

A critical study of some of Al-Razi's monotheistic views in his, al-Tafsir al-Kabeer

Shu'aib Muhammad

Ph.D. in Islamic Philosophy, Aalul-Bayt University, Nigeria. E-mail: Shuaib1234@gmail.com

Abstract

This study discusses the views of Fakhrudin al-Razi in his book al-Tafsir al-Kabeer (the big exegesis), or as called Mafateehul-Ghayb (the Keys of the Unseen) concerning some issues related to the monotheism of God Almighty. The article discusses and criticizes these opinions with a brief reference to the most reliable opinion on which the Twelver Shia rely. The main problem that this article discusses is showing the important points of the theological issues that relate to the true monotheism of God's essence and how He is characterized by His attributes, so that His real oneness would not be defected. This issue has played a major role in the Islamic heritage, especially in the theological field, and more specifically in the exegetical heritage of Fakhrudin al-Razi through his explanation of the meanings of Qur'anic verses. The approaches followed in this article are the inductive, analytical, and critical approaches; so, I have induced al-Razi's opinions on these matters, analyzed and criticized them when necessary. The conclusion I have got to in the article is that the doctrinal backgrounds had had a negative influence on al-Razi's thoughts in his interpretation of some of the Qur'anic verses that were strictly related to monotheistic theological questions.

Keywords: critical study, al-Razi's opinions, the Big Exegesis (al-Tafsir al-Kabeer), monotheism, God's attributes.

Al-Daleel, 2023, Vol. 6, No. 19, PP .88-114

Received: 16/01/2023; Accepted: 06/02/2023

Publisher: Al-Daleel Institution for Studies and Research

©the author(s)



دراسة نقدية لبعض آراء الرازي التوحيدية في تفسيره الكبير

شعيب محمد

دكتوراه في الكلام الإسلامي، جامعة آل البيت عليه السلام، نيجيريا. البريد الإلكتروني: Shuaib1234@gmail.com

الخلاصة

إنّ هذه المقالة تتناول عرض آراء فخر الدين الرازي في تفسيره الكبير المسمّى مفاتيح الغيب حول بعض المسائل المتعلقة بتوحيد الله تعالى، ودراسة تلك الآراء ونقدها مع الإشارة المختصرة إلى الرأي الراجح الذي تعتمد عليه مدرسة أهل البيت عليهم السلام تجاه ذلك. وستكون المشكلة الأساسية التي تقوم المقالة بمعالجتها هي بيان النقاط المهمّة من المسائل الكلامية التي تتعلّق بالتوحيد الحقيقي لذات الله وكيفية اتّصافه بالصفات، بحيث لا تنثلم الوحدة الحقيقية له تعالى. وقد لعبت هذه المسألة دورًا كبيرًا في الموروثات الإسلامية، خاصّةً الساحة الكلامية، وبالأخصّ في الموروث التفسيريّ للفخر الرزيّ خلال توضيحه لمعاني الآيات القرآنية. والمناهج المتبعة في هذا المجال هي: الاستقرائيّ والتحليلي والنقديّ؛ إذ أقوم باستقراء آراء الرازيّ تجاه تلك المسائل وأقوم بتحليلها مع نقد ما يستحقّ ذلك. والنتيجة التي توصلت إليها في المقالة هي: إنّ الخلفيات العقدية قد أثّرت تأثيرًا سلبيًا على أفكار الرازيّ خلال تفسيره لبعض من الآيات القرآنية التي لها ربط وثيق بالمسائل الكلامية التوحيدية.

الكلمات المفتاحية: دراسة نقدية، آراء الرازيّ، التفسير الكبير، التوحيد، صفات الله.

مجلة الدليل، 2023، السنة السادسة، العدد 19، ص. 88 - 114

استلام: 2023/01/16، القبول: 2023/02/06

الناشر: مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث

© المؤلف



المقدمة

تناولت هذه المقالة دراسةً نقديةً لبعض آراء فخر الدين الرازي تجاه توحيد الله تعالى؛ إذ تداول في طياتها المسائل المتعلقة بالتوحيد الذاتي بقسميه الأحدي والواحدي، والتوحيد الصفاتي، وقد أوردت خلال البحث الآراء التي تبناها الرازي في تفسيره الكبير في تلك المسائل، وأوردت الآيات القرآنية التي اعتمد عليها، ومن ثمّ قمت بدراسة تلك الآراء ونقد ما يستحقّ النقد منها مبيّناً الرأي الصحيح الذي يتناسب مع تعاليم مدرسة أهل البيت عليهم السلام.

يعدّ البحث حول توحيد الله تعالى من جانب الذات والصفات نظراً إلى رأي فخر الدين الرازي خلال أسطر وصفحات تفسيره الكبير من البحوث البكرة؛ لأنّ المقالات والبحوث التي كُتبت في هذا المجال لم تكن مقيّدةً بكتابه التفسيري، أو لم يكن مجالها مجال هذه المقالة نفسه.

المبحث الأول: مطالب تمهيدية

قبل الخوض في صلب موضوع هذه المقالة يستلزم تمهيد البحث ببيان بعض الكلمات الأساسية في العنوان، والتي كان لها دور بارز في كشف النقاب عن ملاسبات المعاني المفهومية؛ لما تتضمنه المقالة من جانب، ولما يتطلبه البحث من تسليط الضوء على إثبات كون الموروث العلمي - الذي هو المصدر والمعتمد الأساسي للمقالة، المُعنون بالتفسير الكبير أو مفاتيح الغيب - من التراث العلمي للفخر الرازي بأكمله؛ لكي يصح انتساب الآراء المذكورة فيه إلى الرازي. ولذلك سوف يتناول هذا الفرع بيان المراد بالتوحيد لغةً واصطلاحًا، ومن ثمّ يتطرق إلى النظرة المفهومية والمصادقية لتفسير الفخر الرازي.

أولاً: التوحيد لغةً واصطلاحًا

أ- التوحيد لغةً: إنّ لفظة التوحيد مصدر مأخوذ من مادة "وحد" وهي تعني الانفراد. وهو يدلّ على الحدث ومن قام به؛ لأنك إذا قلت التوحيد فلا بدّ من لحاظ الإفراد والمفرد. ومن أبرز ما يشتقّ من لفظة "وحد" الأحد والواحد. فالأولى تعني: الفرد الذي لا يتجزأ، ولا يقبل الانقسام.

[انظر: ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ج 6، ص 90؛ العسكري، الفروق اللغوية، ص 134]

وقد استعمل القرآن الكريم هذه الكلمة في قوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ * اللَّهُ الصَّمَدُ﴾ [سورة التوحيد: 1 و2]. والثانية هي التي تستعمل عادة من باب الأعداد. وفي لسان العرب: «والواحد اسم بني لِمُفْتَتِحِ العَدَدِ تقول جاءني واحد من الناس، ولا تقول جاءني أحد» [ابن منظور، لسان العرب، ج 3، ص 446]. وقد جاء القرآن الكريم بهذه الكلمة في آيات كثيرة منها قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُمَّ إِلَهٌ وَاحِدٌ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ﴾ [سورة البقرة: 163].

ب- التوحيد اصطلاحًا: إنّ للعلماء تعاريف متعدّدة حول المراد بالتوحيد، حيث ذهب بعضهم إلى أنّ المراد بالتوحيد هو الإقرار بالأحديّة التي تعني نفي القسم، والوحدانية التي تعني نفي الشريك والشبيه. [انظر: الخازن، لباب التأويل في معاني التنزيل، ج 1، ص 134]

وذهب الجاحظ المعتزليّ إلى أنّ التوحيد يعني نفي الجزئية والشباهة لله تعالى حيث قال: «التوحيد يعني: أنّ الله الواحد ليس ذا أجزاء، ولا يشبه شيئًا ذا أجزاء. وكلّ من قال بتجزئة الواحد الحقّ أو شبّهه بشيء ذي أجزاء لا يكون موحدًا، وإن انتحل اسم التوحيد» [الجاحظ، رسائل الجاحظ، ص 33]. وفي شرح توحيد الصدوق: «التوحيد: هو الإقرار بكون الله تعالى فردًا متفردًا، الذي لا نظير له في الذات والصفات والأفعال، ولا يشاركه أحد في الماهية والوجود والكمال» [انظر: القمي، شرح توحيد الصدوق، ج 2، ص 53].

ويفهم بذلك أنّ اصطلاح كلمة التوحيد يعني الإقرار الذي يختصّ بتوحيد ذات الله من جوانب مختلفة، ولا يدخل في ذلك بعض المسائل الكلامية، وحتى وإن كانت تُدرس وتُتناول في الكتب الكلامية. نعم، ذهب العلامة الطباطبائي إلى القول بأنّ الوحدانية الحقيقية تستلزم وجود النبوة والولاية والإيمان بالمعاد [انظر: الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج 16 ص 187]، ولكن ذلك لا يعني أنّ تلك المسائل داخلية في تعريف التوحيد بالمعنى الاصطلاحيّ.

