإنما　　أقصى اجتهادي أن أظن وأحدسا

وهذا يعني، كما يرى صاحب هذا الرأي، أن الفلاسفة أحلوا اليقين الموجّه الموضوعي وجله نفسي طبعاً محل اليقين المنطقي...

وهذا يعني أيضاً أن الحقيقة المطلقة ليست حكراً لأحد، وأن الأنبياء أنفسهم الذين هم أكثر الناس إدراكاً وتفاعلاً مع هذه الحقيقة، ولكنهم هم أنفسهم(ع) وقفوا أمام معرفتهم متواضعين ملتمسين لطف الله ونجدته لهم، ومن المنطلق المعروف: ﴿**أو لم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي**﴾[١٣]، وهذه هي الفطرة التي فطر الله الناس عليها وراح الأنبياء يؤكّدون تفعيلها للوصول إلى أسمى درجات العلاقات مع المطلق (سبحانه وتعالى)[١٤].

أما محاولة حشر العقول في قالبٍ واحدٍ وتمحّل امتلاك الحقيقة إنما هي قفزة غير متزنة على العقل عموماً، وعلى العقل الشيعي المنفتح السمح على وجه الخصوص. ولعل هذه القفزة تندرج في إطار المحاولات غير المقصودة طبعاً، لاغتيال هذا العقل أو تطويقه أو تهديمه، أي تماماً كما حاول صاحبا التهافت وتهافت التهافت، أو المعتزلة والأشاعرة في نزاعهما المعروف في محاولة تجلية بعض الأسرار كموت الأطفال أو إماتة الله (تعالى) لهم أو الشباب وتخبطهما في ذلك[١٥].

البداية ندم، والنهاية نفق مسدود

يعلّق الكاتب في بداية كتابه على ندم **الفخر الرازي** في دخوله هذه الأنفاق الفلسفية المسدودة، وشعوره بعدم جدوى علمَي الكلام والفلسفة، ويقول:

«أما في كتبه المتأخرة، فقد شعر الرازي بقلّة جدوى ما حصله من علمي الكلام والفلسفة، وندمَ على الاشتغال بهما[١٦]، وبدلاً من أن يتجه إلى المعرفة الصوفية كما فعل الغزالي نراه يتجه بوضوح نحو القرآن الكريم نافضاً يديه من علم الكلام والفلسفة، الأمر الذي أملى عليه أن يذكر في وصيته: «ولقد اختبرتُ الطرق الكلامية والمناهج الفلسفية، فما رأيتُ فيها فائدة تساوي الفائدة التي وجدتها في القرآن، لأنه يسعى في تسليم العظمة والجلال لله، ويمنع عن التعمّق في إيراد المعارضات والمناقضات. وما ذلك إلا للعلم بأن العقول البشرية تتلاشى في تلك المضائق العميقة والمناهج الخفية...»[١٧].

بعد هذه الإشارة اللافتة، يروح المؤلف سابحاً في بحر الفلسفة والكلام لدى **الرازي** و**الطوسي**، مصنّفاً كتابه إلى عدّة أبواب، يضع الباب الأول تحت عنوان صارخ عريض هو «**الله بين الرازي والطوسي**» معلّقاً على وجود الله ومعرفته وصفاته، ومصنّفاً للوجود والماهية المارّة الذكر، مثبتاً أدلة وجود الله و«**إمكان الصفات وزيادتها على الذات**» وعلاقة الوجود المجرّد بالعدم، وهل وجود الله نفس ماهيته، وما هي الماهية، وعلاقة الماهيّة مع الهيولى، ودليل الاختراع والعناية، وما إلى ذلك.

ولم يجد المؤلف خاتمةً يذكر فيها خلاصة رأي **الرازي** في هذه المسألة المهمّة إلاّ عودته إلى القرآن الكريم وأدلته المنطقية السهلة، بعيداً عمّا سمّاه «التوغّل في المضائق» والتعمّق في الاستكشافات عن أسرار هذه الحقائق، ونسب إلى **الرازي** قوله:

«ونختم هذه الفصول بخاتمة عظيمة النفع وهي أن الدلائل التي ذكرها الحكماء

والمتكلمون وإن كانت كاملة قوية، إلا أن هذه الطريقة المذكورة في القرآن عندي أنها أقرب إلى الحقّ والصواب... ومن ترك التعصّب وجرب مثل تجربتي علمَ أن الحق ما ذكرته...»[١٨].

وصرّح في كتابه «أقسام اللذات» قائلاً:

«واعلم أني بعد التوغّل في هذه المضائق، والتعمّق في الاستكشافات عن أسرار هذه الحقائق، رأيتُ الأصوب والأصلح في هذا الباب، طريقة القرآن العظيم والفرقان الكريم، وهو ترك التعمّق والاستدلال بأقسام أجسام السماوات والأرضين على وجود رب العالمين، ثم المبالغة في التعظيم من غير خوض في التفاصيل..»[١٩].

أما **نصير الدين الطوسي** –كما طرحه المؤلف، وضمن دائرة «المضائق» التي تحفّظ عليها **الرازي**، فراح يؤكد ردّه على الأخير والمتكلمين في استدلالهم بحدوث الأجسام والأعراض على وجود الخالق قائلاً:

«والحكماء الطبيعيون أيضاً يستدلون بوجود الحركة على المحرك، وبامتناع إتصال المحركات إلى ما لا نهاية، على وجود محرّك غير متحرك، ثم يستدلون من ذلك على وجود مبدأ أول. أما الإلهيّون فيستدلون بالنظر في الوجود، وأنه واجب، ثم يستدلّون بصفاته على كيفية صدور أفعاله عنه واحداً بعد واحد[٢٠]**، والطريقة الأخيرة هي الأوثق والأشرف، وذلك لأن أولى البراهين بإعطاء اليقين هو الاستدلال بالمعلول على العلّة، وهو قول المتكلمين، والرازي منهم، فربما لا يعطي اليقين»**[٢١]. (لاحظ كلمة «ربما» هنا).

وفي نفس سياق هذه المتشابكات –كما أسميناها– يؤكّد **الطوسي** في **«فصول العقائد»** أن العقل لا يعرف أكثر من صفات الله تعالى: **«إذ إنَّ معرفة حقيقة ذاته المقدسة غير مقدورة للأنام، وكمال الهيئة أعلى من أن تناله أيدي العقول والأوهام، وربوبيته أعظم من أن تتلوث بالخواطر والأفهام...»**[٢٢](لاحظ كلمة «تتلوث» هنا).

ويواصل **الطوسي** تفكيكه لهذا العجز –كما يتصوّر– ولكنه يقع في ما هو أعقد، بل يعقّد ما هو معقّد. استمع إليه في هذا النصّ:

«ومن أراد الارتقاء عن هذا المقام ينبغي له أن يتحقق أن وراء ذلك شيئاً هو أعلى من هذا المرام، فلا يقصّر همّته على ما أدركته ولا يشتغل تحصّله الذي سلكه بمعرفة الكثرة التي هي إمارة العدم، ولا يقف عند زخارفها التي هي زلّة القدم، بل يقطع عن نفسه العلائق ويزيل عن خاطره الموانع الدنيوية، ويضعف حواسه وقواه التي يُدرك بها الأمور الفانية، ويحصّن

بالرياضة نفسه الأمّارة، التي تشير إلى التخيلات الوهمية، أو يوجّه همّته بكليتها إلى العالم القدسي، ويقصّر أمنيته على نيل محل الروح الأنسي، ويسأل بالخضوع والابتهال من عالم حضرة ذي الجود والأفضال أن يفتح على قلبه باب خزانة رحمته، وينوّر بنور الهداية الذي وعده وجد مجاهداته ليشاهد الأسرار الملكوتية والآثار الجبروتية، ويكشف في باطنه الحقائق الغيبية والدقائق الفيضية...».

ولكن، وفي نهاية هذا الفيض «الملكوتي»، والأثر «الجبروتي» والنصّ «اللاهوتي»، يختم الطوسي حديثه (الأنسي) مع الأسف الشديد بقوله:

«إلا أن ذلك قباء لم يُخَطْ على قدّ كان ذي قدّ، ونتاج (يقصد نتائج) لم يعلم مقدماتها جدّ كل ذي جد، بل ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء...»[٢٣].

