الآراء الفلسفية لأبي بكر محمد بن زكريّا الرازي
دراســـة تحليـليـــة نقديـــــة

أ. م. د. عبدالله محمد كريم.
جامعة السليمانية / كلية العلوم الإسلامية

تاريخ استلام البحث ٢٠١٨/١١/٢١ **تاريخ قبول النشر** ٢٠١٩/٢/٢٤

خلاصة البحث:

تكلمت عن الآراء الفلسفية لأبي بكر الرازي في الطب الروحاني المسمّى اليوم بالفلسفة العرفانية، وعن آرائه في الطبيعة والمادة والعالم، ورأييه فيما وراء العالم من المسائل غير المادية، ويتكون دراستي من مبحثين، والمبحث الأول مكون من مقدمة و مطلبين، والمبحث الثاني: مكون من تمهيد، وثلاثة مطالب، ثمّ تكون الخاتمة لأهمّ ما توصلت إليه من الآراء والنتائج، ثمّ ذكرت في المبحث هذا أسماء المصادر والمراجع التي إعتمدت عليها، ثمّ ذكرٌ لخلاصةِ البحث باللغة العربية وترجمتها باللغة الإنكليزية:

ففي المقدمة: تكلمت عن البحث في المسائل الفلسفية، وأثبت فيها أنّ الرازي كان فيلسوفاً، وهو يدعي أنّه فيلسوف كما هو ظاهر في مؤلفاته وكتاباته.

ففي المبحث الأول: مطلبان، جعلت المطلب الأول لحياة الرازي بشكل مفصل من ولادته إلى سبب وفاته ويوم وسنة وفاته، وخصصت المطلب الثاني من هذا المبحث: لآرائه في الطب الروحاني، والسلوك، وعلم الأخلاق بشكل نقاط ليكون واضحاً جلياً لدى القاريئ، ثمّ قمت بتحليل قوله والردّ عليه إن كان فيه مخالفة للشرع أو العقل، وردّي عليه واضح وعلمي ليس فيه تعصب ولا عاطفة.

والمبحث الثاني: في التمهيد: تكلمت عن مصدر قول الرازي في إثبات القدماء، هل سبقه أحد في ذلك؟، أم هو مقلد لمن سبقه من الفلاسفة؟، وبيّنت الرأي الراجح في ذلك.

مقدمة:

الفلسفة وليدة العقل، وليست متعلقة بالدين تعلقاً ذاتياً، لذا قد تتفق مع الدين فلسفاتٌ مختلفةٌ فيما بينها، وقد تجيء فلسفةٌ موافقةٌ لبعض العقائد مخالفة لبعض آخر، كمذهب الرازي في فلسفته العرفانية والإلهية، ومن خلال دراستي للفلسفة الإلهية والعرفانية تبيّن لي: لأن تكون الآراء الفلسفية موافقة للحق يجب أن يتوفر فيها شرطان:

الشرط الأول: أن تكون ثابتة مستقلة عن تقلب الإتفاق والحظ.

الشرط الثاني: أن يكون الموضوع كاملاً، توضيحه: أنّ الإيمان ليس عاطفة غامضة، وتصديقاً عاطلاً من الأسباب العقلية، ولكنّه قبول عقلي لحقائق إن لم تكن مدركة في ذاتها كالحقائق العلمية، فهي مؤيدة بشهادة شهود جديرين بالتصديق، وبعلامات خارقة، وليس ينفر الإيمان من نقد العقل ما دام الإيمان لا يوجد إلا في العقل، ففعل العقل مهمة قبل الإيمان هي الإستيثاق من تلك الشهادة وتلك العلامات، وهو ليس يستوثق من شيئ إلا أن يستوثق أولاً من كفاية العقل للمعرفة اليقينية، فالفحص عن اليقين واجب التقديم على الفحص عن الوحي والمعجزات ففي هذه المرحلة العقل سابق على الإيمان، وممهد له، فالعقل والوحي لا يتعارضان.

وقولي هذا لا يعني أنّني أقدم العقل على الوحي، لأنّ معتقدي وإيماني ويقيني أنّ الأصلين والنورين وهما كتاب الله وسنة نبيّه عليه الصلاة والسلام مقدمان على العقل، وهما متبوعان له.

والرازي لأنّه فيلسوف يُعظم الفلسفةَ ولا يعتمد بشكل أساسي على القرآن والسنة، بل يرى الأشياء بعينَي الفلاسفة، وقال: (إنّ الفلسفة هي التشبه بالله تعالى بقدر ما في طاقة الإنسان).[١]

ويعتبر نفسه فيلسوفاً، فقال: (إنّ المستحق لمحو إسم الفلسفة عنه من قصر في جزئي الفلسفة جميعاً، أعني العلم والعمل)[٢] ،وقال أيضاً: (ونحن بحمدالله ومنّه وتوفيقه وإرشاده برآءٌ من ذلك، أمّا في باب العلم: فمن قِبل أنا، لو لم يكن عندنا منه إلا القوة على تأليف مثل هذا الكتاب [٣] لكان ذلك مانعاً عن أنْ يمحي عنّا إسم الفلسفة)[٤]، (وأمّا الجزء العملي: لم أتعدّ في سيرتي الحدين اللذين حددت، ولم يظهر من أفعالي ما إستحققت أنْ يقال: إنّه ليست سيرتي سيرة فلسفية لأنّي لم أصحب السلطان صحبة حامل السلاح، ولا متولياً أعماله)[٥].

وردّ الرازي على من يقول له إنّه ليس بفيلسوف من حيث العمل والعلم، فقال: (هؤلاء القوم يحطني عن رتبة الفلسفة في العمل فليثبتوه لنا مشاهدةً، أو مكاتبة لنقبله منهم إنْ جاءوا بفضل علم، أو نرّده عليهم، ومن جانب العلمي: فإن كانوا إستنقصوني فيه فليلقوا إليّ ما يقولونه في ذلك لننظر فيه، ونذعن من بعد بحقهم، أو نردّ عليهم غلطهم، قال شاعر:

إعمل بعلمي فإن قصّرت في عملي ينفعك علمي ولا يضررْك تقصيري)[٦]

ودفاع الرازي عن نفسه بهذا الشكل من أنّه فيلسوف من حيث العلم والعمل لأنّ أفلاطون قال: (أنّ من لم يكن نقياً زكياً فلا يدنو من نقيّ زكيّ، وكذلك قال بقراط: الأبدان التي ليست بنقيّة كلمّا غذيتها زدتها شرّاً).[٧]

والرازي في فلسفته وقف على تفسير جامع للأشياء مكتسب بالعقل الصرف بما في ذلك إثبات وجود الله تعالى، والزمان والمكان، ووجود النفس، والمادة، وأصول الأخلاق، ورآى وجوب التميز بين ما يرجع للطبيعة، وبين ما يرجع لما فوق الطبيعة كما سترى ذلك من خلال آرائه، وإعتبر الفلسفة وحدة قائمة بذاتها، تتألف من المسائل التي عالجها الفلاسفة بالعقل، ويستخدم عقله لفهمها بقدر المستطاع، وإستنباط ما يترتب عليها، ودفع الشبه عنها.

وأنا كباحث أرى: أنّ الفلسفة ليست بحاجة إلى الرشاقة، ولكنّها مفتقرة للدقة قبل كلّ شيئ، وأنّ الإستشهاد بالدليل العقلي ليس يعني الإعتداد بإسم القائل بل بقوة أدلته، خلافا للرازي حيث إستشهد بالفلاسفة في بعض الأحيان بدون النظر في قوة أدلتهم.

وفلسفة اليونان في جملتها فلسفة غير دينية، وغير صحيح أنّها إقتصرت على مسائل الدين، إلا أنّ الرازي قلدّهم في آرائهم، وتوسع النظر في المسائل الإلهية والطبيعية والعقلية، ولهذا لا تبدو فلسفته كتلة متجانسة إلا من بعيد، فإذا دققنا النظر بدا التنوع في آرائه، وهذا يدل على سعة إطلاعه، وله آراءٌ خاصة به.

وإعتمدت في دراستي لآراء الرازي الفلسفية على مؤلفاته وكُتُبه المسمّى بـ (الطب الروحاني، والسيرة الفلسفية، ورسالة فيما بعد الطبيعة، ورسالة في أمارات الإقبال والدولة، وكتاب في اللذة، وكتاب في العلم الإلهي، وكتاب في القدماء الخمسة، ورسالة في الهيولى، ورسالة في المكان والزمان والنفس والعالم باللغة الفارسية المترجمة إلى اللغة العربية في الهامش بخط دقيق)، وكل من هذه المؤلفات مطبوع في كتاب تحت عنوان ـ رسائل فلسفية مضاف إليها قطعا من كتبه المفقودة ـ لأبي بكر محمد بن زكريا الرازي، تحقيق لجنة إحياء التراث العربي في دار الآفاق الجديدة، منشورات دار الآفاق الجديدة ، بيروت ـ لبنان.

فإستخرجت منها ماوجدت فيها أنّه من الآراء الخاصة به في المسائل الإلهية والطبيعية والسلوك والأخلاق، وحاولت فيها جهد الإمكان أن أجمع الآراء المتعلقة بموضوع واحد في مطلب مستقل، لئلا يكون جمعي لآرائه ضمن مباحث ومطالب جمعاً عشوائياً خالياً من الدقية والموضوعية.

فبحثي مكون من مقدمة وتمهيد وخمسة مطالب في ضمن مبحثين، وخاتمة، وأسماء المراجع والمصادر، وخلاصة للبحث مع ترجمتها باللغة الإنكلزية، فالمبحث الأول فيه المقدمة، ومطلبان: فالمطلب الأول: أتحدث فيه بشكل مختصر عن حياة وسيرة أبي بكر بن زكريّا الرازي، وفي المطلب الثاني: عن آرائه الفلسفية في السلوك والأخلاق والمسائل العرفانية المسمّى عنده بالطب الروحاني، وآراؤه في الطب الجسماني ذكرها في كتابه الحاوي[٨]، ولا أتطرق إليها لأنّها ليست من إختصاصي، وأرى أنّ الإسم الجامع لهذا المطلب: آراؤه الفلسفية العرفانية، لأنّ الرازي ذكر في بعض عباراته ـ الفيلسوف العارف ـ كما في مسئلة العشق، وكذلك بعض هذه الآراء مستخرج من غير كتابه (الطب الروحاني) ولهذا إسمُ ـ الفلسفية العرفانية ـ عنوانٌ جامعٌ لهذا المطلب، والعرفان متعلق بالروح أيضاً، وهو في معنى الطب الروحاني، ولا مشاحة في الإصطلاح.

والمبحث الثاني: أتكلم فيه عن رأيه في عدد القدماء، وهي خمسة عنده، إثنان منها حيّان فاعلان وهما: الباري تعالى والنفس، وإثنان لا حيّان ولا فاعلان ولا منفعلان وهما: المكان والزمان، وواحد منفعل غير حيّ وهو الذي منه كوّنت جميع الأجسام الموجودة وتسمى عند الفلاسفة بالهيولى أي المادة، وعلى ضوء هذا البيان أجعل هذا المبحث ثلاثة مطالب، وقبلها تمهيد لشرح صحة نسبة هذه الآراء إلى الرازي وإختلاف العلماء فيها، ففي المطلب الأول: أبيّن فيه رأيه في قدم الحيين الفاعلين وهما الله تعالى والنفس، وفي المطلب الثاني: آراؤه حول قدم اللاحيين واللافاعلين ولا منفعلين وهما الزمان والمكان، وفي المطلب الثالث: قوله في المادة التي هي أصل جميع الأجسام المسمّى بالهيولى، ثمّ تكون الخاتمة وأهم ما توصلت إليه من النتائج، ، وأسماء المصادر والمراجع، ثم خلاصة البحث وترجمتها بالإنكليزية.

المبحث الأول: سيرة أبي بكر الرازي، ورأيه الفلسفي العرفاني، ويتكون من مطلبين:

المطلب الأول:

سيرته:

هو: أبو بكر محمد بن زكريّا الرازي، الفيلسوف، من الأئمة في صناعة الطب، من أهل الريّ مولداً ومنشئاً، سمّاه كتابُ اللاتينية بـ رازيس rhazes ، ولد سنة ٢٥١هـ ـ ٨٦٥ م، وتعلم بها، وسافر إلى بغداد بعد سن الثلاثين، وكان شيخاً كبيراً، مسفّطاً، كريماً متفاضلاً، بارّاً بالناس، حسن الرأفة بالفقراء والمرضى، كثير الأسفار، وافر الحرمة، صاحب مروءة وإيثار، واسع المعرفة، مكبّاً على الإشتغال، مليح التأليف، أولع بالموسيقى والغناء، ونظم الشعر في صغره، فكان مغنياً، يجيد ضرب العود، وإشتغل بالكيمياء، ثمّ عكف على الطب والفلسفة في كبره فنبغ وإشتهر، وصار من أعظم أطباء القرون الوسطى، وإمام وقته في علم الطب، والمشار إليه في ذلك العصر، وكان متقناً لهذه الصناعة، حاذقاً بها، عرافاً بأوضاعها، وقوانينها، تشدّ إليه الرحال لأخذها، وألف كتباً أكثرها في علم الطب، بل كان حجة الطب في أوربا حتى القرن السابع عشر للميلاد.[٩]

وذكر الذهبي[١٠] وإبن النديم[١١]: أنّ الرازي تتلمذ في الفلسفة على يد رجل يلقب بالبلخي، وكان البلخي هذا من أهل بلخ، يطوف البلاد، ويجول الأرض، حسن المعرفة بالفلسفة، والعلوم القديمة.[١٢]

تولى الرازي تدبير مارستان الريّ، فلما إنتقل إلى بغداد إستغل مواهبَه ونبوغَه الخليفةُ العباسي ـ عضد الدولة[١٣] ـ، فإستشاره لبناء مشفى في بغداد، في الموضع الذي يجب أن يبنى فيه، فذهب الرازي إلى نواحٍ يطلب

أصحها هواء، وأطرحها جوّاً، فعلق قطعاً من اللحم في جهات مختلفة، فالموضع الذي بقيت فيه قطعة اللحم أطول مدّة دون أن تفسد، فذلك هو المكان الصحي الذي إختاره لبناء المشفى، وتولى في بغداد أيضا رياسة أطباء المشفى المقتدري، فكان يجلس في المشفى ودونه تلاميذه ودونهم تلاميذ أخر فيجيء المريض فيذكر مرضه لأول من يلقاه، فإن كان عندهم علم وإلا تعداهم إلى غيرهم فإن أصابوا، وإلا تكلم الرازي في ذلك.[١٤]

وله مؤلفات كثيرة في الفلسفة، وأكثرها في الطب الجسماني، فلم يكن يفارق النسخ إمّا يسود أو يبيض، ويبلغ تصانيفه مئة وستة عشر من الكتب والرسائل، بل ذكر إبن أبي أصبيعة[١٥] في كتابه عيون الأنباء في طبقات الأطباء مئتين وإثنين وثلاثين كتاباً ورسالةً، وأكبر مؤلفاته كتابه المسمّى بالحاوي، وهو موسوعة زادت نسختها في أربع أجزاء كبيرة، وهي من الإتساع بحيث لم يكتب مثلها في الطب كتاب واحد قط، وهي تجمع طب الإغريق، إلى طب غير الإغريق، إلى طب العرب، إلى طب الرازي نفسه، وإلى ما رآى في طب غيره.[١٦]

فبيّن في كتابه الحاوي: أمراضَ الرأس، والعين، والأذن، والأسنان، والأنف، والصيدلة، وإستنباط الأسماء والأوزان والمكاييل، وقوانيين إستعمال الأشربة والأطعمة، والنوم واليقظة، والأمراض المعدية، وأمراض الجلد، وغيره كثير، وهو كتاب مطبوع[١٧]، قال إبن سينا[١٨] في حقه: هو المتكلم الفضولي الذي من شأنه النظر في الأبوال والبرازات.[١٩]

وأصيب في آخر عمره بنزول الماء في عينيه حتى عمي، وقيل له: إقتدح، فلم يسمح بقدحهما، وقال: قد أبصرت من الدنيا حتى مللت منها[٢٠]، وإختلف العلماء في سبب عماه، على قولين:

أ. فقال الذهبي وإبن النديم: كان في بصره رطوبة لكثرة أكله للباقلاء، وعمي لذلك.[٢١]

بـ وقال إبن خلكان[٢٢]، والصفدي[٢٣]، والقِفْطي[٢٤]: سبب عماه أنّه صنف كتاباً في إثبات الكيمياء للملك منصور، لأنّه كان بينه وبين منصور صداقة: فقصد المنصورَ بن إسحاق بالكتاب من بغداد، فدفع له الكتاب، فأعجبه، وشكره عليه، وكافأه عليه بألف دينار، وقال له: أريد أن تخرج هذا الذي ذكرت في هذا الكتاب إلى الفعل، فقال له الرازي: إنّ ذلك ممّا يقدمون له المؤن، ويحتاج إلى آلات وعقاقير صحيحة، وإلى إحكام صنعة ذلك كله، وكلّ ذلك كلفة.