ثانياً: نظرة إلى تفسير الفخر الرازيّ

أ- نظرة إلى التسمية: إنّ الباحث في كتب التراجم والطبقات، وكتب التاريخ وسير الأعلام، أو في كتب علوم القرآن، سوف يعثر بكلمات وتعابير متعدّدة حول الاسم الحقيقيّ لذلك الكتاب، ولكنّه إذا تصفّح الباحث بعض كتب الرازيّ فسيعث على بعض إرجاعات الرازيّ بنفسه إلى ذلك التفسير؛ إذ سمّاه في تلك الكتب بـ "التفسير الكبير". ومن تلك الإرجاعات ما ذكره في كتابه "الأربعين في أصول الدين": «في هذه الآيات لطائف كثيرة دالّة على صحّة القول بالمعاد الجسماني، ذكرناها في "التفسير الكبير" [الرازيّ، كتاب الأربعين في أصول الدين، ص 286]. وقوله: «إنّا قد ذكرنا في "التفسير الكبير" كلّ الوجوه المذكورة في هذه الآية» [المصدر السابق، ص 351]. وقوله: «وأما الأجوبة المفصلة فمذكورة في "التفسير الكبير"» [المصدر السابق، ص 410]. وقوله في مناقب الإمام الشافعيّ: «واعلم أنّ من طالع "التفسير الكبير" الذي صنّفناه، ووقف على كيفية استنباطنا للمسائل على وفق مذهب الشافعيّ، من كتاب الله تعالى، علم أنّ الشافعيّ كان مجرّاً، لا ساحل له في هذا العلم» [الرازيّ، مناقب الإمام الشافعيّ، ص 193]. وقوله في "المطالب العالية": «اعلم: أنّا قد بالغنا في شرح هذا الباب في "التفسير الكبير" ونحن نذكرها هنا جملاً وأصلاً فنقول: ...» [الرازيّ، المطالب العالية من العلم الإلهي، ج 4، ص 355]. وقوله: «وقد ذكرناه على سبيل الاستقصاء في "التفسير الكبير" فمن أراد هذا النوع فعليه بذلك الكتاب» [المصدر السابق، ص 360].

هذا على سبيل الاختصار والاستشهاد، وقد أيّد بعض علماء التراجم والطبقات هذه التسمية، إذ ذكروا أنّ للفخر الرازيّ تفسيراً يسمّى بـ "التفسير الكبير"، وإن كان هناك اختلاف بسيط بينهم. [انظر: ابن المستوفي، تاريخ إربل، ج 2، ص 538؛ ابن حجر العسقلانيّ، لسان الميزان، ج 4، ص 427؛ السيوطي، طبقات المفسرين، ص 115؛ الداووديّ، طبقات المفسرين، ج 2، ص 217]

ب- نظرة إلى الكاتب: تنصّب هذه النظرة إلى كاتب هذا التفسير المسمّى بالتفسير الكبير أو مفاتيح الغيب، فكما اختلف العلماء في تحديد اسم هذا التفسير، فقد اختلفوا أيضاً في كون

التفسير بأكمله من الجهد الشخصي للفخر الرازي، أم أن هناك شخصية أخرى قامت بتكملة هذا التفسير بعد وفاة صاحب المشروع؟

وقد كتبت عدة مقالات وبحوث عديدة في هذا المجال، وقد حاول القائلون بكون التفسير بأكمله من مجهودات فخر الدين الرازي في إثبات رأيهم؛ مستدلين بإحالات مبعثرة في ثنايا ذلك التفسير تارةً، وتارةً أخرى مستدلين بوحدة الأسلوب والمنهج أو بقرائن أخرى. وحاول القائلون بالخلاف أيضًا إثبات رأيهم، مستدلين باختلال في بعض أساليب ذلك التفسير تارةً، وتارةً أخرى بما يُنقل عن بعض الأعلام.

وحسب ما توصلت إليه نتيجةً بحثي في هذا المجال بعد دراستي لتلك المقالات والبحوث فإن فخر الدين الرازي هو الذي أكمل تفسيره بنفسه؛ وذلك لأن أدلة القائلين بأن الرازي لم يكمل تفسيره بنفسه مخدوشة، إمّا لكونها مطروحة بنظرة عشوائية غير معتمدة على دليل وأثر علمي واقعي، أو بوجود تضارب بين أقوالهم، أو بوجود معارض على الخلاف، أو لكون دليلهم خلاف الواقع الخارجي.

المبحث الثاني: دراسة ونقد آراء الرازي تجاه معرفة الله والتوحيد الذاتي

إن الآراء الكلامية للفخر الرازي المتعلقة بتوحيد الله ﷻ قد تكون متعلقة بمعرفته ﷻ، أو بالطرق والوسائل الموصلة إلى تلك المعرفة، أو تكون ناظرةً إلى التوحيد الذاتي الأحدي والواحدي. وبناءً على ذلك فإن هذا الفرع سوف يتكفل بتوضيح وبيان تلك الآراء، مع عرض موجز لأدلة الرازي، ومن ثم يتطرق إلى نقد ما يستحق النقد منها، وسيتم ذلك عبر ثلاثة موارد هي: المورد الأول: معرفة الله بين الوجوب والإمكان، المورد الثاني: الوسائل والطرق الموصلة إلى معرفة الله، المورد الثالث: أحديّة الذات وواحديته.

أولاً: معرفة الله بين الوجوب والإمكان

أ- أول الواجب على المكلف عند الرازي: اختلف علماء الكلام من مدارس متكلمي الأمة الإسلامية وطوائفهم في تعيين أول ما يجب على المكلف الاعتقاد به، ودارت أقوالهم في ذلك بين أربعة أقوال مشهورة:

القول الأول: إن أول واجب على المكلف هو النظر المؤدي إلى المعرفة.

القول الثاني: إن أول واجب على المكلف هو معرفة الله تعالى.

القول الثالث: إن أول الواجبات هو القصد إلى النظر.

القول الرابع: إن أول الواجبات هو الإقرار بالشهادتين.

وهناك أقوال أخرى، ولكن هذه الأقوال الأربعة تعدّ أمهات الأقوال في هذه المسألة.

[انظر: البيجوري، تحفة المرید شرح جوهره التوحيد، ص 47]

ويبدو أنّ المتابعة السطحية لكلمات الرازي في هذا المجال قد توهم الباحث بأن الرازي ليس لديه رأي صريح في هذه المسألة، كما ذهبت إلى ذلك الدكتورة خديجة. [انظر: حمادي، منهج الإمام فخر الدين الرازي بين الأشاعرة والمعتزلة، ج 1، ص 67 و68]. وفي تفسير مفاتيح الغيب تطرّق الرازي إلى هذه المسألة، ولكنّه لم يبتّ فيها هناك بذكر رأيه الخاص، بل اعتبر القضية مورد اختلاف مشهور بين المتكلمين إذ قال: «اتفق المتكلمون على أنّ أول الواجبات معرفة الله تعالى، أو النظر في معرفة الله أو القصد إلى ذلك النظر على الاختلاف المشهور فيما بينهم» [الرازي، تفسير مفاتيح الغيب، ج 32، ص 15]. ولكنّه بعد التصّحح الدقيق لكلمات الرازي في نفس التفسير يفهم أنّ الفخر الرازي مع القول الثاني؛ إذ ذهب إلى أنّ أول ما يجب تحصيله هو معرفة الحقّ ﷻ، وأنّ ما يجب على الإنسان علماً هو المعرفة، ورئيس المعارف وسلطانها هو معرفة الله ﷻ. وعلى هذا يكون الرازي من القائلين بأنّ أول الواجبات هو معرفة الله تعالى. ويرى فخر الدين الرازي أنّ معرفة الله تعالى مقدورة للإنسان، ولكنّ تلك المعرفة ستكون معرفةً عرضيّةً؛ لأنّ المعرفة الذاتية غير ممكنة لذاته تعالى.

وقد استدلل على هذا الرأي في تفسيره للآيات القرآنية منها قوله تعالى: ﴿أَلَا تَعْبُدُوا إِلَّا اللَّهَ إِنَّنِي لَكُم مِّنْهُ نَذِيرٌ وَبَشِيرٌ﴾ [سورة هود: 2] فقال الرازي: «واعلم أنّ عبادة الله مشروطة بتحصيل معرفة الله تعالى قبل العبادة؛ لأنّ من لا يعرف معبوده لا ينتفع بعبادته، فكان الأمر بعبادة الله أمرًا بتحصيل المعرفة أولاً» [المصدر السابق، ج 17، ص 152]. ومنها قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِ فَقَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ أَفَلَا تَتَّقُونَ﴾ [سورة المؤمنون: 23] فقال: «أمّا قوله: ﴿اعْبُدُوا اللَّهَ﴾ فالمعنى أنّه سبحانه أرسله بالدعاء إلى عبادة الله تعالى وحده، ولا يجوز أن يدعوهم إلى ذلك إلا وقد دعاهم إلى معرفته أولاً؛ لأنّ عبادة من لا يكون معلوماً غير جائزة وإنّما يجوز ويجب بعد المعرفة» [المصدر السابق، ج 23، ص 82].

ويرى الرازي أنّ النظر والاستدلال في نفسه لا يكون هو أول الواجبات، بل هو طريق موصل إلى الواجب الحقيقي وهو معرفة الله، وقد ذكر أنّ النظر والاستدلال هو الطريق الوحيد المؤدّي إلى معرفة الله تعالى، بل ونفى وجود طريق آخر يوصل الإنسان إلى معرفة الله تعالى غير طريق النظر والاستدلال في أحوال المخلوقات. [راجع: المصدر السابق، ج 2، ص 87؛ ج 17، ص 143؛ ج 13، ص 49]

وفي تفسير قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَىٰ كَوْكَبًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أُحِبُّ الْإِفْلِينَ﴾ [سورة الأنعام: 76]. يقول الرازي: «تدلّ هذه الآية على أنّه لا طريق إلى تحصيل معرفة

الله تعالى إلا بالنظر والاستدلال في أحوال مخلوقاته؛ إذ لو أمكن تحصيلها بطريق آخر لما عدل إبراهيم عليه السلام إلى هذه الطريقة» [المصدر السابق، ج 13، ص 49].

دراسة رأي الرازي

وهذا القول الذي تبناه الرازي يكون أصح الأقوال عندي؛ وذلك لأن النظر والاستدلال في نفسه لا يكون واجباً، بل يكون وجوبه وسيلة ومقدّم، وليس بوجوب نفسي، فالاعتبار الحقيقي يكون فيما كان وجوبه نفسياً، والوجوب المقدمي وجوب اعتباري وليس حقيقياً. وبعبارة أخرى إن وجوب المعرفة هو الوجوب الأولي، ووجوب النظر والاستدلال وجوب ثانوي. فبالمعرفة يتفرّع كل واجب من الواجبات. نعم، ليس المراد بالمعرفة هنا هي المعرفة الحقيقية المنطقية، بل هي معرفة محدودة متناسبة مع الحدود الوجودية والإمكانية للإنسان، وهي التي عرفها الرازي بالمعرفة العرضية.