فيما يقول **الفخر الرازي** في تفسير قوله تعالى: ﴿**إهدنا الصراط المستقيم**﴾: **«إن من توغّل في التنزيه وقع في التعطيل ونفي الصفات، ومن توغّل في الإثبات وقع في التشبّه وإثبات الجسمية والمكان، فهما طرفان معوجّان. والصراط المستقيم هو الإقرار الخالي عن التشبيه والتعطيل..»**[٢٤]، ويخلص في كتاب (معالم أصول الدين) إلى القول بأن **«عقول البشر قاصرة عن الوصول إلى هذه المضائق»**[٢٥].

ولا تفوت المؤلف في هذا السياق الدعوة لوضع حدّ لهذا الجهد وعدم التوغّل في هذه المضائق فيقول: **«كثر الجدل حول الصفات المشهورة وتعدّدت الآراء وأضحى البحث فيها مضنياً وطويلاً...»**[٢٦].

كما يحذو **الرازي** حذو المتكلّمين **«ويتجه إلى القرآن وفيه يعترف بعجز الإنسان عن إدراك الحقيقة الأولى»**[٢٧].

وكأنه بذلك نحى منحى النبي(ص) حول مسألة التجسيم؛ حيث لم يُطالب أحداً بمعرفتها، وعنده أنه المجسّم ليس بكافر...[٢٨].

ولعلَّ (دليل التفرّد والكمال) هو الدليل الأقوى والأقرب إلى الفهم، الأطوع على الاستيعاب، الأسهل على الهضم، الذي حاول المؤلف طرحه لحل بعض هذه العقد فقال:

«مفاد هذا الدليل أن كل من يُشرك إنساناً في عمله فهو ناقص بوجه ما: إما مالاً أو خبرةً أو قوة، فإذا قسنا الشاهد على الغائب، كان القول بوجود إله آخر مع الله شريك له في الألوهية ممتنعاً؛ لأن الشركة دليل النقص، والنقص لا يناسب كمال الله المطلق»[٢٩].

ويرى الزركان [والكلام هنا للمؤلف] **أن هذا الدليل أقرب إلى إفهام الناس من كلّ الأدلة الفائتة؛ وذلك لعدم تعقيده، ولأنه مبني على واقع ملموس يمكن أن يهتدي إليه كل فرد دون مشقّة...»**(٣٠).

ويوضح المؤلف ذلك بقوله:

«إنه من المعلوم لو كان في مدينة واحدة ملكان لم يصلح أمر المدينة، اللهم إلاّ إذا قيل إن أحدهما يعمل والآخر عاطل، ولكن العاطل لا يصح أن يوصف بالألوهية، وكذلك الأمر بالنسبة لوحدانية الإله، فلو كان هناك أكثر من إله لاختلَّ الكون، ولكنّا نرى الكون منسّقاً، فإذن لا يوجد أكثر من إله واحد...»(٣١). وهو نفس الدليل الذي ارتضاه ابن رشد وهو المنتزع من قوله تعالى: ﴿**ولو كان فيهما آلهة إلاّ الله لفسدتا**﴾(٣٢).

وهكذا ينتهي العَلمان العالِمان والفيلسوفان الكبيران إلى نتيجة متقاربة رغم اختلافهما الظاهر حول هذه المسألة أو تلك،... إذ يؤكّد أحدهما أن «**حقيقة الذات المقدسة غير مقدورة للأنام، وكمال الهيئة أعلى من أن تناله أيدي العقول والأوهام**، وأن هذا «**الكشف**» أشبه بـ «**قباء لم يخط على قدّ ذي قدّ ونتائج لم يعلم مقدماتها جدّ كل ذي جدّ**» فيما يؤكد الآخر: «**أن عقول البشر قاصرة عن الوصول إلى هذه المضائق- التي يسميها بعضهم تمحّلا «الحقائق»**».

وهنا تأتي حكمة **المعرّي** المارّة الذكر شاهداً صارخاً على هذا المضيق أو ذاك:

أما اليقين فلا يقين وإنما أقصى اجتهادي أن أظن وأحدسا

وهذا هو المضيق المريح الذي بنى بعض الفلاسفة على أساسه حكمتهم القائلة: «**اليأس إحدى الراحتين**».

وهكذا يبقى القرآن الكريم هو الطريق الأفضل والسبيل الأسلم في تعريف الإنسان بحدوده، وأنه يبقى عاجزاً عن إدراك الحقيقة الأولى، ما دام «**فوق كلّ ذي علم عليم**»، ويبقى دليل (التفرّد والكمال) وأدلّة «الرعاية والتنسيق والعناية» هي الأقوى فعلاً، الأقرب إلى الفهم، الأطوع على الاستيعاب، الأسهل على الهضم ﴿**وفي أنفسكم أفلا تُبصرون**﴾(٣٣) وكان الله يحب المحسنين.

التنزيه بين الصفات والذات:

وتأتي مسألة تنزيه الله (تعالى) والصفات والذات أكثر تعقيداً وتشابكاً من سابقتها، وحيث يدخل التفلسف والفلاسفة وعلم الكلام في معارك طاحنة لها أول وليس لها آخر أيضاً، فيقول واحد مثلاً: **إن الله (سبحانه) لا يجوز أن يكون جوهراً فرداً؛ إذ الأخير في غاية الصغر، ولا يمكن أن يكون جسماً مركّباً؛ لأن كل مركب ممكن**[٣٤].

ويقول آخر: **لو كان الله متحيّزاً (أي له حيّز) لكان متناهياً، وكلّ متناهٍ ممكن، وكل ممكن محدث، ولكن الله سبحانه قديم، فهو ليس بذي مكان...**[٣٥].

وهكذا في تنزيه الله عن الحلول والاتحاد، واللذة والألم، وإمكان الصفات وزيادتها على الذات والرؤية والمكان. وكما انتهت مسألة معرفة الله (تعالى) إلى المضائق المذكورة، هكذا انتهت مسائل الصفات والذات هذه –في رأي الرازي– فنراه–كما يقول المؤلف طبعاً– يجمع بين طريقتي التشبيه والتنزيه معتبراً أن البحث في ما وراء ذلك لا ينتهي إلى نتيجة؛ لأن الذات والصفات الإلهية فوق مستوى البشر[٣٦]. أي أنه عاد من حيث بدأ، وهكذا هو شأن الكثيرين حيث يذهبون بعيداً ثم يعودون إلى نقطة الصفر، وهلمَّ جر إلى نهاية التاريخ.

وعن القدرة والإرادة يشتبك الفلاسفة ويتدافعون ويتقاطعون، فيذهب بعضهم إلى أن الله (تعالى) ليس بقادر ولا مريد، ومعنى ذلك أنه موجب[٣٧] ويتابعه في هذا بعض المتكلمين... أما المعتزلة فإن مذهبهم نفي الإرادة[٣٨].

«**والحقيقة [والكلام للمؤلف] أنه لا المعتزلة ولا الفلاسفة ينفون عن الله أنه مُريد وقادر... فالمعتزلة كانوا فريقين أحدهما يرى أن الله (تعالى) متصف بالإرادة، وهذه الإرادة حادثة لا قديمة بخلاف العلم والقدرة، والفريق الثاني لم ينكر لفظ الإرادة وإن فسّرها تفسيراً آخر كقولهم إنه غير مغلوب ولا مستكره...**»[٣٩].

ويستمر الارتطام والتناطح الفلسفي البائس «المتوغّل» هذا، حتى ينتهي الأمر **بابن سينا** إلى القول بأن العلم صفة زائدة على الذات، وعنده أنه تعالى لا يعلم الجزئي الزماني؛ لأن الجزئيات الزمانية متغيّرة –كما يقول– فلو كانت معلومة لله تعالى لزم تغيّر علمه، وهذا محال في حقّه[٤٠]، فيما يقول **الفخر الرازي** في هذا الصدد «**إن الله تعالى يعلم الكلّي**

والجزئيات الزمانية المتغيّرة دون أن يقع التغيّر في ذاته؛ إذ التغيّر يقع في الإضافات لا في الذات»(٤١).