فقال له: تصور كلّ ما إحتجت إليه من الآلآت، وممّا يليق بالصناعة أحضرُه إليك كاملاً حتى تخرج عمّا ضمنه كتابك إلى العمل، فلمّا حقق عليه كعّ عن مباشرة ذلك، وعجز عن عمله.

فقال له المنصور: ما إعتقدت أنّ حكيماً يرضى بتخليد الكذب في كتب ينسبها إلى الحكمة، يشغل بها قلوب الناس، ويتعبهم فيما لا فائدة فيه، وألف دينار لك صلة على قصدك، وتعبك بما صار إليك، ولا بّد من عقوبتك على تخليد الكذب في الكتب، وأمر أن يضرب بالكتاب الذي عمله على رأسه إلى أن يقطع، فكان ذلك الضرب سبب نزول الماء في عينيه.[٢٥]

والملك منصور هو: إبن إسحاق بن نوح من ولد بهرام كوس صاحب الكرمان وخراسان، وهو من ملوك السامانية، فكانوا سلاطين ما وراء النهر وخراسان، ولم تنقرض دولتهم إلا بدولة السلطان محمود بن سبكتكين[٢٦].

مات الرازي ببغداد، ودفن فيها، ولكنّ المؤرخين إختلفوا في السنة التي توفي فيها الرازي بين نيف و ـ ٢٩٠ ـ إلى ـ ٣٢٠هـ، والراجح كما حققه البيروني[٢٧] أنّه توفي: في الخامس من شعبان سنة ٣١٣هـ، ٩٢٥م.[٢٨]

والرازي ترك لنا آراءً وشبهاً في العلم الإلهي والأخلاق والسلوك والعرفان مقلداً الفلاسفةَ، وهو لعدم فهمه لغرضهم اضطرب رأيه، وإتخذ منهم آراء ومذاهب مرجوحة وضعيفة، بدون أن يرجع إلى الدين والعقل المستقيم

ليعرف الحق من الباطل، بل ذمّ أقواماً لم يفهم عنهم، ولا هدى سبيلهم، وستعرف ذلك في المطالب الآتية إن شاء الله تعالى.

المطلب الثاني: آراؤه الفلسفية العرفانية:

جعلت آراؤه بشكل نقاط لزيادة توضيح:

١. رأيه في قمع الهوى وردعه:

(من أجل الفضائل وأشرفها، من أجل ذلك يحقّ على العاقل أن يردعهما ويقمعهما، ولا يطلقهما إلا بعد التثبت والنظر فيما يعقبانه، ويمثّل ذلك ويزنه، ثمّ يتبع الأرجح لئلا يألم من حيث ظنَّ أنّه يلتذّ، ويخسر من حيث ظنّ أنّه يربح، وبلوغ فضيلة قمع الهوى وردعه لا يصل إليه إلا الرجل الفيلسوف الفاضل، وبمقدار فضل العوام من الناس على البهائم في ذمّ الطبع والملكة للهوى ينبغي أن يكون هذا الرجل على العوام).[٢٩]

ونقل عن أفلاطون أنّه قال: (إنّ الأفضل للإنسان إستعمال النطق وتزكيته، لا الإستعباد والإنقياد لدواعي الطباع، ولئن كان الفضل في إصابة اللذات والشهوات ليكوننَّ من له الطباع المتهيّئ لذلك أفضل ممّن ليس له ذلك، فإن كان كذلك فالثيران والحمير أفضل من الناس، لا بل ومن الحيوان غير المائت كلّه ومن الباريء عزَّ وجلَّ، إذ ليس بذي لذة ولا شهوةٍ).[٣٠]

في كلامه هذا: إساءة الأدب مع الله تعالى، حيث قارن ذات الله تعالى مع الحيوان غير المائت؟، والله تعالى قال في سورة نوح الآية ١٣(مالكم لا ترجون لله وقاراً)، وهذا الجشعُ غيرُ مقبولٍ عند المسلمين، وقوله ـ الحيوان غير المائت ـ مخالف لقوله تعالى في سورة الأنبياء الآية ٣٥ (كل نفس ذائقة الموت ونبلوكم بالشر والخير فتنة وإلينا ترجعون).

ويمكن أن يقال للرازي: كيف يكون للفيلسوف إستكمال الفضيلة المرهون وجودها بالباعث من خارجها، والمؤاخذ لها؟، أم كيف يتهيأ لنفسه أن تقمع هواها بذاتها؟، وهي خالية مما يكون إنبعاثها عنه فيه، فقمع الهوى لا يكون بذاتها، فلا يكون إلا ببعاث من خارجها وهو الشرع الشريف ترغيباً وترهيباً.

وممّا يؤاخذ عليه إستدلاله بكلام أفلاطون وأعراضه عن الإستدلال بكتاب الله وأقوال وأفعال نبيّه صلى الله عليه وسلم في مسألة جاء وحي الله تعالى لأجلها؟، فدين الله تعالى نور وسراج مزيل لظلمة الحيرة والجهالة، قال الله تعالى في سورة المائدة جزء من الآية ١٥ . والآية ١٦(قد جاءكم من الله نور وكتاب مبين يهدي به الله من إتبع رضوانه سبل السلام ويخرجهم من الظلمات إلى النور بإذنه ويهديهم إلى صراط مستقيم)، وهو دواء تولّى إتخاذه من له الخلق والأمر، قال الله تعالى في سورة فصلت جزء من الآية ٤٤(قل هو للذين آمنوا هدىً وشفاء)، فكيف يترك هذا الكلام المبارك في الإستدلال ويؤخذ بكلام من تقدم من الملاحدة؟.

٢. قال: معرفة العيوب في فكرنا وأفعالنا لا يكون إلا من قبل غيرنا:

(فالرجل لا يمكنه منع الهوى محبّة منه لنفسه، وإسْتِصْواباً وإستحساناً لأفعاله، ولا يعرف بنظر العين العقل الخالصة المحضة إلى أخلاقه وسيرته، فلا يُظهر العقل ما فيه من المعايب والغرائب الذميمة، بل ينبغي أن يسند الرجل أمره في هذا إلى رجل عاقل كثير اللزوم له، والكون معه، ويسأله ويضرع إليه، ويؤكد عليه أن يخبره بكلّ ما يعرفه فيه من المعايب، ويعلمه أنّ ذلك أحب الأشياء إليه، وأوقعها عنه، و جالينوس كتب في هذا المعنى كتاباً جعل عنوانه ـ إنّ الأخيار ينتفعون بأعدائهم ـ).[٣١]

فرأيه هذا صريح في أنّ المعيار في معرفة الفضائلِ ليس الشرعَ ولا العقلَ، بل وجهة نظر الغير، إن كان كذلك لنا الحق أن يسأل الرازي:

* ما المقصود بالشرع عندك؟، قال تعالى في سورة الأنعام الآية ١٥٥ (وهذا كتاب أنزلناه مبارك فإتبعوه واتقوا لعلكم ترحمون)، وقوله تعالى في سورة آل عمران الآية ٣١ (قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله ويغفر لكم ذنوبكم والله غفور رحيم)، فإتباعه صلى الله عليه وسلم واجب علينا، من وافقه فهو على الصواب، ومن خالفه فهو على الباطل، لأنّه هو الميزان، وليس هوى الغير، بل يجب أن يكون هوى الناس كافة تبعاً لما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم، فأفعاله وأقواله صلى الله عليه وسلم دواء لإصلاح الإنسان في ذاته مما قد ينشأ فيه من مفاسد ذاتية، أو عالقة من محيط، فيكون له دواءً مطهراً، ومجيء الشرع لتبصير الإنسان بالحقيقة في المجتمع وفي الكون ليحقق حياته فيهما على أحسن وجه، فكان هدي الأنبياء عليهم الصلاة والسلام له نوراً هادياً، وجاء عليه الصلاة والسلام ليوصلنا إلى نعيم الآخرة بالإقتران من ربّنا على سبيل الطاعة.

* وما المراد بالعقل عندك؟، بل هناك حقائق مستقلة من كلّ ظرف مطلقة من كلّ قيد لا يتطرق إليها الشكّ مهما تعسف فيه متعسف، منها: القوانين المنطقية مثل: إنّ القضية الصادقة ليست كاذبة، وإنّ القضية المتناقضة لها هي الكاذبة، ومنها: الحقائق الرياضية مثل: ٢ + ٢= ٤، وغيرها كثير معروف، ومنها: الحقائق الفلسفية، والخلقية مثل قولنا: يجب طلب الحكمة والسعادة، فإنّ العقل يرى بالطبع هذا الوجوب، والتسليم به تسليم بالواجب.

ومثل قولنا: يجب إخضاع الأدنى للأعلى، ومعاملة المتساويات بالمساواة، وإعطاء كلّ ذي حق حقه، وكذلك يرى العقل أنّ الدائم خير من الزائل وأعلى منه، وفي مراعاة هذا المبدأ، ومن المؤكد أيضاً أنّه تجب المخاطرة بكل شيئ وإحتمال كلّ ألم في سبيل الخيرات الحقة، وجميع هذه الأحكام ضرورية في العقل عند جميع الناس بمختلف مذاهبهم وأديانهم، فالأعمال يوزن بميزان الشرع ثمّ العقل لتميز الصحيح منها من السيء، لا من قبل غيرنا كما قال الرازي.

٣. العشق لا يليق بالفيلسوف العارف، قال:

(الرجال مثل أفلاطون وأرسطو الكبار الهمم والأنفس فإنّهم يبعدون من البليّة من نفس طبائعهم وغرائزهم، لأنّ العشاق يجاوزون حدّ البهائم في عدم ملكة النفس وذم الهوى، وفي الإنقياد للشهوات، فضمّوا شهوةً إلى شهوةٍ، وركبوا شهوةً على شهوةٍ، وإنقادوا وذلّوا للهوى ذلاً على ذلٍ، وإزادوا عبوديةً على عبوديةٍ.

ومن قال: إنّ العشق إنّما يعتاده الطبائع الرقيقة والأذهان اللطيفة ليس بصحيح، لأنّ رقة الطبع ولطافة الذهن وصفاءه يعرفان، ويعتبران بإشراف أصحابها على الأمور الغامضة البعيدة والعلوم اللطيفة الدقيقة، وليست أمّة من الأمم أرق فطنة وأظهر حكمة من اليونانيين، ونجد العشق في جملتهم أقلّ ممّا في جملة سائر الأمم، بل لا يعتاد العشق كثيراً دائماً إلا أجلاف الأعراب والأكراد والأعلاج والأنباط، ولا يوجد أحد أن يعدّ العشق منقبة من مناقب الأنبياء عليهم الصلاة والسلام، ولا أنّه شيئ آثروه وإستحسنوه، بل إنّما يعدّ هفوةً وزلّةً من هفواتهم وزلاتهم)[٣٢].

تحليل كلامه:

أ. تعظيم أفلاطون وأرسطو بأنهما من كبار الهمم والأنفس، وأنّهم بعيدون فطرة عن الرزائل، وأساء الأدبَ مع الأنبياء عليهم الصلاة والسلام!!، وما حقق هل كان في الأنبياء عليهم الصلاة والسلام نبيّ عشق النساءَ؟، وكيف توغل في الإتباع باليونانيين وحبه لهم؟، فأجاز إمكان العشق للأنبياء عليهم الصلاة والسلام، وإن عشقوا

يعدّ هذه زلة وهفوة في حقهم، ولم يجزه لليونانيين، لأنّهم أصحاب الطبائع الرقيقة، والأذهان اللطيفة حسب زعمه وهواه.

بـ ممّا يؤاخذ عليه تقليده لهذه الآراء السخيفة وإنتحاله لهذه المذاهب العبيثة، وذمّه لهذه الأقوام لعدم فهمه عنهم ولا هدى سبيلهم.

٤. عدم إيمانه ببعثة الأنبياء عليهم الصلاة والسلام:

أنكر الرازي النبوّة من وجهين:

الوجه الأول: عدم الحكمة في إرسال الأنبياء عليهم الصلاة والسلام، فليس من حكمة الله تعالى أنْ يبعث شخصاً إلى الناس أصلاً، فيصير بسببه القتال والحروب بين الناس، حيث قال:

(من أين أوجبتم أنّ الله إختص قوماً بالنبوة دون قوم، وفضلهم على الناس؟، ومن أين أجزتم في حكمة الحكيم أن يختار لهم ذلك، ويؤكد بينهم العدواة، ويكثير المحاربات، ويهلك بذلك الناس؟).[٣٣]

وممن ردّ عليه ممن عاصروه أبو حاتم الرازي[٣٤] في مناظرة جرى بينهما، وذكر تلك المناظرة في كتابه المسمّى بـ أعلام النبوة ـ، وهذا الكتاب موجود في خزائن الطائفة الإسماعلية البهروية في الهند، وتحتوي هذه النسخة على ٢٨٠ لوحة.[٣٥]

قال أبو حاتم الرازي في كتابه المسمّى بـ أعلام النبوة،: (جرى بيني وبين الملحد، أنّه ناظرني في أمر النبوة) فوصف أبا بكر الرازي بالملحد.[٣٦]

الوجه الثاني: قوله بتناسخ الأرواح[٣٧] فلو إدعى شخص أنّه نبي يمكن أن يكون شيطاناً، وليس صادقاً فيما يدعيه في الواقع، حيث قال:

(نفوس الأشرار التي صارت شياطين تتجلى لبعض الناس في صورة الملائكة وتأمرهم أن: إذهب وقل للناس: أنّه قد جائني ملك، فقال لي: إنّ الله أعطاك الرسالة، وأنّي الملك المبعوث إليك، حتى وقع الإختلاف بين الناس بسبب ذلك، وقتل خلق كثير نتيجة تدبر تلك النفوس التي أصبحت شياطين).[٣٨]

والردّ عليه هو:

أنّ من أركان الإيمان: الإيمان بالأنبياء، وأن نعتقد إعتقاداً جازماً بأنّ الله تعالى أرسل إلى عباده رسلاً مبشرين ومنذرين، ودعاةً إلى دين الحق، لهداية البشر، وإخراجهم من الظلمات إلى النور.

والحكمة في مبعثهم إنقاذ الأمم من الشرك والوثنية، وتطهيرالمجتمعات من التحلل والفساد، وهم بلّغوا الرسالة، وأدّوا الأمانة، ونصحوا أممهم، وجاهدوا في الله حق جهاده، وقد جاؤوا بمعجزات باهرات تدّل على صدقهم، وهم ليسوا من الشياطين بل هم من صفوة خلق الله تعالى، ومن كفر بواحد منهم فقد كفر بالله تعالى وبجميع الرسل، قال الله تعالى في سورة النساء الآية ١٥٢(والذين آمنوا بالله ورسله ولم يفرقوا بين أحد منهم أولئك سوف يؤتيهم أجورهم وكان الله غفوراً رحيماً).

وقد بيّن الله تعالى في كتابه الحكمة من بعثة الرسل الكرام صلوات الله وسلامه عليهم، فقال تعالى في سورة النساء الآية ١٦٥(رسلاً مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجّةٌ بعد الرُسُل وكان الله عزيزاً حكيماً).

