



العدل الإلهي بين النظام وديكارت
دراسة مقارنة

إعداد

د/ محمد سالم الشحات متولي

مدرس العقيدة والفلسفة

بكلية أصول الدين والدعوة بالزقازيق

العدل الإلهي بين النظام وديكارت دراسة مقارنة

محمد سالم الشحات متولي

قسم العقيدة والفلسفة، كلية أصول الدين والدعوة، بالزقازيق، جامعة

الأزهر الشريف، مصر

البريد الإلكتروني : mohammedmetwalY.28@azhar.edu.Eg

الملخص :

يدور البحث حول بيان الرؤية الكلامية لبعض مسائل العدل الإلهي عند أحد أرباب الاتجاه العقلي في الفكر الإسلامي، وهو أبو إسحاق النظام من المعتزلة، ومقارنتها بالرؤية الفلسفية لدى ديكارت رائد الاتجاه العقلي في الفكر الفلسفي الحديث، وذلك للوقوف على حقيقة مذهبهما، ومعرفة طبيعة الخلاف بينهما في فروع هذه المسألة، فالنظام يجعل القانون الخلقى - العدل الإلهي - قانوناً يلزم الله؛ لأن العدل عين طبيعته، يعني: عين ذاته، وأما ديكارت فيجعل الله الإرادة الحرة، ثم يجعل العدل مضافاً إليها، وفلسفة ديكارت في العدل الإلهي تقوم على فكرة الكمال الإلهي، واهتم بها بالفكر الذي اهتم به النظام بالأصول الخمسة، وهذه الرؤية الديكارتية تتفق بدرجة كبيرة مع الرؤية الإسلامية على الصعيدين الفلسفي والكلامي في التنبيه على مسئولية الإنسان عما يرتكبه من أخطاء، ولقد بذل النظام وديكارت جهداً كبيراً في سبيل تبرير الشرور والقبائح الموجودة في العالم تبريراً إيجابياً عن طريق قاعدة الأصلح، فانتهى النظام إلى أن الأصلح لازم لفعله تعالى، بينما ديكارت قد ارتأى أن ما أراده الله فعلاً هو الأصلح.

الكلمات المفتاحية: العدل ، الظلم ، القبيح ، النظام ، ديكارت.

Divine Justice between Al Nezam and Descartes, A Comparative Study

Mohammed Salem Al-Shahat Metwally

**Department of Faith and Philosophy, Faculty of
Religion and Advocacy, Zagaziq, Al-Azhar Al-Sharif
University, Arab Republic of Egypt.**

Email: mohammedmetwalY.28@azhar.edu.Eg

Abstract:

The research is about the statement of the verbal vision of some divine justice issues at one of the owners of the mental direction in Islamic thought, he is Abo Ishaq Al Nezam from Al Moatazela comparing it with the philosophical vision according to Descartes leading the mental direction in modern philosophical thought in order to see the truth of their doctrine, and to know the nature of their disagreement in the branches of this issue the system makes moral law - divine justice - God-bound law; Because justice is the eye of its nature, it means: the eye of itself, and Descartes makes God the free will And then it makes justice added to it, the Descartes philosophy of divine justice is based on the idea of divine perfection s vision is highly consistent with the philosophical and verbal Islamic vision of alerting to human responsibility for mistakes. Al Nezam and Descartes have made a great effort to justify the world's evils and ugly things positively through the rule of the fittest, Al Nizam concluded that the fittest was necessary for the Almighty to do, while Descartes felt that what God actually wanted was the fittest.

Keywords: Justice, Injustice, Ugly, Al Nizam, Descartes

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على خير خلق الله أجمعين، سيدنا محمد النبي العربي الأمين، وعلى آله وأصحابه أجمعين إلى يوم الدين

وبعد...

فمن المعلوم أن مسألة العدل الإلهي قد أخذت حيزًا كبيرًا من الفكر الإنساني عامة، والفكر الكلامي والفلسفي خاصة؛ واشتد الجدل والنقاش حولها، فكثرت فروعها، وتنوعت طرق دلائلها، لا سيما وأن هناك بعض التساؤلات التي تفرض نفسها على العقل البشري حول هذه المسألة.

فقد بات العقل البشري متحيرًا في الفحص عن وجود الشر في العالم، والقبح الكائن فيه، كيف يكون ذلك مع وجود إله يتصف بالكمال والعدل؟

من هنا كان لزامًا على أرباب العقول من أهل الكلام والفلسفة أن يبحثوا تلك المسألة، خاصة وأنه قد كثر الخلط والنزاع الفكري بين كثير ممن بحثوها.

ولعل هذا أحد الأسباب التي جعلت العدل الإلهي عند المعتزلة أصلًا من أصولهم الفكرية، فردُّوا ما وُجد من قبيح للفعل البشري، وجعلوا الإنسان مسئولًا عن أفعاله الاختيارية، وأثبتوا له الحرية في خلق أفعاله، وفي نفس الوقت أقاموا الأدلة على وجوده تعالى واتصافه بالعدل.

على أن النظام قد أولى هذه المسألة عناية من التدقيق والتحصيص، فخاض في أدق فروعها، بما يملكه من قدرة عقلية، فكان رائدًا لبعض الآراء التي لم توجد عند أسلافه من أهل الاعتزال.

بيد أن الفكر الفلسفي أيضًا لم يتخلف عن تناول تلك المسألة، وإن اختلفت الألفاظ والعبارات، فاشتغل الفلاسفة بها لإبراز العناية الإلهية في العالم، ويكأن العقل البشري الجمعي قد سلّم بالفطرة بوجود إله موصوف بالعدل.

ولا ينبغي أن يغيب عن الذهن أن محاولة استيعاب جميع فروع تلك المسألة عند مختلف المدارس الكلامية والفلسفية من الصعب بمكان؛ لذا اتجه الباحث لاختيار أنموذجين لمدرستين مختلفتين، أحدهما يمثل الجانب الكلامي وهو النظام، والآخر أحد رواد الاتجاه العقلي في الفكر الفلسفي الحديث، وهو

ديكارت؛ حيث قاما ببحث ذات المسألة ودراستها.

وقد اختار الباحث الفيلسوف ديكارت ليكون أنموذجاً مقابلاً للنظام في مسألة العدل الإلهي؛ وذلك للمقارنة بينهما من حيث إظهار منطلقات المسألة عند كليهما، والمآلات المترتبة عليها.

لذا وُسم البحث ب: «العدل الإلهي بين النظام وديكارت دراسة مقارنة». أهمية الموضوع وأسباب اختياره:

١- التعرف على المنهج الذي استخدمه النظام وديكارت في بحث مسألة العدل الإلهي.

٢- الرغبة في الإسهام في مجال المقارنات الفلسفية، لا سيما وأن النظام وديكارت يمثلان مدرستين فكريتين لحضارتين مختلفتين.

٣- التعرف على ملامح نظرية العدل الإلهي لدى كل من النظام وديكارت، ووضعهما في ميزان النقد العلمي.

٤- مسألة العدل الإلهي من المسائل التي تفرض نفسها على العقل البشري في البيئة الفلسفية والكلامية.

٥- التعرف على وجوه الاتفاق والاختلاف بين النظام وديكارت، ومعرفة المنطلقات واللوازم عند كليهما.

٦- إلقاء الضوء على الجذور التاريخية لمسألة العدل الإلهي لإظهار التأثير والتأثر فيها.

٧- الرغبة في التعرف على مدى موافقة النظام وديكارت للفلاسفة والمتكلمين. الدراسات السابقة:

لم أجد - فيما أعلم - دراسة تناولت «العدل الإلهي بين النظام وديكارت دراسة مقارنة»، ولكن توجد بعض الدراسات التي تتحدث عن بعض جوانب الموضوع، ومنها ما يلي:-

١- العدل الإلهي دراسة في فكر «ليبنتز» والمعتزلة، د. أمل مبروك، وقد نشرت الطبعة الأولى من هذه الدراسة: الدار المصرية السعودية عام (٢٠٠٩م).

وهذه الدراسة تبحث عن وجوه التشابه والاختلاف بين فرقة المعتزلة و«ليبنتز» في كثير من القضايا المرتبطة بمبحث العدل الإلهي.

٢- العدل الإلهي بين المعتزلة والنورسي، د. الربيعي بن سلامة، وهو بحث منشور في مجلة كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية - جامعة عبد الحميد مهري، الجزائر، العدد الثاني (٢٠١٥م).

وهذه الدراسة تقوم على الموازنة بين رأي المعتزلة والنورسي في مسألة العدل الإلهي لبيان أوجه الاتفاق والاختلاف بينهما.

٣- أصل العدل عند المعتزلة، وهي في الأصل رسالة ماجستير، للباحثة: هانم إبراهيم يوسف، وقد نشرت الطبعة الأولى منها: دار الفكر العربي بالقاهرة عام (١٤١٣هـ = ١٩٩٣م).

وقد قامت الباحثة بدراسة العدل الإلهي ومسائله المتعلقة به من الناحية النظرية والتطبيقية.

٤- أصل العدل عند المدرسة الاعتزالية وأثره في المسائل الأصولية، عبد الرحمن إبراهيم العلوي، بحث منشور بمجلة بكلية دار العلوم، جامعة القاهرة، المجلد: ١٥، العدد: ١٠٠، ديسمبر (٢٠٢٠م).

٥- وقد قام الباحث بدراسة مسائل العدل الإلهي من الناحية الكلامية لدى المعتزلة وأثرها على مسائل أصول الفقه.