ومن كلمات مولى الموحدين أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام: «أَوَّلُ الدِّينِ مَعْرِفَتُهُ» [الشريف الرضي، نهج البلاغة، ص 39].

ب- التقليد في معرفة الله بين الجواز والمنع: تطرّق المتكلمون الإسلاميون إلى مسألة جواز التقليد في أصول الدين، والتي يكون أهمها هو التوحيد ومعرفة الله تعالى، حيث توجهوا إلى المسألة بطرح سؤال هو: هل يجوز للمكلف أن يُقلد الآخرين في مجال معرفة الله تعالى؟ وكادت كلمة العلماء الأعلام المتكلمين والفقهاء من طوائف المسلمين الشيعة والسنة أن تتفق على عدم جواز التقليد في أهم أصول الدين، التي هي التوحيد والنبوة والمعاد؛ وذلك لأن التقليد هو أخذ والتزام بقول الغير بدون حجة وبصيرة موصلة إلى العلم واليقين.

وذهب فخر الدين الرازي في تفسيره الكبير إلى نفس ما ذهب إليه الجمهور من القول بعدم جواز التقليد في أصول الدين، وذهب إلى أنه لا بد من النظر والاستدلال فيها. وقد اعتبر الرازي القول بمجرد التقليد حراماً؛ لأنه محض الهوى والشهوة، وأن التقليد ليس بطريق يوصل الإنسان إلى تحصيل الغرض المطلوب في هذا المجال، واعتبر ترك التقليد ومتابعة الدليل أولى في أمر الدين

والدنيا. [انظر: الرازي، تفسير مفاتيح الغيب، ج 15، ص 67؛ ج 13، ص 145؛ ج 4، ص 175؛ ج 27، ص 187]

ومن الآيات التي استدلل بها الرازي في ذلك قوله تعالى: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [سورة التوبة: 6] حيث قال: «اعلم أنّ هذه الآية تدلّ على أنّ التقليد غير كافٍ في الدين، وأنه لا بد من النظر والاستدلال؛ وذلك لأنه لو كان التقليد كافياً لوجب أن لا يمهل هذا الكافر، بل يقال له إمّا أن تؤمن، وإمّا

أن نقتلك، فلمّا لم يقل له ذلك، بل أمهلناه وأزلنا الخوف عنه، ووجب علينا أن نبلغه مأمنه؛ علمنا أن ذلك إنّما كان لأجل أنّ التقليد في الدين غير كافٍ، بل لا بدّ من الحجّة والدليل، فأمهلهنا وأخرناه ليحصل له مهلة النظر والاستدلال» [المصدر السابق، ج 15، ص 191].

دراسة رأي الرازي

وهذا الرأي الذي تبناه الرازي في هذه المسألة موافق لما تسالم عليه أغلب جمهور المتكلمين سنّةً وشيعَةً، وهو الرأي الصائب حسب رأيي؛ وذلك لأنّ التقليد في معرفة الله تعالى لا يوصل الإنسان إلى اليقين الكامل المطلوب في الأمور الاعتقادية الضرورية، والتي كان أساسها هو التوحيد ومعرفة الله.

ثانياً: الوسائل والطرق الموصلة إلى معرفة الله

أ- الطريق الفطريّ

إنّ الفطرة من الوسائل والطرق التي يستعملها البشر للوصول إلى معرفة الله تعالى، والمراد بها: أنّ الله ﷻ خلق الإنسان على نحو ينجذب إلى خالقه نتيجة ما يشعر به في ضميره وأعماق نفسه، بحيث يميل إلى قوّة داخلية يعتقد كونها ذات قدرة كاملة لإنقاذه من الورطات والمهالك متى ما انقطعت عنه الأسباب والوسائل الخارجية، ولا يرى الإنسان في إدراك الفطرة لتلك القوّة أيّ تأثير للبراهين والدلائل العقلية.

وهذه الفطرة تكون أساساً للمعرفة الإلهية المدوّعة في باطن كلّ إنسان؛ ولذلك قيل إنّ الفطرة جُبلت على الإقرار بتوحيد الله تعالى. [انظر: القمي، شرح توحيد الصدوق، ج 2، ص 5] وقد تتحوّل المعرفة الفطرية إلى إيمان تفصيلي بمعونة العقل والتدبّر في الآيات الآفاقية الكونية، ومع ذلك يكون أساس الإيمان قائماً على دلالات وإرشادات الفطرة.

يرى فخر الدين الرازي أنّ الفطرة الأولى شاهدة بوجود الصانع المختار قبل الوقوف على الدلائل الدقيقة العقلية، إذ استشهد على ذلك ببعض من الآثار الوضعية الدالة على وجود العلة الفاعلية، ومن ذلك قوله: «إنّ من لطم على وجه صبيّ لطمَةً فتلك اللطمة تدلّ على وجود الصانع... فلأنّ الصبيّ العاقل إذا وقعت اللطمة على وجهه يصيح ويقول: من الذي ضربني؟ وما ذاك إلا أنّ شهادة فطرته تدلّ على أنّ اللطمة لَمّا حدثت بعد عدمها وجب أن يكون حدوثها لأجل فاعلٍ فعلها، ولأجل مختارٍ أدخلها في الوجود، فلمّا شهدت الفطرة الأصلية بافتقار ذلك الحادث مع قلته وحقارته إلى الفاعل فبأن تشهد بافتقار جميع حوادث العالم إلى الفاعل كان أولى»

[الرازي، تفسير مفاتيح الغيب، ج 19، ص 80 و 81].

وقد استدلّ في ذلك أيضًا بحدوث دار منقوشة بالنقوش العجيبة على افتقارها إلى النقّاش، مستدلًا بالدليل الأولوية إلى افتقار كلّ العالم إلى الفاعل المختار وهو الله تعالى [انظر: المصدر السابق]، ويرى أنّ الإنسان إذا وجد نفسه في محنة شديدة وبلية قويّة يخضع لنداء الفطرة الدالة على وجود من يخلصه من الورطات، فقد ذهب إلى القول بأنّ شهادة الفطرة هي المؤثرة في ذلك، إذ تلجئ الإنسان إلى الافتقار إلى الصانع المدبّر. [انظر: المصدر السابق، ص 81]

وفي تفسيره للآية الشريفة القائلة: ﴿قَالَتْ رَسُولُهُمْ أَيْ اللَّهُ شَكُّ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ يَدْعُوكُمْ لِيَغْفِرَ لَكُمْ مِنْ ذُنُوبِكُمْ وَيُؤَخِّرَكُمْ إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى قَالُوا إِنْ أَنْتُمْ إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُنَا تُرِيدُونَ أَنْ تَصُدُّونَا عَمَّا كَانَ يَعْبُدُ آبَاؤُنَا فَأْتُونَا بِسُلْطَانٍ مُّبِينٍ﴾ [سورة إبراهيم: 10] ذكر الأوجه الدالة على شهادة الفطرة بوجود الله ﷻ. [انظر: المصدر السابق]

دراسة رأي الرازي ونقده

وهذا الرأي الذي يتبناه الرازي من كون الفطرة من الطرق الموصلة إلى معرفة الله ﷻ، وكون هذا الدليل الفطريّ مقدّمًا على الدليل العقليّ الدقيق - اعتمادًا على تأييده لقول بعضهم حول ذلك - لا غبار عليه في الجملة. وأمّا إذا لاحظنا جانب القوّة والاستحكام بين تلك الطرق الموصلة إلى الله تعالى، فإنّ الطريق الفطريّ يكون أوضح الطرق وأسهلها، ويتمتع بالتقدّم الرتبيّ لكونه سهل التناول بين صنوف الناس وطوائفهم صغارًا وكبارًا، ولكنّه لا يكون أفضل تلك الدلائل بلحاظ القوّة والاستحكام، بل إنّ الدليل العقليّ الدقيق المبتني على مقدّمات عقلية صحيحة يكون مقدّمًا على الدليل الفطريّ بهذا اللحاظ.

ب- الطريق العقليّ

من الطرق الموصلة إلى معرفة الله تعالى وتوحيده العقل النظريّ الذي يدرك به الإنسان المدركات العقلية، والتي تحيط بجوانب الإنسان ومحيطه. وهذا الطريق العقليّ يتمحور تحت براهين عقلية كثيرة، ولكنّ تلك البراهين كلّها خاضعة لبراهين أساسية وهي ثلاثة: البرهان الأول: برهان النظم. الثاني: برهان الحدوث. البرهان الثالث: برهان الإمكان والوجوب.

وسنشير إلى هذه البراهين فيما يلي:

البرهان الأول: برهان النظم

حاصل هذا البرهان يقوم على مقدّمتين حسّية وعقلية، فأما المقدّمة الحسّية تشير إلى وجود ظواهر طبيعية خاضعة لسيادة نظام دقيق، متوازن ومنسجم مع الأجواء الحياتية التي يتعايشها

الإنسان. فإدراك الإنسان لتلك الظواهر الطبيعية يكون إما بواسطة المشاهدة الظاهرية الحسية، وإما بواسطة الأدوات والطرق العلمية التجريبية. فالعلوم التجريبية الطبيعية تكشف أبعاداً جديدةً من النظام الخاضع لسيادة عالم الطبيعة حيناً بعد آخر.