ويخالف **النصير الطوسي** كلاً من الأشاعرة و**ابن سينا والرازي** جميعهم، ويرى أن الله يعلم الجزئي الزماني دون أن يقع التغيّر في ذاته، كما يوضح أن التغير يقع في الإضافات لا في الذات، ولا في الصفات الحقيقية(٤٢).

ويستمر السجال هكذا بين الصفات الحقيقية و«غير الحقيقية» وتستمر المعركة بين الذات والإضافات، ويستمر الجدل في الفكر التجديدي للبشر الطامح للوصول إلى الحقيقة المطلقة، التي هي بالتأكيد «فوق مستوى البشر» -كما قال **الرازي**- وكلّ ذلك؛ لأن الجميع اهتموا بالشكل على حساب المضمون، وبالإطار على حساب المحتوى، فانقسموا فرق وفصائل واتجاهات وليتهم توقّفوا عند حدّ معيّن واستمعوا إلى كلام القرآن أو النبي(ص) في توصيته بعدم ولوج بعض المضائق المظلمة والاكتفاء بأدلّة الإتقان والإحكام والنظام التي أودعها الله (تعالى) في الكون، وأصغوا بقلوب سليمة إلى قوله عزّ من قائل مثلاً: ﴿فَلْيَنظُرِ الْإِنسَانُ مِمَّ خُلِقَ * خُلِقَ مِن مَّاء دَافِقٍ * يَخْرُجُ مِن بَيْنِ الصُّلْبِ وَالتَّرَائِبِ﴾(٤٣) أو اكتفوا بالتأمّل في قوله سبحانه: ﴿أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ * وَإِلَى السَّمَاء كَيْفَ رُفِعَتْ * وَإِلَى الْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ * وَإِلَى الْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ﴾(٤٤) دون التوغّل إلى أنفاق مظلمة ليس لدى الإنسان من أسلحة اقتحامها إلاّ شيء لا يستحق الذكر، وإذا استحق الذكر، فإنه لا يستحق الإشادة بالتأكيد...

ويبدو أن احتفاظ الإنسان بحدوده وإدراكه لعجزه وقصوره، أجدى لراحته وسعادته من تقحّم أهوال معارك لا يمتلك أسلحة خوضها، فضلاً عن كونه غير مؤهّل لذلك؛ لأنّه ناقص، وكل ناقص يحتاج إلى تمام أو إتمام من غيره... وهذا ما ينتهي إليه الغزالي في قوله: «**إن أدلّة القرآن مثل الغذاء ينتفع به كل إنسان، وأدلّة المتكلمين مثل الدواء ينتفع به آحاد الناس ويستضر به الأكثرون**»(٤٥).

نعم، على الإنسان أن يفكر بالممكن ولا ينسى الطموح -كما يقولون- ولكن لا أن يستغرق في أحلام الطموح وينسى الممكن أو الواقع فيتيه ويغرق، ثم يتيه ويغرق، ثم يتيه ويُغرِق من معه، وعندها فلات حين مناص.. أي على الإنسان أن يستمر كادحاً نحو الله في رحلة التكامل الروحية والفكرية، ويتناول من غذاء القرآن الكريم الطيّب المرئ بدون أن تستغرقه المجردات الفكرية والفلسفية إلاّ إذا تمرَّض أو مُرِّض -والعياذ بالله.

وهذه ليست دعوة لاجتثاث التأمل والتفكير الفلسفي بالتأكيد، بل دعوة متواضعة للتعاطي مع الفلسفة بروح «رياضية» عالية، تستوعب الآخر ولا تلغيه، وتحتويه ولا تكفّره، وتداويه ولا تتهمه...

وبكلمة أخرى إنها دعوة مخلصة للطرف الأوّل بعدم اتهام الآخر بالتحجّر والبلادة، كما إنها دعوة مخلصة، أيضاً، للطرف الثاني بأن يتعاطى مع الفلسفة بانفتاح وشفافية وأريحية، وبلا تنجيس[٤٦] أو تكفير أو تفسيق، فالكل باحث عن الحقيقة، والكل ساعٍ لإرواء ظمأه بالطريقة التي تسعده ويرتاح إليها، ويبقى الإنسان في هذا الطريق الوعر كادح إلى ربّه فملاقيه...

العالَم بين الرازي والطوسي:

وكما تدافع الفلاسفة وأهل الكلام حول الخالق وماهيته، وتقاطعوا حول الذات والصفات والوجود والعدم وغيرها من المسائل الفلسفية الشائكة المارّة الذكر، اختلفوا أيضاً حول العالَم وقِدمه أو حدوثه، وأضحت مشكلة خلق العالم من المشكلات الكبرى التي شغلت الفكر الإسلامي قروناً عديدة، الأمر الذي دفع **الغزالي** للتقرير بأن الفلاسفة قد أخطأوا لينتهي به المطاف إلى تكفيرهم وإلصاق تهم الإلحاد بهم.

وقد تصدّى الدكتور **الآلوسي** للدفاع عن الفلاسفة، فردّ على **الغزالي** قائلاً: «**إن كثيراً ممن اعتُبِروا في صفوف الملحدين من مفكّرينا هم في الواقع من المخلصين للدين أو على الأقل للمذهب الروحي والألوهية...**»[٤٧].

وأهم ماتوصل إليه المفكّرون والفلاسفة حول أصل العالم هو:

١- منهم من يقول بأن العالم قديم بمادته وصورته، وزمانه وتراكيبه ولا إله له أو مدبّر يدبّره، وهذا هو المذهب المادي بجميع أشكاله.

٢- ومنهم من يقول بوجود العالم ووجود قوة روحية غير مادّية خلقته أو صنعته، أو هي قديمة معه ولكنها تديره. وهذا هو المذهب الروحي بجميع أشكاله، ويضمّ الشُعَب التالية:

أ- من يقول بأن الله صانع للعالم كما يصنع النجار الكرسي من الخشب.

ب- من يقول بأن الله قديم والعالم قديم بمادته وصورته وزمانه ولكن الله علة غائية له، بمعنى أنه المحرك.

ج- من يقول بأن الله أبدع العالم إبداعاً ليس من مادة قديمة بل على سبيل الفيض، وهذا الفيض أزلي، فالعالم قديم بالزمان، محدَث بالذات.

د- من يرى أن الله خلق العالم من لا شيء، لا على سبيل الفيض وليس منذ الأزل بل في زمن مخصوص له بداية بمقتضى إرادة الله التي اقتضت أن يوجده في وقت معيّن.

ورغم أن معظم الفلاسفة الإسلاميين اصطفوا مع الشق الثاني القاضي بوجود خالق للعالم أو مبدع له أو محرّك -لا فرق- ولكن الذي توصّل إليه **الرازي** في مسألة حقيقة الخلق جاءت متواضعة عاجزة هي الأخرى كما كان شأنه في مسألة الله المارّة الذكر، وعاد يؤكّد: «**أن حقيقة الخلق تفوق العقول البشرية وتتجاوز مستواها، وأن أكابر الأنبياء(ص) سكتوا عن الخوض في هذه المسألة [كما يقول الكاتب طبعاً] وذلك يدلّ على أنها بلغت من الصعوبة إلى حيث تعجز العقول البشرية عن الوصول إليها...**»(٤٨).

ويعترف **الطوسي** أيضاً في رسالة صدرت عنه جواباً على رسالة الإمام **صدر الدين القونوي** يقول فيها: «**لصعوبة الخوض في مثل هذه المسألة، فلا عجب في مثل هذه المضائق أن يزلَّ قدمي كما زلّت أقدم كثير من العقلاء...**»(٤٩).

ويعترف **الطوسي** أيضاً بصعوبة الخوض في مسألة إنَّ الواحد لا يصدر عنه إلاّ واحد، وهو يرى أن ما قاله الفلاسفة في هذا المضمار أمرٌ في غاية الركاكة...(٥٠)، ولكنه يؤكد - كما فعل **الرازي**- بأن العالم حادث، ولا قديم إلا الله تعالى. ويرى كذلك «**أن الموجود إن أخذ، غير مسبوقٍ بالغير أو بالعدم، فقديم، وإلا فحادث..**»(٥١).