فهذه الدراسات تتعلق بدراسة أصل العدل عند جميع المعتزلة، سواء اقتصت بدراسة جوانب العدل في البيئة الاعتزالية، أو مقارنتها بغير المعتزلة، كالنورسي وليبننتز، أما البحث فهو خاص بالمقارنة بين النظام وديكارت في بعض مسائل العدل الإلهي.

منهج البحث:

إن دراسة هذا الموضوع تحتاج إلى المنهج التحليلي المقارن: الذي يقوم على تحليل نماذج لبعض مسائل العدل الإلهي لدى النظام وديكارت، ومقارنتها ببعضها، وبغيرها من الفرق الكلامية والفلسفية الأخرى للكشف عن وجوه التأثير والتأثر، كما تحتاج للمنهج النقدي أحيانا، وذلك لمعالجة بعض الأفكار التي تصدر عن كل من النظام وديكارت.

التساؤلات التي يفرضها البحث:

البحث محاولة للإجابة على تساؤل أساسي وهو: ما رؤية النظام وديكارت لمفهوم العدل الإلهي؟

- إلا أنه يتفرع عن هذا السؤال مجموعة من التساؤلات الأخرى، ومنها ما يلي:
- هل كان لاشتراك النظام وديكارت في المنهج العقلي أثر في معالجة مسألة العدل الإلهي؟
 - وكيف يتلاءم الشر الكائن في العالم مع وجود إله يتصف بالكمال والعدل؟
 - وإذا كانت الأخطاء لا يمكن نسبتها لله تعالى بحال من الأحوال عند ديكارت، فما مصدرها إذن؟
 - وإذا كان العدل الإلهي يأبى أن يكون الباري تعالى مريداً وفاعلاً للشرور والقبائح، فكيف يبرر النظام وديكارت الشرور والقبائح في هذا العالم؟
 - وما مدى مسئولية الإنسان عن الخطأ الذي يصدر منه؟
 - وهل يجوز نسبة الخطأ لله تعالى؟
 - وما دور الإرادة الإنسانية في صدور الأخطاء؟
 - وما الحكمة في خلق الشرور والأخطاء بالنسبة للإنسان؟
 - وما هو موقف كل من النظام وديكارت من الأصلح في فعله تعالى؟
 - وكيف لنا أن ندرك كون الفعل أنفع وأصلح بطبيعتنا المحدودة؟
 - وهل كان للنظام وديكارت آراء انفردوا بها أم أنهم كانوا مجرد ناقلين لآراء السابقين عليهم؟

خطة البحث:

اقتضت طبيعة البحث أن يكون في مقدمة، وثلاثة مباحث، وخاتمة، وفهارس.

- المقدمة** اشتملت على: أهمية الموضوع، وأسباب اختياره، والدراسات السابقة، ومنهج البحث، والتساؤلات التي يفرضها، وخطة البحث.
- المبحث الأول:** التعريف بالنظام وديكارت، وبيان مفهوم العدل عندهما.
- المبحث الثاني:** القدرة على القبح بين النظام وديكارت.
- المبحث الثالث:** الأصلح بين النظام وديكارت.
- وأما الخاتمة:** فقد اشتملت على أهم النتائج والتوصيات.
- وختم البحث بفهرس للمصادر والمراجع، ثم فهرس للموضوعات.

المبحث الأول: التعريف بالنظام وديكارت، وبيان مفهوم العدل عندهما. أولاً: التعريف بالنظام:

هو أبو إسحاق إبراهيم بن سيار بن هانئ البصري، المعروف بالنظام بالطاء المعجمة المشددة. قالت المعتزلة: إنما لقب بذلك؛ لحسن كلامه نظماً ونثراً، وقال غيرهم: إنما سُمي بذلك؛ لأنه كان ينظم الخرز بسوق البصرة ويبيعهها، وكان ابن أخت أبي الهذيل العلاف شيخ المعتزلة^(١).

وقد كان أبو الهذيل العلاف وتلميذه النظام من أعظم رجال المعتزلة مكانة، وعلى أيديهما اكتمل مذهب الاعتزال، وكانت له صبغة فلسفية ظهر فيها أثر تلك الفلسفة^(٢)، فكان النظام رأس المعتزلة، مع علو طبقته في الكلام، وتمكنه وتحكمه في المعرفة^(٣).

وقد أثنى الجاحظ على شيخه النظام، فقال: (الأوائل يقولون في كل ألف سنة رجل لا نظير له، فإن صح ذلك، فأبو إسحاق من أولئك)^(٤)، وكان يقول عنه أيضاً: (ما رأيت أحداً أعلم بالفقه والكلام من النظام)^(٥).

والنظام من الشخصيات التي تنازع الناس حولها، فمن قائل: إنه مات

(١) ينظر: المقالات ومعه عيون المسائل والجوابات، لأبي القاسم الكعبي، تحقيق: د. حسين خانصو، د. راجح كردي، د. عبد الحميد كردي: ص ١٦٣، ط ١، دار الفتح للدراسات والنشر، الأردن (١٤٣٩هـ = ٢٠١٨م)، وسير أعلام النبلاء، لشمس الدين الذهبي: ج ٨ ص ٥٢٩، دار الحديث، القاهرة (١٤٢٧هـ = ٢٠٠٦م)، والوفاي بالوفيات، لصلاح الدين خليل بن أبيك بن عبد الله الصفدي، تحقيق: أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى: ج ٦ ص ١٢، دار إحياء التراث - بيروت (١٤٢٠هـ = ٢٠٠٠م).

(٢) ينظر: الفرق الكلامية الإسلامية مدخل ودراسة، د. علي عبد الفتاح المغربي: ص ٢٠١، ط ٢، مكتبة وهبة، القاهرة (١٤١٥هـ = ١٩٩٥م).

(٣) ينظر: طوق الحمامة في الألف والألاف، لعلي بن حزم الأندلسي: ص ١٢٤، ١٥٦، ط ١، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة (٢٠١٦م).

(٤) الحيوان، لعمر بن بحر بن محبوب الجاحظ: ج ٧ ص ٤٣٥، ط ٢، دار الكتب العلمية، بيروت (١٤٢٤هـ).

(٥) فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ومباينتهم لسائر المخالفين، للقاضي عبد الجبار، تحقيق: د. فؤاد سيد: ص ٢٦٤، دار التونسية للنشر، تونس (١٩٧٤م).

وهو يتعاطى الخمر، ويتغنى بها^(١)، ومنهم من أتى عليه، فذهب إلى أن النظام في أواخر حياته، وهو وجود بنفسه كان يقول: (اللهم إن كنت تعلم أنني لم أقصر في نصرته توحيدك، ولم أعتقد مذهباً إلا شدته بالتوحيد، اللهم إن كنت تعلم ذلك فاغفر لي ذنوبي، وسهل علي سكرات الموت، فمات من ساعته)^(٢).

ولا شك أن النظام من الشخصيات المعروفة والمشهورة في الأوساط الكلامية، وكان من المؤسسين لكثير من المسائل الكلامية، فقلما تجد كتاباً من كتب المتكلمين إلا وفيه ذكر للنظام موافقاً أو مخالفاً لرأيه.

ولا يعرف بالتحديد السنة التي ولد فيها النظام، كما أنه حدث خلاف حول تاريخ وفاته، وتنفق مع ما ذهب إليه الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريدة من أن حياة النظام تقع على وجه تقريبي بين عامي (١٦٠هـ و ٢٣١هـ)^(٣).

وقد تكونت شخصية النظام تكويناً علمياً، فكان لغوياً أديباً بليغاً شاعراً بجانب كونه متكلماً^(٤)، وقد تبحر في علوم الفلسفة، واطلع على أكثر ما كتبه رجالها من طبيعيين وإلهيين^(٥)، وانفرد بأراء خاصة تابعته فيها فرقة من

(١) ينظر: في علم الكلام دراسة فلسفية لأراء الفرق الإسلامية في أصول الدين (المعتزلة)، د. أحمد محمود صبحي: ج ١ ص ٢١٧، ط ٥، دار النهضة العربية، بيروت (١٤٠٥هـ = ١٩٨٥م).

(٢) فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ومباينتهم لسائر المخالفين، للقاضي عبد الجبار، تحقيق: د. فؤاد سيد: ص ٢٦٤.

(٣) ينظر: إبراهيم بن سيار النظام وأراءه الكلامية والفلسفية، د. محمد عبد الهادي أبو ريدة: ص ٢-٥، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، بدون تاريخ.

(٤) ينظر: لسان الميزان، لأبي الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، تحقيق: دائرة المعارف النظامية: ج ١ ص ٦٧، ط ٢، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت (١٣٩٠هـ = ١٩٧١م)، وفي علم الكلام دراسة فلسفية لأراء الفرق الإسلامية في

أصول الدين (المعتزلة)، د. أحمد محمود صبحي: ج ١ ص ٢١٨.

(٥) إن هذا لا يعني ارتقاء المعتزلة في أحضان الفلاسفة بلا حذر أو تمييز لأرائهم، فقد كانت لهم شخصيتهم الإسلامية المميزة، والدفاع عن الدين بأقوى الأسلحة وأمتتها، والمناقضة في كثير من الأحيان لأراء أرسطو وفلاسفة اليونان كما يظهر عند النظام. ينظر: النزعة العقلية في تفكير المعتزلة، علي فهمي خشيم: ص ٤٠، دار مكتبة الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ليبيا (١٩٦٧م).

المعتزلة سميت «بالنظامية»^(١).