وأما المقدمة العقلية فهي التي تحكم بامتناع صدور ذلك بدون وجود فاعل قادر، وناظم مبدع، وعليم يتمتع بإرادة استقلالية وقصد نافذ. وتحكم باستحالة صدور ذلك عن الصدفة أو الحركات الفوضوية، أو عن موجود لا يتمتع بالقدرة المطلقة وفاعلية تامة العلية، أو لا يتمتع بإرادة وقصد استقلاليتين ونافذتين. فلازم هذا الحكم يُنتج وجود فاعل قادر، وناظم مبدع، ومريد قاصد مستقل الإرادة والتصميم، فذلك هو الله تعالى لا غير.

ويرى فخر الدين الرازي أنّ الترتيب العجيب الذي يتمتع به نظام الكون، وائتلاف حركاته مبنيٌّ على حكمة وفلسفة، ولا يمكن أن يقال إنّ ذلك وقع عبثاً وجزافاً، وحكم بالجنون على القائل بجواز صدور ذلك عبثاً. [انظر: الرازي، تفسير مفاتيح الغيب، ج 4، ص 184]

فعقب كلامه بعد عرضه للاحتتمالات المتوقعة في ذلك المجال بقوله: «فيعود الأمر إلى أنّه يبعد في العقول أن يكون مدار هذه الأجرام المستعظمة، والحركات الدائمة، على العبث والسفه، فلم يبق في العقول قسمٌ هو الأليق بالذهاب إليه إلا أن مدبراً قاهراً غالباً على الدهر والزمان يحرّكها لأسرار مخفية، ولحكم لطيفة هو المستأثر بها، والمطلع عليها» [المصدر السابق].

وقد استدللّ الرازي على ذلك بقوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَّاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ [سورة البقرة: 164].

البرهان الثاني: برهان الحدوث

فالحدوث يعني كون وجود الشيء مسبوqاً بالعدم، وقد قسّم الحدوث إلى قسمين هما: الحدوث الزماني: وهو الحدوث الذي يكون مسبوqاً بالعدم في حد ذاته. [انظر: الطباطبائي، بداية الحكمة، ص 147]

ولكنّ هذا البرهان يتمحور حول الحدوث الزماني؛ لأنّ الحدوث الذاتي راجع إلى الإمكان الماهوي، ويتكوّن برهان الحدوث بثبوت ثلاث مقدمات هي:

الأولى: أنّ جميع الموجودات المادّية متغيّرة، والثانية: أنّ كلّ متغيّر فهو حادث، والثالثة: وكلّ

حادث لا بد له من محدث، فينتج أن جميع الموجودات المادية حادثه. فالقاعدة العقلية البديهية تثبت أن كل حادث لا بد له من محدث.

يرى فخر الدين الرازي أن لكل محدث دلالة على وجود الله تعالى، وقد قسم الموجودات إلى قسمة ثنائية، وهي إما أن يكون الموجود قديماً وإما محدثاً، وأثبت أن القديم هو الله تعالى، وكل ما عداه محدث، والمحدث دالٌّ على وجود صانعه ومقرراً بوجدانية ذلك الصانع، ومعتزفاً بلسان حاله على إلهيته تعالى. [انظر: الرازي، تفسير مفاتيح الغيب، ج 4، ص 199]

وقد استدلل الرازي على ذلك بقوله تعالى: ﴿وَلَهُ مَا سَكَنَ فِي اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾ [سورة الأنعام: 13]. حيث قال: «... وذلك مشعراً بالتغير وهو الحدوث، والحدوث ينافي الأزلية والدوام، فكل ما مر به الوقت ودخل تحت الزمان فهو محدث، وكل حادث فلا بد له من محدث، وفاعل ذلك الفعل يجب أن يكون متقدماً عليه، والمتقدم على الزمان يجب أن يكون مقدماً على الوقت والزمان، فلا تجري عليه الأوقات، ولا تمر به الساعات، ولا يصدق عليه أن كان وسيكون» [انظر: الرازي، تفسير مفاتيح الغيب، ج 4، ص 199].

وقد ذكر أن التغير بنفسه هو الحدوث، والحدوث في نفسه ينافي الأزلية والدوام، فكل ما مر به الوقت ودخل تحت الزمان فهو محدث، وكل حادث فلا بد له من محدث، وفاعل ذلك الفعل يجب أن يكون متقدماً عليه، والمتقدم على الزمان يجب أن يكون مقدماً على الوقت والزمان، فلا تجري عليه الأوقات، ولا تمر به الساعات، ولا يصدق عليه أن كان وسيكون. [انظر: المصدر السابق، ج 12، ص 146]

البرهان الثالث: برهان الوجوب والإمكان

وهو البرهان الذي يتقوم بثبوت أربع مقدمات عقلية، والتي توصل العاقل إلى الاعتراف بوجود مفيض الوجود والكمال المتناسب مع جميع الموجودات التي لم يكن الوجود من ذاتياتها، وهي كالتالي:

المقدمة الأولى: أن الموجود بما هو موجود إذا نُسب إليه الوجود في الخارج يكون أمره أحد الأمرين، وهو إما أن يكون اتصافه بذلك الوجود من صميم ذاته بحيث لا ينفك عنه ذلك الوجود بأي حال من الأحوال، وإما أن يكون اتصافه بالوجود ليس من صميم ذاته، بل إن الوجود والعدم فيه متساوي النسبة، ولا يستدعي في حد ذاته ضرورة الوجود أو العدم ولزومهما. وقد سُيَّ الأُول بواجب الوجود لذاته، والثاني بممكن الوجود لذاته.

المقدمة الثانية: إنَّ ممكنَ الوجود يحتاج إلى علة في وجوده حدوثاً وبقاءً، فإنَّ الافتقار إلى العلة من سمات الممكن؛ لكون وجوده غير نابع من صميم ذاته، بل إنَّ الوجود والعدم متساويا النسبة تجاهه، فلا ينفك عنه الافتقار حدوثاً وبقاءً؛ لأنَّه لو انفكَّ عنه الافتقار إلى العلة بعد وجوده ولو في آنٍ وأزمنةٍ ما، لانقلب ممكن الوجود إلى واجب الوجود ولو كان ذلك في لحظة من لحظات حياته، فالعقل يحكم ببداهة استحالة ذلك.

المقدمة الثالثة: قد تقدّم أنّ ممكن الوجود لا بدّ أن يكون رهينَ علةٍ متقدّمةٍ عليه أخرجته من عالم العدم إلى عالم الوجود، وتلك العلة يستحيل أن تكون دائرة بين الممكنين، بحيث يكون الأوّل علةً وجوديةً للثاني وفي الوقت نفسه يكون الثاني علةً وجوديةً للأوّل. ووجه استحالة ذلك وامتناعه هو: أنّ مقتضى كون الأوّل علةً للثاني يستلزم تقدّم ذلك الأوّل على الثاني، ومقتضى كون الثاني علةً للأوّل يستلزم تقدّم ذلك الثاني على الأوّل، فينتج ذلك كون الشيء الواحد بالنسبة إلى شيء واحد في حالة واحدة وفي آن واحد متقدّماً وفي الوقت نفسه متأخراً، فالعقل يحكم باستحالة ذلك لكونه جمعاً بين النقيضين، وهذا هو ما يعبر عنه باستحالة الدور.

المقدمة الرابعة: نظراً إلى استحالة الدور؛ قد يقال باجتماع سلسلة من العلل والمعلولات الممكنة، والتي يكون تواجد بعضها بالنسبة إلى بعض طولياً، من قبيل أن يكون الأوّل متوقّفاً على وجود ثانٍ، والثاني متوقّفاً على ثالث، والثالث على وجود رابع، والرابع متوقّف على وجود خامس إلى ما لا نهاية له من العلل الممكنة، وهذا محال. ووجه استحالة وامتناع ذلك هو: أنّ مقتضى كون تلك العلل والمعلولات ممكنةً يستلزم كونها معلولةً، والشيء المعلول لا يكون علةً وجوديةً لنفسه، ولا علةً لغيره ما لم ينته إلى موجود خارج عن دائرة الممكنات، فالعقل يحكم باستحالة تواجد أيّ شيء من تلك السلسلة ما لم تنته إلى موجود غير ممكنٍ، يتمتّع بالاستقلالية في الوجود والفيض، والذي لا يكون من سماته الافتقار والفقر، وهو واجب الوجود، وهذا هو ما يعبر عنه باستحالة التسلسل.

ويرى فخر الدين الرازي أنّ كلّ موجود لا بدّ أن يكون أحد الأمرين، وهما: إمّا واجب الوجود لذاته، وإمّا ممكن الوجود لذاته، ويرى أنّ مصداق واجب الوجود واحد هو الله ﷻ. ويرى أنّ كلّ ما سوى الله تعالى ممكن، ووجود الممكن رهين الإيجاد والتكوين من الواجب، بل ويرى أنّ البرهان القاطع دالٌّ

على لزوم إسناد جميع الكائنات إلى واجب الوجود. [انظر: المصدر السابق، ج 12، ص 126؛ ج 10، ص 166]

وقد أيّد هذا البرهان بقوله: «... أنّ كلّ موجودٍ فهو إمّا واجب الوجود لذاته، وإمّا ممكن الوجود لذاته، وواجب الوجود لذاته واحد وهو الله ﷻ، وما سواه ممكن وكلّ ممكن فلا يمكن دخوله في الوجود إلاّ بإيجاد الله تعالى وتكوينه» [المصدر السابق، ج 12، ص 126].

دراسة رأي الرازي حول الطريق العقلي

وطبقاً لهذه البراهين الثلاثة التي ذكرها الرازي في كلمات تفسيره، يكون الرازي من القائلين بأن الطريق العقلي موصل إلى معرفة خالق الكل وصانعه، الذي أوجد الآثار الدالة إليه، ونظمها بترتيب عجيب، أبهر العقول وحيرها، وجعلها تعترف بوجود فاعلٍ قادرٍ، وناظمٍ مبدعٍ، ومريدٍ قاصدٍ، مستقل الإرادة والتصميم، وهو الله تعالى. وبنظرة أخرى هو الذي أحدث جميع المحدثات العلوية والسفلية، وهي متعلقةً به حدوثاً وبقاءً، وجعل قوامها الإمكان والحدوث. وهذه الرؤية التي يتمتع بها الرازي من المسلمات العقلية.