والرازي لكونه مقلداً لأرسطاطاليس وأفلاطون وهما من الفلاسفة الذين ما دانوا بدين الله تعالى طعن تقليداً لهم في أمر النبوة، لأنّ هؤلاء الفلاسفة ما قالوا بالوحي الإلهي، فقد قال الفارابي نقلاً عن أرسطاطليس وأفلاطون:

أنّ النفس القدسيّة النبوية تكون في الإبتداء لغاية في مبدأ نشوئها، ثمّ تقبل الفيض دفعة واحدة، ولا يحتاج إلى ترتيب قياسي.[٣٩]

فالنبيّ كما يظهر من عبارة الفارابي نقلاً عن هؤلاء الفلاسفة هو: إنسان مصلح في المجتمع، فكل مشرع مصلح نبيّ، ولا نحتاج إلى بعثة الأنبياء من قبل الله تعالى فيجب الإيمان به، حيث قال: هو الذي يضع السنن والشرائع، ويأخذ الأمّة بالترغيب والترهيب، ويعرفهم أنّ إلهاً مُجازياً لهم على أفعالهم، ويوجب عليهم أي النبيّ تنبهات، وأفعالاً كالصلاة والزكاة، مع صلاة تضرع، وتجريد، وإستعداد لقبول فيض الرحمة.[٤٠]

وسبب قولهم هذا يرجع إلى أنّ الخالق في نظرهم بسيط من كلّ الجهات، ولا يصدر من هذا البسيط إلا واحد، لأنّه لو صدر منه شيئان لأدى ذلك إلى تركب الله تعالى، وصدور المخلوقات عنه عن طريق العقول، فيثبتون عقولاً عشرةً فصدر من الخالق العقل الأول فقط، ومن العقل الأول صدر العقل الثاني، وهكذا إلى العقل العاشر، وهو الفلك القمر فخلق عالم العناصر، ثمّ منها الجماد والنبات والحيوان، فليس هناك وحيّ من الله لبعثة الأنبياء عليهم الصلاة والسلام لبساطة الخالق سبحانه، ولايعلم ما يجري من الجزئيات، تعالى الله عن ذلك علوّاً كبيراً.[٤١]

والذي يظهر لي أنّ الرازي ليس ملحداً كما قال أبو حاتم الرازي بحقه، لأنّه لا ينكر وجود الخالق بل عدّ الخالق واحداً من الخمسة القديمة كما يأتي في المطلب الأول من المبحث الثاني، وردّ أيضاً في كتابه ـ مقالة فيما بعد الطبيعة ـ[٤٢] على الفلاسفة الملاحدة في قولهم: بعدم وجود الخالق، وذكر أمثال: بقراط، وأرسطوطاليس، وجالينوس، والأسكندر، وفرفريوس في مقالته الثانية المسمّى بـ سمع الكيان ـ، وأنطيفن، وأنباذقلس، وفلوطرخس، وسالوقس[٤٣]، وممّا يدل على عدم إلحاده أيضاً قوله في مسألة الخوف من الموت:

(أقول: أنّي قد بيّنت أنّه ليس للخوف من الموت على رأي من لم يجعل للإنسان حالةً وعقبةً يصير إليها بعد موته وجه، وأقول: إنّه يجب أيضاً في الرأي الآخر، وهو الرأي الذي يجعل لمن مات حالةً، وعاقبةً يصير إليها بعد الموت أن لا يخاف من الموت: الإنسان الخيّر الفاضل المكمل لأداء ما فرضت عليه الشريعة المحقة، لأنّها قد وعدته الفوز والراحة والوصول إلى النعيم الدائم، فإن شكّ شاكٌ في هذه الشريعة، ولم يعرفها، ولم يتيّقن صحتها فليس له إلا البحث والنظر جهدَه وطاقته، فإن أفرغ وسعه وجهده غير مقصر ولا وانٍ، فإنّه لا يكاد يعدم الصواب، فإن عدمه ولا يكاد يكون ذلك فالله تعالى أولى بالصفح عنه، والغفران له، إذ كان غير مطالب بما ليس في الوسع، بل تكليفه وتحميله عزَّ وجلَّ لعباده دون ذلك كثيراً).[٤٤]

٥. الدليل على أمارات الإقبال:

أ. التنقل، والعلم الذي يقع للمرء ضربة واحدة، ورفعه إلى حال جليلة بالإضافة إلى ما كان عليها، وذلك أنّ حدوث مثل هذا الحال يدل على تيقظ السعادة كائناً ما كان عن أيّ سبب كان إلهياً كان، أو طبيعياً.[٤٥]

بـ عشق الرئاسة، وفرط محبته لها، فإنّ ذلك يدلّ على أنّه مهيّأ لها. لأنّ الطبيعة لا تفعل شيئاً باطلاً البتة، ولا تترك قوةً عطلاً، وقال: ولولا ذلك لكان هذه القوى فيها فضلاً وباطلاً وذلك ما لا يكون .[٤٦]

وعشق الرئاسة لا يعد مذموماً عنده، وقال: (الزهد لا يليق بالفيلسوف، وليس من سير الأفاضل، والدليل أنّ سقراط كان يسير سيرة الزهد من أول عمره، غير أنّه تركها في آخر عمره)، وقال: (ما يستعمله كثير من المسلمين من لزوم المساجد، وترك المكاسب، والإقتصار على يسير الطعام وشبعه، ومؤذي اللباس وخشنه، وما يستعمله النصارى من الترهب والتخلي في الصوامع، كلّ ذلك ظلم منهم لأنفسهم).[٤٧]

ففي قوله هذا:

أ. نسب خلق الأفعال إلى الطبيعة لا إلى الله تعالى، مع أنّ الله تعالى خالق كل شيئ بدليل من القرآن، وحسب ظنّه أنّ الطبيعة تفعل الأشياء، وهذا الرأي مستمد من قولهم بالعقول العشرة، فالفلك العاشر عندهم هو المتصرف في عالم العناصر، فيخلق منها الحيوان والجماد والنبات.

بـ نظره إلى سقراطَ كأنّه معصوم من الخطأ.

جـ المقارنة بين زهد المسلمين وزهد النصارى، والله تعالى قال في حق النصارى في سورة الحديد جزء من الآية ٢٧(ورهبانية إبتدعوها ما كتبناها عليهم).

٦. رآى أنّ الشرّ في الوجود أكثر من الخير:

ذكر موسى بن ميمون[٤٨] في كتابه ـ دلالة الحائرين ـ[٤٩] (للرازي كتاب مشهور وسماه بالإلهيات:ضمنه من هذياناته وجهالاته عظائم، ومن جملتها غرض إرتكبه، وهو: أنّ الشرّ في الوجود أكثر من الخير).

وردّ عليه موسى بن ميمون ـ صاحب الكتاب ـ بقوله:

(سبب هذا الغلط كله: كون هذا الجاهل وأمثاله من الجمهور لا يعتبر الوجود إلا كشخص إنسان لا غير، ويتخيل كل جاهل أنّ الوجود كلّه من أجل شخصه، وكأنّ ليس ثمّ وجود إلا هو فقط، فإنْ جاءه الأمر بخلاف ما يريد قطع قطعاً أنّ الوجود كلّه شرّ، فلو إعتبر الإنسان الوجود وتصوره، وعلم نزارة حظه منه لتبين له الحق، وإتضح)[٥٠].

٧. التفريق بين اللذة والألم:

(ليست بشيئ سوى الراحة من الألم، أو لا توجد لذّة إلا على أثر ألم، واللذة إذا إستمرت صارت ألماً، فاللذّة الحسيّة ليست بشيئ سوى الراحة من الألم، وإنّ الألم ليس بشيئ سوى الخروج عن الطبيعة، وإنّ الطبيعة ليست بألم ولا لذّة: فالرجل إذا بلغ غاية الجوع والعطش فأكل وشرب مرّة واحدة فتعاد بذلك إلى حالته التي كان عليها من قبل وجد من ذلك لذّة، وحصلت له اللذة، لأنّه إلى الطبيعة دفعة واحدة، ولم يحصل له الألم من الجوع والعطش اللذين خرجا به شيئاً فشيئاً عن الطبيعة).[٥١]

تحليل كلامه:

اللذة عبارة عن الخورج عن الحال الغير الطبيعية، والألم عبارة عن الخروج عن الحالة الطبيعية، فعلى هذا لم يكن لشيئ من اللذات والآلام وجود دائمي، والتجربة أيضاً تقوى هذا الظنّ، فإنّا نشاهد أنّ جميع ما يعدّ من أقسام ما تقع به اللذة في هذا العالم إنّما غاية اللذة بها عند أولئك حدودها، وإذا إستقرت زالت اللذة، وكم من صاحب ثروة أو جاه، أو مشتهي لطيف لا تكون لذته كلذة فقير بشيئ نزر حقير منها في الحساب معها لحقارته، وكذلك قياس الآلام، فإنّ أكثر الآلام بل كلها إذا دامت ولم يتجدد بشيئ منها لم يكن بها تألم لصاحبها كما نشاهد من كثير من الممنوبين بالجراحات والمصائب والأمراض أفراحاً في كثير من أوقات إتصافهم بها.

وجميع ما نعتقده في هذا العالم حسب قول الرازي أنّه لذة فهو في الحقيقة ليس بلذّة، بل دفع آلام، فإنّ اللذات العاجلة ليس شيئ منها سعادة محضة إذ كلّ واحد منها لا يخلو تناقض جمّة، فأقوى اللذات الجسمانية الجماع، وذلك إنّما كان لأنّ الفضلة التي هي المنّي إجتمعت في أوعيتها فإشتاقت الطبيعة إلى نقصها، وإزالة ثقلها عنها، والخلاص عن ضررها، ثمّ إنّ الإنسان يعقبه بعد الفراغ منه فتور ونفرة متمكنة في النفس، وكذلك أقوى ما بعد لذّة بعد لذّة الجماع هو المطعم الشهيّ والمشرب الهنيئ، ثمّ إنّه يعقبه آلام كثيرة، وتتولد منه أخلاط موجبة لأمراض مختلفة، ويحتاج إلى نقص الفضلات، ودخول الخلاء، والأماكن المنتنة القذرة، وعلى هذا القياس كلّ ما بعد لذة فإنّه لا يخلو عن تناقض وآلام كثيرة.

فالرازي في فلسفته العرفانية آمن بأنّه لا قيام للفلسفة الخلقية إلا على العقل وحده ما دام العقل هو مصدر الإزام الخلقي، وهكذا راح الرازي ينسب إلى الأخلاق صفة الضرورة المطلقة، فنادى بوجود قوانين أولية كلية ضرورية في مضمار السلوك البشري، وحاول وضع مفهوم جديد هو مفهوم الواجب اللامشروط، وبعد إن كان فيلسوفاً يستند إلى علم النفس في إقامته للفلسفة الخلقية، وصار ينادي بأنّ الأخلاق لا يمكن إلا أنْ تقوم على دعامة تجريبية.

وآراء الرازي هذه بشكل عام ليست في أحسن الفروض أكثر من وجهة نظر، ليس غير ذلك أبداً، وهي غير تامّة، وتحتاج حتماً إلى تعديلات وإيدامات نظر مستمرة، والواقع إنّنا عندما نريد أن نبحث في قضية فلسفية فلا يجوز لنا أن نتخذ موقفاً معيناً إلا بعد أنْ تتوفر لدينا إثباتات يقينية على ذلك.

ذلك لأنّ مجرد إمكانية وقوع الشيئ يمكن أن تفسر بخلاف الواقع، إذا إكتفينا بمجرد الإمكان في إثباتها وتفسيرها، والتفسير الفلسفي لابّد أنْ يقوم على ركيزتين: الإمكانية، ووثائق الإثبات، ولا تكفي إحدهما عن الأخرى، وتغير النظرية التي عرضها الرازي تغيراً جزرياً تحت ضغط من الثقافة العلمية ليس ذلك إلا دليلاً على هذه الحقيقة، فلا يجوز للإنسان أن يؤمن بها لمجرد أنّها وجهة نظر آمن بها فئات من الفلاسفة لأنّ ذلك من صميم الرجعية القاتلة.

مثلاً تفسيره للعشق بأنّه يجعل العشاق يجاوزون حدّ البهائم في عدم ملكة النفس، يحتاج إلى توفر:

أ. الإمكانية: بمعنى أن يكون هذا التصور المزعوم ممكن الوقوع في نطاق إعتبارات الزمان والمكان.

بـ الإثبات: بمعنى أنْ يكون لدينا مجموعة وثائق علمية تثبيت تأريخياً وقوع مثل هذا التفسير بالفعل، أمّا توفر مجرد الإمكانية فلا يكفي، كما أنّ توفر وثائق الإثبات لا تكفي، وهذا ما تقتضيه أبسط قواعد الفلسفية في تفسير الطبيعة، أو السياسة، أو الأخلاق.

المبحث الثاني: رأيه في القدماء الخمسة،: وفيه تمهيد وثلاثة مطالب:

التمهيد:

إختلف العلماء في مذهب الرازي، وقوله بالقدماء الخمسة أنّه: هل أخذ هذه الآراء من قدماء الفلاسفة؟، أو أنّ الصابئة الحرانيين قالوا بذلك ثمّ قلدهم الرازي دينهم ومذهبهم، وقال مثل ما قالوا؟، أو أنّ هذا رأي خاص بالرازي ولم يكن مقلداً لمن سبقه؟، فإختلفوا على ثلاثة أقوال:

القول الأول: وهو ما ذهب إليه إبن تيمية[٥٢] في كتابه منهاج السنة[٥٣]، وأبو ريحان محمد بن أحمد البيروني[٥٤] في كتابه ـ تحقيق ما للهند مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة[٥٥]، أنّ الرازي أخذ القول بقدماء مع الخالق غير معلولة عن أوائل اليونانيين من الفلاسفة، وهو قول ديمقراطيس.

القول الثاني: أنّ الرازي إخترع القول بقدم النفس الناطقة فقط، أمّا قدم الخالق والزمان والمكان والمادة فقد سبقه بها الفلاسفة الأوائل وقلدهم الرازي، فبلغ عدد الأزلي خمسة، وهو رأي أبي عليّ أحمد بن محمد بن الحسن المروزقي الأصبهاني[٥٦]، حيث قال في كتابه ـ كتاب الأزمنة والأمكنة [٥٧]ـ فهذا ما حكي عن الأوائل وإبن زكريا المتطيب يحوم في هذاينه عند حجاجه حول ما ذكرناه عنهم، ولم يبيّن بيانهم، ولا بلغ غايتهم، فلذلك جعل تابعاً لهم.

القول الثالث: نسب فخرالدين الرازي[٥٨]، والشهرستاني[٥٩]، وعلاء الدين علي بن محمد البتاركاني الطوسي المتوفى سنة ٨٨٧هـ[٦٠] مذهب قدماء الخمسة إلى الصابئة الحرانيين، وأخذ عنهم الرازي، وتبعهم.

والذي ظهر لي من خلال قرائتي لمؤلفات الرازي أنّ الرأي الراجح هو القول الأول، بدليل:

أ. أنّ الرازي بسط في كتابه ـ العلم الإلهي ـ آراء الصابئة الحرانيين، كما بسط فيه مذهبه في القدماء الخمسة، بدون أنْ يذكر تقليده لهم، بل صرح فيه أنّه قول ديمقرطيس.[٦١]

بـ في كتابه ـ القدماء الخمسة ـ قال: هذا مذهب الفلاسفة اليونانيين الذين كانوا قبل أرسطاطاليس.[٦٢]

المطلب الأول: قدم الخالق تعالى والنفس عنده:

لذا ينقسم المطلب إلى قسمين:

القسم الأول: **قدم الخالق تعالى:**

قال الرازي: (الباري تعالى تامّ الحكمة، ولا يلحقه سهو، ولا غفلة، وتفيض منه الحياة كفيض النور، وهو قديم، لوجوب إنتهاء الممكنات إلى مؤثر واجب الوجود ذاته، وذلك الواجب لا يجوز أن يكون حادثاً وإلا إفتقر إلى محدث، والكلام فيه كما في الأول، فيلزم التسلسل، وهو محال).[٦٣]

وإستدل الرازي بالدليل العقلي على قدم الله تعالى، وردّ على الملاحدة في كتابه مقالة فيما بعد الطبيعة وأثبت فيه وجود الخالق لهذا الكون، إلا أنّه ما آمن بتوحيد الله تعالى كما هو موجود في دين الإسلام ، بل ما دان بدين الحق، وهو على دين الثنوية، فالله تعالى عنده خالق الخيرات، و ـ أهرمن ـ خالق الشرّ، والدليل على ذلك:

١. ذكر القاضي أبو القاسم صاعد بن أحمد بن صاعد الأندلسي[٦٤] في كتابه ـ طبقات الأمم ـ[٦٥] [دان به الرازي ممّا ضمنه كتابه في العلم الإلهي، وكتابه في الطب الروحاني، وغير ذلك من كتبه الدالة على إستحسانه لمذهب الثنوية في الإشراك].

٢. والإمام إبن حزم الأندلسي في كتابه الفصل بين الملل والنحل[٦٦]، بعد أنْ ذكر دين المجوس، وشرح عقيدتهم قال: [وقد أفردنا في نقض هذه المقالة كتاباً جمعناه في نقض كلام محمد بن زكريا الرازي الطبيب في كتابه الموسوم بالعلم الإلهي].

ومما يدل على صحة ما قالا فيه هو:

أنّ الناظر في كتب الرازي لا يرى أنّه أتى بدليلٍ نقلي على قدمه تعالى، بل إكتفى بدليل الوجوب لإثبات وجود الله تعالى، فأثبت القدم لله تعالى، وهو دليل عامة الفلاسفة، وهم قالوا:

لو لم يكن في الوجود موجود واجب الوجود لكانت الحقائق والماهيات الموجودة كلها ممكنو الوجودِ، مفتقرة إلى وجود علّة، ولذا وجب إنتهائها إلى علّة غير معلولة وهي واجب الوجود.[٦٧]

ففي كتبه ما أشار إلى موضوع صفات الله من الصفات الذاتية والمعنوية لا بالإثبات ولا بالنفي، إلا أنّه لكونه قائلاً بقدماء مع الله تعالى، فليس غريباً عليه أنه ما تكلم في مسألة الصفات الذاتية والمعنوية، وهو كبقية الفلاسفة لا يعرفون عن الله إلا السلب، فلا يثبتون له تعالى الصفات الثبوتية، فلو أثبتها لما قال بهذا الرأي، فهو تعالى في رأييه لم يخلق النفس والزمان والمكان والمادة، وما قال بأنّها موجودة بوجود الله تعالى، فحدد قدرة الله تعالى ومشيئته وإرادته وعلمه، وليس الله تعالى بخالق لكل شيئ عنده، ويعتبر هذا من جهله حيث عدّ الخالق والمخلوق في جنس واحد، ولم يثبت لله تعالى الصفات الثبوتية له تعالى، حتى يفرق بها بين الخالق والمخلوق.