وقد سار النظام على المنهج العلمي في البحث والتعليل، والنقد، والأسلوب، فبرزت السمة النقدية في منهجه كغيره من رجال المعتزلة، لا سيما وأن النظام قد فاق أقرانه من المعتزلة في الاعتداد بالعقل؛ حيث أعلى من قيمة الشك^(٢) إلى حد قربه من موقف الفلاسفة^(٣).

كما أن منهج النظام يغلب عليه النزعة الجدلية، فقد كان النظام كثير الجدل والمناظرة، فكثيراً ما كان يناظر شيخه أبا الهذيل العلاف في لطيف الكلام، وكان للنظام أيضاً مجالس ومناظرات مع أبي الحسين النجار، وقد اشتدت حدة الخلاف بينهما في أحد هذه المناظرات، حتى انصرف النجار محمومًا، وكان ذلك سبب علته التي مات فيها^(٤).

ولا شك أن النظام يتجه نحو التعمق والغوص في المعاني، والسير المنطقي في المسائل إلى أقصى حد، فهو لا يبالي أن ينتهي بالاصطدام

(١) ينظر: الأعلام، لخير الدين الزركلي: ج ١ ص ٤٣، ٤٣، ١٥٥، دار العلم للملايين، بيروت (٢٠٠٢ م).

(٢) ينظر: في علم الكلام دراسة فلسفية لآراء الفرق الإسلامية في أصول الدين (المعتزلة)، د. أحمد محمود صبحي: ج ١ ص ٢٢٠، ٢٢١.

(٣) ينظر: الحيوان، لعمر بن بحر بن محبوب الجاحظ، ج ٦ ص ٣٣٥، وفي الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، د. إبراهيم مدكور: ج ٢ ص ٤١، مكتبة الأسرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة (٢٠١٩ م).

(٤) ينظر: إبراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية والفلسفية، د. محمد عبد الهادي أبو ريذة: ص ٤٦، وفي علم الكلام دراسة فلسفية لآراء الفرق الإسلامية في أصول الدين (المعتزلة)، د. أحمد محمود صبحي: ج ١ ص ٢٢١، ٢٢٢، والنزعة النقدية عند المعتزلة، د. عادل السكري، تقديم: د. حامد عمار، د. جابر عصفور: ص ٢٥٦، مكتبة الأسرة، القاهرة (٢٠١٧ م)، ولعلّ مناظرة إبراهيم النظام المعتزلي، ويساً بن صالح اليهودي، هي أول ما يمكن تسجيله كنص يصل إلى أيدينا، ويعبر عن نقاش مبكر

بين اليهود والمعتزلة في إثارة مسألة النسخ وتفرعاتها، وقد صارت الردود والحجج التي ذكرها إبراهيم النظام مصدرًا ومادة لكل من أتى بعده وتحدث في قضية النسخ وإثبات النبوة. ينظر: ابن خلد المعتزلي (ت ٣٥٠ هـ - ٩٦١ م) وموقفه النقدي من قضية النسخ عند اليهود، د. عادل سالم عطية: ص ٢٥٧٣، ٢٥٧٥، بحث منشور بمجلة كلية الآداب جامعة المنوفية، العدد: ١٢١، أبريل (٢٠٢٠ م).

بالنصوص، أو الطعن فيمن يكون موضع الإجلال، وربما آداه هذا التدقيق والتغلغل في المعاني إلى تفرده بالمذاهب الباطلة والتشنيع عليه^(١).

أما عن مؤلفات النظام، فلم يوجد منها شيء، شأنه في ذلك شأن أغلب المعتزلة، فأراؤه وُجِدَت في كتب المقالات، وبعض كتب المعتزلة الموجودة، وقد ذكر علماء المقالات أسماء بعض مصنفات النظام، منها: «كتاب الجزء»، و«كتاب في الحركة»^(٢)، و«كتاب في الرد على الثنوية»^(٣)، و«كتاب في التوحيد»، و«كتاب في العالم»^(٤)، و«كتاب في النُكْت»^(٥).

وأياً ما كان الأمر فالنظام من علماء المعتزلة البصريين، تتلمذ على العلاف، وكان أستاذاً للجاحظ، وهما من عمالقة الفكر الاعتزالي، فعلى الرغم من اعتراض البعض عليه وعلى آرائه، إلا أن الإنصاف يقتضينا أن نتفق مع ما ذهب إليه الجاحظ من أن النظام قد أنهج المعتزلة سبلاً، وفتق لهم أموراً عمَّتْهم بها المنفعة، وشملتهم بها النعمة^(٦)، وكان له جهد كبير في الدفاع عن الإسلام والرد على الفرق المخالفة في عصره، كما أنه وجّه الكلام توجيهاً جديداً في مسائله وطريقته، وذلك لإمعانه في قراءة كتب الفلاسفة، وإمامه

(١) ينظر: أمالي المرتضى المسمى بغير الفوائد ودرر القلائد، لعلي بن الحسين الشريف المرتضى: تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم: ج ١ ص ١٩٦، المكتبة العصرية، بيروت (١٤٣٠هـ = ٢٠٠٩م)، وإبراهيم بن سيار النظام وأراؤه الكلامية والفلسفية، د. محمد عبد الهادي أبو ريذة: ص ٦١.

(٢) ينظر: مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، لأبي الحسن الأشعري، تحقيق: هلموت ريتز: ص ٣١٦، ٣٢٧، ط ٣، دار فرانز شتايز، بمدينة فيسبادن، ألمانيا (١٤٠٠هـ = ١٩٨٠م).

(٣) ينظر: الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية، لعبد القاهر بن طاهر بن محمد بن عبد الله البغدادي التميمي الأسفراييني: ص ١١٧، ط ٢، دار الآفاق الجديدة، بيروت (١٩٧٧م).

(٤) ينظر: إبراهيم بن سيار النظام وأراؤه الكلامية والفلسفية، د. محمد عبد الهادي أبو ريذة: ص ٧٥.

(٥) ينظر: شرح نهج البلاغة، لابن أبي الحديد، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم: ج ٦ ص ١٢٩، دار إحياء الكتب العربية عيسى البابي الحلبي وشركاه، القاهرة (٢٠١١م).

(٦) ينظر: الحيوان، لعمر بن بحر بن محبوب الجاحظ، ج ٤ ص ٣٦٠.

بالتقافات الأجنبية الأخرى^(١).

وبعد هذا التعريف الموجز بالنظام، وأهم ملامح منهجه الذي سار عليه، نأتي إلى إلقاء الضوء على مفهوم العدل الإلهي في فكره، وصلته الوثيقة بفكرتي البحث الرئيسيتين، وهما: القدرة على القبيح، والأصلح.

ثانياً: التعريف بديكارت:

يُعد رينيه ديكارت هو أكبر فلاسفة فرنسا، وإمام الفلسفة الغربية الحديثة، ورائد الاتجاه العقلي في أوروبا.

ولد ديكارت في ٣١ مارس ١٩٦٥م في قرية «لاهي» في مقاطعة «لاتورين» لأسرة من صغار الأشراف، وكان أبوه مستشاراً في برلمان مقاطعة «بريتاني»، وأما أمه فقد توفيت بعد ولادته بفترة قصيرة بداء صدري، فتعهدته جدته بالتربية وهو لم يبلغ سنة من عمره^(٢).

ويمكن تقسيم حياة ديكارت إلى ثلاث فترات مهمة على النحو التالي: -

الأولى: فترة دراساته الأولى في مدرسة «لافليش»؛ حيث تتلمذ على اليسوعيين من سنة ١٦٠٤م إلى سنة ١٦١٢م، فدرس اللغات القديمة، والمنطق، والأخلاق، والرياضيات، والميتافيزيقا.

الثانية: الفترة من سنة ١٦١٣م إلى سنة ١٦٢٩م، وقد قضى هذه الفترة في السفر والارتحال متنقلاً بين البلدان.

والثالثة: فترة أقام فيها بهولندا من سنة ١٦٢٩م إلى سنة ١٦٤٩م، وفيها كتب أهم مؤلفاته، فكتب «قواعد لهداية العقل»، وهي رسالة في المنطق الجديد المعارض لمنطق أرسطو التقليدي، و«رسالة في العالم»، ولكنها لم تنشر، وقد قال فيها بدوران الأرض حول الشمس، وكتاب «المقال في

(١) ينظر: إبراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية والفلسفية، د. محمد عبد الهادي أبو ريدة: ص ١٧٩، والحق أن الدكتور محمد أبو ريدة قد أفاض وأجاد في هذا الكتاب في جميع ما يتعلق بالنظام من سيرته ومسيرته الفكرية.

(٢) ينظر: ديكارت، د. عثمان أمين: ص ٢٢، ٢٣، ٤٣، مكتبة القاهرة الحديثة (١٩٥٧م)، ورواد المثالية في الفلسفة الغربية، د. عثمان أمين: ص ١٧، دار المعارف، القاهرة (١٩٦٧م)، وفلسفة ديكارت ومنهجه دراسة تحليلية ونقدية، د. مهدي فضل الله: ٧٦، ٧٧، ٣، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت (١٩٩٦م).

والمناهج»، وفيه يبيّن تاريخ أفكاره وخصائص منهجه، وهو من الكتب التي خلّدت اسمه في تاريخ الفكر الإنساني، وكتاب: «التأملات في الفلسفة الأولى»، وهو أبداع ما كتب ديكارت في الميتافيزيقا بوجه عام، وفي النفس الإنسانية، والأدلة على وجود الله بوجه خاص، وكتاب: «مبادئ الفلسفة» وفيه عرض مبسط لفلسفة ديكارت، وبيان مدى اختلافها عن فلسفة القدماء، و«رسالة في انفعالات النفس»، وتهدف إلى بيان السبيل العلمي للسيطرة على الأهواء والشهوات، والوصول إلى الحياة السعيدة الفاضلة^(١).