ج - الطريق النقل

إن الأدلة النقلية - وهي القرآن الكريم والسنة الشريفة والإجماع - من الوسائل التي يستفاد بدلالاتها لمعرفة الله تعالى، خصوصاً ما يورث القطع واليقين من تلك الأدلة. ويرى بعض المسلمين أن تلك الأدلة لها دورها الخاص في هذا المجال، إذ يعتقدون بكفاية الأدلة النقلية في مجال معرفة الله تعالى عن الأدلة العقلية التي يرى غيرهم أنها هي الحاكمة على الأدلة النقلية، بل بها تكتسب النقلية شرعيتها حتى لا يحصل الدور؛ وذلك لأن الإنسان إذا لم يكن لديه دليل ذاتي وجداني خارج عن الأدلة النقلية، يوصله إلى القناعة التامة بأن هناك حاجة ماسة إلى الأدلة النقلية أولاً، وبصحة صدورها ثانياً، وبصحة صلاحيتها في مجال الاستدلال العقدي ثالثاً، فسوف يكون الأخذ بالأدلة النقلية لإثبات المسائل العقدية الأصلية أخذاً بالفرع لإثبات الأصل؛ وذلك لأن صحتها متفرعة على معرفة الله تعالى وإثبات نبوة من أرسله الله بتلك الأدلة.

وإن كان القائلون بتلك المقولة ذهبوا إلى تهميش غيرهم، وإبعادهم عن الساحة الإسلامية الصحيحة المصحوبة بالتوفيق الإلهي؛ إذ يرى بعضهم أن أقوال المتكلمين الآخذين بالدلائل العقلية لمعرفة الله تعالى هي التي تشوش قلوب المؤمنين وتبعدهم عن التوفيق. [ابن الوزير، العواصم والقواصم في الذب عن سنة أبي القاسم، ج 3، ص 364]

ويرى فخر الدين الرازي أن الاستدلال بالقرآن الكريم على كون الله تعالى هو القديم الأزلي، موجد كل المحدثات؛ نوعاً من حماقة المفرطة، ولا يقول بذلك أي عاقل يفهم ما يتكلم به؛ وذلك لأن صحة القرآن الكريم وصحة نبوة الأنبياء عليهم السلام مفرعة على معرفة الله تعالى. نعم، إن الرازي لا يمنع الاستفادة بتلك الأدلة للتنبيهات والإشارات التي تُعين في الكشف عن الحق، والمحذور منه هو حصر الطرق الموصلة إلى الله تعالى بالأدلة النقلية. [انظر: الرازي، تفسير مفاتيح الغيب، ج 4، ص 199؛ ج 31، ص 38]

ومن كلماته في ذلك: «يقال هذا من باب حماقة المفرطة؛ لأنَّ صحَّة القرآن وصحَّة نبوة الأنبياء مفرّعة على معرفة الإله، فإثبات معرفة الإله بالقرآن وقول النبي لا يقوله عاقل يفهم ما يتكلّم به» [المصدر السابق، ج 27، ص 138].

وهذا الرأي الذي تبناه الرازي في هذا المجال هو الرأي الأصح؛ لأنَّ النقل فرع من الفروع المستسقى من معرفة الله تبارك وتعالى، فلا بدّ أن تتقدّم المعرفة بالأصل قبل أن تصل النوبة إلى الفرع حتّى لا يلزمنا الاعتراف بالدور ولو ضمّنياً.

ثالثاً: أحديّة الذات وواحديته

أ- أحديّة الذات

عرّف المتكلّمون الذات الإلهي بأته أحديّ، أي بسيط لا يقبل التركيب الخارجي، كتركيب الشيء من الأجزاء الخارجيّة التي تتكوّن من عناصر مختلفة، كالعناصر المعدنيّة والمركبات الكيميائيّة، ولا التركيب العقليّ المركّب، وهو التركيب الذي يكون بسيطاً في الخارج حال كونه منحللاً عند العقلاء إلى شيئين، كالجنس والفصل أو ما يقوم مقامهما، أي التركيب المتكوّن ممّا به الاشتراك كالجنس ومما به الامتياز كالفصل، ولا التركيب العقليّ البسيط، وهو التركيب الذي يتكوّن من الماهيّة والوجود، إذ يحكم بوجود تزاوج بين الماهيّة والوجود، وإن كان لا يعني ذلك أنّ هناك شيئاً في الخارج يقابل الوجود وشيئاً يقابل الماهيّة، ولكنّه يرى أنّ الماهيّة هي التي تبين المرتبة الوجوديّة لذلك الوجود، وشأن الماهيّة في حدّ ذاتها أن تكون عاريةً عن الوجود والعدم قابلة لعروضهما. [انظر: سبحاني، الإلهيات على هدى الكتاب والسنة والعقل، ج 2، ص 29 - 31] فكون ذاته تعالى خاليةً عن هذه التراكيب الثلاثة هو ما يُعبّر عنه بالتوحيد الأحديّ. وقد استُدلّ على هذا التوحيد بنصوص دينيّة، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ * اللَّهُ الصَّمَدُ﴾ [سورة التوحيد: 1 و 2].

وقد أشارت هذه الآية إلى تنزيه الذات عن مطلق أنواع الكثرة والتركيب المتكوّن من الأجزاء، سواء كان ذلك التركيب خارجياً مادياً أو تخيّلانياً ذهنياً، وسواءً كان ذلك بالفعل أو بالقوّة؛ لأنّ كلمة "الأحد" تعني الفرد الذي لا يتجزأ، ولا يقبل الانقسام، وفي الاستعمال لا يوصف أحدٌ بالأحديّة على الإثبات إلّا الله تعالى . [انظر: العسكري، الفروق اللغويّة، ص 134؛ ابن منظور، لسان العرب، ج 3، ص 446]

يرى فخر الدين الرازي أنّ كلمتي الأحديّة والواحدية مأخوذتان من لفظة واحدة وهي "الواحد" المذكورة في قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ﴾ [سورة البقرة: 163]، إذ ذهب إلى القول بأنّ الواحد قد يأتي بمعنى الأحديّة التي ذكرناها في تعريف أحديّة ذات الله تعالى، أي

بمعنى أنّ ذاته تعالى ليست مركبة من اجتماع أمور كثيرة؛ لأنه لو كان مركباً لافتقر إلى كلّ واحدٍ من أجزائه، والحال أنّ كلّ واحد من أجزائه غيره تعالى، وكلّ مفتقر إلى غيره ممكن لذاته وواجب لغيره، وكلّ من ليس بممكنٍ استحالة أن يكون مركباً. فذهب إلى القول بأنّ حقيقته تعالى أحديّة فردية لا كثرة فيها بوجه من الوجوه، سواء كانت الكثرة مقدارية كما في الأجسام، أو معنوية كما في الفصل والجنس. [راجع: الرازي، تفسير مفاتيح الغيب، ج 4، ص 166]

نعم، قد ذهب الرازي إلى القول بصعوبة فهم هذا المعنى على أقوام؛ وذلك لاعتقادهم على كون الذات الإلهية مركبة من الصفات الزائدة على الذات كالعلم والقدرة والحياة والإرادة، واعتقادهم بالمغايرة بين تلك الصفات والذات المقدّسة. وهذا الاعتقاد الأشعريّ هو الذي جرّ فخر الدين الرازي إلى القول بأنّ الأحديّة بهذا المعنى الذي ذكرناه ليست من خواص ذات الله المقدّسة، بل ذهب إلى أنّ هذا المعنى للأحديّة يشمل عالم الممكنات، ولم يتوحد الحقّ ﷻ بهذه الصفة. ومن كلماته في ذلك: «أمّا الوحدة بالتفسير الأوّل⁽¹⁾ فليست من خواص ذات الحقّ ﷻ؛ لأنه لا شكّ في وجود موجودات، وهذه الموجودات إمّا مفردات أو مركّبات، فالمركّب لا بدّ فيه من المفردات، فثبت أنّه لا بدّ من إثبات المفردات في عالم الممكنات، فالواحدية بالمعنى الأوّل ليست من الأمور التي توحد الحقّ سبحانه بها» [المصدر السابق، ج 4، ص 168].

وإن كان في تفسيره لقوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ [سورة التوحيد: 1] قد ذكر أنّ هناك ملازمة بين الأحد والواحد، فكلّ من كان أحداً يجب أن يتّصف بالواحدية، قال الرازي: «إذا كان أحداً وجب أن يكون واحداً؛ إذ لو فرض موجودان واجبا الوجود لاشتركا في الوجوب ولتمايزا في التعيّن، وما به المشاركة غير ما به الممايزة، فكلّ واحد منهما مركّب، فثبت أن كونه أحداً يستلزم كونه واحداً» [المصدر السابق، ج 32، ص 167].

دراسة ونقد لرأي الرازي

إنّ كلمة "الأحد" لا تكون صفةً لأيّ موجود بالإثبات إلا إذا كان يتمتع بالاستقلالية المطلقة التي لا يشوبها أيّ نوع من الاحتياج، سواء كان ذلك الاحتياج وجودياً أو بقائياً، فتلك الموجودات حتّى وإن كانت مفردات في وجودها الخارجي فهي مركّبات في كيانها الحقيقيّ، إذ تتكوّن من ذلك الوجود المفرد والحاجة الوجودية من جهة، مع الحاجة البقائية من جهة أخرى، ويدلّ ذلك على كون تلك الموجودات قابلةً للانقسام العقليّ والوهميّ، والأحدية الحقيقية لا تقبل أيّ

1- وهو قوله: (أنّه ليست ذاته مركبة من اجتماع أمور كثيرة).