فصفات الله تعالى في نظر الفلاسفة المسلمين ومنهم الرازي صفات سلب، لا صفات إيجاب، فلا يعرفونه تعالى إلا بالسلب، فالله تعالى لا ينقسم بالفصول، ولو كان لكان الفصل مقوماً له، موجوداً، وكان داخلاً في ماهيته، أو ماهية الوجود، ولا ينقسم بالجمل على كثرين مختلفين بالعدد، وإلا لكان معلولاً، ولا ينقسم بأجزاء القوام مقدارياً كان مثل: اليد، والعين، والإستواء، والوجه، والساق، والرؤية، والذات، أو معنوياً، مثل: السمع، والبصر،

والإرادة، والمشيئة، وإلا لكان كل جزء من أجزائه إمّا واجب الوجود فكثر واجب الوجود، وإمّا غير واجب الوجود وهي أقدم بالذات من الجملة، فتكون الجملة أبعد من الوجود.[٦٨]

وفي نظرهم أنّ الله تعالى لا جنس له: فلا حدّ له، ولا جنس له ولا فصل له: فلا ندّ له ولا نوع له ولا مفهوم له أي ليس له صفات معنوية، ولا مشارك له في الموضوع: فلا ضدّ له بل هو مبدأ كلّ فيض، أي أنّ الله تعالى خلق الشيئ عن طريق العقول، فمنه فاض الوجود، ومن العقول فاض الموجودات، وهو ظاهر، فله الكلّ من حيث لا كثرة فيه، فهو من حيث هو ظاهر فهو ينال الكل من ذاته، فعلمه بالكل بعد ذاته، وعلمه بذاته، ويتحد الكل بالنسبة إلى ذاته، فهو الكل في وحدة، وهذا هو عين وحدة الوجود، فليس هناك فرق بين الخالق والمخلوق، بل نص الفارابي: هو ظاهر من حيث هو باطن، والباطن من حيث هو الظاهر، فخذ من بطونه إلى ظهوره يظهر ويبطن.[٦٩]

كلامهم هذا ينص على أنّ الله تعالى موجود لا ماهية له ولا حقيقة، ولا يفعل بقدرته ومشئيته، بل العقول العشرة يتصرف في الخلق والإيجاد، وهم ينفون عنه تعالى سمعه وبصره، وسائر صفاته جلّ وعلا، فهذا إيمانهم وإيمان الرازي بالله تعالى، والدليل النقلي من القرآن والسنة النبوية الشريفة والعقل السليم والفطرة المستقية كافي في الردّ عليهم.

والإعتراض عليه:

أ. أنّه ما إستدل بالدليل النقلي على أزلية وقدم الله تعالى ومخالفته للحوداث، وما بيّن عدم تعارض إثبات أزليته تعالى مع العقل السليم، فكان من الواجب عليه الرجوع إلى القرآن والحديث لبيان قوله، وثبوت وصحة هذه الصفة لله تعالى.

بـ إستدل بالعقل في إثبات القدم له تعالى، وعجز في إثبات صفة الوحدانية له جلّ وعلا، فأشرك في صفة القدم أربعة أخرى مع الله تعالى بدون أن يفرّق بين الله سبحانه وبين بقية الأربعة من القدماء في تقدم العدم عليهم.

القسم الثاني: **قدم النفس:**

المراد بالنفس ما يكون مبدأ للحياة، وهي: الأرواح البشرية والسماوية، فهي حيّة بذاتها وقديمة أيضاً، إذ لو كانت حادثة لكانت مادية فاعلة في الأجسام التي تعلقت بها تعلق التدبير والتصرف[٧٠].

فالنفس عند الرازي قديمة، وهي باقية خالدة لا تفنى أبداً، ويرى أنّها لا يثاب ولا يعاقب في الحياة الأخروية، بل جزائها خيراً أو شرّاً يكون بالتناسخ، والتحول من بدن إلى بدن حتى تتطهر، فرآى في النفس أمرين:

- **الأمر الأول:**

جوهر مجرد، وهي قديمة وخالدة، فلا يطرأ عليها الفناء، وعلّة لحياة الأبدان، وعلّيتها لها إنّما هي على سبيل الإيجاب، كفيض النور عن قرص الشمس[٧١].

وإستدل على قدمها (أنّها لو كانت حادثة لكانت لها مادّة، لأنّ كل حادث حدوثاً زمانياً لابدّ أن يكون مسبوقاً بمادّة ومدّة، ولكن كون النفس مادّية محال، لأنّها مجردة، فلا تكون حادثة، وبتقدير كونها ماديّة، فماديّتها لا تكون حادثة، وإلا لكانت لها مادّة أخرى، والكلام في المادّة الثانية كالكلام في المادّة الأولى، ولزم التسلسل وهو محال، فإذن لابّد من الإنتهاء إلى ما يكون قديماً، ولا يعنى بالنفس إلا ذلك).[٧٢]

فالنفس قديم مثل قدم الله تعالى، وليست صادرة عن ذات الله تعالى، لأنّ هذا القول يستلزم إحدى إثنيتين: إمّا أنّ النفس ثابتة كالله تعالى، أو أنّ الله متغير كالنفس، وكلتا النتجتين باطلة.

ورأي الرازي هو مذهب جمهور الفلاسفة من أنّها جوهر، ليس بجسم، ولا جزئه، ولا حال فيه، ويتعلق بالجسم من جهة التدبير له، والتصرف فيه، والإستكمال به، ولا يتصور عدمها عن الخارج إلا بإرتفاع علّتها الفاعلية عنه، وإذ هي بسيطة، وقائمة بنفسها، فعلّتها الفاعلية لا بدّ وأنْ تكون كذلك، فيمتنع عدمها إلا بعدم علّتها التي هي كذلك.[٧٣]

والنفس حياة، فهي مشاركة في الحياة بالذات، وليست تقبل الماهية ضدها، فلا يمكن أنْ تقبل النفس ضدّها وهو الموت، والنفس تشتهي السعادة، ومن شروط السعادة دوامها، فالنفس التي تطلب الدوام طلباً طبيعياً ضرورياً يجب أنْ تكون دائمة.

ودليل خلود النفس لدى أفلاطون:

أ. التغير لا يجري في إتجاه واحد، بل في الإتجاهين، فإذا إنتقل من الطرف ـ أ ـ إلى الطرف ـ ب ـ، فلابّد أيضاً أن ينتقل من الطرف ـ ب ـ إلى الطرف ـ أ ـ، ومعنى هذا أن تبقى النفوس في مكان ما تاتي منه فتشيع الحياة في الجسم مرّة أخرى أي لا بّد أن تبقى النفوس بعد الموت، إذاً فالنفوس أبديّة.

بـ عند رؤية المحسوس ننتقل إلى صورته، ونلاحظ في الحال أنّ المحسوس غير الصورة، فلابّد أنّ يكون قد عرفنا هذه الصورة في حياة سابقة، ونحن نتذكرها الآن بمناسبة المحسوس الذي يشارك فيها.

جـ طبيعة النفس من جنس طبيعة الصورة، ولما كانت الصورة بسيطة فالنفس إذن بسيطة، ولهذا لا تقبل الإنحلال، فهي إذن أزليّة أبديّة، والشيئ هو النفس متصف بالحياة فلا يمكن أن يتصف بالموت.[٧٤]

ومذهبُ ـ كانت[٧٥] ـ، في خلود النفس:

أ. الإنسان لا يستطيع ان يؤدي واجبه إن لم يكن حرّاً.

بـ ولا يستطيع أن يرقى إلى التزكية، والقداسة إن لم يكن خالداً.

جـ ولا يستطيع أن يرقى مستوى الخير الأعظم إن لم يكن الله موجوداً.[٧٦]

وذهب أرسطو ومتابعوه إلى حدوث النفس لئلا يلزم أحد أمور أربعة:

١. كون النفس من النفوس غير المتناهية نوعاً منحصراً في فرد.

٢. التناسخ.

٣. إشتراك أفراد الإنسان في جميع الصفات النفسية.

٤. تجزيء النفس، وإنقسامها.[٧٧]

والمتكلمون: منهم من قال بتجرد النفس وهو مذهب الغزالي[٧٨]، والجمهور قالوا بعد تجرها إلا أنّهم إختلفوا فيما بينهم إختلافاً كثيراً ذكرها صاحب شرح المواقف [٧٩]، فالنظام[٨٠] منهم قال: أنّها أجزاء لطيفة سارية في البدن باقية من أول العمر إلى آخره، لا يتطرق إليها تخلل وتبدل[٨١]، فالجسم والنفس لا يؤلفان شخصين عنده، بل إنساناً واحداً، النفس هي: الإنسان الباطن، والجسم هو: الإنسان الظاهر، دون أنْ تصير النفس جسماً، أو يصير الجسم نفساً، وليس محل النفس جزءاً معيّناً من الجسم كالرأس، أو القلب، بل الجسم كلّه، وهذا لازم من بساطة النفس، وظاهر من أنّه حين يحس جزء من الجسم تعلم بذلك النفس كلّها

- **الأمر الثاني:** أنّها تتحول من بدن إلى بدن آخر:

رآى الرازي:

أنّ تعلق النفس بالبدن ليس من نوع التعلق التامّ الذي تقتضي فسادها بفساده، وهويؤكد على بقاء النفس، وعدم فسادها بمفارقة البدن وفساده، ومعنى ذلك أنّ النفس ليست صورة منطبعة في البدن تفنى بفنائه،

فقال بالتناسخ، فالنفوس التي تدخل في أجسام جديدة فتأخذ الحياة كانت موجودة بعد الموت في مكان ما، ومن هذا المكان أتت، فأخذت أجساماً جديدة، ثمّ تخرج من هذا الجسم عن طريق الموت لكي تحلّ مرة أخرى في جسم جديد، وهكذا بإستمرار، فقال:

(الحيوان الذي لا يعيش كمال العيشة إلا باللحم كالأسد والنمور والذئاب وما أشبهها، والتي يعظم أذاها، ولا مطمع في إصلاحها، ولا حاجة في إستعمالها مثل: الحيات والعقارب ونحوها، يجوز صيدها لوجهين:

الوجه الأول: متى لم تتلف أتلف حيوانات كثيرة.

الوجه الثاني: تخليص أمثال هذه النفوس من جثثها شبيهاً بالتطريق والتسهيل إلى الخلاص، لأنّ في ذلك تقليلاً من ألم الحيوان، ورجاء انْ تقع نفوسها في جثث أصلح.

وأمّا الحيوان المعمولة والعائشة بالعشب فلم يجب إبادتها وإهلاكها، بل الرفق بالمعمولة والإستغلال من الإغتذاء بها، وقال: لولا أنّه لا مطمع في خلاص نفس من غير جثّة الإنسان لما أطلق حكم العقل ذبحها البتة).[٨٢]

ومعنى شبهته كما قال إبن حزم:

أنّ الله تعالى عدل حكيم رحيم فإذا هو كذلك محال أن يعذب من لا ذنب له، فالأمر بذبح بعض الحيوان الذي لا ذنب له، وطبخه وأكله، ويسلط بعضها على بعض فيقطعه ويأكله ولا ذنب له، علمنا أنّه تعالى لم يفعل ذلك إلا وقد كانت الأرواح عصاة مستحق للعقاب فركبت في هذه الأجسام لتعذب فيها.[٨٣]

وذكر أيضاً في كتابه الفصل في الملل والأهواء والنحل[٨٤]، وفخرالدين الرازي في كتابه المطالب العالية[٨٥]، أنّ محمد بن زكريا الرازي قال:

النفوس مباينة عن الهيولى، وغافلة عنه، ثمّ إتفق لها إلتفات إلى الهيولى، وعشق إليه، فتعلقت به، فإذا فسد البدن، وكان ذلك العشق باقياً، فهي تعود إلى بدن آخر، ولا تزال تنتقل من بدن إلى بدن آخر، إلى الوقت الذي يزول ذلك العشق وتحصل القوّة فحنيئذ تفارق ذلك البدن، ولا تعود إلى بدن آخر.

وأساس قوله بالتناسخ يرجع إلى:

١. تحسين العقل، وتقبيحه في أفعال الله وفي أحكامه.

٢. الإنسان شيئ غير الجسد.

٣. موجود قبل حدوث هذا الجسد.

٤. قدم العالم، وأنّ هناك حوادث لا أول لها.[٨٦]

وخطأ الرازي في قوله بالتناسخ معلوم لدى كل مسلم، وضلاله بديهي لا يحتاج إلى تجشم الإستدلال، لأنّه يؤدي إلى إنكار يوم القيامة والبعث والجنة والنار، ولكن يمكن الردّ عليه بأنّه:

١. متى لم تعد تلك الأجزاء بعينها، وخلق مثلها، لم يكن قد أثبت من يستحق الثواب، لأنّ هذه التي خلقت لم تكن من قبل، ولم تعمل ما يستحق الثواب لأجله.[٨٧]

٢. يلزم تذكرها لأحوالها في البدن الآخر، لو كان تعلق النفوس على طريقة التناسخ لزم تعطل بعضها إلى أن يحدث بدن تتعلق به.[٨٨]

٤. لزم أن لا يزيد عدد الأبدان الهالكة على عدد الأبدان الحادثة قطعاً، والتالي باطل بالمشاهدة، فإنّه قد يحدث وباء عامّ وتهلك أبدان كثيرة لا يحدث مثلها إلا في إعصار متطالة.[٨٩]

المطلب الثاني: في قدم الزمان والمكان:

فالمطلب ينقسم إلى قسمين:

القسم الأول: **قدم الزمان:**

رآى في الزمان بأنّه جوهر وقديم:

أ. **كونه جوهراً**:لأنّه إنْ إرتفع الشيئ الذي يمضي عليه الزمان فقد إرتفع زمانه معه، كما يرتفع زمان كل من يموت، فإن إرتفع الفلك الذي حركاته أعلى من جميع الحركات فقد إرتفع الزمان بجملته.[٩٠]

وفي كتاب الأزمنة والأمكنة للأصفهاني:[٩١] أنّ الرازي قال: طبيعة الزمان من تأكّد الوجود في ذاتها، وقوة الثبات في جوهرها بحيث لا يجوز عدمها رأساً، ولم تكن قط معدومة أصلاً، فلا بدء لها ولا إنتهاء، بل هي قارّة أزلية، ألا ترى أنّ المتوهّم لعدم الزمان لم يحصل له وهمه إلا إذا أثبت مدة لا زمان فيها، والمدة هي الزمان نفسه، فكيف يتوهم عدم ما تأكد لزوم جوهره، وينفي العقل الصحيح تصور عدمه وتلاشيه؟، أو كيف يسوغ إلحاق عدمه بالممكنات؟، ووجوبه من الواجبات الأزلية.

بـ **كونه قديماً**: لأنّ الزمان حياة الأشياء التي لها قائمة بغير ذاتها، وليس للدهر ذهاب البتة، بل هو في حالة واحدة، لأنّه حياة وثبات للأشياء التي لا تتغير حالها.[٩٢]

ونقل البيروني عنه: أنّ تصور وجود الزمان بديهي، وإختلاف الأحوال على الهيولى المتصورة بالتركيب من لوازم الزمان، فإنّ بعضها متقدم، وبعضها متأخر، وبالزمان يعرف القدَم، والحَدَث، والأقدم، والأحدث، ومعاً، فلابدّ منه[٩٣].

وله شبهتان في قدم الزمان:

١. نقول يوم السبت قبل يوم الأحد، فإن قالوا إنّ بينهما آناً، قيل لهم: أو ليس يوم السبت قبل الآن الذي بينه وبين الزمان؟، فلابدّ من نعم، يقال لهم: فعلى قياس ما إستدل به أرسطوطالس يجب أنْ يكون زمانان معاً في حالٍ؟، ويقال لهم: أليس أجزاء الزمان تحدث وتبطل؟، فلابدّ على قوله من نعم، وإلا كان يوم السبت لم يزل، فيجب أنْ يكون لا يزال، يقال له: أفحدوثه وبطلانه في زمان؟ فإن قال: لا، وهو قوله، قيل له: فقد صار الزمان يحدث ويبطل لا في زمان، وهذا نقض قولك.