إن فلسفة ديكارت تنطلق من الفكر كحقيقة أولى يمكن التسليم بها، ثم من الفكر إلى الوجود، وفلسفته يشبه أن تكون نظاماً روحياً، وتربية عقلية من أن تكون مذهباً فلسفياً يمكن أن يتلخص في مسائل وفصول، وقد اختار أسلوب القصة والحكاية لعرض مذهبه^(٢).

وكان لفلسفة ديكارت تأثير على تطور الفكر الفلسفي، فقد أحدثت أفكاره صدى يعبر المدى في كل أنحاء أوروبا، واعتبرت أفكاره أعظم ثورة فلسفية في تاريخ الفكر الفلسفي منذ سقراط، وما من مثقف في أوروبا إلا وقد تأثر بديكارت بشكل أو بآخر^(٣)، ورغم هذا كله فلم تسلم فلسفة ديكارت من النقد^(٤).

(١) ينظر: شخصيات ومذاهب فلسفية، د. عثمان أمين: ص ٨٨، ٨٩، دار إحياء الكتب العربية، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، القاهرة (١٣٦٤هـ = ١٩٤٥م). ورواد المثالية في الفلسفة الغربية، د. عثمان أمين: ص ٢٠، ٢١، والفلسفة الديكارتية برؤية نقدية (التأملات - انفعالات النفس)، لأندرية جومبي، ترجمة: بدوي عبد الفتاح: ص ٢٤ - ٣٠، ط١، المركز القومي للترجمة، القاهرة (٢٠١٦م).

(٢) ينظر: شخصيات ومذاهب فلسفية، د. عثمان أمين: ص ٨٩، ١٢٧، ١٢٨.

(٣) ينظر: دراسات في الفلسفة الحديثة (ضمن موسوعة الأعمال الكاملة)، د. محمود حمدي زقزوق: ج ١٠ ص ١١٣، ط١،

دار الكتاب المصري، القاهرة (١٤٣٥هـ = ٢٠١٤م)، ورواد المثالية في الفلسفة الغربية، د. عثمان أمين: ص ٢٩، ٣٠.

(٤) ينظر: الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم، د. إبراهيم مصطفى إبراهيم: ص ٢٠٦، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية (٢٠٠١م).

ثالثاً: مفهوم العدل الإلهي عند النظام:

إن العدل من القواعد العامة التي يشترك فيها جميع المعتزلة، ومنهم النظام، فهو الأصل الثاني عندهم بعد التوحيد، وبه يُسمون أنفسهم، ويرتبط مفهوم العدل عندهم بالفعل الإلهي من حيث صلته بالإنسان، وتندرج تحته أغلب نظريات المعتزلة التي تفسر العلاقة بين الله والإنسان^(١)، ومعناه: أن الباري تعالى لا يفعل القبيح ولا يختاره.

يقول القاضي عبد الجبار: (ونحن إذا وصفنا القديم تعالى بأنه عدل حكيم، فالمراد به أنه لا يفعل القبيح ولا يختاره، ولا يخل بما هو واجب عليه)^(٢).

وبناءً على هذه القاعدة العامة التي وضعها المعتزلة لمفهوم العدل، فقد أنشأ النظام بحثاً عميقاً في العدل الإلهي وصلته بصفات الله تعالى؛ حيث ربط بين العدل والقدرة الإلهية فارتأى: (أنه محال أن يوصف الله بالقدرة على الظلم والكذب، أو على ترك الأصلح من الأفعال إلى ما ليس بأصلح)^(٣).

وعلى الرغم من جرأة النظام على اقتحام هذه المسائل، فإنه لم يخالف غيره من المعتزلة في أن الله عادل لا يفعل الظلم، ولا يجوز على عباده، فاعتبروا أنفسهم بهذا أنصار العدالة الإلهية، وقد كان سرورهم بهذه النتيجة عظيماً، لدرجة أنهم أطلقوا على أنفسهم أهل العدل^(٤).

وتعد مسألتني: قدرة الله على فعل القبيح والظلم، والأصلح من أهم المسائل التي اهتم بها النظام، والتي قامت عليهما فلسفته في العدل؛ ولذا سنتحدث عنهما بالتفصيل في المبحثين القادمين من البحث بإذن الله تعالى.

وينبغي أن نشير إلى أن المعتزلة قد اعتادوا أن يبدؤوا مذهبهم في العدل

(١) ينظر: في علم الكلام دراسة فلسفية لأراء الفرق الإسلامية في أصول الدين (المعتزلة)، د.

أحمد محمود صبحي: ج ١ ص ١٤١، ١٤٢.

(٢) شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار، تحقيق: د. عبد الكريم عثمان: ص ٣٠١، ط ٣، مكتبة وهبة، القاهرة (١٤١٦هـ = ١٩٩٦م).

(٣) المقالات ومعه عيون المسائل والجوابات، لأبي القاسم الكعبي، تحقيق: د. حسين خانصو، د. راجح كردي، د. عبد الحميد كردي: ص ٢٦١.

(٤) ينظر: المعتزلة، لزهدى جار الله: ص ٩٩، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت (١٩٧٤م).

الإلهي بكلمة مجملة، نحو: «أنه تعالى حكيم، لا يجوز أن يفعل قبيحًا وألا يخل بواجب»، ثم بعد ذلك يأتي حديثهم فيما يتصل بأصل العدل الإلهي في محورين:

الأول: طائفة من المقدمات الأساسية التي تمهد السبيل لصياغة نظريتهم في العدل، ومنها: قولهم باستحالة فعل القبيح ومنه الظلم؛ تأسيسًا على القواعد الأخلاقية، واختلافهم حول قدرة الله على فعل القبيح.

الثاني: مشيخ من المقالات الفرعية التي تبسط القول في «العدل الإلهي أو مشكلة الشر»، عند المعتزلة مشروحة ومؤسسة، ويطلق عليها الأخلاق الكلامية التطبيقية، وهي تبين أن الفعل الإلهي يكون في بعض الجوانب الرئيسية حسنًا وعادلًا وجوبًا^(١).

ودليل ذلك ما جاء على لسان أحد رجال المعتزلة، وهو ركن الدين الملاحمي (ت ٥٣٦هـ): (اعلم أن الأصل الذي تتفرع عليه مسائل العدل المفصلة هو بيان أنه تعالى حكيم، لا يجوز أن يفعل قبيحًا، وأن لا يخل بواجب عليه، فإذا تبيّن هذا الأصل، فإنه يتبين أن أفعاله تعالى كلها حسنة، وأن القبيح ليس من فعله، بل هو من غيره، وأنه لا بد من أن يفعل ما يجب عليه في الحكمة، ثم تُرتب عليه المسائل المفصلة)^(٢).

والعدل الإلهي يشتمل على مسائل كثيرة يسميها المعتزلة علوم العدل، وهي: أن يعلم أن أفعال الله تعالى كلها حسنة، وأنه لا يفعل القبيح، ولا يخل بما هو واجب عليه، وأنه لا يكذب في خبره، ولا يجور في حكمه، ولا يعذب

(١) ينظر: المرجع في تاريخ علم الكلام، تحرير: زابينة شميتكه، ترجمة: د. أسامه شفيح السيد، تقديم: د. حسن الشافعي: ص ٦٥٩، ٦٦٠، ٦٦١، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت (٢٠١٨م).

(٢) الفائق في أصول الدين، لركن الدين الخوارزمي، تحقيق: د. فيصل بدير عون: ص ١٦٦، دار الكتب والوثائق القومية، القاهرة (١٤٣١هـ = ٢٠١٠م)، ويراجع: المختصر في أصول الدين، للفاضل عبد الجبار (ضمن رسائل العدل والتوحيد) تحقيق: د. محمد عمارة: ج ١ ص ٢٠٢، ٢٠٣، دار الشروق، القاهرة (١٤٠٨هـ = ١٩٨٨م)، والمغني في أبواب التوحيد والعدل، له أيضًا (التعديل والتجويز)، تحقيق: د. أحمد فؤاد الأهواني: ج ٦ ص ٣، المؤسسة المصرية العامة للكتاب، القاهرة (١٣٨٢هـ = ١٩٦٢م).

أطفال المشركين بذنوب آبائهم، ولا يُظهر المعجزة على الكذابين، ولا يُكلف العباد ما لا يطيقون ولا يعلمون، وأنه إذا كلف المكلف وأتى بما كُلف على الوجه الذي كُلف؛ فإنه يثيبه لا محالة، وأنه إذا آلم وأسقم؛ فإنما فعله لصلاحه ومنافعه^(١).

إذا تقرر ذلك علمنا أن النظام بناءً على موقفه من العدل الإلهي، فإنه قد قام ببناء نظرياته فيما يتصل بالفعل الإلهي وعلاقته بالإنسان، فهو سبحانه لا يوصف بالقدرة على القبيح، ولا ترك الأصلح؛ لأن العدل الإلهي عنده ألا يفعل الباري تعالى فعلاً إلا وفيه مصلحة العبد.

وتجدر الإشارة إلى أن العدل عند أهل السنة يعني: أن الله تعالى متصرف في ملكه وملكه، يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد، فالعدل: وضع الشيء موضعه، وهو التصرف في الملك على مقتضى المشيئة والعلم، والظلم ضده، فلا يتصور منه جور في الحكم، وظلم في التصرف^(٢).