ويرفض **الطوسي** فكرة الفلاسفة القائلة بتسلسل حوادث لا نهاية له، ويرى دفاعاً عن فكرة حدوث العالم من أنه لابد من أن يصدر الحادث عن قديم لاستحالة أن تكون الحوادث لا نهاية لها في العدد.

ويرى **الرازي** أن الاختلاف بين الحكماء والمتكلّمين لفظي حول هذه المسألة؛ لأن المتكلّمين جوّزوا أن يكون العالم على تقدير كونه أزليّاً معلولاً لعله أزليّة، وإذا كان الفلاسفة قد اتفقوا على أن الأزلي يستحيل أن يكون فعلاً لفاعل مختار حصل الاتفاق على أن كون الشيء أزلياً ينافي افتقاره إلى القادر المختار...

ويعلّق **الطوسي** على هذا القول بأنه «**صلحٌ من غير تراضي الخصمين**»(٥٢).

إشكالية الزمان والمكان:

وعن مسألة الزمان، فإن **الطوسي** لا يختلف عن الرازي، فكلاهما يُعيد أقوال **الغزالي** القائل بأن الزمان غير موجود قبل بدء العالم؛ لأنه مقياس حركة العالم أو الحركة الفلكية...

وأوضح الطوسي في تعليقه على **الفخر الرازي** في «تخليص المحصّل» إن الزمان «**إنما يبتدئ مع أول وجود العالم ولا يمكن وقوع سائر الموجودات قبل ابتداء وجود الزمان أصلاً**».

إلاّ إنه وفي مكان آخر، يشكك في كون الحركة علّة للزمان، فالشك وقع له أثناء أجوبته على مسائل **الإسترابادي** حيث صرّح قائلاً: «**هذا الشك في كون الحركة علّة للزمان وقع لي، فالذي يميل إليه خاطري أن الحركة من حيث هي حركة جزء علّة أو شرط في وجود الزمان، ثم المكان شرط في تشخيص الحركة وتعينها...**»(٥٣).

وكما اهتز الزمان وتعريفه وكنهه، اهتز المكان هو الآخر وتزلزل في أفكار الفلاسفة والمتكلّمين، ولم يعد أحد يستطيع الثبات على رأي واحد، أو على الأقلّ إقناع الآخرين بتعريفه أو فهمه... فينتزع **الرازي** تعريفه للمكان من **أرسطو**، ويقول:

«**إنه عبارة عن السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر في الجسم المحوي...**»(٥٤).

ويعترض **الطوسي** على هذا التعريف ويقدّم تعريفاً آخر فيه غموض أكثر طبعاً، ويستمر الجدل والسجال، والتجريد والتدافع حتى يأتي تعريف الرواقيين الذين توهموا أنهم أصابوا كبد الحقيقة حين قالوا: إنهم يفرقّون بين الخلاء داخل العالم، والخلاء خارجه، وأوضحوا أنه لا خلاء داخل العالم، ولكن خارجه خلاء لا نهاية له(٥٥).

ولم يُعرِّف هؤلاء المتفلسفون جداً معنى الخلاء وكيف يُفهم هذا الخلاء الذي لا نهاية له خارج العالم، وهل لديهم عبارة أو كلمة أو إيضاح يزيلون به هذا الغموض، أم أنهم دخلوا في مضيق آخر كغيرهم الذين دخلوا في مضائق، وصارت الفلسفة هكذا من مضيق مسدود إلى آخر أكثر انسداداً، وبدون جدوى إلى نهاية الدنيا...؟

ويرى **الطوسي** في هذا (المضيق) أن الخلاء ممتنع الوجود، أي خلاف ما يرى الرازي، وقد يستدل على امتناعه بأنه لو كان ثابتاً لكانت الحركة مع العائق كالحركة مع عدم العائق، وبالتالي باطل الضرورة، ويخلص بالنتيجة إلى القول: إن المكان لا يصح عليه

الخلوّ عن شاغل، وإلاّ تساوت حركة ذي المعاوق وحركة عديمه عند فرض معاوق أقل بنسبة زمانها...[٥٦].

وتأتي هنا أهميّة رؤية الإمام **الخميني** في كشفه الدقيق للخيط الواصل بين الفلسفة والعرفان، فكتب يوماً يقول:

«**وما أكثر ما يكون البعض من أصحاب البرهان العقلي والاستدلالي الفلسفي أشدّ عرضة من غيرهم للوقوع في شراك إبليس والنفس الخبيثة. وكما يقول مولوي (أرجل الاستدلاليين من خشب)**»... ويضيف في رسالة لنجله السيد **أحمد** قائلاً:

«**وإن شئت فقل: إن الفلاسفة وأهل البراهين يزيدون الحجب، في حين أن الأنبياء، وأصحاب القلوب يسعون إلى رفعها. لذا ترى أن من تربّوا على أيدي الأنبياء في حين أن تلاميذ علماء الفلسفة أصحاب براهين وقيل وقال، لا شأن لهم بالقلب والروح...**» ولكنه يضيف مستأنفاً:

«**وليس معنى ما أوردته أن تتجنب الفلسفة والعلوم البرهانية والعقلية، أو أن تشيح بوجهك عن العلوم الاستدلالية، فهذا خيانة للعقل والفلسفة، فأنا أقصد القول: بأن الفلسفة والاستدلال وسيلة للوصول إلى الهدف الأصلي، فلا ينبغي والحال كذلك أن تحجبك عن المقصد والمقصود والمحبوب...**»[٥٧].

الإنسان بين الرازي والطوسي:

النفس والروح

بعد هذه القراءة السريعة لمسائل الخلاف بين الرجلين حول العالم وحدوثه أو قدمه، وخشية الاستغراق في متشابكات الفلاسفة حول الزمان والمكان والحركة، يأتي هذا الموضوع ليحلّ بل ليعقّد مشكلة أخرى من أهم مشاكل الفلسفة وأعقدها، وهي تلك المتعلّقة بالنفس أو الروح وطبيعتها، ومصدرها ووحدتها، وصلتها بالجسم وقواه...

وقد عرّف **الرازي** النفس بأنها كمال أول لجسم طبيعي ذي حياة بالقوّة[٥٨]، وذهب في كتابه «الإشارة» إلى أن النفس «**أجزاء مخصوصة باقية في البدن لا تزول ولا تتبدّل**»[٥٩].

ويقول الدكتور **هاني فرحات** صاحب هذا الكتاب «الممتع المزعج!» إن **الفخر الرازي** قد اضطرب في قضية التفرقة بين النفس والروح، كما اضطرب في قضايا أخرى. ففي

«المباحث المشرقية» يعتبر الروح جوهراً لطيفاً مكوّناً من بخارية الأخلاط، مختلفاً عن النفس. أما في «لوامع البيّنات» فيذهب مذهب الصوفيّة في الزعم بأن النفس مبعث الجهل والشرور والأخلاق السيئة، فيما الروح أصل المعرفة والخير والخلق الحسن...[٦٠].

ولأفلاطون رأي آخر حول النفس، حيث يقول: «**إن للإنسان ثلاثة نفوس مستقلة، ولكل واحدة منها مراكز خاصة في البدن، فالعاقلة في الرأس، والغضبية في القلب، والشهوانية في البطن**»[٦١].

ويؤكد **الطوسي** في ردوده على **الفخر الرازي** في «تخليص المحصل» أن النفس غير الروح. وهو يصرّح أن الفلاسفة يفرّقون بين النفس والأرواح «**فالنفوس عندهم جواهر بسيطة مجرّدة متعلقة بالأبدان، والأرواح أجسام مركّبة من الأبخرة والأدخنة المرتفعة من الدم المحتبس في العروق، والعدم ينعدم عندهم على النفوس دون الأرواح...**»[٦٢].

وعند الطوسي، أيضاً، أن النفوس واحدة إلاّ أن قواها ووظائفها متعدّدة، واختلاف العوارض لا يقتضي اختلافها[٦٣].

ويرى الطوسي والرازي «كما يرى سائر الفلاسفة، أن النفس باقية بعد بوار البدن، وهي تبقى مفارقة ولاتدبر بدناً آخر لتحلّ فيه... إلا أن الفرق بين الطوسي والرازي أن الأخير استخدم الأدلّة النقلية لإثبات البقاء، في حين أن النصير لم يترك دليلاً عقلياً واحداً إلا واستخدمه لإثبات البقاء[٦٤].