نوع من الانقسامات، ولعل ذلك هو السرّ في تعقيب كلمة الأحد بالصمدية في قوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ * اللَّهُ الصَّمَدُ﴾ [سورة التوحيد: 1 و2]؛ لأن الصمد هو من يقصده كل موجود على الإطلاق بالحوائج.

يبدو أنّ فخر الدين الرازي تأثر بالأسس الكلامية الأشعرية حينما كان في صدد تفسير قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ﴾ [سورة البقرة: 163]. فذهب إلى القول بعدم اختصاصه تعالى بالأحدية؛ لكي يبرر الموقف الأشعري من القول بالبينونة بين الذات والصفات الحقيقية، ولكته سرعان ما التفت إلى ما يرد على هذه النظرية من الإشكال، فاستدركه في تفسيره للآية الأولى من سورة التوحيد ورأى أنّ الأحدية تلازم الواحدية، بحيث يكون كل من استحقّ الأحدية لا بد وأن يتّصف بالواحدية كما تقدّم، ويلزم ذلك كون الأحدية والواحدية مختصّين بذاته تعالى.

ب- واحدية الذات

عرّف المتكلمون الذات الإلهية بأته واحداً، والمراد بذلك هو ذلك التوحيد الذي يعتني بتنزيه ذات الله تعالى عن التعدد أو الاثنيّة في الخارج، بمعنى نفي وجود مصداق آخر للذات المقدّسة من جانب، ومن جانب آخر تنفي عن الذات وجود مثل وشبيهه. وبذلك يكون المتكلمون قد أثبتوا للذات المقدّسة الوحدة العددية، والتي هي عبارة عن كون شيء واقعا تحت مفهوم عام لم يوجد له مصداق في العالم الخارجي إلا مصداق واحد، وذلك مثل مفهوم الشمس الذي يكون عامّا وواسعاً قابلاً للانطباق على كثيرين، ولكته لم يوجد له في العالم الخارجي إلا مصداق واحد مع إمكان وجود مصاديق أخرى لذلك المصداق، وكذلك أثبتوا للذات المقدّسة الوحدة الحقيقية، وهي عبارة عن كون الموجود لا ثاني له ولا مثل ولا شبيهه ولا نظير، بل هو وجود مطلق خالٍ عن شوب الاثنيّة. [انظر: سبحاني، الإلهيات على هدى الكتاب والسنة والعقل، ج 2، ص 12] وهو ما يُعبّر عنه بالواحد الذي لا يدخل من باب الأعداد. فكون ذاته تتمتع بالوحدة العددية والحقيقية هو ما يُعبّر عنه بالتوحيد الواحدية.

يرى فخر الدين الرازي أنّ الله تعالى واحد، بمعنى أنه تعالى لا يشاركه أحد في وجوب الوجود، وفي كونه مبدأ وجود لجميع الممكنات، بل ذهب إلى القول باستحالة وجود إلهين. ويرى في بعض عباراته أنّ الوحدة الذاتية بهذا الاعتبار من نفي شريك ومثيل أو أضداد هي الوحدة الخاصة التي تتمتع بها الذات المقدّسة لله تعالى، بخلاف الوحدة الذاتية الأحدية؛ فإنّها تشمل الله تعالى كما تشمل غيره من الممكنات كما تقدّم. [انظر: الرازي، تفسير مفاتيح الغيب، ج 4، ص 168] وهذا هو مورد اتفاق المتكلمين.

وفي تفسير قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ [سورة الأنبياء: 22]، حيث ذكر أربعة عشر دليلاً لإثبات كونه تعالى واحداً. [المصدر السابق، ج 22، ص 141 - 143]

وهذا الرأي الذي تبناه الرازي في هذا المجال من الآراء الصحيحة التي استلهمت من كلمات أهل بيت النبوة عليهم السلام.

وقد بين مولى الموحدين وأمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام التوحيد الذاتي بجانبه، وهما: التوحيد الأحدي والواحد في روايته التي كان يجيب فيها عن سؤال أعرابي قائلاً: «إِنَّ الْقَوْلَ فِي أَنَّ اللَّهَ وَاحِدٌ عَلَى أَرْبَعَةِ أَقْسَامٍ، فَوَجْهَانِ مِنْهَا لَا يَجُوزَانِ عَلَى اللَّهِ تَعَالَى، وَوَجْهَانِ يَثْبُتَانِ فِيهِ، فَأَمَّا اللَّذَانِ لَا يَجُوزَانِ عَلَيْهِ فَقَوْلُ الْقَائِلِ وَاحِدٌ يَقْصِدُ بِهِ بَابَ الْأَعْدَادِ، فَهَذَا مَا لَا يَجُوزُ؛ لِأَنَّ مَا لَا ثَابِتَ لَهُ لَا يَدْخُلُ فِي بَابِ الْأَعْدَادِ، أَمَا تَرَى أَنَّهُ كَفَرَ مَنْ قَالَ ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ وَقَوْلُ الْقَائِلِ هُوَ وَاحِدٌ مِنَ النَّاسِ يُرِيدُ بِهِ النَّوْعَ مِنَ الْجِنْسِ، فَهَذَا مَا لَا يَجُوزُ عَلَيْهِ لِأَنَّهُ تَنْسِيبٌ، وَجَلَّ رَبُّنَا عَنْ ذَلِكَ وَتَعَالَى، وَأَمَّا الْوَجْهَانِ اللَّذَانِ يَثْبُتَانِ فِيهِ، فَقَوْلُ الْقَائِلِ هُوَ وَاحِدٌ لَيْسَ لَهُ فِي الْأَشْيَاءِ شِبْهُ كَذَلِكَ رَبُّنَا، وَقَوْلُ الْقَائِلِ إِنَّهُ تعالى أَحَدِي الْمَعْنَى يَعْنِي بِهِ أَنَّهُ لَا يَنْقَسِمُ فِي وُجُودٍ وَلَا عَقْلٍ وَلَا وَهْمٍ كَذَلِكَ رَبُّنَا تعالى» [الصدوق، التوحيد، ص 83 و 84].

المبحث الثالث: دراسة ونقد آراء الرازي حول اتّصاف الذات بالصفات

من المسائل التي تطرّق إليها المتكلمون ومنهم فخر الدين الرازي مسألة صفات الله تعالى، التي أدت إلى اختلاف وشقاق بين متكلمي المسلمين، إذ اختلفوا في ثبوت الصفات لذاته تعالى، قائلين هل هناك صفات لذات الله المقدّسة أم لا؟ وإذا كان لذات الله صفات فما هي الحيثية الوجودية لتلك الصفات تجاه ذاته تعالى؟ أي فهل هي زائدة على الذات أم هي عين الذات؟ حتى يقال لا يوجد اثنيثية بينها وبين الذات. لذلك فإنّ هذا الفرع سوف يتطرّق إلى بيان المراد بالصفات، ومن ثمّ بيان الحيثية الوجودية لصفات الله، وذلك عبر موردين: الأول صفات الله بين الدلالة المفردية والتركيبية، والثاني: الحيثية الوجودية لصفات الله.

أولاً: صفات الله بين الدلالة المفردية والتركيبية

أ- المراد بصفات الله: إنّ المراد بكلمة "الصفة" عند اللغويين تعني تحلية الشيء أو الأمانة اللازمة للشيء، وقد عرّفها بعضهم بالحالة التي يكون عليها الشيء من حليته ونعته كالسواد والبياض والعلم والجهل والطول والقصر. [ابن فارس، مقاييس اللغة، ج 6، ص 115؛ إبراهيم مصطفى وآخرون،

وفي الاصطلاح يكون المراد بـ "الصفة" «الأمانة اللازمة بذات الموصوف الذي يُعرف بها» [الجرجاني، التعريفات، ص 133]. وعلى ذلك فلا يوجد فرقٌ جوهريٌّ بين المعنى اللغوي والاصطلاحي لمفردة الصفة.

وبناءً على ذلك يكون المراد بالصفة ما يلزم الموجود من الحالة التي يتّصف بها، سواءً كانت تلك الصفة عارضةً على ذلك الموصوف، بحيث كانت مسبقةً بالعدم تجاه الموصوف كالسخاء الذي يتّصف به بعض الكرام من الناس مثلاً، أم ليست عارضة بلحاظ الوجود، بل هي لازمة له، ولكنها لم تكن من المقومات الوجودية الحقيقية لذلك الموجود، كالألوان التي تلازم جسم الإنسان منذ أن وُجد في هذه البسيطة، وإن كان هو بنفسه من الممكنات المسبوق بالعدم، أم لازمة له لزوماً ذاتياً ووجودياً بحيث لا تنفك عنه في لحظة من اللحظات الوجودية والبقائية كبعض الصفات التي يوصف بها الله تبارك وتعالى، هذا فيما يتعلّق بالنظرة إلى مفردة كلمة "الصفة".

وأما النظرة التركيبية لكلمة "الصفة"، وهي النظرة إلى الكلمة حال إضافتها إلى الله ﷻ، أي حال إضافة لفظ الجلالة إلى لفظ الصفة في قولنا صفة الله. فالمراد بصفات الله تعالى هي الصفات والنعوت التي تُثبت له ﷻ والتي تتغير عن الذات ولو مفهوماً، وقد تقسّم إلى ذاتية وفعليّة، كمالية وجلالية، حقيقية وإضافية.

ثانياً: الحيثية الوجودية لصفات الله

تقدّم أنّ هناك اختلافاً بين المتكلمين حول الحيثية الوجودية لصفاته تعالى، ولكنّ الفخر الرازي كان يعتقد أنّ لذات الله صفات، ويعتقد بكون تلك الصفات زائدةً على الذات وقديمة بقدم الذات المقدسة. ودليله في ذلك ثبوت اختلاف بين مفهوم الذات ومفهوم تلك الصفات، ووجود اختلاف بين تلك الصفات فيما بينها، وبذلك استدّل على كون الصفات ليست هي عين الذات.