والملاحظ أن الأشاعرة والمعتزلة كان غرضهما تمجيد الله وتقديسه، إلا أن الأشاعرة غلبوا النظر إلى سلطان الله وقدرته المطلقة فمجدهوه، واستنكروا أن يجري عليه ما يشتهون أنه قد يجيد عن هذا السلطان، أما المعتزلة: فنظروا إلى تنزيهه تعالى عن القبايح، فامتنعوا عن وصفه بما يشته أنه يؤدي إلى الظلم والقبح، وأما الماتريدية: فقد ذهبوا إلى القول بالحكمة في محاولة منهم للتوسط بين الفريقين^(٣).

(١) ينظر: شرح الأصول الخمسة، للفاضي عبد الجبار: ص ١٣٣، ويراجع: المغني، للفاضي عبد الجبار: ج ١٣ ص ١٧، ١٨.

(٢) ينظر: الملل والنحل، لأبي الفتح محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر أحمد الشهرستاني: ج ١ ص ٤٢، مؤسسة الحلبي، القاهرة، بدون تاريخ.

(٣) ينظر: نظم الفوائد وجمع الفوائد في بيان المسائل التي وقع فيها الاختلاف بين الماتريدية والأشعرية في علم العقائد، لعبد الرحيم بن علي الشهير بشيخ زاده: ص ٣٠، ط ١، المطبعة الأدبية، القاهرة (١٣١٧هـ)، ونظرية التكليف آراء الفاضلي عبد الجبار الكلامية، د. عبد الكريم عثمان: ص ٢١٨، ٢١٩، مؤسسة الرسالة، بيروت (١٣٩١هـ = ١٩٧١م)، ونشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، د. علي سامي النشار: ج ١ ص ٤٣٢، ٤٣٣، ط ٩، دار المعارف، القاهرة، بدون تاريخ.

رابعاً: مفهوم العدل الإلهي لدى ديكارت:

الحق أن مصطلح العدل الإلهي كمركب وصفي لم يوجد لدى ديكارت، إلا أنه يمكن الوقوف على ملامح نظرية العدل الإلهي^(١) من خلال فكرة الكمال الإلهي^(٢)؛ إذ أنها المحور الرئيس الذي تقوم عليه فلسفة ديكارت، فالعدل الإلهي المطلق من العقائد الدينية التي لم يجعلها ديكارت موضوعاً للتأمل أو الفكر، فهذه العقائد في نظره تتجاوز قدرة العقل الإنساني، ولا يمكن معرفتها إلا بواسطة الفضل الإلهي؛ لذلك لم تقم فلسفته الميتافيزيقية من أجل تدعيم هذه العقائد والدفاع عنها^(٣).

يؤيد ذلك ما أورده ديكارت حينما قال: (فيما يتعلق بالأمور الإيمانية الناشئة عن الإلهام الحقيقي، يجب أن نكون في أحكامنا تابعين للأحكام الإلهية، وأما بالنسبة إلى الأمور التي لا ترتبط بالأحكام الإلهية، فلا يمكن للفيلسوف أن يقبل بذلك الشيء الذي لم تتضح له حقيقته بعد، بوصفه أمراً حقيقياً، أو أن يعتمد على حواسه في ذلك)^(٤).

-
- (١) التأملات في الفلسفة الأولى، ديكارت، ترجمة وتقديم وتعليق: د. عثمان أمين: ص ٧٧، ٧٨، والتأمل الرابع ص ١٧٧ وما بعدها، المركز القومي للترجمة، القاهرة (٢٠٠٩م).
- (٢) مبادئ الفلسفة، ديكارت، ترجمة: د. عثمان أمين: ص ١٠٥، ١٠٦، ١٢٩، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة (١٩٦٠م). والجدير بالذكر أن فكرة الكمال الإلهي قد سبق بها ديكارت الفارابي وابن سينا. ينظر: آراء أهل المدينة الفاضلة، قدم له وعلق عليه، د. ألبير نصري نادر: ص ٤٩، ٥٠، ٤٤، ط ٤، دار المشرق، بيروت (١٩٨٥م)، والتعليقات، لابن سينا، تحقيق: د. عبد الرحمن بدوي: ص ٤٩، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة (١٩٧٥م)، وقد نقد الإمام الغزالي هذا الدليل واعترض عليه. ينظر: تهافت الفلاسفة، لأبي حامد الغزالي، تحقيق: د. سليمان دنيا: ص ١٤٧، ٦، ط ٦، دار المعارف، القاهرة، بدون تاريخ.
- (٣) ينظر: ديكارت رائد الفلسفة في العصر الحديث، للشيخ: كامل محمد عويضة: ص ٥٠، ٥١، ٧٧، ط ١، دار الكتب العلمية، بيروت (١٤١٣هـ = ١٩٩٣م).
- (٤) تحليل ونقد مفهوم الإله في رؤية ديكارت، د. صالح حسن زاده، ضمن كتاب: دراسات نقدية في أعلام الغرب رينيه ديكارت - مقاربات نقدية لنظامه الفلسفي، مجموعة باحثين: ص ١٠٨، ١٠٩، العتبة العباسية المقدسة، المركز الإسلامي، للدراسات الاستراتيجية، النجف بالعراق (١٤٤٣هـ = ٢٠٢٢م)، ويراجع: ديكارت رائد الفلسفة في العصر الحديث، للشيخ: كامل محمد عويضة: ص ٥٠، ٥١، ٧٧.

وأما ما قام به ديكارت من بحث وتأمل لبعض المسائل المتصلة بمبحث العدل الإلهي، ومعالجتها بالفلسفة^(١)، فهو من ناحية صلتها بالإنسان، فما مدى مسئولية الإنسان عن الخطأ، وهل يجوز نسبته لله تعالى، وما دور الإرادة الإنسانية في ذلك، وما الحكمة في خلق الشرور والأخطاء بالنسبة للإنسان...؟ ومن خلال البحث في المعاجم ظهر أن أول من استخدم هذا المصطلح هو ليبنتز (ت ١٧١٦م)، فالعدل الإلهي عنده جزء من الميتافيزيقا ينصب على دراسة العدالة الإلهية، ويفسر مشكلة الشر، والتوفيق بين وجود إله كامل الخير، ووجود الشر في العالم، وقد أطلق ليبنتز هذا المصطلح على كتابه: «مقالات العدل الإلهي»، ونقض الاعتراض الذي يستند على وجود الشر^(٢).

ولما كان الله خالقاً للعالم ومسئولاً عنه فإن وظيفة نظريات العدل الإلهي في الفكر الفلسفي الحديث بصفة عامة تكمن في تبرير الشر في العالم، وإثبات طيبة الله المطلقة^(٣).

ويشبه منهج ديكارت في معالجته الفلسفية لمسائل العدل الإلهي منهج السادة الأشاعرة، فديكارت يرى أن الحسن والقبح بالمعنى المتنازع عليه شرعي، وأن الله تعالى عدل لكماله، لا لما في الأفعال من حسن وقبح، كما يرى أن للعقل أحكاماً خلقية تابعة للمنافع والمضار، حتى الإحسان فإن تعليقه لحسنه

(١) ينظر: مستقبل العلاج بالفلسفة (الإرشاد الفلسفي الأخلاقي)، د. هدى محمد عبد الرحمن جاب الله، مجلة كلية الآداب بقنا، جامعة جنوب الوادي، المجلد: ٣٢، ص ١٧١، العدد: ٥٩، أبريل ٢٠٢٣م.

(٢) ينظر: المعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية: ص ١١٧، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، القاهرة (١٤٠٣هـ = ١٩٨٣م)، والمعجم الفلسفي، جميل صليبا: ج ١ ص ٦٠٨، دار الكتاب اللبناني، بيروت (١٩٨٢م)، ومقالة في الميتافيزيقا، جوتفريد فيلهلم ليبنتز، ترجمة وتقديم وتعليق: د. الطاهر بن قيزة، مراجعة: د. جورج زينات: ص ٢٢٤، ط ١، المنظمة العربية للترجمة (٢٠٠٦م)، وفلسفة العقائد المسيحية قراءة نقدية في لاهوت ليبنتز، د. محمد عثمان الخشت: ص ٨، دار قباء للطباعة والنشر، القاهرة (١٩٩٨م).

(٣) ينظر: نيتشه وجذور ما بعد الحداثة، د. أحمد عبد الحليم عطية: ص ٢٦٠، ط ١، دار الفارابي، بيروت (٢٠١٠م).

مماثل لتعليل الأشاعرة في دمجهم لمصالح الشخص بمصالح المجموع^(١).

المبحث الثاني: القدرة على القبيح بين النظام وديكارت.

تعد مسألة القدرة على القبيح من الأسس التي بنى عليها المعتزلة حديثهم في العدل، فقد اهتم بها المعتزلة اهتمامًا كبيرًا، فبعد أن اتفقوا على أن الله سبحانه وتعالى قادر لذاته، اختلفوا في أن الله سبحانه وتعالى هل يقدر على فعل الظلم والقبيح أم لا؟

رأي النظام في قدرة الله تعالى على فعل القبيح:

البحث في هذه الفكرة «قدرة الله تعالى على فعل القبيح» بحث في جليل الكلام^(٢)، وهو بحث عقلي صرف، ولا غرو فقد كان النظام (ت ٢٣١هـ) أكثر دقة وأشد غوصًا في المعاني^(٣) حتى جعل علم الكلام في عمق الفلسفة ودقتها استدلالًا ومصطلحات، وما كان ذلك إلا بمطالعة لكتب الفلاسفة^(٤)،

(١) ينظر: أساس التحسين والتقبيح لدى الإسلاميين ومقارنته بمذهب كانت، د. قنديل محمد قنديل السيد: ج ٢ ص ٨٢١، ط ٣، مجمع البحوث الإسلامية، القاهرة (١٤٤٣هـ = ٢٠٢٢م)، ومبادئ الفلسفة، ديكرت، ترجمة: د. عثمان أمين: ص ١٣٢، وديكارت، د. عثمان أمين: ص ١٩٢ وما بعدها.