٢. من زعم أنّ الزمان إن كان حادثاً فلابدّ من أن يكون قبل حدوثه زمان، فبأيّ شيئ تنفصل ممّن زعم أنّ المكان إن كان موجوداً في العالم فلابدّ من أنْ يكون في مكان، فيبطل هذا القائل المكانَ، أو يكون كل مكان في مكان لا إلى نهاية؟.[٩٤]

والرازي مثل أرسطو ما قال بأنّ الزمان عبارة عن الحركة[٩٥]، ولكن أدلة الرازي غير أدلة أرسطو في الإستدلال حيث قال في كتابه ـ مقالة فيما بعد الطبيعة ـ [٩٦]، [وإستدل أرسوطالس على أنّه لا نهاية لحركات العالم بأدلة:

أ: أنّه قدّم في أنّ العالم قديم، وهو قوله أنّ الحركة إن كانت مبتدئةً في زمان فقد بقي الجسم زماناً لا نهاية له غير متحرك ثمّ تحرك، وإذا كان له محرّك قديم حرّكه فقد إستحال، أو إستحال الجسم الذي حرّكه، وأيّهما إستحال فقد كانت حركة قبل أنْ تكون حركة، ولو أعطينا أنّ الجسم لم يزل لوجب أنْ يكون لم يزل يتحرك ويسكن، ولكن هذا مما نمنعه إيّاه.

بـ الحركة لم تزل فالزمان عدد حركة الفلك أو حادث عنها، ولو حدث حدث الزمان لكان قبل حدوثه زمان، لأنّه لا بّد لمن أثبت حدثه من أنْ يقول كان بعد أنْ لم يكن، والقبل والبعد وكان بعد أنْ لم يكن: أدلة على الزمان

فإذا قال قائل كان الزمان بعد أنْ لم يكن فقد أثبت زماناً قبل حدوثه، وإذاً ثبت أنّ الزمان قديم والحركة قديمة، وهذا شبيه بدليل قد إستدل به برقلس، وقد قلنا في مناقضته فيه بما نكتفي به].[٩٧

وشبهة أرسطو في قدم الزمان بصورة أوضح هي:

١. أنّ كل حركة مشروطة بمتحرك، وبحسب طبيعة المتحرك تكون طبيعة الحركة، ولكنّ الزمان واحد.

٢. لا يمكن أنْ يكون الزمان فلك الكون، إذ أنّ معنى هذا أنّه: إذا وجدت عدّة أفلاك وجدت بالتالي عدّة أزمنة، مع أنّ الزمان واحد.

٣. لا يمكن أنْ يكون الزمان حركة، لأنّ في الحركة إختلافاً بينما الزمان راتب.[٩٨]

ذهب الدكتور عبدالرحمن البدوي: أنّ للزمان علاقة بالحركة، وذلك بما يلي:

أ. لو أنّ شخصاً نام مدّة طويلة من الزمان، ثمّ إستيقظ لم يشعور بأنّ ثمة زمناً قد مرّ بين اللحظة التي بدأ فيها نومه، وبين اللحظة التي إستيقظ فيها، بمعنى أنّ عدم شعورهم بالحركة قد أداه إلى القول بعدم وجود زمان، لأنّ الزمان مرتبط بالحركة.

بـ أنّ الحركة تتوقف على الإمتداد، فإذا كان الزمان هو الآخر حركة، فهو بدوره يتوقف على ما يتوقف عليه، والإمتداد متصل، والحركة متصلة، فالزمان المتوقف على الحركة متصلاً كذلك.

جـ فكرة الإمتداد تدل على أمام وخلف، وهذا الوصف ينتقل إلى الزمان من حيث هو حركة، فيقال إنّ في الزمان ما هو أمام، وما هو خلف.

د. الحركة تقتضي دائماً المرور بأدوار، فنميز عدّة أوجه متتالية، أحدها: متقدم، والآخر متأخر أو لاحق، فالزمان أيضاً يحتوي على متقدم ومتأخر في الحركة لأنّه يمثل تالياً بين أوجه متعددة في التغير.[٩٩]

وأمّا أهل الكلام فأنكروا وجود الزمان بأدلة، منها:

١. لو وجد لتقدم بعض أجزائه بالضرورة، وليس إلا بالزمان، فيتسلسل[١٠٠].

٢. ولو كان قارّ الذات إجتمع الحاضر والماضي، فيكون الحادث اليوم حادثاً قبل سنة، ولو لم يكن قارّ الذات لزم تقدم بعض أجزائه على بعض تقدماً لا يتحقق إلا مع الزمان[١٠١].

ولا يدخل في مقولة الكم المتصل لأنّ الآن متصل بين الماضي والمستقبل[١٠٢] كما زعم إبن رشد[١٠٣] ولا في أيّ مقولة من المقولات العشر، لأنّه إمّا أنْ يكون يوجد بعامة أجزائه كالخط والسطح، هو الكم المتصل، أو بجزء من أجزائه كالعدد وهو الكم المنفصل، والزمان لا يوجد بعامة أجزائه: إذ الماضي منه قد ذهب والمستقبل لم يتم حصوله بعد، وليس يصح أيضاً أنْ يكون وجوده بجزء من اجزائه، إذ الآن في الحقيقة الكميات، فإنّ ما لا وجد له لا آنية له، والذي لا آنية له لا يوصف بوقوعه تحت شيئ من المقولات[١٠٤].

فمعنى كلام المتكلمين: أنّ الماضي قد فات، والمستقبل أتٍ، والحاضر لا يمكن تثبيته، واللحظة نفسها، أو الآن: طرف موهوم بين ماضٍ ذهب، ومستقبل لم يوجد بعد، كما أنّ الزمان لا يمكن تثبيته، لأنّه يفقد حينئذٍ طابعه الجوهري وهو: كونه مكوَّناً من أوجه متتالية يتلو الواحد منها الآخر متساوقة.

القسم الثاني: **قدم المكان:**

وشبهته على قدمه وشيئيته:

أ. أنّ الهيولى أجزاء لا تتجزأ، وأنّ لكل واحد من تلك الأجزاء عِظَماً لا يقبل التجزئة لصغره، وقدم شيئ ذي عِظَم لا بّد من مكان، وجب ضرورة أن يقال: إنّ المكان قديم.[١٠٥]

بـ لما كان لم يحدث في العالم شيئ إلا عن شيئ آخر صار هذا دليلاً على أنّ الإبداع محال، وأنّه غير ممكن أن يحدث الله شيئاً عن لا شيئ، وإذا كان الإبداع محالاً وجب أن تكون الهيولى قديمة، ولمّا كان لابّد للهيولى من المكان ثبت أنّ المكان قديم.[١٠٦]

يلزم من قوله هذا أنكاره للخلاء إنكاراً تاماً، ونفى وجوده، وسبقه في ذلك أرسطو وتبعه فلاسفة المسلمين ومنهم الرازي.[١٠٧]

وشبهة أرسطو على شيئية المكان:

١. المكان شيئ قائم بذاته، توجد فيه الأشياء المختلفة، وإلا لما إستتطعنا أنْ نتصور حلول أشياء مختلفة في مكان واحد.

٢. النقلة لا يمكن أن تتم إلا إذا تصورنا أنّ هناك مكاناً يسير فيه المتحرك بالنقلة من جهة إلى جهة، وفي إتجاه معلوم.

٣. المكان شيئ تقتضيه حركة الإستحالة، لأنّ حركة الإستحالة ترجع في النهاية إلى حركة التخلخل، والتكاثف وهما بدورهما حركتان في المكان.[١٠٨]

ومن القول بشيئية المكان قال إبن رشد: إنّه داخل في مقولة الكم المتصل، لأنّ أجزاء الجسم تشغله، وكانت تتصل بحدّ مشترك، فواجب أنّ تكون أجزاء المكان تتصل بحدّ مشترك.[١٠٩]

والمتكلمون أنكروا شيئيته، فالمكان عندهم: مفروض يمكن خلّوه، وهو المعنى بالفراغ المتوهم الذي لو لم يشغله شاغل لكان خالياً[١١٠]، ويمكن أنْ يرسم بأنّه: السطح الباطن من الجرم الحاوي المماس للسطح الظاهر للجسم المحوي.[١١١]

وفكرة التماس يقتضي التفرقة بين الحاوي والمحوي، لأنّ الوجود ـ في ـ نستطيع أن نميز المكان عن الشيئ المحوي في المكان، وهذا التميز ليس حداً للمكان.

ولإنكارهم شيئيته لا يدخل تحت مقولة من المقولات، لأنّه: هل يكوّن المتمكن؟، وإن لم يوجد الجسم لم يوجد المكان، لأنّه قائم بالجسم، وليس شيئ ذي وجود في نفسه، وهل المكان جوهر يبقى إذا إرتفع المتمكن؟، وأنّ الذي بطل بإرتفاعه هو النسبة إليه والإضافة، ويبقى المكان المطلق مكاناً كما كان وهو الخلاء الفارغ، وليس فيه جسم، فهذا إحالة على شيئ، لا الإدراك يثبته، ولا الوهم يتصوره.[١١٢]

تحليلنا لرأي الرازي في الزمان والمكان:

أنّ الرازي مثل أرسطو في قوله بقدم الزمان والمكان وشيئيتهما، فكان حسيّاً واقعياً أكثر ممّا يجب، فلم يستطيع أنْ يتصور الزمان والمكان تصوراً ذاتياً صادراً صدوراً قبلياً، ولم يستطيع كذلك أن ينظر إلى الزمان والمكان بوصفهما روابط أوحدوداً حتى ينظر إليه نظرة أقرب إلى التجريد، بل كان واقعياً حسيّاً، ولو أنّه إضطر إلى أنْ يخرج عن المكان فكرة الجسمية ممّا يجعل في أقواله على قدم المكان كثيراً من التناقض، والزمان عنده كما بيّناه شيئ قائم على أساس المكان، لأنّ الزمان متوقف على الإمتداد أو المكان، ولهذا صور الزمان صورة ماديّة آلية قد سلب كل حيوية منها، فأعطى الرازي للزمان والمكان شيئاً من الوجود الواقعي في الخارج أي وجوداً موضوعياً، ويمكن أن نقول له، مثلاً:

١. إذا قلنا عن شيئ ما: أنّه موجود في مكان فكيف يمكن أن نتصور وجود جسمين معاً في مكان واحد، ومن جهة واحد، فلهذا لا يمكن أن يقال عن المكان أنّه جسم.

٢. إن كان جسماً ففي أي شيئ يوجد هذا المكان.

٣. أن يكون الحاوي لكل الأشياء غير محوّي في شيئ من الأشياء.

فالذي أراه صحيحاً في هذه المسألة:

الزمان والمكان إن كانا شيئين محسوسين كما قال: أرسطو والرازي، فالله تعالى خالقهما، وليسا بقديمين، قال الله تعالى في سورة الأنعام جزء من الآية ١٠٢(ذلكم الله ربّكم لا إله هو خالق كل شيئ فإعبدوه)، وفي سورة الرعد جزء من الآية ١٦(قل الله خالق كلّ شيئ وهو الواحد القهار).

وأنا أظن أن قول أرسطو والرازي في ذلك يرجع إلى:

أنّ المعرفة البشرية لها مصدران: الحسّ والفهم:

فالحس هو: الذي يمدّنا بالموضوعات، والفهم هو: الذي يسمح لنا بتعقل تلك الموضوعات، فالمادة موضوع الإدراك الحسي، في حين أنّ الصورة هي المبدأ الباطن في الذات العارفة، ومعنى هذا أنّ المادة تمثل كلّ ما يصدر عن الموضوع، في حين أنّ الصورة تمثل كلّ ما يصدر عن الذات، فالتفرقة بين المادة والصورة في المعرفة إنّما تقوم على التميز بين العناصر الحادثة المتغيرة في حدوسنا الحسّية.

والعناصر الضرورية في صميم حساسيتنا، والصورة تمثل قالباً أولياً باطناً في الحساسية، فنرى أنّ المادة تمثل وجوداً خارجياً قائماً في العالم الخارجي.

وإن كانا لا وجود لهما في الخارج كما هو مذهب المتكلمين، فيقال لهما:

الزمان والمكان ليسا حسيين، وليس لهما وجوداً خارجياً واقعياً أي ليسا جوهراً ولا عرضاً ولا رابطة، بل هو الشرط الذاتي الذي يجعل في وسع العقل البشري أن يحقق ضرباً من التآزر بين جميع الموضوعات الحسية، فالزمان والمكان ليسا إلا حدساً صرفاً، فالمعطيات الحسية هي إمدادات حقيقية تَرِد إلينا من العالم الواقعي، وليست مجرد أوهام ذاتية من نسج العقل، والدليل على ذلك:

١. لا نستطيع تصور الأشياء متحيزة بدون تصور فكرة المكان، ولا نستطيع أن نتصور الأشياء سواء متقارنة في نفس الوقت أو متعاقبة بعضها بعضاً قبل تصور فكرة الزمان.

٢. نتصور الزمان والمكان ولا نتصور هذه الجزئيات المكانية، أو تلك الأقسام الزمانية.

٣. يجوز عدم تصور الشيء في المكان الفلاني، ولايجوز تصور عدم وجود مكان، ونستطيع أن نتصور زماناً من الأحداث المعينة ولا نستطيع أن نتصور الأحداث خارجة عن الزمان وغير مترابطة به أصلاً.[١١٣]

المطلب الثالث: المادة ـ الهيولى ـ:

كلام الفلاسفة في قدم العالم ـ الهيولى ـ على أقوال:

منهم من قال: قدم العالم على ما عليه من كون شيئ من شيئ إلى ما لا نهاية له بلا منشيئ، ومنهم من جعل حدوثه بعوارض حلت بالطينة فإنقلبت على ما عليه الطبائع من الإعتدال والإختلاف، ومنهم من جعل حدوثه بالباري وهم إبن سنا والفارابي، ومنهم من قال بالأصل والرازي من هؤلاء[١١٤]:

فالمادة (الهيولى) عنده:

منفعل غير حيّ كُوِّنت جميع الأجسام الموجودة، والمادة المطلقة ليست سوى أجزاء لا تتجزء، بحيث أن يكون لكلّ واحد من تلك الأجزاء عظم، لأنّه لو لم يكن لكلّ واحد من تلك الأجزاء عظم لم يحصل بتجمعها شيئ له عظم، ولا يجوز أن يكون لأيّ جزء من الجزء الذي لا يتجزأ عظم حتى يجوز أن يوجد عظم أصغر ممّا عليه، وذلك أنّه لو كان لجزء المادة جزء لكان الجزء نفسه جسماً مركباً ولم تكن المادة مبسوطة، مع أنّ المادة التي هي

مادّة الجسم مبسوطة، وتركيب الأجسام من تلك الأجزاء، وسينتهي تفرق تركيب أجسام العالم في آخر أمر العالم إلى تلك الأجزاء بعينها، وهذه هي الهيولى المطلقة.[١١٥]

وشبهته في قدم المادة (الهيولى) هي:

أ. الهيولى قديمة لأنّه لا يجوز أنّ شيئاً يقوم بذات غيره لا سيّما إذا كان جسماً، يحدث من لا شيئ، لأنّ العقل لا يقبل مثل هذا القول، وما صار من أجزاء الهيولى متجمعاً جدّاً كان منه جوهر الأرض، وما صار أكثر تفرقاً من جوهر الأرض كان منه جوهر الماء، ثمّ إنّ ما صار أكثر تفرقاً من جوهر الماء كان منه جوهر الهواء، وما صار أكثر تفرّقاً من جوهر الهواء كان منه جوهر النار.[١١٦]

بـ لا يجوز أنْ يكون شيئ من لا شيئ، لأنّ الإبداع أعني إحداث شيئ من لا شيئ عند صانع شيئ مقصود أقرب تناولاً من التركيب، يعني لو أنّ الله أبدع الآدميين إبداعاً تاماً دفعة واحدة لكان مقصوده أقرب إلى التنفيذ من أنْ يركبهم في خلال أربعين سنة، ـ هذه المقدمة الأولى ..

الصانع الحكيم لا يرجح فعل ما هو أبعد من مقصوده على فعل ما هو أقرب من مقصوده، إلا إذا كان غير قادر على فعل الوجه الأسهل والأقرب، ـ وهذه هي المقدمة الثانية ـ.