ومن كلماته في ذلك: «اعلم أنّه ثبت أنّ إله العالم يجب أن يكون عالماً قادراً حياً؛ فنقول يمتنع أن يكون علمه وقدرته نفس تلك الذات. وبدلّ عليه وجوه: الأول: أنّنا ندرك تفرقة ضروريةً بديهيةً بين قولنا: ذات الله ذات، وبين قولنا: ذات الله عالمة قادرة، وذلك يدلّ على أنّ كونه عالماً قادراً ليس نفس تلك الذات. الثاني: أنّه يمكن العلم بكونه موجوداً مع الذهول عن كونه قادراً وعالماً، وكذلك يمكن أن يعلم كونه قادراً مع الذهول عن كونه عالماً وبالعكس، وذلك يدلّ على أنّه كونه عالماً قادراً ليس نفس تلك الذات. الثالث: أنّ كونه عالماً عام التعلّق بالنسبة إلى الواجب والممتنع والممكن، وكونه قادراً ليس عام التعلّق بالنسبة إلى الأقسام

الثلاثة، بل هو مختص بالجائز فقط، ولولا الفرق بين العلم وبين القدرة وإلا لما كان كذلك. الرابع: أن كونه تعالى قادراً يؤثر في وجود المقدور، وكونه عالمًا لا يؤثر، ولولا المغايرة وإلا لما كان كذلك. الخامس: أن قولنا: موجود يناقضه قولنا: ليس بموجود، ولا يناقضه قولنا: ليس بعالم، وذلك يدل على أن المنفي بقولنا: ليس بموجود مغاير للمنفي بقولنا: ليس بعالم، وكذا القول في كونه قادراً. فهذه دلائل واضحة على أنه لا بد من الإقرار بوجود الصفات لله تعالى» [الرازي، تفسير مفاتيح الغيب، ج 1، ص 113 و114].

وقد ذهب إلى القول بأن صفات الذات أزلية كما كان الذات أزلياً في طيات صفحات تفسيره، ومن ذلك قوله: «كما تقدّست ذاته عن الحدوث وتنزهت عن التغيير والزوال والتحوّل والانتقال فكذلك صفاته أزلية قديمة سرمدية منزّهة عن التغيير والزوال والتحوّل والانتقال» [المصدر السابق، ج 21، ص 66].

وقال في صفة العلم للذات المقدّسة: «... أن علمه ﷻ صفة قديمة أزلية واجبة الوجود» [المصدر السابق، ج 12، ص 90]. وقال حول صفة الإرادة: «وإنما نقول لله تعالى صفة قديمة هي الإرادة» [المصدر السابق، ج 26، ص 103]، وغير ذلك من الصفات التي أشار إلى اعتقاد كونها قديمة كقدم الذات في تفسيره الكبير.

دراسة ونقد رأي الرازي

إن ما يعتقده الرازي - من كون صفاته تعالى زائدة على حقيقة الذات، وكونها قديمةً بقدمه، وأزليةً بأزليته؛ إذ استدّل في ذلك بثبوت اختلاف بين مفهوم الذات ومفهوم تلك الصفات، ووجود اختلاف بين تلك الصفات فيما بينها - يرد عليه من الإشكالات ما يلي:

1- لو كانت صفاته ﷻ زائدة على الذات لزم كونه تعالى محتاجاً ومفتقراً إلى شيء وراء حقيقته تعالى؛ لوجود المغايرة الحقيقية بين الزائد والمزيد عليه طبقاً لذا القول، بخلاف قولنا إن صفاته عين ذاته، وهذا لا يلزمه الافتقار والحاجة.

2- لو كانت صفاته تعالى زائدة على الذات للزم خلوّ تلك الذات عن تلك الصفات ولو في آنٍ ما، وهذا يلزم عدم اتّصاف ذاته ﷻ بتلك الصفات ولو في مرتبة من المراتب الوجودية، وسلب تلك الصفات عن الذات يُعدّ نقصاً تجاه ذاته تعالى؛ لكونها صفات كمال عند جميع طوائف المسلمين، بخلاف قولنا إن صفاته عين ذاته؛ فإن ذلك لا يؤدي إلى سلب تلك الصفات الكمالية عنه ﷻ ولو في لحظة.

3- لو كانت صفاته ﷻ زائدة على ذاته للزم أن تكون الذات مركبة من أشياء كثيرة، والتركيب لا يتناسب مع أحديّة الذات المقدّسة؛ لأنّ كلّ مركّب محتاج إلى أجزائه، والاحتياج سمة الإمكان، فيستحيل أن ينقلب الواجب إلى الممكن ولو في لحظة من لحظاته الوجودية أو البقائية، بخلاف القول بالعينية؛ إذ لا يلزمه التركيب المذكور.

4- لو كانت صفاته قديمةً كما كانت ذاته قديمةً، للزم تعدّد القدماء، والحال أنّ الرازي بنفسه ذهب إلى القول بأنّ القديم هو الله فقط، وكلّ ما ليس بحقيقة ذاته تعالى فهو محدّث، ويُنتج ذلك أنّ صفاته ﷻ نظرًا إلى كونها زائدةً على الذات فهي إذن محدّثة؛ لأنّها ليست هي حقيقة الذات. وذهب أيضًا إلى القول بأنّ القديم يجب أن يكون واجب الوجود بذاته. فإنّ الصفات - حسب تعبير الرازي - ما لم تكن عين الذات فلا بدّ أن تكون قائمةً بالذات، والقائم بغيره مفتقر إلى ذلك الغير، فيكون ممكنًا لذاته واجبًا لغيره. ومع ذلك فقد تحكّمت الأسس الكلامية على الرازي فعبر عن بعض من صفاته تعالى بأنّها أزليّة وواجبة الوجود. [انظر: المصدر السابق، ج 4، ص 199؛ ج 13، ص 103؛ ج 12، ص 150؛ ج 12، ص 90]

فكيف يكون القائم بالغير والمفتقر إلى ذلك الغير هو نفس ذلك الغير؟ وطبقًا لبعض كلمات الرازي فلا يمكن أن تكون تلك الصفات قديمة وواجبة الوجود، بل هي محدّثة ممكنة الوجود وقائمة بالذات المقدّسة المعبر عنها بواجب الوجود. إذن لا يمكن القول بقدّم الصفات ما دامت غير عين الذات.

نعم، قد أجاب الرازي على إشكال زيادة الصفات على الذات وما يلزم ذلك من كون الإله - طبقًا لهذا الرأي - عبارة عن مجموع الذات والصفات، حيث قال: «أنّه سبحانه ذات موصوفة بهذه الصفات، ولا شك أنّ المجموع مفتقرٌ في تحقّقه إلى تحقّق أجزائه، إلّا أنّ الذات قائمةً بنفسها واجبةً لذاتها، ثم إنّها بعد وجوبها بعديةً بالرتبة، مستلزّمةٌ لتلك النعوت والصفات؛ فهذا ممّا لا امتناع فيه عند العقل» [المصدر السابق، ج 4، ص 168].

فقد زاد الطين بلةً بهذا الجواب، حيث اعترف بكون تلك الصفات متأخّرةً عن الذات بالبعدية الرتيبة، والتي تعني أنّ وجودها عدا الوجود الذاتي الوجودي، واعترف بكون الذات هي القائمة بنفسها والواجبة لذاتها، فيكون كلّ ما عداها متأخّرٌ عنها وجوديًا ورتبيًا. وحكم بالملازمة بين الذات والصفات حال كون تلك الصفات متأخّرةً رتيبةً، بل ووجوديًا، وهذا يُثبت كون الذات مركّبةً، ويثبت أيضًا كونها صاحبة الكثرة المقدرية، بل وكونها فاقدةً لبعض الكمالات في مرحلة من مراحلها الوجودية. فإنّ هذا القول ينافي قوله: «فإذن حقيقته سبحانه حقيقةً أحديّةً

فرديةً، لا كثرة فيها بوجه من الوجوه، لا كثرة مقدارية كما تكون للأجسام، ولا كثرة معنوية كما تكون للنوع المتركب من الفصل والجنس أو الشخص المتركب من الماهية والتشخص» [المصدر السابق، ج 4، ص 166].

إذن فلا طريق إلى التوحيد الحقيقي في هذا الباب إلا بالاعتراف بالنظرية الإيجابية العينية، القائلة بثبوت صفات لذاته تعالى المقدسة ثبوتاً عينياً، بحيث يكون هناك اتحاد بين صفاته تعالى وذاته المقدسة، أي عدم القول بوجود الغيرية بين الذات والصفات؛ لما يستلزم ذلك من الاعتراف بكون الذات مفتقرةً، أو بخلو الذات عن صفات كمالية في آنٍ ما، أو بكونهما مركبةً من أشياء كثيرة، أو الاعتراف بتعدد القدماء وواجب الوجود.

نعم، يبدو أنّ فخر الدين الرازي وقع فريسة هذه الإشكالات محاولة الحفاظ لأسسه العقديّة الأشعرية، وإنّ أقوى ما استدّل به في هذا المجال هو وجود اختلاف مفهومي بين الذات المقدسة والصفات، والحال أنّ الاختلاف المفهومي بين الذات والصفات لا يستلزم وجود الغيرية في العالم الخارجي حتى يُقال بتعدد القدماء. ومن العجيب أنّ فخر الدين الرازي لم يتقيد بلوازم هذه القاعدة في بعض الأحيان، وذلك حينما حكم لجملة "وجوب الوجود" بالعينية، حيث قال في جوابه لإشكال القائلين بأنّ وجوب الوجود من صفاته تعالى: «ذلك عين الذات لا صفة قائمة بالذات؛ لأنّ الصفة القائمة بالذات مفتقرة إلى الذات، والمفتقر إلى الذات مفتقر إلى الغير؛ فيكون ممكناً لذاته واجباً بغيره» [المصدر السابق، ج 12، ص 150]. والحال أنّ الاختلاف المفهومي ثابت بين الذات ووجوب الوجود.