(٢) على حد تعبير الدكتور عبد الرحمن بدوي، فقد صنف المسائل الكلامية إلى جليل ودقيق. ينظر: مذاهب الإسلاميين،

د. عبد الرحمن بدوي: ص ٢٠٨، ٢٠٩، دار العلم للملايين، بيروت (١٩٧٧م). يقصد بجليل الكلام: (المسائل الواضحة الجلية، وهي الأصول التي لا تحوج إلى تدقيق النظر والبحث والتكلف، وهي الأصول الثابتة في الإسلام التي تبنى عليها غيرها، كثبوت المعاد، ووجود الله تعالى...، وغيرها من المسائل العظام، وسواء كانت عقلية أو نقلية، وسواء كانت متعلقة بالإلهيات، أو متعلقة بغير ذلك من مباحث، والمراد بالدقيق: هو تلك المسائل المقابلة للجليل، وهي التي تحوج إلى مراتب من النظر، ويدخل فيها كثير من الأدلة والتحقيقات على الجليل، كبعض أدلة النبوة، وتحريم المقصود بالمعاد، وتعلقات الصفات...، ومنها: مسائل تتعلق بأدلة تقوم على المسائل هي كالمبادئ لها، كالجوهر الفرد، والحيز والمكان والطفرة، والزمان...، وهي تقابل إلى حد ما الفروع أو المبادئ التي تبنى عليها أدلة العقائد). رسالة في بيان جليل الكلام ودقيقه، د. سعيد عبد اللطيف فوده: ص ٦٦، ٦٧، ط ١، دار الذخائر، بيروت (١٤٣٦هـ = ٢٠١٥م).

(٣) ينظر: في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، د. إبراهيم مذكور: ج ٢ ص ٤٢.

(٤) ينظر: المنية والأمل، للقاضي عبد الجبار، جمعه: أحمد بن يحيى المرتضى، تحقيق: د.

وتمثل نظرياتهم تمامًا، والإفادة منها في آرائه، وقد عرضَه ذلك للنقد، وتشنيع الخصوم عليه، وسوء فهم عباراته^(١).

ومن أهم الأسباب التي دفعت النظام، وطائفة من الذين معه من رجال المعتزلة للبحث في هذه المسألة؛ إيمانهم العميق بسلطان العقل في المعارف والواجبات، وتفرقتهم بين علم السمع وعلم العقل، وذلك بتأثير الثقافة الفلسفية بالإجمال^(٢)، واعتقادهم بأن وصف الله تعالى بالقدرة على الظلم والكذب وفعل القبيح يستلزم النقص والحاجة، وذلك محال على الله تعالى^(٣).

اضطر النظام أن يخوض غمار البحث في هذه القضية، فالمانوية في مناظراتها معه قد ألجأته إلى الرد عن مدى قدرة الله تعالى على فعل الشر^(٤)، إن كان قادرًا على أن يفعله، فما الذي يحول دون ذلك؟ وإن لم يكن قادرًا، فكأن الله فاعل بالطبع على نحو ما ذهب إليه الفلاسفة، وبهذا يكون الإنسان أتم قدرة من الله تعالى^(٥).

ويبدو هذا السؤال غريبًا على مذهب المعتزلة القائلين بأن الله تعالى كلي الكمال، فإذا بحثوا هذا الموضوع، فيكون من جهة القدرة فقط، وليس من جهة عمل الظلم فعلاً من لدنه تعالى، فيكون الموضوع مجرد بحث نظري عندهم^(٦).

=

عصام الدين محمد علي: ص ١٥٨، دار المعرفة الجامعية للطباعة والنشر، القاهرة (١٩٨٥م).

(١) ينظر: في علم الكلام دراسة فلسفية لآراء الفرق الإسلامية في أصول الدين (المعتزلة)، د. أحمد محمود صبحي: ج ١ ص ٢١٨.

(٢) ينظر: إبراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية والفلسفية، د. محمد عبد الهادي أبو ريدة: ص ٨٨.

(٣) قضية الخير والشر لدى مفكري الإسلام، د. محمد السيد الجليند: ص ١٩٨، ط ٦، دار قباء الحديثة للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة (٢٠٠٦م).

(٤) ينظر: الفرق الكلامية الإسلامية مدخل ودراسة، د. علي عبد الفتاح المغربي: ص ٢٠٤.

(٥) ينظر: في علم الكلام دراسة فلسفية لآراء الفرق الإسلامية في أصول الدين (المعتزلة)، د. أحمد محمود صبحي: ج ١ ص ٢٢٤.

(٦) فلسفة المعتزلة فلاسفة الإسلام الأسبقين، د. ألبير نصري نادر: ج ١ ص ٨٢، دار نشر الثقافة، الإسكندرية (١٩٥٠م).

ويرى كثير من الباحثين أن النظام قد انفرد من بين رجال المعتزلة بقوله: إن الله تعالى لا يوصف بالقدرة على الشرور والمعاصي، وأنها غير مقدورة لله تعالى^(١).

والحق أقول: إن هذا المذهب قد حُكِيَ عن أبي علي الأسواري (ت ٢٠١ هـ)، والجاحظ (ت ٢٥٠ هـ) ولكنه اشتهر نسبته للنظام (ت ٢٣١ هـ)، وشاع في كتب المتكلمين، وعلماء الفرق والمذاهب، فمنهم مَنْ صَوَّره بصورة تُوحى بقوله، ومنهم من صَوَّره على أنه مذهب يجب نقده والتبري عنه. **عرض مذهب النظام في القدرة على القبيح عند غير المعتزلة:**

إذا ما أردنا الوقوف على مذهب النظام، فإن ذلك يكون بالنظر في مؤلفات علماء أهل السنة والجماعة، للتعرف على ملامح هذا المذهب في كتبهم، ورؤيتهم له، ثم نقارنه بما ذكره رجال المعتزلة، ليتسنى لنا الحكم عليه بالقبول أو الرفض.

يقول أبو الحسن الأشعري (ت ٣٢٤ هـ): (قال النظام وأصحابه وعلي الأسواري (ت ٢٠١ هـ): والجاحظ (ت ٢٥٥ هـ) وغيرهم، لا يوصف الله سبحانه بالقدرة على الظلم والكذب، وعلى ترك الأصلح من الأفعال إلى ما ليس بأصلح، وقد يقدر على ترك ذلك إلى أمثال له لا نهاية لها مما يقوم مقامه، وأحالوا أن يوصف الباري بالقدرة على عذاب المؤمنين والأطفال والقائهم في جهنم)^(٢).

فالإمام الأشعري دقيق في تعبيره عن مذهب النظام ومن معه من رجال المعتزلة؛ حيث استخدم لفظ «لا يوصف»، وهذه اللفظة تخفف من حدة الجراءة عند النظام، وهي ما أوردها المعتزلة في مؤلفاتهم تعبيراً عن مذهب النظام كما

(١) ينظر: المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار المعروف بالخطط المقرئية، تقي الدين المقرئ: ج ٤ ص ١٧٠، ط ١، منشورات دار الكتب العلمية، بيروت (١٩٩٨م)، والمعتزلة بين الفكر والعمل، د. علي الشابي - أبو لبابة حسين - عبد الحميد النجار: ص ٩١، الشركة التونسية للتوزيع، تونس، بدون تاريخ.

(٢) مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، لأبي الحسن الأشعري، تحقيق: هلموت ريتير: ص ٤٠٣، ويراجع: الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية، لعبد القاهر بن طاهر بن محمد بن عبد الله البغدادي التميمي الأسفراييني: ص ١١٦.

سيأتي .

ويجزم البغدادي أن هذه الفكرة قد تسربت للنظام عن طريق الثنوية، فيقول: (أخذ من الثنوية قوله: بان فاعل العدل لا يقدر على فعل الجور والكذب)^(١).

ووجه المشابهة بين مذهب النظام والثنوية أنهم يقولون بالهين اثنين قديمين، إله النور وإله الظلمة، فكلاهما يفعل بطبيعته^(٢)، وقد رد عليهم النظام قولهم.

ولنا وقفة مع ما ذكره البغدادي من أن قول النظام قد أخذه عن بعض فرق الثنوية، كالمناوية، فقد يكون هذا الأمر ممكنًا؛ لأن النظام قد حاور الثنوية، وعایشهم فكريًا، فربما يكون قد تأثر بهم، إلا أن الإنصاف يقتضينا أن نسجل ما ذكره النظام في نفي هذا الأثر عن هذا القول، حينما بيّن الفرق بين قوله، وقول المناوية، فيما يحكيه الخياط (ت ٣٢١ هـ) عنه: (إن إبراهيم كان يفصل بين قوله، وبين ما ألزمه المنانية، فيقول: وجدت الظلم ليس يقع إلا من ذي آفة وحاجة حملته على فعله، أو من جاهل به، والجهل والحاجة دالّان على حدث من وُصِفَ بهما، ويتعالى الله عن ذلك علوًا كبيرًا، «قال» فالذي أمتني من فعل الله الظلم انتفاء هذه الأشياء عنه، الدالة على حدث من وُصِفَ بها، «قال»: وليس يجوز للمنانية أن يعتلوا بمثل عِلّتي؛ لأنهم يزعمون أن النور يجتلب المنافع ويدفع المضار، وتدخل عليه الآفات، وتغلب عليه الظلمة حتى لا يعلم شيئًا لغلبتها عليه؛ فإذا كان ذلك، فلا دليل لهم على أن الشر والظلم لا يجوز وقوعهما منه)^(٣).