وهكذا مع مسألة التناسخ التي ذهب إليها بعض الفلاسفة «**في حين أن النصير لم يترك دليلاً عقلياً واحداً إلا واستخدمه لإثبات خلود النفس وبطلان التناسخ**»[٦٥].

إشكالية المعرفة:

أما نظرية الطوسي في المعرفة فقد اختلفت عن نظرية الرازي أيضاً؛ إذ تبنّى الأخير أطروحة **ابن سينا** التي تؤكّد أن النفوس تتفاوت في تحصيل المعرفة، وأن الحقيقة التي لاتدركها العقول هي وجود الله الخاص المخالف لسائر الموجودات بالهوية... أما الموجود الذي تدركه العقول فهو الوجود المطلق... فيما يؤكد **الطوسي**، بخلاف **الرازي**، على إمكانية تعريف الأشياء، كما يؤكّد على إمكانية اكتساب العلم... وهو يرى أن العلم متوقف على الاستعداد، أما الضروري فبالحواس، وأما الكسبي فبالأول..

ويختلف **الطوسي** عن **الرازي** أيضاً في مسألة حصول العلم، وعنده أن النظر الصحيح يجب عنده حصول العلم ولا يمكن تخلّفه عنه(٦٦).

أما القول بالمثل الأفلاطونية، فهو أمر لا يوافق عليه **الطوسي** ولا يرى صحة فيه، ويذهب، بخلاف الرازي، إلى القول بالصورة الذهنية(٦٧).

الحسن والقبح:

وحول أفعال الإنسان وحسنها وقبحها فقد اختلف الفلاسفة أيضاً، فبعضهم اعتبر أن الحسن والقبح ذاتيان في الأشياء، فيما رأى آخرون أن الأشياء لا يمكن أن تُعتبر حسنة أو قبيحة إلاّ إذا حكم الشرع بحسنها أو قبحها، أو على حدّ تعبير إمام الحرمين: «**فالمعني بالحُسن ما ورد الشرع بالثناء على فاعله، والمراد بالقبيح ما ورد في الشرع بذم فاعله**»(٦٨).

ويفسرون ذلك بقولهم:

«**فإذا اختلفت أنظار الناس إلى الشيء الواحد فمعنى ذلك أن الأشياء لا تنطوي على حسن وقبح ذاتيين، وأن الحُسن والقبح لا يصح أن يرتبطا بالعقل، ثم خلصوا بالنتيجة إلى أنه لا تكليف قبل ورود الشرع؛ لأن الشرع هو الذي يخلع على شيء صفة الحُسن بالأمر، ويخلع على شيء آخر صفة القبح بالنهي**»(٦٩).

ويرى صنف آخر من الفلاسفة أن الشيء قد يحسُن وقد يقبُح بحسب الحالة التي يقع عليها، فالقتل مثلاً إذا وقع على وجه العدوان كان قبيحاً، وإذا وقع على وجه القصاص كان حسناً(٧٠).

ويعترف الفخر الرازي بصحة نظر المعتزلة؛ إذ يعتقد أن الحُسن والقبح صفات ثابتة في الأشياء يتعرّف عليها العقل ولا علاقة لها بالشرع(٧١). أما **النصير الطوسي**، فإنه لا يوافق الأشاعرة، كما لا يوافق **الفخر الرازي**، وهو يؤكّد تأكيداً جازماً أن الحُسن والقبح عقليان، كما يؤكّد أن الحُسن إنما كان حسناً لذاته، وأن القبح إنما كان قبيحاً لذاته، فالكذب قبيح ولا يمكن أن يكون بوجه من الوجوه حسناً كما ادّعى الرازي... فالكذب كما يرى، مثلاً، قبيح، وعدم تخليص النبي(ص) من يد الظالم قبح أكبر(٧٢)، فتخليص النبي أرجح من الصدق، فيكون تركه أقبح من الكذب، أي هنا يجب ارتكاب أقلّ القبيحين قبحاً وبالنتيجة لا يلزم حسن الكذب. فالكذب قبيح بشكل مطلق، ولا يوصف بالحسن بوجه من الوجوه كما ادّعى **الرازي** ومن كان قبله...(٧٣).

الجبر والاختيار:

يقف **الفخر الرازي** و**الطوسي** من هذه المسألة الشائكة موقفين متباينين أيضاً، ففيما يوافق الرازي الجبرية التي أعلنت أن لا حرية للإنسان ولا اختيار ويؤكِّد بأن القدرة والدواعي ليست من خلق الإنسان وإنما من خلق الله، فالإنسان مضطر مجبور؛ لأن «**صدور الفعل عن العبد يتوقف على داعية يخلقها الله تعالى، ومتى وجدت الداعية كان الفعل واجب الوقوع، وإذا كان كذلك كان الجبر لازما...**»(٧٤). ويضيف: «**ليس في الوجود إلاّ الجبر... فإما القول بالجبر وإما القول بنفي الصانع...**»(٧٥).

فيما ينحو **الطوسي** في مسألة الجبر والاختيار منحى المعتزلة؛ إذ يؤكد أن الإنسان هو الذي يخلق أكثر أفعاله بحريته وإرادته، كما يؤكد أن «**الضرورة قاضية باستناد أفعالنا إلينا**»(٧٦).

وهو يرى أنه لا يلزم من كون آلة الفعل من الله (تعالى) أن يكون الفعل منه، بل يرى أن فعل العبد تابع لداعيه فيكون بمحض اختياره...(٧٧).

الطبيعة الإنسانية والأخلاق:

وعن العلاقة بين الطبيعة الإنسانية والأخلاق، يرى بعض الفلاسفة «**أن الناس خلقوا من الطينة السفلى، وهي كدر العالم، فهم لأجل ذلك أشرار بالطبع وإنما يصيرون أخياراً بالتأدّب والتعليم، إلا أنَّ فيهم من ليس هو في غاية الشر، فيمكن أن ينتقل من الشر إلى الخير وبالتأديب من الصبا ثم بمجالسة الأخيار وأهل الفضل**»(٧٨).

أما المحدثون، ومنهم **شوبنهاور** و**سبينوزا** مثلاً، فقد أوضحا أن الإنسان يولد وتولد معه ميوله ونوازعه، فالخيّر خيّر منذ ولادته، والشرير شرير منذ تلك اللحظة؛ أي لكل فرد طبيعة خُلقية خاصة لا يُمكن تغيّرها..(٧٩).

ويتبيّن في مسألة الأخلاق أننا أمام آراء مختلفة يمكن إيجازها بثلاث هي:

١- يولد الإنسان وتولد معه ميوله ونوازعه، فالخير خيّر منذ ولادته، والشرير شرّير منذ تلك اللحظة؛ أي أن لكل فرد طبيعة خلقية خاصة لا يمكن تغيّرها.

٢- الفطرة الإنسانية واحدة قابلة للتغيّر، فهي إما خيّرة، كما ذكر **سقراط** والرواقيون، وإما شريرة كما يرى البوذيون.

٣- الإنسان منذ نشأته مستعد لاكتساب الخير والشرّ، فالفضائل العقليّة والخلفيّة لا تنشأ فينا بالطبع ولا خلافاً للطبع، بل تكتسب بالتعلّم والتعوّد، وهو ما ذهب إليه أرسطو...[٨٠].

ويذهب الفخر الرازي في كتابه «التفسير الكبير» إلى القول بتباين النفوس الإنسانية منذ الولادة؛ بحيث لا يمكن للإنسان أن يغيّر شيئاً منها... ويخلص إلى القول: إن النفس الغليظة الجاهلة المائلة إلى أفعال الفجور لا يمكن أن تصير نفساً مشرقة بالمعارف الإلهية والأخلاقية الفاضلة؛ لأن السعيد من سَعُد في بطن أمه والشقي من شقي في بطن أمه...»[٨١]. (وهنا مأزق أو مضيق لا نريد تعميقهما ولا حتى الخوض فيهما).

ويضيف: «**إن تفاوت الخلق في هذه المعاني قد يكون جبلّياً غريزياً، حتى أن النفس النذلة لو اجتمع العالمون على إزالة تلك النذالة عنها فإنها لاتزول**»[٨٢].