ومما يُثبت عدم وجود الغيرية الحقيقية الخارجية لاختلاف المفهوم توصيف السكر بالحلاوة، أو توصيف بعض النباتات بالحموضة أو طعم آخر، فلا يمكننا التفكيك بين السكر وحلاوته في العالم الخارجي وإن اختلفت الكلمتان مفهوماً، فوجود ذات السكر عين وجود حلاوته، فليست الحلاوة زائدة على السكر في الحقيقة الخارجية. فإنّ حقيقة الله ﷻ التي يعبر عنها بكلمة "الله" بلحاظ معناها بما هي هي مستجمعة لجميع الصفات الكمالية مع الاختلاف المفهومي الموجود بين تلك الكلمات.

فقد استعمل فخر الدين الرازي نفس هذه الطريقة لإثبات رأيه من كون "الوحدة" صفةً ذاتيةً لله ﷻ؛ إذ ذكر أنّ هناك فرقاً بين النظر إلى الذات من حيث هو، وبين النظر إليه من حيث إنّه محكوم عليه بأنّه واحد، فإذا نظرت إليه من حيث إنّه هو، مع ترك الالتفات إلى الحكم عليه بالواحدية، فهناك تتحقق الوحدة، فالعقل ما دام ملتفتاً إلى الوحدة المفهومية لم يصل إلى عالم الوحدة الحقيقية. [انظر: المصدر السابق، ج 4، ص 168]

فليت الرازي استعمل هذه الفكرة في بقية الصفات الكمالية الحقيقية لذاته تعالى؛ وذلك لأنّ الذات المقدسة المحكوم عليها بوجوب الوجود بما هي هي، بغض النظر عن كونها محكومةً عليها بالعلم أو القدرة مثلاً مستجمعةً لكل الصفات الكمالية الحقيقية، وهذه النظرية العينية في هذا الباب.

الخاتمة

إنَّ أهمَّ النتائج التي توصلت إليها خلال هذه المقالة كالتالي:

- 1- أنَّ الأسس والمعتقدات الكلامية التوحيدية لعبت دورًا كبيرًا في تفسير الفخر الرازي.
- 2- أنَّ لتوحيد الله ومعرفته طرقًا ووسائل، وقد حاول فخر الدين الرازي في استخراج تلك الطرق والوسائل بواسطة بيانه للآيات القرآنية.
- 3- أنَّ فخر الدين الرازي حسب ظواهر كلماته في التفسير الكبير كان لا يرى أنَّ ذات الله تختص بالتوحيد الأحدي، بل يرى أنَّ هناك مخلوقات تشارك الباري في ذلك، بخلاف التوحيد الواحدي، وقد قمت بنقد أدلة الرازي حيث أثبت أنَّ التوحيد الأحدي مختصُّ بذاته تعالى.
- 4- أنَّ فخر الدين الرازي وافق أصحابه الأشاعرة حول نظرية تعدد القدماء، حيث يرى أنَّ هناك صفاتٍ خارجةً عن ذاته تعالى، وقديمةً كقدم الذات، وقد قمت بنقد أدلته تجاه ذلك، إذ أوردت أدلة تثبت كون القديم واحدًا وهو الله تعالى.

قائمة المصادر

القرآن الكريم.

عزيزة عبد العزيز علي، دور المرأة في تعزيز الثقافة الإسلامية لدى أبنائها في ظلّ تحديات العولمة، بحث مقدم إلى مؤتمر "الإسلام والتحديات المعاصرة"، المنعقد بكلية أصول الدين في الجامعة الإسلامية - فلسطين، في الفترة: 2 - 3 نيسان 2007 م. (مقالة).

إبراهيم مصطفى - أحمد الزيات - حامد عبد القادر - محمد النجار، المعجم الوسيط، دار النشر: دار الدعوة، تحقيق: مجمع اللغة العربية.

ابن المستوفي، المبارك بن أحمد بن المبارك بن موهوب اللخمي الإربلي، تاريخ إربل، تحقيق: سامي بن سيد خماس الصقار، الناشر: وزارة الثقافة والإعلام، دار الرشيد للنشر، العراق، 1980 م. ابن الوزير، محمد بن إبراهيم بن علي بن المرتضى، العواصم والقواصم في الذب عن سنة أبي القاسم، تحقيق وتعليق: شعيب الأرنؤوط، الناشر: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الثالثة، 1415 هـ.

ابن تيميّة، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن محمد الحرّائي الحنبليّ دمشقيّ، درء تعارض العقل والنقل، تحقيق: الدكتور محمد رشاد سالم، الناشر: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، المملكة العربية السعودية، الطبعة الثانية، 1411 هـ.

ابن فارس، أبو الحسين أحمد بن زكريا، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، الناشر: مكتب الإعلام الإسلامي، قم، الطبعة الأولى، 1404 هـ.

البيجوريّ، إبراهيم بن أحمد الشافعيّ، تحفة المريد شرح جوهرة التوحيد، تصحيح: عبد الله محمّد الخليّليّ، دار الكتب العلميّة، بيروت، الطبعة الثانية، 2004 م.

التهانوي، محمد بن علي ابن القاضي محمد حامد بن محمّد صابر الفاروقي الحنفي، موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، تحقيق: د. علي دحروج، تقديم وإشراف ومراجعة: د. رفيق العجم، الناشر: مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، الطبعة الأولى، 1996 م.

الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر بن محبوب الكنازيّ البصريّ، رسائل الجاحظ، تقديم وشرح: دكتور علي بوملحم، الناشر: دار مكتبة الهلال، بيروت، 2002 م.

الجرجانيّ، علي بن محمد بن علي الزين الشريف، كتاب التعريفات، تحقيق وتصحيح: جماعة من العلماء بإشراف الناشر، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1983 م.

- الحجّار، د. عدي جواد، الأسس المنهجية في تفسير النصّ القرآني، المطبعة مركز الغدير للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 2011 م.
- الحسيني البوشهري، هاشم، القواعد الفقهية في فقه الإمامية، (منهج دراسي لمرحلة الدراسات العليا في علوم الشريعة) المترجم: خالد غفوري، المطبعة: گلها، الناشر: مسيا، الطبعة الأولى، 2015 م.
- الخازن، علاء الدين علي بن محمد بن إبراهيم البغدادي، تفسير الخازن المسمى لباب التأويل في معاني التنزيل، الناشر: دار الفكر، بيروت، 1979 م.
- الداوودي، محمد بن علي بن أحمد، شمس الدين المالكي، طبقات المفسرين، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت، مراجعة النسخة وضبط أعلامها: لجنة من العلماء بإشراف الناشر.
- الرازي، أبو عبد الله فخر الدين محمد بن عمر التميمي الشافعي، تفسير الإمام الفخر الرازي المسمى (مفاتيح الغيب)، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 2000 م.
- الرازي، فخر الدين محمد بن عمر، كتاب الأربعين في أصول الدين، تحقيق: محمود عبد العزيز محمود، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 2009 م.
- الرازي، فخر الدين محمد بن عمر، المطالب العالية من العلم الإلهي، تحقيق: الدكتور حجازي سقا، الناشر: دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 1987 م.
- الرازي، فخر الدين محمد بن عمر، مناقب الإمام الشافعي، تحقيق: الدكتور حجازي سقا، الناشر: مكتبة الكليات الأزهرية، الطبعة الأولى، 1986 م.
- السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، طبقات المفسرين، تحقيق: علي محمد عمر، الناشر: مكتبة وهبة، القاهرة، الطبعة الأولى، 1396 هـ.
- الشريف الرضي، محمد بن حسين، نهج البلاغة، ضبط النص صبحي الصالح، تحقيق: فيض الإسلام، دار الهجرة، قم المقدسة، الطبعة الأولى، 1414 هـ.
- الصدوق، ابن بابويه محمد بن علي، التوحيد، تحقيق وتصحيح: هاشم الحسيني، الناشر: جامعة المدرسين، قم المقدسة، الطبعة الأولى، 1398 هـ.
- الطباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، الناشر: مؤسسة الأعلي للمطبوعات، بيروت، الطبعة الثانية، 1390 هـ.
- الطباطبائي، محمد حسين، بداية الحكمة، تصحيح وتعليق: عباس علي الزراعي السيزواري، المطبعة: مؤسسة النشر الإسلامي، الطبعة الثامنة، 1422 هـ.

العسقلاني، أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر، لسان الميزان، تحقيق: دائرة المعارف النظامية في الهند، الناشر: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، الطبعة الثانية، 1971 م.

العسكري، أبو هلال الحسن بن عبد الله، الفروق اللغوية، تحقيق: محمد باسل عيون السود، المطبعة: دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثانية، 2010 م.

القمي، القاضي سعيد، شرح توحيد الصدوق، تصحيح وتعليق: نجفقي حبيبي، الناشر: وزارت الثقافة والإرشاد الإسلامي، طهران، الطبعة الأولى، 1415 هـ.

المصري، محمد بن المكرم بن منظور، لسان العرب، تحقيق وتصحيح: ميردامادي وجمال الدين، الناشر: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، دار صادر، بيروت، الطبعة الثالثة، 1414 هـ. حمّادي، الدكتورة خديجة العبد الله، منهج الإمام فخر الدين الرازي بين الأشاعرة والمعتزلة، دار النوادر، سوريا، الطبعة الأولى، 2012 م.

سبحاني، جعفر، الإلهيات على هدى الكتاب والسنة والعقل، المركز العالمي للدراسات الإسلامية، قم المقدسة، الطبعة الثالثة، 1412 هـ.