ونتيجة هاتين المقدمتين: وجب أن يكون وجود جميع الأشياء من صانع العالم بالإبداع لا بالتركيب، ولمّا كان ظاهر الحال بخلاف ذلك، وكانت الأشياء تحدث بالتركيب لا بالإبداع لزم أنّه لا يقدر على الإبداع، لأنّه لا يحدث شيئ في العالم إلا بالتركيب من تلك الأمهات التي أصلها الهيولى.[١١٧]

جـ لم يثبت سبق الصانع للمصنوع بدلالة المصنوع، ولا يثبت سبق الهيولى للمصنوع بدلالة المصنوع الذي هو في الهيولى؟، وإذا صحّ أنّ الجسم مصنوع من شيئ بقهر قاهر، فنقول:

كما أنّ ذلك القاهر قديم ثابت قبل قهره كذلك يجب أنْ يكون ما وقع عليه ذلك القهر قديماً ثابتاً قبل أنْ يقهر، وهذا هو الهيولى، إذن فالهيولى قديمة.[١١٨]

وقدم المادة (الهيولى) عند أفلاطون أنّها:

كانت موجودة منذ الأزل في حركة دائمة، وأنّ الصانع عندما صنع العالم نظم هذه المادة المشتتة التي كانت في حركة دائمة، فمن غير الممكن أنّ الصانع قد خلق المادة، لأنّ الصانع مصدر الخير، والخير لا ينتج إلا الخير، فكيف يمكن إذن أنْ يخلق المادة وهي مصدر الشرّ في الوجود؟.[١١٩]

ومذهب أرسطو: أنّ الهيولى مع الصورة قديمتان، وهو ينكر وجود المثل الأفلاطونية، وقال: بأنّ المحسوسات موجودات مطلقة غير مخلوقة[١٢٠].

والرازي مثل أفلاطون وأرسطو في قوله بقدم العالم، إلا أنّ شبهته ليس مثل شبهتهما، وهذا دليل على أنّه أخذ هذا المذهب من ديمقرطيس كما صرح بذلك في كتابه العلم الإلهي، وبيّناه في التمهيد قبل هذا المبحث، وفي هذا ردّ على ـ جيوم دوفرين ـ الفيلسوف الفرنسي[١٢١] الذي قال: إنّ الفلسفة الإسلامية أرسطوطالية خالصة[١٢٢]، وأسهبُ قيلاً في شرح شبهة أرسطو في قدم العالم ليظهر للقاريء خطأ رأي جيوم في ذلك:

* **فالمادة عند أرسطو:**

تنقسم إلى قسمين، وأساس التقسيم حسب رأيه هو فلك القمر، فهناك أولاً ما فوق فلك القمر، ثمّ هناك ما تحت فلك القمر، وكلا العالمين متمايز تمام التمايز:

فالعالم الأول: الذي فوق فلك القمر يمتاز بأنّه لا يوجد فيه كون ولا فساد، وذلك بسبب المادة التي يتركب منها هذا العالم تبعاً للحركتها، وهي الحركات البسيطة التي توجد في العالم العلوي.

وأرسطو أنكر إنكاراً تامّاً أنْ تكون هناك حركات مخالفة للطبيعة في العالم العلوي، وإنّما كلّ شيئ في هذا العالم يجري بحسب النظام، لأنّه خالٍ من المادة القابلة للممكنات، فلا يوجد فيه إلا النظام بإستمرار.[١٢٣]

العالم الثاني: وهو ما تحت فلك القمر يسوده الكون والفساد، لأنّه:

أ. لمّا كان فيه العناصر، والعناصر طائفة من الممكنات، والممكنات متعددة، والدوافع إلى إظهارها إلى الفعل متعددة كذلك فمن هنا ينشأ الإضطراب الشنيع في هذا العالم السفلي.

بـ تقسيم المادة فيه دليل الفساد والكون.[١٢٤]

* **والصورة والهيولى** متلازمان عنده في الوجود، وأقام أساس مذهبه في الصور على:

أ. المعرفة:

فالعلم لا يتعلق إلا باللامحسوس والأزلي الأبدي الثابت غير القابل للفناء ،وما دخلت فيه الهيولى محسوس متغير قابل للفناء، فيجب إذن أنْ تكون الصورة موضوع العلم، لأنّ هذا الشرط لا ينطبق إلا على الصورة، فمن هاتين الناحيتين إذن لابّد من القول بوجود الصورة إلى جانب القول بوجود الهيولى.

بـ الوجود:

حالة الوجود يبدأ من التغير بمعنى العدم المطلق، وهي نوع من الوجود واللاوجود في آن واحد، نوع من الوجود: من حيث أنّ هناك إستعداداً لقبول الصورة الجديدة غير محصلة بعد، ونوع من اللاوجود: لأنّ الصورة لم تتحقق بعد، فالتغير يتمّ بالإنتقال من حالة الوسط أي ـ الوسط بين الوجود المطلق والعدم المطلق ـ إلى حالة الوجود التام للصورة، وقانون التناقض يؤذن بأنّ الشيئ لا يمكن أنْ يكون هو نفسه ضده كان لابّد من إفتراض شيئ ثالث ليتعاقب عليه هذا التغير من ضدّ إلى ضدّ، هذا الشيئ الثالث الذي هو موضوع التغير يسمّى بإسم المادّة.[١٢٥]

والذي له أدنى إيمان وهو على يقين تامّ يعتقد أنّ مذهب الرازي في قدم المادة في غاية الضعف:

لأنّ العالم مخلوق الله تعالى كما نص عليه القرآن، فالله تعالى أخرجه من العدم إلى الوجود لأنّ له تعالى صفة الإرادة والمشيئة، وهاتان الصفتان لا توجدان في من لا إختيار له.

إن كان الله في عقيدته لا يعجزه مطلوب، ولا يضاده معلوم، فكيف أقام معه في الأزل المادة؟، ورتب معه الصورة؟ ليكون جميع ذلك كالنجار والخشب والنجارية؟؟؟!!!.

وكذلك قال كثير من الفلاسفة قديماً وحديثاً بخلق وحدوث العالم، على ضرب المثال:

جون دونس سكوت[١٢٦] ما قال بقدم العالم[١٢٧]، وقال أوغسطين[١٢٨]: ليس العالم صورة الله كالنفس، لإنتفاء الشبه أو الممثالة بين المادة والروح، وليس العالم صادراً عن ذات الله صدوراً ضرورياً قديماً كما ذهب إليه أفلوطين والمانويون، وهذا القول يعني أنّ الذات الإلهية تتجزأ، وأنّ جزءاً منها يصير محدوداً متغيراً، والله بسيط ثابت كامل، وإذن فقد خلقت الموجودات من العدم بفعل حرّ، يدل على ذلك أيضاً أنْ ليس العالمُ قديماً.[١٢٩]

وقال جونا فنتورا[١٣٠] ممّا يؤسف له أي لـ أرسطو . أنّ أتباعه لمّا رأوا عبقريته في سائر الموضوعات لم يصدقوا أنّه أخطأ في هذه النقطة أي القول بقدم العالم، فجروا وراءه، وأنّ مذهبه هذا باطل من ثلاثة أوجه:

أ. إنّ طبيعة العالم مغايرة لطبيعة الله، فدلّ على أنّه لم يصدر بالطبع بل صدر بالإرادة، وما دام العالم لم يصدر عن ذات الله فقد أوجده الله من العدم.

بـ لمّا كان العالم متغيراً كان معنى قدمه إزدياد اللانهاية بدوامه، ثمّ كيف وصل العالم إلى الآن الحاضر وليس له طرف أول، وليس يمكن عبور اللانهاية؟.

جـ من الممتنع وجود عدد لا متناه بالفعل، ولو كان العالم قديماً لكان وجد عدد لا متناه من بني الإنسان، ولكن يوجد الآن عدد لامتناه من النفوس الخالدة، وهذا خلف، فيلزم الإقرار بإستحالة مساوقة العالم لله في القدم.[١٣١]

الخاتمة:

أهمّ ما توصلت إليه من النتائج في هذا البحث هي:

* آراؤه في الطب الروحاني، أو فلسفته العرفانية:

١. عدم معرفته بالقرآن والسنة النبوية جعله تابعا ومقلداً أعمى لفلسفة اليونان حيث زعم أنّ تزكية النفوس بإتباع هؤلاء الملاحدة، وترك إتباع الأنبياء عليهم الصلاة والسلام، كما هو واضح في رأييه في ـ قمع الهوى وردعه ـ مع أنّ دين الأنبياء جاء للتزكية والهداية إلى صراط المستقيم لسعادة الإنسان في الدنيا والآخرة.

٢. فلسفته ضدّ تقوية الروح الفردية الحالمة التي تبتعد عن المجتمع، ومشاكله الراهنة، بحيث يكون كل فرد منطوياً على نفسه، بعيداً عن مجتمع يحتاج إليه من التعاون والمسؤلية المشتركة المتبادلة، كما بينّا ذلك في رأييه ـ معرفة العيوب ..

٣. ما إكتفى في فلسفته تصوير مظاهر الحياة الحقيرة من جبن وضعف وميوعة، ونسيانها مظاهر الحياة الآملة القوية التي تؤمن بمستقبل عظيم، كما إتضح في قوله ـ الدليل على أمارات الإقبال ..

٤. إستحالة تحقيق أي إنتاج ذي طابع فردي في فلسفته، وهي خلاصة فلسفته العرفانية

* وآراؤه في القدماء الخمسة:

الناظر في آراء الرازي في القدماء الخمسة يرى بأنّ الرازي: لا يؤمن بالله تعالى كما جاء به نبيّنا صلى الله عليه وسلم، فهو أثبت مع الله تعالى إلهاً آخر كالثنوية، ويسلب عن الله تعالى الصفات الثبوتية، وينكر نبوة الأنبياء عليهم الصلاة والسلام، ولا يؤمن باليوم الآخرة، ويؤمن بالتناسخ، ويثبت مع الله تعالى في القدم أربعة أشياء بشبه واهية بعيدة عن الواقع والحقيقة، فلا أرى قولاً في كتبه الموجودة لديّ أي دليل على توحيده لله تعالى، ولله عاقبة الأمور.

المصادر والمراجع:

بعد القرآن الكريم:

١. أبجد العلوم الوشي المرقوم في بيان أحوال العلوم، لصديق بن حسن القونجي، دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان، سنة ١٩٧٨م.

٢. أخبار العلماء بأخيار الحكماء لعلي بن يوسف للقفطي جمال الدين أبو الحسن، تحقيق إبراهيم شمس الدين، سنة النشر ٢٠٠٥، بدون ذكر إسم المطبعة.

٣. أرسطو، لـ د. عبدالرحمن البدوي، مكتبة النهضة المصرية، الطبعة الثالثة، سنة ١٩٥٣م.

٤. الأعلام قاموس تراجم، لخير الدين الزركلي، دار العلم للملايين، بيروت ـ لبنان.

٥. أفلاطون، لـ د. عبدالرحمن البدوي، الطبعة الثالثة، مكتبة النهضة المصرية، شارع عدلي باشا بالقاهرة، سنة ١٩٥٤م.

٦. البدر الطالع بما حسن من بعد القرن السابع، لمحمد بن علي الشوكاني، تحقيق حسين عبدالله العمرة، دار الفكر المعاصر سنة ١٩٩٨م.

٧. تأريخ الفلسفة الأوربية، لـ د. يوسف كرم، دار الفكر، بيروت ـ لبنان، سنة ١٩٧٩م.
٨. تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة،لأبي ريحان محمد بن أحمد البيروني المتوفى سنة ٤٤٠هـ، الطبعة الثانية سنة ١٤٠٣هـ، عالم الكتب، بيروت ـ لبنان.
٩. تقريب المرام لبعد القاهر الكوردستاني، شرح تهذيب الكلام لسعد التفتازاني، المطبعة الكبرى الأمرية، بولاق سنة ١٣١٨هـ.
١٠. تلخيص المقولات لإبن رشد الأندلسي، حققه د. محمود قاسم، كنوز التراث.
١١. تهافت الفلاسفة للطوسي البتاركاني، دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان.
١٢. الجديد في الحكمة، لسعد بن منصور بن كمونة، دراسة وتحقيق د. حميد مرعيل الكبيسي، جمهورية ـ العراق، وزراة الأوقاف والشؤون الدينية.
١٣. رسائل الفلسفية، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت ـ لبنان، مطبوع في هذا الكتاب كل الرسائل الفلسفية المنسوبة إلى أبي بكر محمد الرازي، المبدوءة بـ (كتاب الطب الروحاني، كتاب السيرة الفاضلة، مقالة في أمارات الإقبال والدولة، كتاب اللذة، كتاب العلم الإلهي، القول في القدماء الخمسة، القول في الهيولى، القول في الزمان و المكان، القول في النفس والعالم).
١٤. الرسائل الفلسفية الصغرى، لأبي نصر الفارابي، تحقيق د. عبدالأمير العسم، مطبعة دار التكوين، دمشق ـ سوريا.
١٥. رسالة أضحوية في أمر المعاد، لإبن سينا، تحقيق سليمان دنيا، الطبعة الأولى، سنة ١٩٤٩، دار الفكر العربي.
١٦. رسالة الدعاوي القلبية، لأبي نصر الفارابي، تحقيق د. عبدالمير الأعسم، دار التكوين، الطبعة الولى، دمشق ـ سوريا.
١٧. سير أعلام النبلاء، لشمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، مؤسسة الرسالة.
١٨. الشامل في الصناعة الطبية الأدوية والأغذية، كتاب الهمزة، اعلاء الدين القرشي، تحقيق يوسف زيدان، الطبعة الأولى، المجتمع الثقافي، أبو ظبي.
١٩. شذرات الذهب في أخبار من ذهب، لأبي الفلاح عبدالحيّ بن أحمد بن محمد إبن العماد الحنبلي، تحقيق مصطفى عبدالقادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان.
٢٠. شرح رسالة زينون الكبير، لأبي نصر الفارابي، تحقيق دعبدالأمير الأعسم، دار التكوين، الطبعة الأولى، دمشق ـ سوريا.
٢١. شرح القوشجي على التجريد للطوسي، دار الطباعة العامرة.
٢٢. شرح المقاصد لسعد التفتازاني، تحقيق د. عبدالرحمن عميرة، عالم الكتب.
٢٣. شرح المواقف، للسيّد الشريف علي بن محمد الجرجاني، دار الطباعة العامرة.
٢٤. طبقات الأولياء، لإبن الملقن، تحقيق نورالدين شريبة، الطبعة الرابعة، مكتبة الخانجي، سنة ١٩٩٤م.
٢٥. طوالع الأنوار، لأبي الثناء شمس الدين بن محمود الأصفهاني، مع شرح مطالع الأنظار، لعبدالله بن عمر البيضاوي، دار الطباعة العامرة.
٢٦. العبر في خبر من غبر، لمؤرخ الإسلام الحافظ الذهبي، حققها وضبطها أبو هاجر محمد السعيد بن بسيوي، دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان.

٢٧. عيون الأنباء في طبقات الأطباء، لأحمد بن القاسم بن خليفة بن يونس الخزرجي موفق الدين أبو العباس إبن أبي أصيبعة، تحقيق د. نزار رضا، دار مكتبة الحياة، بيروت ـ لبنان.
٢٨. فرق وطبقات المعتزلة للقاضي عبدالجبار الهمداني، تحقيق د. علي سامي النشار، وعصام الدين محمد علي، دار المطبوعات الجامعية.
٢٩. الفصل في الملل والأهواء والنحل، لإبن حزم الأندلسي، تحقيق أبو عبدالرحمن عادل بن سعد، دار إبن الهيثم.
٣٠. فصوص الحكم، لأبي نصر الفارابي، تحقيق عبدالأمير الأعسم، مطبعة التكوين، دمشق ـ سوريا.
٣١. فهرست إبن النديم، لمحمد بن إسحاق أبو الفرج النديم، دار المعرفة، بيروت ـ لبنان، سنة ١٩٧٨م.
٣٢. كتاب الأزمنة والأمكنة، لأبي علي أحمد بن الحسن المرزوقي الأصفهاني، طبعة حيدر آباد سنة ١٣٣٢هـ، وله طبعة ثانية في دار الكتب العلمية سنة النشر ١٩٩٦م، تحقيق خليل المنصور، الطبعة الأولى.
٣٣. كتاب التوحيد، للشيخ أبي منصور محمد بن ممد بن محمود الماتريدي السمرقندي، تحقيق د. فتح الله خليف، دار المشرق، بيروت ـ لبنان.
٣٤. كانت، الفلسفة القديمة، د. زكريا إبراهيم، مكتبة مصر بالقاهرة.
٣٥. مرآة الجنان وعبرة اليقظان في معرفة ما يعتبر من حوداث الزمان، لأعبدالله بن أسعد بن علي بن سليمان اليافعي اليمني المكي أبو محمد، تحقيق خليل المنصور، دار الكتب العلمية، سنة ١٩٩٧م، الطبعة الأولى.
٣٦. محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين، لفخرالدين الرازي، الطبعة الأولى، المطبعة الحسينية المصرية.
٣٧. المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين لأبي رشيد سعيد بن سعيد النيسابوري المعتزلي، تحقيق د. معن زيادة، د. رضوان السيّد، الطبعة الأولى، سنة ١٩٧٩م، بيروت ـ لبنان.
٣٨. المطالب العالية من العلم الإلهي، لفخرالدين الرازي، تحقيق د. أحمد حجازي السقا، دار الكتاب العربي، بيروت ـ لبنان.
٣٩. معجم المؤلفين تراجم مصنفي الكتب العربية، لعمر رضا كحالة، دار إحياء التراث العربي للطباعة والنشر، بيروت ـ لبنان.
٤٠. مقولات السجاعي، دار النجاح.
٤١. مقولات العشر، لمحمد حسن اللبيدي، دار النجاح.
٤٢. الملل والنحل، لمحمد بن عبدالكريم أبي الفتح الشهرستاني، تحقيق محمد سيّد كيلاني، طبع سنة ١٤٤٠هـ، دار المعرفة، بيروت ـ لبنان.
٤٣. منهاج السنة النبوية، للشيخ الإمام إبن تيمية، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان.
٤٤. ما ينبغي تعلمه قبل الفلسفة، لأبي نصر الفارابي، تحقيق د. عبدالمير الأعسم، مطبعة التكون، دمشق ـ سوريا.
٤٥. الوافي بالوفيات لصلاح الدين خليل بن آيبك الصفدي، دار إحياء التراث العربي سنة ٢٠٠٠م.
٤٦. وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، لأبي العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن بكر إبن خلكان، حققه وعلق حواشيه محمد محي الدين عبدالحميد، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٤٩م.