وبعد أن ذكر النظام الفرق الجوهرية بين مذهب ومذهب المناوية، يبقى القول بتأثر مذهب النظام بالمناوية في مسألة: «القدرة على القبيح» مفتقرًا إلى الدليل.

(١) الفرق بين الفرق وبين الفرقة الناجية، لعبد الفاهر البغدادي: ص ١١٣، ١١٤.

(٢) ينظر: الفرق الكلامية الإسلامية مدخل ودراسة، د. علي عبد الفتاح المغربي: ص ٢٠٤.

(٣) الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد، لأبي الحسين الخياط، تحقيق: د. نبيرج: ص ٧٤،

المكتبة الأزهرية للتراث - القاهرة (١٤٣٦ هـ = ٢٠١٥ م).

والحق أن ابن الروندي (ت ٢٩٨ هـ) هو الذي ألحق هذه التهمة بالنظام^(١)، وعند التحقيق نجد فروقاً جوهرية بين قول النظام والثبوية فيما يتعلق بالخير والشر؛ فالخير أصلي في الوجود عند النظام؛ ولذا يصدر عن الله تعالى، والشر عرضي الوجود، فلا يصدر عنه تعالى، وإنما يصدر عن الإنسان، وكل ما دون الله، أما الثبوية: فتعتبر الخير والشر أصليين قديمين في الوجود، فكانت الثبوية من أنصار الجبر المطلق، وكان النظام من رواد الحرية الإنسانية^(٢).

فمحاولة التماس مصدر العدل عند النظام لدى الثبوية تفتقر إلى الشواهد والأدلة اليقينية، وهذا يدفعنا إلى التساؤل عن مصدر هذه الفكرة عند غير الثبوية، فلا نجد لها مأخذاً لدى اليونان، وإن تشابهت من بعض جوانبها مع قول أفلاطون: «إن مثال الخير لا يصدر عنه إلا الخير»، إلا أن الفكرة لا نجد لها بصورتها الكاملة لدى أفلاطون، بل ولا عند أرسطو، فالفكرة أصيلة عند النظام^(٣) في جوهرها وتفصيلها^(٤).

ويصور ابن حزم (ت ٤٥٦ هـ) رأي النظام فيقول: (وَقَالَتْ طَائِفَةٌ إِنْ اللَّهُ تَعَالَى قَادِرٌ عَلَى غَيْرِ مَا فَعَلَ إِلَّا أَنَّهُ لَا يَقْدِرُ عَلَى الظُّلْمِ، وَلَا عَلَى الجُورِ، وَلَا عَلَى اتِّخَاذِ الوَلَدِ، وَلَا عَلَى إِظْهَارِ مُعْجَزَةٍ عَلَى يَدِ كَذَّابٍ، وَلَا عَلَى شَيْءٍ مِنَ المَحَالِّ، وَلَا عَلَى نَسْخِ التَّوْحِيدِ، وَهَذَا قَوْلُ النِّظَامِ وَأَصْحَابِهِ)^(٥).

(١) ينظر: المصدر السابق: ص ٧٢، ٧٣.

(٢) ينظر: الخير والشر عند القاضي عبد الجبار، د. محمد صالح السيد: ص ١٢٢، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة (١٩٩٨م).

(٣) نفى الدكتور أبو ريدة تأثر النظام بأي مصدر أجنبي في مسألة القدرة على الظلم، وجزم بأن مذهب النظام في مسألة الظلم والعدل يمكن ترجمته بلغة القرآن ومنطقه أكثر من أي مصدر آخر في هذا الموضوع. ينظر: إبراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية والفلسفية، د. محمد عبد الهادي أبو ريدة: ص ٩٥، ٩٦.

(٤) ينظر: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، د. علي سامي النشار: ج ١ ص ٤٩٤، ٤٩٥، وفي علم الكلام دراسة فلسفية لأراء الفرق الإسلامية في أصول الدين (المعتزلة)، د. أحمد محمود صبحي: ج ١ ص ٢٢٤.

(٥) الفصل في الملل والأهواء والنحل، لمحمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي القرطبي الظاهري: ج ٢ ص ١٣٩، مكتبة الخانجي، القاهرة، بدون تاريخ.

وتزداد حدة بن حزم (ت ٤٥٦هـ) في عرضه لمذهب النظام فيقول: (إن الله تَعَالَى لَا يَقْدِرُ عَلَى ظَلْمِ أَحَدٍ أَصْلًا، وَلَا عَلَى شَيْءٍ مِنَ الشَّرِّ، وَأَنَّ النَّاسَ يَقْدِرُونَ عَلَى كُلِّ ذَلِكَ، وَأَنَّهُ تَعَالَى لَوْ كَانَ قَادِرًا عَلَى ذَلِكَ لَكُنَّا لَا نَأْمَنُ أَنْ يَفْعَلَهُ، أَوْ أَنَّهُ قَدْ فَعَلَهُ، فَكَأَنَّ النَّاسَ عِنْدَهُ أَمَّ قَدْرَةَ مِنَ اللَّهِ تَعَالَى، وَكَأَنَّ يُصْرَحُ بِأَنَّ اللَّهَ تَعَالَى لَا يَقْدِرُ عَلَى إِخْرَاجِ أَحَدٍ مِنْ جَهَنَّمَ، وَلَا إِخْرَاجِ أَحَدٍ مِنْ أَهْلِ الْجَنَّةِ عَنْهَا، وَلَا عَلَى طَرْحِ طِفْلٍ مِنْ جَهَنَّمَ، وَأَنَّ النَّاسَ وَكُلَّ وَاحِدٍ مِنَ الْجِنِّ وَالْمَلَائِكَةِ يَقْدِرُونَ عَلَى ذَلِكَ، فَكَأَنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ عِنْدَهُ أَعْجَزَ مِنْ كُلِّ ضَعِيفٍ مِنْ خَلْقِهِ، وَكَأَنَّ كُلَّ أَحَدٍ مِنَ الْخَلْقِ أَمَّ قَدْرَةَ مِنَ اللَّهِ تَعَالَى)^(١).

فهذه رؤية ابن حزم (ت ٤٥٦هـ) لمذهب النظام، وهي تعبر عن الرفض التام لمذهب النظام، لما يترتب عليه من إحقاق النقص بذات الباري تعالى. وأما عن الإمام الشهرستاني (ت ٥٤٨هـ) فإنه يقول: (ومذهب النظام أن القبيح إذا كان صفة ذاتية^(٢) للقبيح، وهو المانع من الإضافة إليه فعلاً؛ ففي

(١) الفصل في الملل والأهواء والنحل، لمحمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي القرطبي الظاهري: ج ٤ ص ١٤٧.

(٢) القول بذاتية الحسن والقبح هو مذهب معتزلة بغداد، ونجد ذلك واضحاً في كلام القاضي عبد الجبار عند تعبيره عن رأي واحد من كبار البغداديين منهم، حين يقول: (عند أبي القاسم البلخي: أن القبيح إنما يقبح لوقوعه بصفته وعينه). شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار، تحقيق: د. عبد الكريم عثمان: ص ٣١٠، ويراجع: المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين، لأبي رشيد النيسابوري، تحقيق: د. معن زيادة، د. رضوان السيد: ص ٣٥٤، ٣٥٥، ط ١، معهد الاتحاد العربي، طرابلس (١٩٧٩م)، بينما ذهب معتزلة البصرة إلى أن حسن الأفعال وقبحها إنما يتوقف على الوجه أو الاعتبار دون الذاتية، وفي هذا يقول القاضي عبد الجبار: (إن القبيح إنما يقبح لوقوعه على وجه، فمتى وقع على ذلك الوجه وجب قبحه، سواء وقع من الله تعالى أو من الواحد منا). شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار: ص ٣٠٩، ويؤكد على ذلك القاضي عبد الجبار في موضع آخر؛ إذ أن مذهب البصريين في التحسين والتقيح يرتبط ارتباطاً وثيقاً بنظرية الوجوه والاعتبارات، فيقول: (إن الظلم إنما يقبح لوقوعه على وجه وهو كونه ظلماً؛ هذا لأن العلم بالقبح فرع على العلم بوجه القبح، فيجب متى وقع على ذلك الوجه أن يكون قبيحاً سواء وقع من الله تعالى أو من العباد). شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار: ص ٣١٠، ويراجع: المختصر في أصول الدين، للقاضي عبد الجبار، ج ١ ص ٢٠٤، والمغني، للقاضي عبد الجبار ج ٦ ص ٦٦، ٨١، وقد بذل معتزلة البصرة جهداً كبيراً في تفصيل الوجوه التي لها يقبح الفعل، أو

تجويز وقوع القبيح منه قبح أيضاً، فيجب أن يكون مانعاً، ففاعل العدل لا يوصف بالقدرة على الظلم^(١).