أما النصير الطوسي، فيؤكد أن الأخلاق صناعة، وليست فطرة كما صرّح الرازي... وهي تشاهد وتعايَن وخاصةً في الأطفال، فإن أخلاقهم تظهر فيهم منذ بدء نشأتهم... «**وإذا أهملت الطباع ولم ترضَ بالتأديب والتقويم، نشأ كلّ إنسان على سوم طبعه، وبقي عمره كله على الحال التي كان عليها في الطفولة، وعلى الوالدين أن يُنبّهوا على طرق الفضائل واكتسابها والبلوغ إلى غاياتها بهذه الصناعة... وهي أفضل الصناعات كلّها...**»[٨٣].

اللذة والألم:

وحول اللذة والألم وتفسيرهما واختلاف الفلاسفة في ذلك، اتجه الرازي والطوسي كلاهما مع اتّجاه أكثر الفلاسفة الإسلاميين الذين يدعون إلى تفضيل اللذات المعنوية على اللذات الحسّية..[٨٤].

ويُفرّق **الرازي** بين النفوس الكاملة القويّة، والنفوس الناقصة الضعيفة، أما النفوس القوية فلا يضيرها بحال ما أن تجمع بين اللذات الجسمية والروحية.... أما النفوس الناقصة فاشتغالها باللذات الحسّية يستنزف قوتها ولا يترك لها ما تقدر به على تذوّق اللذّة الروحية، وفي هذا يقول:

«**إن اشتغال النفس بطلب اللذات الحسّية يمنعها عن الاستكمال بالسعادة العقلية، وهذا مسلّم، لكن في حق النفوس الضعيفة. أما النفوس المستعلية الكاملة، فإنها لا يكون**

استعمالها في الأعمال الحسّية مانعاً لها من الاستكمال بالسعادات العقلية... وإنما الكمال في الوفاء بالجبهتين...»[٨٥].

ومن هذا المنطق يفترق **الطوسي** عن **الرازي** في تفسيره للألم وكونه شرّاً مطلقاً، وأن «**الآلام في الدنيا أكثر من اللذات كما يرى الأخير...**»[٨٦]؛ إذ يرى أن الآلام، ليست بشرور من حيث هي إدراكات لأمور، إنما هي شرور بالقياس إلى المتألم، فالشرور أمور إضافيّة، أما في نفسها، وبالقياس إلى الكل فلا شرّ أصلاً، وبالتالي ليس الشرّ بغالب[٨٧] -كما ذكر الرازي-...

ولعلَّ **الطوسي** بهذه الإشارة حاول المرور على فلسفة الشر من بُعدين... المتألم والمستفيد... فالمريض مثلاً يتألم ولكن الطبيب يسعد، والمحكوم بالإعدام وذويه يتألمون، ولكن ذوي القتيل وأرملته وأولاده يلتذون لذلك الألم، وهكذا في مسألة الربح والخسارة، والقُبح والجمال، والحاكم والمحكوم، فبدون خسارة (أي شر وألم) بالنسبة للخاسر، لا توجد لذة (بالنسبة للرابح)، وبدون قبح لا يوجد جمال أو لا يُدرك أصلاً ليصبح لذّة وسعادة، وبدون مرض لا يُعرف طعم الصحّة ولذتها، وبدون محكوم يكدح ويتألّم من أجل الحاكم، لا يوجد حاكم يلتذ بالجاه وامتيازات الحكم، وهكذا إلى مئات بل آلاف الشرور التي هي فعلاً ليست بشر مطلق -كما يقول **الطوسي**- وإنما أمور إضافية لكشف الوجه الآخر «اللذيذ»، والحساب بعد ذلك عند رب الحساب.

وهذا لا يعني تنظيراً لفلسفة الألم والشر طبعاً، وإنما إقراراً وتفسيراً لها، أو هي كما يقول الرازي، مرتبة من مراتب السعادة الثلاثة الروحية والبدنية الخارجية[٨٨]. فالسعادة كما يصرح مثلاً هي «**العلم بالله والاستغراق في محبّته، بل أن اللذّة لا تحصل إلّا بالعلم بالله تعالى والاستغراق في محبته...**[٨٩]. **والغرض من الأخلاق ليس سبيلاً للسعادة بحدِّ ذاتها، بل الغرض منها ألّا تصير النفوس شديدة التعلق بالبدن**»[٩٠].

ويرى **الطوسي** أن السعيد من الناس من يكون في إحدى مرتبتين: إما في مرتبة الأشياء الجسمانية متعلّقاً بأطوالها السفلى سعيداً بها، وإما في مرتبة الأشياء الروحانية.

«**أما صاحب المرتبة الأولى -والقول للطوسي- فهو غير كامل على الإطلاق ولا سعيد تام، فيما صاحب المرتبة الثانية فهو السعيد التام لأنه مقيم بروحانية بين الملأ الأعلى يستمد منه لطائف الحكمة ويستنير بالنور الإلهي أو يستزيد من فضائله، ويكون خالياً من الآلام**

والحسرات التي لا يخلو صاحب المرتبة الأولى منها... وهذه المرتبة من وصل إلى آخر السعادات وأقصاها...»[٩١].

الفضيلة والرذيلة:

يُفسِّر **الرازي** الفضيلة بأنها الاعتدال بين الإفراط والتفريط[٩٢] ويؤكِّد أن الفضائل الخلقية ثلاث هي: الشجاعة والعفّة والحكمة، ويبدو أنه متأثّر جداً بالآية الكريمة: ﴿**إهدنا الصراط المستقيم**﴾ قائلاً:

«من بالغ في الأعمال الشهوانية وقع في الفجور، ومن بالغَ في تركها وقع في الجحود، والصراط المستقيم هو الوسط، وهو العفّة، وأيضاً من بالغَ في الأعمال العضبية وقع في التهوّر، ومن بالغَ في تركها وقع في الجبن، والصراط المستقيم هو الوسط، وهو الشجاعة..»[٩٣].

أما الحكمة فهي وسط بين السفه والبله ويعني بالسفه هنا استعمال القوة الفكرية في ما ينبغي وفي ما لا ينبغي وسماه القوم الجربزة... وهكذا الذكاء وهو وسط بين الخبث والبلادة، فإن أحد طرفي كل وسط إفراط والآخر تفريط، وباختصار شديد:

العفّة: وسط بين رذيلتين وهما الشره وخمود الشهوة.

والشجاعة: وسط بين رذيلتين إحداهما الجبن والأخرى التهوّر.

والعدالة: وسط بين الظلم والانظلام[٩٤].

أما **الطوسي** فقد أحصى الفضائل وصنّفها إلى أربعة فقط وهي:

الحكمة والعفّة، والشجاعة والعدالة، وصنّف أضدادها من الرذائل إلى أربعة أيضاً وهي: الجهل والشره، والجبن والجور. ووضع تحت قائمة فضيلة العفّة فضائل أخرى أجملَها في الحياة والدعة، والصبر والسخاء، والحرية والقناعة، والدماثة، والانتظام، وحُسن الهدي والمسالمة والوقار والورع، وجمع مع العدالة، الصداقة والألفة، وصلة الرحم، والمكافأة وحُسن الشركه، وحُسن القضاء والتودد والعبادة... وأضاف إلى السخاء، الكرم والإيثار، والمواساة والسماحة والمسامحة وغير ذلك...

ويبدو في نهاية المطاف، أن جميع الفلاسفة بمن فيهم صاحبينا الرازي والطوسي، ومن قرأ الخلاف بينهما الأخ الدكتور وجميع طلاب وأساتذة هذا الفن الإنساني، يسعون

إلى تكريس الفضائل وتهذيب الرذائل؛ وذلك عبر توجيه أنظار الناس ورؤاهم إلى الحقيقة المطلقة التي تبقى في أفق الإنسان المحطة الأخيرة، أو الملاذ أو المثابة الأخيرة التي يتوقف عندها اضطرابه، ويهجع فيها قلقه، وتسمو عندها نفسه وروحه.