٤٧. هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين، لإسماعيل باشا، دار إحياء التراث العربي، بيروت ـ لبنان.

وفي المطلب الأول: شرحت رأيه في مسألة قدم الله تعالى والنفس، وفي المطلب الثاني: خصصته لقوله في قدم الزمان والمكان مع التحليل والردّ عليه، وجعلت المطلب الثالث في رأييه في قدم المادة، وحللته تحليلاً أكاديمياً علمياً، والحمد لله ربّ العالمين.

---

[١] هذا النص قال به أرسطاطاليس، كما نقله إلينا الفارابي في كتابه ـ ما ينبغي تعلمه قبل الفلسفة ـ، ٢٧٩، والكتاب محقق من قبل د. عبدالأمير الأعسم، مطبعة التكوين، دمشق ـ سوريا، والرازي قلدهم فيما ذهبوا إليه.

[٢] السيرة الفاضلة، ١٠٨.

[٣] قصد بذلك كتابه المسمّى بالسيرة الفاضلة، ينظر، ١٠٨، ويذكر أيضاً أسماء بعض مؤلفاته مثل كتابه في: الزمان والمكان والمدة والدهر والخلاء، والبرهان، وكتابه في النفس، وكتابه في الهيولى).

[٤] السيرة الفاضلة، ١٠٨.

[٥] السيرة الفاضلة، ١٠٨.

[٦] السيرة الفاضلة، ١١١.

[٧] كتاب ما ينبغي تعلمه قبل الفلسفة، لأبي النصر الفارابي، ٢٧٨.

[٨] سيأتي التعريف بهذا الكتاب في المطلب الأول من هذا المبحث.

[٩] ينظر سير أعلام النبلاء، ١٤ / ٣٥٤، وأبجد العلوم الوشي المرقوم في بيان أحوال العلوم، لصديق بن حسن القونجي، ٣ / ١١٤، دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان، سنة ١٩٧٨م، وعيون الأنباء في طبقات الأطباء لأحمد بن القاسم بن خليفة بن يونس الخزرجي موفق الدين أبي العباس إبن أبي أصيبعة المتوفى سنة ٦٦٨هـ١٣ / ٣٢٨، تحقيق د. نزار رضا، دار مكتبة الحياة ـ بيروت ـ لبنان، ومرآة الجنان وعبرة اليقظان في معرفة ما يعتبر من حوادث الزمان لعبدالله بن أسعد بن علي بن سليمان اليافعي اليمني أبو محمد ٢ / ٢١، تحقيق خليل المنصور، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية سنة النشر ١٩٩٧م، ومعجم المؤلفين، ١٠ / ٦ ـ ٧، وهدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين، ٣ / ٣١، وشذرات الذهب، ٣ / ٢٦٠، الشامل في الصناعة الطبية الأدوية والأغذية كتاب الهمزة، لعلاء الدين القرشي، ص ١ ـ ٥ ، تحقيق يوسف زيدان، الطبعة الأولى،، المجمع الثقافي أبو ظبي.

[١٠] وهو: محمد بن احمد بن عثمان بن قايماز، شمس الدين أبو عبدالله، ولد بدمشق سنة ٦٧٣هـ، ومات بها سنة ٧٤٨هـ، وصار أعمى قبل وفاته بـ ٧ سنين. ينظر الأعلام، ٥ / ٣٢٦.

[١١] وهو: إسحاق بن إبراهيم بن ميمون التميمي، أبو محمد إبن نديم، ولد ببغداد سنة ١٥٥هـ، وتوفي بها سنة ٢٣٥هـ، فارسي الأصل، عمي قبل موته بسنتين. ينظر الأعلام، ١ / ٢٩٢.

[١٢] ينظر سير أعلام النبلاء، ١٤/ ٣٥٤، وفهرست إبن النديم لمحمد بن إسحاق أبو الفرج النديم، ٢ / ٢٧٤، دار المعرفة ـ بيروت، سنة ١٩٧٨م.

[١٣] أبو شجاع صاحب العراق وفارس، إبن السلطان ركن الدولة حسن بن بويه الديلمي، تملك بفارس بعد عمه عماد الدولة، ثمّ كثرت بلاده، وإتسعت ممالكه، توفي بعلة الصرع يوم الإثنين ثامن شوال سنة ٣٧٢هـ ببغداد، ودفن بدار الملك، ثمّ نقل تابوته إلى الكوفة، ودفن بمشهد الإمام علي رضي الله عنه. ينظر سير أعلام النبلاء، ٦ / ٢٤٩ وما بعدها، وفيات الأعيان، ٣ / ٤٨٤ وما بعدها.

[١٤] ينظر طبقات الأطباء، ٤٢٧.

[١٥] وهو: أصبغ بن محمد بن السمح المهري، عالم بالحساب والهندسة والهيئة والفلك، وله عناية بالطب، من أهل بلخ، ولد سنة ٣٦١هـ، وتوفي بغرناطة سنة ٤٢٦هـ، وكان مفاخر الأندلس. ينظر الأعلام، ١ / ٣٣٣.

[١٦] ينظر أبجد العلوم، ٣ / ١١٤، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، ص ٢٧٤.

[١٧] حققه محمد محمد إسماعيل، عدد المجلدات ٨، وهو غير مفهرس، طبعت الطبعة الأولى في دار الكتب العلمية، سنة ٢٠٠٠م.

[١٨] وهو: الحسين بن عبدالله بن سنا، الفيلسوف، مولده في إحدى قرى بخارى سنة ٣٧٠هـ، توفي بهمذان سنة ٤٢٨هـ. ينظر سير أعلام النبلاء، ١٧ / ٥٣١ وما بعدها، وفيات الأعيان، ٢ / ١٧٤ وما بعدها، الأعلام، ٢ / ٢٤١.

[١٩] ينظر تتمة صوان الحكمة لأبي الحسن ظهير الدين علي بن زيد بن محمد بن الحسن للبيهقي، ص ٢، الناشر شركة التراث للبرمجيات، و سير أعلام النبلاء، ١٤ / ٣٥٤ .
[٢٠] ينظر أبجد العلوم، ٣ / ١١٤.
[٢١] ينظر فهرست إبن النديم، ٢/ ٢٧٤، سير أعلام لنبلاء، ١٤ / ٣٥٤.
[٢٢] وهو: أحمد بن محمد بن إبراهيم بن أبي بكر إبن خلكان الأربلي، ولد سنة ٦٠٨هـ، وتوفي بدمشق سنة ٦٨١هـ، ودفن في سفح قاسيون. ينظر الأعلام، ١ / ٢٢٠.
[٢٣] وهو: يوسف بن هلال بن أبي البركات جمال الدين الحلبي، أبو الفضائل الصفدي، الطبيب، توفي سنة ٦٩٦هـ. ينظر الأعلام، ٨ / ٢٥٦.
[٢٤] وهو: هبة الله بن عبدالله أبو القاسم عمادالدين القفطي، ولد سنة ٦٠٠هـ، بقفط في الصعيد المصري، وتوفي بـ (إسنا)سنة ٦٩٧هـ . ينظر الأعلام، ٧٣/٨.
[٢٥] ينظر الوافي بالوفيات للصفدي، ص ٣٣٠، أخبار العلماء بأخيار الحكماء للقفطي، ص ١١٥ وما بعدها، وفيات الأعيان، ٦ / ٣١٥.
[٢٦] وهو: محمود بن ناصر الدولة، صاحب منقب كثيرة، وسيرة حسنة، ولد ليلة عاشوراء سنة ٣٦١هـ، وتوفي في شهر ربيع الآخر سنة ٤٢١هـ بغزنة. ينظر وفيات الأعيان، ٤ / ٤٠٣ وما بعدها.
[٢٧] وهو: محمد بن أحمد أبو الريحان البيرون الخوارزمي، فيلسوف رياضي مؤرخ، ولد سنة ٣٦٢هـ ـ ٩٧٣م، وأقام في الهند بضع سنين، إطلع على فلسفة اليونانيين والهنود وعلت شهرته، ومات في بلده سنة ٩٧٣هـ ـ ١٠٤٨م. ينظر الأعلام، ٥ / ٣١٤.
[٢٨] ينظر رسائل فلسفية للرازي، تحقيق لجنة إحياء التراث العربي في دار الآفاق، بيروت، ص ٥، الأعلام قاموس تراجم، لخير الدين الزركلي، ٦ / ١٣٠، دار العلم للملايين، بيروت ـ لبنان.
[٢٩] كتاب الطب الروحاني للرازي، ص ٢١ ـ ٢٢، وذكر أيضاً في هذا الكتاب: فضلَ العقل ومدحه، والعجب، والحسد، ودفع الغضب، وترك الكذب، والبخل، وفع الفضل الضارّ من الفكر والهمّ، ودفع الغمّ، والسيرة الفاضلة، ودفع الإنهماك في الشراب، ودفع الإستتهار بالجماع، والولع، والعبث، والمذهب، ومقدار الإكتساب، والإقتناء، والإنفاق، والحث على ترك المجاهدة والمكادحة على طلب الرتب والمنازل الدنيائية، والفرق بين ما يرى الهوى وبين ما يرى العقل.
[٣٠] كتاب الطب الروحاني، ٢٥.
[٣١] الطب الروحاني، ٣٣ ـ ٣٤ ـ ٣٥.
[٣٢] الطب الروحاني، ٣٥ ــ ٤٥.
[٣٣] هذا الرأي مقتبس من كتاب أعلام النبوة لأبي حاتم أحمد بن حمدان بن أحمد الورسامي الرازي، الفيلسوف المتكلم، المتوفى سنة ٣٢٢هـ، المعاصر لأبي بكر الرازي، الموجود في كتاب رسائل فلسفية ص ٢٩٦، وأبو حاتم الرازي كان مشهوراً بدعوته إلى المذهب الفاطمي، ولعب دوراً عظيماً في الشؤون السياسية في طبرستان، وفي آذربينجان، وفي الديلم، ولا سيّما في أصفهان والريّ، ينظر الأعلام، ١ / ١١٩، وله كتاب الجامع، وكتاب الزينة طبع سنة ١٩٥٦م، حققه د. عبالله سلوم السامرائ.
[٣٤] وهو: محمد بن إدريس بن المنذر بن داود بن مهران الحنظلي، ولد سنة ١٩٥ في الري، وتوفي ببغداد سنة ٢٧٧هـ. ينظر الأعلام، ٦ / ٢٦.
[٣٥] بعض هذه المناظرة موجودة في كتاب رسائل فلسفية من ص ٢٩٥ إلى ٣١٦.
[٣٦] ينظر المناظرات بين الرازيين موجودة في كتاب رسائل فلسفية، ٢٩٥.
[٣٧] سيأتي هذا الموضوع في المطلب الأول من المبحث الثاني إن شاء الله تعالى.
[٣٨] كتاب العلم الإلهي للرازي باللغة الفارسية مع ترجمتها باللغة العربية، ١٧٨.
[٣٩] شرح رسالة زينون الكبير للفارابي، ص٤٠٠، حققها د. عبدالأمير الأعسم، دار التكوين، الطبعة الأولى، دمشق ــ سوريا.
[٤٠] ينظر شرح رسالة زينون الكبير للفارابي ٤٠٠.
[٤١] من أراد أن يعرف بشكل مفصل كيفية صدور المخلوقات عن الخالق، وشرح نظرية العقول العشرة كما قال بها الفلاسفة فلينظر إلى كتب الفارابي مثل: كتاب عيون المسائل، ص ٧٩ وما بعدها، ورسالة الدعاوي القلبية المكونة من ١٥ صفحة، ورسالة زينون الكبير مع شرح الفارابي لها من ص ٣٩٦ ـ ٤٠٠.
[٤٢] هذا الكتاب مطبوع ضمن رسائل الفلسفية للرازي، مكون من ٤٤ صفحة.
[٤٣] ما ترجمت لأحد من هؤلاء الفلاسفة، لأنّي ما عثرت على كتاب مكتوب فيه بشكل موثوق تثبيت تأريخ ميلادهم، ووفاتهم، وسيرتهم الذاتية.
[٤٤] الطب الروحاني، ص ٩٥ ـ ٩٦.

[٤٥] ينظر رسالته في أمارات الإقبال والدولة ص ١٣٦ ـ ١٣٧.
[٤٦] ينظر رسالته في أمارات الإقبال والدولة، ص ١٣٦ ـ ١٣٧:
تكلم في هذه الرسالة الوجيزة عن علامة الرئاسة، والإقبال الأشرف الأعظم، والتي يرجع إليها، ويدخل في جملتها سائر الأمارات الصغيرة الجزئية في الشخص، وذكر منها الحلم والتؤدة، والصدق ودقة حسّ النفس، والميل إلى موافقة الخلطاء والأعوان، والمحبة لصلاح أمورهم، وإقبال الخدم، والأصحاب عليه، ومنها خلوّ قلبه من الضغائن، ومنها ميل النفس إلى العدل وكراهية الجور، وأنا ذكرت علامتين من بين تلك العلامات لأنّهما من رأيه الخاص.
[٤٧] ينظر كتاب السيرة الفاضلة للرازي ص ١٠٦، ألف الرازي هذه الرسالة ردّاً على من قال له بأنّه ليس بفيلسوف، وأنّه لا يقتدي بسقراط، حيث قال في ص ٩٩: إنّ ناساً من أهل النظر والتميز والتحصيل لمّا رأونا نداخل الناس، ونتصرف في وجوده من المعاش عابونا وإستنقصونا، وزعموا انّا حائدون عن سيرة الفلاسفة، ولا سيما عن سيرة إمامنا سقراط المأثور عنه أنّه كان لا يغشى الملوك ويستخف بهم إن هم غشوه، ولا يأكل لذيذ الطعام، ولا يلبس فاخر الثياب، ولا يبني، ولا يقتني، ولا ينسل، ولا ياكل لحماً، ولا يشرب خمراً، ولا يشهد لهواً، بل كان مقتصراً على أكل الحشيش، والإلتفاف في كساء خلق، والإيواء إلى حبٍّ في البرية، وأنّه أيضا لم يكن يستعمل التقيّة للعوام، ولا للسلطان، بل يجيبهم بما هو الحقّ عنده بأشرح الألفاظ وأبيّنها، وأمّا نحن فعلى خلاف ذلك، ثمّ قالوا في مساوئ هذه السيرة التي سار بها إمامنا سقراط انّها مخالفة لما عليه مجرى الطبع، وقوام الحرث، والنسل، وداعية إلى خراب العالم، وبوار الناس، وهلاكهم، وقال الرازي في حقهم: سنجيبهم بما عندنا في ذلك إن شاء الله.
وقال أيضاً في ص ١٠١ ونحن وإن كنّا غير مستحقين لإسم الفلسفة بالإضافة إلى سقراط، فإنّا مستحقون لإسمها بالإضافة إلى الناس غير المتفلسفين، وقال: فلنتمّ القول في السيرة الفلسفية لينتفع بها محبّو العلم، ومؤثروه
[٤٨] جدّه: يوسف بن إسحاق، أبو عمران القرطبي، طبيب فيلسوف يهودي، ولد سنة ٥٢٩هـ، وتعلم في قرطبة، وتنقل مع أبيه في مدن أندلس، وتظاهر بالإسلام، وعاد إلى يهوديته، وأقام في القاهرة ٣٧ عاماً، رئيساً روحياً لليهود، ومات سنة ٦٠١هـ، ودفن في الطبرية. ينظ الأعلام ٦ / ٦٠.
[٤٩] ينظر دلالة الحائرين، الله جلّ جلاله والملائكة والأنبياء في التوراة لموسى بن ميمون، قدم له وإعتنى به أحمد فريد الزيدي، الجزء الثالث، الفصل الثاني عشر، ص ٧٦، دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان، ورسائل فلسفية، ص ١٧٩ ـ ١٨٠، منشورات دار الآفاق الجديدة ـ بيروت.
[٥٠] نفس المصدر السابق.
[٥١] كتاب اللذة للرازي باللغة الفارسية، ص ١٤٨ـ ١٥٢ ـ ١٥٣، ويتكلم في هذه الرسالة عن اللذة والألم بشكل عام، وهذه الرسالة مكتوبة باللغة الفارسية، مترجمة باللغة العربية بخط دقيق في الهامش.
[٥٢] وهو: الشيخ الإمام العلامة فقيه العصر مجد الدين أبو البركات أحمد بن عبدالحليم بن عبدالسلام بن عبدالله بن الخضر، ولد سنة ٦٦١هـ ـ ١٢٦٣م، وتوفي وهومسجون بسجن القلعة بدمشق ليلة الأثنين ٢٠ من شهر ذي القعدة سنة ٧٢٨هـ ـ ١٣٢٨م، إثر مرض ألم به أياماً يسيرة، وخرجت دمشق كلها في جنازته، رحمه الله تعالى. ينظر البدر الطالع بما حسن من بعد القرن السابع، لمحمد بن علي الشوكاني، ص ٥٧، تحقيق حسين عبدالله العمرة، دار الفكر المعاصر سنة ١٩٩٨م، الأعلام، ١ / ١٤٤.
[٥٣] ينظر منهاج السنة، ١ / ٩٧.
[٥٤] سبقت ترجمته.
[٥٥] ينظر تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة لأبي الريحان محمد بن أحمد الفلكي المتوفى سنة ٤٤٠هـ، ص ٦٣. الطبعة الثانية، عالم الكتب، بيروت، سنة النشر ١٤٠٣هـ.
[٥٦] المرزوقي الرازي، من أهل أصبهان، وكان معلم أبناء بني بويه، توفي سنة ٤٢١هـ. ينظر الأعلام، ١ / ٢١٢.
[٥٧] ينظر كتاب الأزمنة والأمكنة لأحمد بن محمد بن الحسن المرزوقي الأصفهاني أبي علي، ١ / ١٤٣ وما بعدها، طبعة حيدر آباد، سنة ١٣٣٢هـ، وطبع أيضاً في دار الكتب العلمية سنة النشر ١٩٩٦م.
[٥٨] ينظر كتاب محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، ٨٥.
وفخرالدين الرازي هو:
محمد بن عمر بن الحسين بن الحسن بن علي، أبو عبدالله القرشي، التيمي، البكري، الطبرستاني، توفي بهراة يوم عيد الفطر سنة ست وست مائة. ينظر الوافي بالوفيات للصفدي، ٢ / ٣٨ وما بعدها.
[٥٩] ينظر الملل والنحل، ٨٥، تحقيق محمد سيّد كيلاني، طبع سنة ١٤٤٠هـ، دار المعرفة، بيروت ـ لبنان.
والشهرستاني هو:

محمد بن عبدالكريم بن أحمد، أبو الفتح، من فلاسفة الإسلام، المتكلم على مذهب الأشعري، ولد في شهر شعبان سنة ٤٧٩ هـ، وإنتقل إلى بغداد فأقام بها ثلاث سنين، وعاد إلى بلده، وتوفي بها سنة ٥٤٨هـ. ينظر الوافي بالوفيات للصفدي، ١ / ٤٠٩ ـ ٤١٠، الأعلام، ٦ / ٢١٥، سير أعلام النبلاء، ٢٠ / ٢٨٦ وما بعدها.

[٦٠] ينظر تهافت الفلاسفة، ٨٧، للطوسي البتاركاني، دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان.

[٦١] ينظر كتاب العلم الإلهي، ١٨٠.

[٦٢] ينظر القدماء الخمسة، ١٩٣.

[٦٣] ينظر كتاب العلم الإلهي، ١٣٤، كتاب القدماء الخمسة، ١٩٩.

[٦٤] التغلبي، أبو القاسم، ولد سنة ٤٢٠ هـ، في المرية، وأصله من قرطبة، وتوفي سنة ٤٦٢ هـ في طليطلة. ينظر الأعلام ٣ / ١٨٦.

[٦٥] ص ٣٣، نشره لويس شيخو، بيروت ١٩١٢م.

[٦٦] ينظر الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج ١ / ٣٥، لإبن جزم الأندلسي الظاهري، إعتنى به وحققه أبو عبدالرحمن عادل بن سعد، دار إبن الهيثم.

[٦٧] ينظر الجديد في الحكمة، ٢٣٣ ـ ٢٣٤، لسعيد بن منصور بن كمونة، دراسة وتحقيق د. حميد مرعيل الكبيسي، وزراة الأوقاف والشؤون الدينية ـ جمهورية العراق.

[٦٨] ينظر الجديد في الحكمة، ٢٣٣ ـ ٢٣٤.

[٦٩] ينظر فصوص الحكم لأبي نصر الفارابي، ١٩٦ ـ ١٩٧، تحقيق عبدالأمير الأعسم، مطبعة التكوين، دمشق ـ سوريا.

[٧٠] ينظر القول في القدماء الخمسة، ٢٠٤، وشرح المواقف للسيد الشريف علي بن محمد الجرجاني ١ / ٤٣٨، طبعة أستانبول، سنة ١٣١١هـ.

[٧١] القول في القداء الخمسة ٢٠٤.

[٧٢] القول في القدماء الخمسة، ٢١٤.

[٧٣] ينظر الجديد في الحكمة، ٤٦٦.

[٧٤] ينظر أفلاطون، ١٩٤ ـ ١٩٦، للدكتور عبدالرحمن البدوي، الطبعة الثالثة، مكتبة النهضة المصرية، شارع عدلي باشا بالقاهرة، سنة ١٩٥٤م.

[٧٥] أمانويل كانت، فيلسوف ألماني، ولد سنة ١٧٢٤م، ومات سنة ١٨٤٠م. ينظر تأريخ الفلسفة الحديثة، د. يوسف كرم، دار القلم، بيروت ـ لبنان.

[٧٦] ينظر كانت الفلسفة القديمة، ص ٢٣٥، للدكتور زكريا إبراهيم، مكتبة مصر ـ بالقاهرة.

[٧٧] ينظر تهافت الفلاسفة ، ٢١٣، لعلاء الدين علي بن محمد البتاركاني الطوسي، دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان.

[٧٨] وهو: محمد بن محمد بن محمد بن أحمد الطوسي الشافعي، ولد سنة ٤٥٠هـ، تفقه ببلده أولاً، ثمّ تحول إلى نيسابور، توفي يوم الإثنين رابع عشر جمادي الآخرة سنة ٥٠٥هـ ودفن بمقبرة الطابران قصبة بلاد طوس. ينظر طبقات الأولياء لإبن الملقن، ١ / ١٧، العبر في خبر من غبر، ١ / ٢٣٦، الوافي بالوفيات للصفدي، ١ / ١١٩ وما بعدها، شذرات الذهب، ٤ / ٩ وما بعدها، سير أعلام النبلاء، ١٩/ ٣٢٢ وما بعدها.

[٧٩] ينظر شرح الموقف، ٢ / ٥٠٧.

[٨٠] وهو: إبراهيم بن يسار، أبو إسحاق، وهو من الطبقة السادسة من المعتزلة، وهو إبن أخت إبي الهذيل العلاف، توفي سنة ٢٣١هـ. ينظر فرق وطبقات المعتزلة، ٥٩ وما بعدها.

[٨١] ينظر شرح المواقف، ٢ / ٥٠٧.

[٨٢] السيرة الفاضلة للرازي، ١٠٥.

[٨٣] ينظر الفصل في الملل، ١ / ٩٣.

[٨٤] ينظر الفصل في الملل والأهواء والنحل لإبن حزم الأندلسي الظاهري، ١ / ٩٣، تحقيق أبو عبدالرحمن عادل بن سعد، دار إبن الهيثم.

[٨٥] ينظر المطالب العالية من العلم الإلهي لفخرالدين الرازي، ٧ / ٢٠١، تحقيق د. أحمد حجازي السقا، دار الكتاب العربي، بيروت ـ لبنان.

[٨٦] ينظر المطالب العالية، ٤ / ٤٢٢، ومن أراد الإطلاع على مذاهب أهل التناسخ فلينظر إلى رسالة أضحوية في أمر المعاد لإبن سنا، ٤٢، تحقيق سليمان دنيا، الطبعة الأولى، سنة ١٩٤٩م، دار الفكر العربي.

[٨٧] ينظر المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين لأبي رشيد سعيد بن سعيد النيسابوري المعتزلي، ٢٤١، تحقيق د. معن زيادة، د.رضوان السيّد، الطبعة الأولى، سنة ١٩٧٩، بيروت ـ لبنان.

[٨٨] ينظر شرح المواقف، ٢ / ٥٠٨.

[٨٩] ينظر شرح القوشجي على التجريد للطوسي، ٢ / ٥٠٩.
[٩٠] ينظر القول في المكان والزمان باللغة الفارسية مع ترجمتها باللغة العربية، ص ٢٦٦.
[٩١] ينظر كتاب الأزمنة والأمكنة لأبي علي أحمد بن الحسن المرزوقي الأصفهاني، ١ / ١٥٢.
[٩٢] ينظر القول في المكان والزمان باللغة الفارسية مترجمة إلى اللغة العربية ٢٦٦ وما بعدها.
[٩٣] ينظر كتاب تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل، أو مرزولة، ١٦٣.
[٩٤] مقالة فيما بعد الطبيعة للرازي ، ١٢٨ ــ ١٢٩.
[٩٥] المقصود بالحركة: حركة الأفلاك، فبتحرك الأفلاك يكون الزمان، فكما أنّ الأفلاك قديمة فالزمان قديم.
[٩٦] مقالة فيما بعد الطبيعة، ص ١٢٨.
[٩٧] مقالة فيما بعد الطبيعة، ص ١٢٨.
[٩٨] ينظر أرسطو للدكتور عبدالحمن البدوي، ص ٢١٧.
[٩٩] ينظر أرسطو، ص ٢١٩، لـ د. عبدالرحمن البدوي، مكتبة النهضة المصرية، الطبعة الثالثة سنة ١٩٥٣م..
[١٠٠] ينظر شرح المقاصد لسعدالدين التفتازاني، ٢ / ١٧٩ وما بعدها.
[١٠١] ينظر مطالع الأنظار لعبدالله بن عمر البيضاوي، وشرحه طوالع الأنوار لأبي الثناء شمس الدين بن محمود الأصفهاني، ١ / ٢١٤، دار الطباعة العامرة.
[١٠٢] ينظر كتاب تلخيص المقولات لإبن رشد الأندلسي، ص ٩٩، حققه د. محمود قاسم، كنوز التراث.
[١٠٣] وهو: محمد بن أحمد بن رشد، أبو الوليد الأندلسي، الفيلسوف من أهل قرطبة، ولد سنة ٥٢٠هـ، وتوفي سنة ٥٩٥هـ. ينظر شذرات الذهب ٤ / ٣٦٧، الأعلام، ٥ / ٣١٨، سير أعلام النبلاء، ٢١ / ٣٠٧ ــ ٣٠٨.
[١٠٤] ينظر مقولات السجاعي، ص ٣٣.
[١٠٥] ينظر القول في المكان والزمان، ص ٢٥٨.
[١٠٦] ينظر القول في المكان والزمان، ص ٢٥٩.
[١٠٧] من أراد أن يطلع على أدلة أرسطو على عدم الخلاء فليراجع ــ أرسطو ــ للدكتور عبدالرحمن البدوي، ص ٢١٥ ــ ٢١٦.
[١٠٨] ينظر أرسطو لـ د. عبدالرحمن البدوي، ص ٢٠٨، مكتبة النهضة المصرية، الطبعة الثالثة، سنة ١٩٥٣م.
[١٠٩] ينظر مقولات إبن رشد، ص ١٠٠.
[١١٠] ينظر شرح المقاصد لسعد التفتازاني، ٢ / ١٩٨، تحقيق د. عبدالرحمن عميرة، عالم الكتب.
[١١١] ينظر تقريب المرام لعبدالقادر الكوردستاني شرح تهذيب الكلام لسعد التفتازاني، ١ / ١٩٣، المطبعة الكبرى الأميرية ببولاق، سنة ١٣١٨هـ.
[١١٢] ينظر مقولات العشر، ص ٦٨، لمحمد حسن البليدي، دار النجاح.
[١١٣] ينظر أرسطو، ص ١١٣ وما بعدها، تأريخ الفلسفة الحديثة لـ د. يوسف كرم، ص ٢٢٢، دار القلم، بيروت ــ لبنان.
[١١٤] ينظر كتاب التوحيد للشيخ أبي منصور محمد بن محمد بن محمود الماتريدي السمرقندي، ص ٣٠، تحقيق د. فتح الله خليف، دار المشرق، بيروت ــ لبنان.
[١١٥] ينظر القول في الهيولى، ص ٢٢٠ ــ ٢٢١.
[١١٦] ينظر القول في الهيولى، ص ٢٢١.
[١١٧] ينظر القول في الهيولى، ص ٢٢٤ ــ ٢٢٥.
[١١٨] ينظر القول في الهيولى، ص ٢٢٦.
[١١٩] ينظر أفلاطون، ص ١٧١ ــ ١٩٦.
[١٢٠] ينظر أرسطو، ص ٢٢٣.
[١٢١] وهو أول كبار مفكري القرن الثالث عشر، درس الفنون، واللاهوت، ثمّ صار أستاذاً بجامعتها، فأسقفاً عليها من سنة ١٢٢٨م إلى وفاته سنة ١٢٤٩م. ينظر تأريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط، ص ١٣٣، لـ د. يوسف كرم، دار الفكر، بيروت ــ لبنان، سنة الطبع ١٩٧٩م.
[١٢٢] ينظر تأريخ الفلسفة الأوربية، ص ١٣٣.
[١٢٣] ينظر أرسطو، ص ٢٢٢ ــ ٢٢٣.
[١٢٤] ينظر أرسطو، ص ٢٢٥.
[١٢٥] ينظر أرسطو، ص ١٢٦ ــ ١٢٨.
[١٢٦] أسكتلندي، ولد سنة ١٢٦٦م، ودخل الرهبنة الفرنسيسكانية، وتلقى العلم بأكسفورد، وتوفي سنة ١٣٠٨م في كولونيا. ينظر تأريخ الفلسفة الأوربية ص ٢٢٥.

[١٢٧] ينظر تأريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط، ص ٢٣١، لـ د. يوسف كرم، دار الفكر، بيروت ـ لبنان، سنة ١٩٧٩م.

[١٢٨١٢٨] ولد في طاجسطا من أب وثني، وأم مسيحية سنة ٣٥٤م، وتوفي سنة ٤٣٠م، وهو أكبر فلاسفة عصر الوسيط.ينظر تأريخ الفلسفة الأوربية ص ١٩.

[١٢٩] ينظر تأريخ الفلسفة الأوربية، ص ٤٠.

[١٣٠] ولد سنة ١٢٢١م، وهو إيطالي دخل الرهبنة الفرنسيسكانية وهو في الثامنة عشرة، وتتلمذ لألكسندر اوق هاليس، وعمل بجامعة باريس من سنة ١٢٤٨م إلى سنة ١٢٥٥م،ُمّ إتخذ رئيساً عاماً للرهبنة وهو في السادسة والثلاثين، فشغل منصبه هذا إلى قبل وفاته بعام، ثمّ عين كردينالاً، وتفي سنة ١٢٧٤م. ينظر تأريخ الفلسفة الأوربية، ص ١٤٣.

[١٣١] ينظر تأريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط، ص ١٤٦ ـ ١٤٧.

Search Summary

I spoke about the philosophical views of Abu Bakr al-Razi in spiritual medicine, which is today called the philosophy of Arfaniyah, and his views on nature, material and the world, and his views beyond the world of non-material issues. My study consists of two sections. The first is composed of an introduction and two requirements. , And three of the demands, and then be the conclusion of the most important findings and findings, and then mentioned in this section the names of the sources and references that relied on, and then the summary of the research in Arabic and translated in English:

In the introduction: I spoke about research in philosophical matters, and proved that Razi was a philosopher, he claims to be a philosopher as it appears in his writings and writings.

In the first topic: two demands, made the first demand for the life of Razi detailed from birth to the cause of his death and the day and year of his death, and allocated the second requirement of this subject: his views in spiritual medicine, behavior, ethics points to be clear to the reader, And the answer to him if it is a violation of the law or reason, pink and clear and scientific does not have intolerance or emotion.

And the second topic: In the preface: I spoke about the source of the saying of Al-Razi in the evidence of the ancients, was preceded by anyone in it ?, or is imitator of the previous philosophers ?, and showed the most correct view.

And in the first demand: I explained his opinion on the question of God's feet and the soul, and in the second demand: allocated to say in the time and space with the analysis and response to it, and made the third demand in the opinion of the article, and analyzed by academic analysis scientifically, and thank God of the worlds