ومن خلال استحضار هذه الحقيقة واستشعار وجودها والاقتراب من درجة اليقين بها، وقبلها الاعتقاد بما جاء به الأنبياء والرسل، أي رسل هذه الحقيقة، وعبر تأكيدها على الوعد والوعيد، والعقاب والثواب، والبرزخ والمعاد، يمكن للإنسان أن يستشعر الرقابة غير المنظورة لهذه الحقيقة فيجهد بالتالي لانتهاج (الطريق الوسط) أي (الصراط المستقيم) الذي هو الهدف النهائي لخلق الإنسان وبعثه ونشوره.

وهذا يعني أن الفلسفة في أسمى أهدافها هي الانطلاق بالإنسان نحو استيعاب أو إدراك هذه الحقيقة سعياً لتفعيل اعتقاده أو يقينه بها، وصولاً لاستحضار آثار هذا اليقين أو هذا الاعتقاد في سلوكه وممارساته، وتحقيق الحالة الواقعية لكل الفضائل والقيم الأخلاقية السامية...

أما إذا تحوَّلت الفلسفة إلى مادة جدل وسجال وتماهٍ مع الأفكار والمصطلحات والنظريات، فإنها ستكون مثل (الدين) الذي يحاول البعض التلفّع به، والحديث عنه، والتجارة به بدلاً عن ممارسته أو العمل به.

وبكلمة أخرى، إن محاولة البعض تعقيد الأمور واستدراج العوام إلى الفذلكة وعلم الكلام إنما هي محاولة خطرة ومجازفة لا طائل وراءها، إن لم نقل: إنها مباراة من طرف واحد يحاول المتفذلكون خلالها إثبات وجودهم واغتيال عقول خصومهم، وفي أحسن الأحوال، اتفاق بين خصمين من غير تراضٍ بينهما -كما علق الطوسي- وهذا ما لانتمناه على روّاد العقل الذين يُراد لهم أن يُحشروا في عوالم الجبروت والملكوت، أو الناسوت واللاهوت التي لا يفقه كامل معانيها إلاّ الله (سبحانه وتعالى) والراسخون في العلم وفوق كلّ ذي علمٍ عليم.

وعوداً على بدء، وتحاشياً من الانجرار إلى الإفراط أو التفريط ولكي نعطي لكل ذي حقٍ حقه، فإن العودة إلى أدلّة القرآن الكريم هي الأجدى لعموم الناس؛ لأنها كما ذكر الغزالي غذاء ينتفع به كل الناس، فيما تُعتبر أدلّة المتكلّمين دواء ينتفع به آحاد الناس إن لم يضرّ كثيرين.

وإذا كان ولا بد من الإصغاء إلى دور الفلسفة وعلم الكلام لتحريك الكامن المتوقِّد في النفس البشرية، فيمكن للجميع الوقوف على أرض مشتركة عبر إقرار تعددية الآراء والرؤى والاجتهادات والنظريات، وعدم احتكار الحقيقة أو تزعُّم حيازتها، فلكل طرف منها نصيب أو حصة، حسب عقله أو ثقافته، أو بيئته أو تجربته الشخصية. ويبقى القول الفصل عند رب الأنام في يوم لا ينفع الناس إلاّ صدقهم، ويوم لا ينجو إلاّ مَن وردَ عليه سبحانه بقلبٍ سليم، وليس بعقل سليم[٩٥]. ﴿يَوْمَ لاَ يَنفَعُ مَالٌ وَلاَ بَنُونَ﴾[٩٦] ﴿إِلاَّ مَنْ أَتَى اللَّهَ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ﴾.

الهوامش

(١) **مسائل الخلاف بين فخر الدين الرازي ونصير الدين الطوسي**، تأليف د. هاني نعمان فرحات- الطبعة الأولى ١٩٩٧م.

(٢) يُنسب إلى آينشتين قوله: إنَّه لا يرى نفسه أمام أسرار الكون أكثر من طفلٍ صغير في مكتبةٍ ضخمة مطفأة الأضواء حالكة الظلمة تحتوي كتباً معقدة بلغات أجنبية قديمة، وهو في هذه المكتبة، لا يدري ماذا يفعل أو ماذا يقرأ أو ماذا يفقه.

(٣) سورة

(٤) سورة

(٥) يقول علماء الفلك: إنَّ الكرة الأرضية ومجموعتها الشمسية، نسبة إلى الكون ليست أكثر من ١ على ٩ أمامها أصفار لا نهاية لها. ويقولون: إنهم اكتشفوا مؤخراً مجاميع نجمية وكواكب يبعد بعضها عن الأرض ١١ مليار سنة ضوئية، وأن هناك في أعماق الكون ما يزيد على آلاف المليارات من المجرات والمجاميع الشمسية مثل مجرّتنا ومجموعتنا الشمسية المتواضعة.

(٦) الكتاب، مقدمة الناشر ص ٥.

(٧) الكتاب، ص ٣٧٥.

(٨) الكتاب، ص ٣٧٦.

(٩) الكتاب، ص ٣٥٧.

(١٠) الكتاب، ص ٣٧٧.

(١١) علماً بأن الحديث الشريف يقول: «**تفكروا في خلق الله ولا تفكروا في ذاته فتهلكوا**» الإمام محمد عبده، رسالة التوحيد.

(١٢) **الأسس المنطقية للاستقراء على ضوء دراسة الدكتور سروش**، عمار أبو رغيف، الطبعة الأولى، سنة ١٤٠٩هـ.

(١٣) سورة البقرة: الآية ٢٦٠.

(١٤) راجع آراء المفسرين في موقف النبي إبراهيم(ع)، من «**هذا ربي**».

(١٥) يرسم المعتزلي أو يفترض مشهداً ليوم القيامة يظهر فيه صبي معاتباً ربّه قائلاً: «يا رب لِمَ أمتني صبياً ورفعت منزلة البالغ علي؟» فيقول الباري تعالى: «لأنه بلغ واجتهد في الطاعات». فيقول الصبي: «أنت أمتني صبياً، فلو أدمت عليَّ حياتي حتى أصل إلى سن البلوغ لاجتهدت في طاعتك ولكنك عدلت عن العدل فتفضلت عليه بطول العمر دوني، فلمَ فضلته؟» فيقول الله تعالى: «لأني علمتُ أنك لو بلغتَ لأشركت أو عصيتَ، فكان الأصلح لك الموت في الصبا». هذا عذر المعتزلي ورد ربّه عليه، وهنا ينادي الكفار في دركات الجحيم قائلين: «يا ربّ هلاّ أمتنا في الصبا فأرحتنا من العذاب المقيم، أفما علمتَ أن ذلك أصلح لنا؟ فإنا رضينا دون منزلة الصبي المسلم». فماذا يجاب عن ذلك؟ وكأن الغزالي (الأشعري) هنا، يحرج المعتزلي بهذا الميق أو الخانق، وما درى أن لله تعالى جواب أو فعل ربما غير هذا الذي افترضه هذان العقلان الفلسفيان وراحا يبنيان عليه تهافتهما، ولعل جوابه سبحانه يأتي في مصداق الآية الكريمة: ﴿**ولسوف يعطيك ربك فترضى**﴾ أو ﴿**اقرأ كتابك كفى بنفسك اليوم عليك حسيبا**﴾-راجع كتاب (خطاب الفلسفة العربية الإسلامية) الدكتور محمد عبد الرحمن مرحبا- طبعة سنة ١٩٩٣م- بيروت- لبنان، صفحة ٣٧٣.

(١٦) الكتاب، ص١٨، انظر، ابن العماد، شذرات الذهب م٥، ص ٢١.

(١٧) الكتاب، ص ١٩، أنظر، **وصية الفخر الرازي في عيون الأنباء لابن أبي أصيبعة**، م٢، ص ٢٧.

(١٨) الكتاب، ص ١١٨، عن الرازي، **المطالب العالية**، ٢، ٨٢.
(١٩) الكتاب ص ١١٩، عن ابن قيم الجوزية: **اجتماع الجيوش الإسلامية على غزو المعطلة والجهمية**، طبع في مدينة آمريسار بالهند، ص ١٢٠.
(٢٠) الكتاب، ص ١٢٠، عن الطوسي: **شرح الإشارات**، ص ٤٨٣.
(٢١) الطوسي، **شرح الإشارات**، ص ٤٨٣.
(٢٢) الطوسي: **شرح الإشارات**، ص ٨٣٣.
(٢٣) الطوسي، **فصول العقائد**، ص ٨٧. أنظر **شرح الإشارات**، ص ٨٢١ –٨٥٦.
(٢٤) الرازي، **التفسير الكبير**، ١، ص ١٨٣.
(٢٥) الرازي، **المعالم في أصول الدين**، ص ٤٩.
(٢٦) الكتاب، ص ١٣٩.
(٢٧) الكتاب، ص ١٤٨.
(٢٨) الكتاب، ص ١٤٨.
(٢٩) الرازي، **نهاية العقول**، ١، ص ١٤.
(٣٠) الزركان، فخر الدين الرازي، ص ١٣٨.
(٣١) الكتاب، ص ١٤٣.
(٣٢) سورة الأنبياء: الآية ٢٢.
(٣٣) سورة الذاريات: الآية ٢١.
(٣٤) الكتاب، ص ١٥١.
(٣٥) الكتاب، ص ١٥١.
(٣٦) الكتاب، ص ١٨٠.
(٣٧) الكتاب، ص ١٧٤، عن الرازي، **المحصل**، ص ١١٦، والأربعين، ص ١٥٠.
(٣٨) الكتاب، ص ١٧٤.
(٣٩) الكتاب، ص ٤٧١، عن الأشعري، **الإبانة**، ص ٤٧.
(٤٠) الكتاب، ص ١٨٣، عن ابن سينا، أنظرشرح **الإشارات للطوسي**، ص ٧٢١–٧٢٥
(٤١) أيضاً عن الأشعري، **اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع**، ص ٢٦– ٣١.
(٤٢) الكتاب، ص ١٨٤– عن الطوسي، **تجريد الاعتقاد**، ص ٣١٢–٣١٣.
(٤٣) سورة الطارق: الآيات ٥–٧.
(٤٤) سورة الغاشية: الآيات ١٧–٢٠.
(٤٥) راجع توفيق عياد، **التصوّف الإسلامي**، طبعة سنة ١٩٧٠، القاهرة، ص ١٩٢.
(٤٦) إشارة إلى قيام بعض (العلماء) بتطهير الإناء الذي كان يشرب فيه ابن الإمام الخميني الفلسفة باعتباره نجساً تبعاً لأبيه الذي كان يهتم بالفلسفة، كما ينقل كتاب سيرته (رحمه الله وقدس نفسه الزكية).
(٤٧) الكتاب، ص٢٠٥.
(٤٨) الرازي، **المطالب العالية**، مج ٢، ص ٣٥٧.
(٤٩) الطوسي، **الرسالة النصيرية**، ص ١٧.
(٥٠) الكتاب، ص ٢٣٦.
(٥١) الكتاب، ص ٤٨.
(٥٢) الكتاب، ص ٢٣٢.

(٥٣) الطوسي، **أجوبة مسائل ركن الدين الاسترآبادي**، ص٢٧٠.
(٥٤) الرازي، **التفسير الكبير**، ١٤، ١٠٣.
(٥٥) د. عثمان أمين، **الفلسفة الرواقية**، ص ١٥٦.
(٥٦) الكتاب، ص ٢٨٨.
(٥٧) موعد اللقاء، **رسائل الإمام الخميني إلى السيد أحمد**، مؤسسة نشر آثار الإمام الخميني، الطبعة الأولى، ١٩٩٦م، الرسالة المؤرخة في ٢٨/٤/١٩٨٢، ص ٩٠.
(٥٨) الرازي، **المباحث المشرقية**، مج٢، ص ٢٢٣.
(٥٩) الرازي، **الإشارة في علم الكلام**، ص ١٦٣.
(٦٠) الرازي، **لوامع البينات**، ص ١٣٨-١٣٩.
(٦١) محمود قاسم، **في النفس والعقل**، ص ٥٩-٦٤.
(٦٢) الطوسي، **تلخيص المحصل**، ص ١٦٧.
(٦٣) الطوسي، **تجريد الاعتقاد**، ص ١٩٩.
(٦٤) الكتاب، ص٣١٠.
(٦٥) الكتاب، ص ٣١٠.
(٦٦) الكتاب، ص ٣٣٠.
(٦٧) الكتاب، ص ٣٣٠.
(٦٨) الجويني، **الإرشاد**، ص ٢٥٨.
(٦٩) البغدادي، **أصول الدين**، ص ١٤٩، الغزالي، **الاقتصاد في الاعتقاد**، ص٧٣، الإيجي، **المواقف**، ص ١٨١.
(٧٠) الكتاب، ص ٣٣٣.
(٧١) الكتاب ص ٣٣٤.
(٧٢) ويضرب هذا المثل في حال الإضطرار إلى الكذب كأن يريد الكاذب إنقاذ حياة نبي مثلاً بادعائه أنه ليس في بيته وهو متخفٍ في بيته.
(٧٣) الكتاب، ص ٣٣٩.
(٧٤) الرازي، **التفسير الكبير**، ٢، ٥٨.
(٧٥) الرازي، **المطالب العالية** ٢، ١٧٠.
(٧٦) الطوسي، **تجريد الاعتقاد**، ص ٣٣٢.
(٧٧) الكتاب، ص ٣٥٠.
(٧٨) أبو علي بن محمد بن يعقوب الرازي: (ابن مسكويه)، **تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق**، دار الحياة، بيروت، ط٢، ص ٥٢.
(٧٩) الكتاب، ص ٣٥٢، أنظر الدكتور محمد عبد الله درّاز، **كلمات في مبادئ علم الأخلاق**، القاهرة، ١٩٥٣، ص ٦-٧.
(٨٠) الكتاب، ص ٣٥٢-٣٥٣.
(٨١) الرازي، **التفسير الكبير**، مجلد ١٤، ص ١٤٤.
(٨٢) الرازي، **التفسير الكبير**، مجلد ٢، ص ١٧٦.
(٨٣) الطوسي، أخلاق ناصري، أنظر النسخة الإنكليزية: Wickens, G. M. The Nasiran, Ethids, London 1934, p.166.

(٨٤) الكتاب، ص ٣٥٨.

(٨٥) الرازي، **التفسير الكبير**، م١٢، ص ٧١.

(٨٦) الرازي، **أنظر شرح الإشارات للطوسي**، ص ٧٣٧.

(٨٧) الطوسي، **شرح الإشارات**، ص ٧٣٢-٧٣٩، وذلك انطلاقاً من كون الشرور والآلام تعني أصحابها فقط وربما تكون ذات فائدة على آخرين، فمصائب قوم عند قومٍ فوائد -كما يقولون- وهذا ما يقال عن المرض مثلاً، الذي يؤذي صاحبه ولكنه يعود بالفائدة على الصيدلاني ومدير المستشفى وكل العاملين في مجال الطب والأمراض والنباتات الطبية، وغيرهم، وهكذا في مسألة الميت وكونها شراً لأهله، ولكنها خيرٌ ورزق للعاملين في المقابر، أو خلاص للمتعلّقين من ألمٍ على ألمه أو عذابٍ على عذابه، وقس على ذلك كل شر وألم وقبيح.

(٨٨) الكتاب، ص ٣٦٤.

(٨٩) الرازي، **الملخص**، ص ١٦٣-أ.

(٩٠) الكتاب، ص ٣٦٥.

(٩١) الطوسي، **أخلاق ناصري**، ص ٤١-٤٣.

(٩٢) الرازي، **أسرار التنزيل وأنوار التأويل**، ص ١١٩-أ.

(٩٣) الرازي، **التفسير الكبير**، ١٨٣.

(٩٤) الطوسي، **أخلاق ناصري**، ص ٩٥-٩٨.

(٩٥) للمزيد من التأمل في مسألة القواسم المشتركة هذه يمكن مراجعة كتاب: **الإسلام والتعددية الدينية**، للدكتور الأمريكي الجنسية ليغنهاوزن المترجم عن أصله بالإنكليزية (Islam and Religious Pluralism) تعريب مختار الأسدي. وهذا الكتاب صادر عن قسم الدراسات الإسلامية التابع لمركز الدراسات الثقافية العالمية في طهران، ط١، سنة ٢٠٠٠.