فهذا النص الذي ذكره الشهرستاني (ت ٥٤٨هـ) لا يعبر عن مذهب النظام في القول بذاتية الحسن والقبح، وإنما ذكره لمجارية القائلين بأن صفتي الحسن والقبح صفتان ذاتيتان^(٢) في الفعل، وتلزمه دون أن تتفك عنه، فمؤدى كلام النظام هو: أنه لا يجوز القول بقدرة الله تعالى على القبيح، سواء قلنا: بأن الحسن والقبح صفتان ذاتيتان للفعل، أو قلنا: إنهما وجوه واعتبارات، وتلك دلالة على إصرار النظام على رأيه، ومحاولة تبريره لمخالفه.

وتجدر الإشارة إلى أن هناك من وافق النظام في رأيه: «أن الله تعالى لا يوصف بالقدرة على القبيح» من خارج مدرسة الاعتزال، كالمجبرة والحشوية، والمرجئة، والروافض^(٣).

يحسن، فتمثل مذهبهم في طريقتين: الأولى: ذهب الجبائيان، وركن الدين الخوارزمي إلى أن الحسن كالقبيح يحسن لوجوه يقع عليها، ولا يشترط فيه انتقاء وجوه القبح عنه. ينظر: المغني، للقاضي عبد الجبار: ج ٦ ص ٧٠، ٧١، والفائق في أصول الدين، لركن الدين الملاحمي: ص ١٦٨، ١٦٩، والثاني: وهو أن الحسن يحسن لوقوعه على وجه يقتضي حسنه، ولانتقاء وجوه القبح عنه، فلا بد من اعتبار الأمرين معاً، في بيان العلة المقتضية لحسن الحسن، وهو قول ثانٍ لأبي هاشم الجبائي، وقول أبي عبد الله البصري، والقاضي عبد الجبار، وعند اجتماع وجه الحسن، ووجه القبح في فعل واحد، ففي هذه الحالة يقرر الجبائيان أن الحكم لوجه القبح. ينظر: المغني، للقاضي عبد الجبار ج ٦ ص ٧١.

(١) الملل والنحل، لأبي الفتح محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر أحمد الشهرستاني: ج ١ ص ٥٤.

(٢) إن القول بذاتية الحسن والقبح، يجعل الإدراك العقلي للحسن والقبح مساوياً للإدراك الحسي للأشياء، فكما أن الحس يدرك صلابة الجسم مثلما يدرك الجسم، فالعقل يدرك قبح الكذب مثلما يدرك الكذب، ولا يحق لمن يجعل الكذب قبيحاً على هذا النحو المتصلب أن يقول بعدئذ إنه قد يحسن لأي غرض، مهما كان نبهه وشرفه، فإذا أنت ظفرت بمثال يستحسن فيه الكذب، أو يستهجن فيه الصدق، فقد أوقعتة في مأزق يصعب الخلاص منه. ينظر: هوامش على الاقتصاد في الاعتقاد لحجة الإسلام الغزالي (القطب الثالث)، د. محمد عبد الفضيل القوصي: ص ٦٨، ٦٩، ط ١، مكتبة الإيمان، القاهرة (٢٠٠٦م).

(٣) ينظر: المغني في أبواب التوحيد والعدل، للقاضي عبد الجبار (التعديل والتجويز)، تحقيق: د. أحمد فؤاد الأهواني: ج ٦ ص ١٢٧، وشرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار:

وقد توسَّع الخياط في تعميم مذهب النظام في عدم قدرة الباربي تعالى على القبيح لدرجة أنه قرر أن هذا المذهب يعتقدُه أفراد من جميع فرق الأمة وأصنافها، فأيناه يقول بلا تردد: (القول بإحالة القدرة على الظلم قد شارك إبراهيم - النظام - فيه وأصحابه عَالَم من الناس من جميع فرق الأمة وأصنافها، وكلهم يزعم أن وصف الله - جلَّ وعَلا - أنه يقدر أن يُفني الجنة والنار وأهلها، أو يميتهم بعد ما أخبر عن بقائهم وحياتهم محال لا وجه له، فإن لزم إبراهيم وأصحابه عيب أو شناعة، فهو لازم جميع من سميناً) (١).

ولكن القاضي عبد الجبار ينبه على الفرق الجوهرية بين قول النظام، وقول أصحاب هذه الفرق فيقول: (والخلاف فيه مع النظام، وأبي علي الأسواري، والجاحظ، فإنهم ذهبوا إلى أنه تعالى غير موصوف بالقدرة على فعل ما لو فعله لكان قبيحاً، وإلى هذا ذهب المجبرة؛ فإن من مذهبهم، أن الله تعالى غير موصوف بالقدرة على التفرد بالقبيح، وإن قدر على أن يجعله كسباً للعبد، إلا أن حالهم بخلاف حال النظام وطبقته؛ لأنهم ناقضوا من حيث أضافوا إلى الله تعالى كل قبيح، والنظام لم يناقض) (٢).

فعلى الرغم من مخالفة القاضي عبد الجبار للنظام في هذا الرأي، إلا أنه يبين تناسق رأيه من الناحية الشكلية، وأنه لم يتناقض مع أصول المعتزلة؛ إذ مذهبه أن الله تعالى لا يوصف بالقدرة على القبيح، وأن فعل الإنسان إنما يحدث من جهته دون كسب للعبد (٣)، بخلاف القائلين بالكسب من

ص ٣١٣، والمحيط بالتكليف، للقاضي عبد الجبار، تحقيق: عمر السيد عزمي: ص ٢٤٥، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة، بدون تاريخ.

(١) الانتصار والرد على ابن الروندي الملحد، لأبي الحسين الخياط، تحقيق: د. نبيرج: ص ٥٨.

(٢) شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار: ص ٣١٣،

(٣) ينظر: المختصر في أصول الدين ضمن رسائل العدل والتوحيد، للقاضي عبد الجبار: ج ١ ص ٢٠٨، ويراجع: شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار: ص ٣٢٣، والمحيط

المجبرة، فمذهبهم أن الله تعالى غير موصوف بالقدرة على فعل القبيح، ومع ذلك فالله سبحانه وتعالى قادر على جعله كسباً للعبد، وفي هذا تناقض من وجهة نظر القاضي عبد الجبار، فكيف نفى قدرته تعالى على فعل القبيح، ونثبت قدرته على فعل القبيح من جهة كسب العبد، ففيه تناقض.

ولنا هنا وقفة مع كلمة «المجبرة» الواردة في كلام القاضي عبد الجبار؛ فالملاحظ أنه يسير في نفس الركب الذي سار عليه الكثير من خصوم الأشاعرة حين نسبوه للفكر الجبري؛ حيث إنه لم يكشف عن مقصوده من المراد بهذه الكلمة، فإن كان يريد بها المذهب الجبري المحض الذي يمثلته جهم وأتباعه، فهذا غير مقبول؛ لأنه لم يؤثر عن الجبرية الخالصة^(١) القول بهذا الرأي^(٢)، وإن كان يريد بها أصحاب القول بالكسب من السادة الأشاعرة^(٣)، فإن

بالتكليف، للقاضي عبد الجبار: ص ٣٥٥، والمغني، للقاضي عبد الجبار (المخلوق)، تحقيق: د. توفيق الطويل، سعيد زايد: ج ٨ ص ٣، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة (بدون تاريخ)، والفائق في أصول الدين، لركن الدين الخوارزمي: ص ١٧٨.

(١) تنسب هذه الفرقة إلى الجبر الذي هو (نفي الفعل حقيقة عن العبد، وإضافته إلى الرب تعالى، والجبرية أصناف: فالجبرية الخالصة: هي التي لا تثبت للعبد فعل، ولا قدرة على الفعل أصلاً، والجبرية المتوسطة: هي التي تثبت للعبد قدرة غير مؤثرة أصلاً، فأما من أثبت للقدرة الحادثة أثرًا ما في الفعل، وسمي ذلك كسباً، فليس بجبري). الملل والنحل، لأبي الفتح محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر أحمد الشهرستاني: ج ١ ص ٨٥.

(٢) حاصل مذهب أهل الجبر أنهم قالوا: قدرة العبد غير مؤثرة في شيء، وليس لها كسب، ولا مدخل لها في أفعاله مطلقاً، بل أفعاله الاختيارية والاضطرارية سواء في صدورها عن البارئ تعالى. ينظر: القول المفيد في علم التوحيد، للشيخ محمد بخيت المطيعي: ص ٩٨، ط ١، دار البصائر، القاهرة (٢٠١١م).

(٣) اتفق الأشاعرة مع الماتريدية في القول بالكسب، إلا أنهم اختلفوا في تفسير معنى الكسب عند كل منهما، فالأشاعرة قد توسطوا بين الجبرية والقدرية، منطلقين من كون القدرة الإلهية قدرة مطلقة لا نهاية لها، ولا يوجد مؤثر غيرها في فعل العبد؛ إذ يؤدي ذلك إلى إلحاق النقص بالبارئ تعالى، وإثبات العجز له، وقد اختلفت أقوال الأشاعرة في تفسير معنى الكسب، فالإمام الأشعري يبين رأيه في كسب العبد أن: (الكسب بجميع صفاته الرجعة إلى نفسه مما يتعلق بالحدوث، حَدَثَ بمن أحدثه كذلك، وهو الله تعالى). تجريد مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري، للإمام أبي بكر بن فورك، تحقيق: محمد أمين علي عيسى:

=

ص ١٥٤، ط ٢، مجمع البحوث الإسلامية بالأزهر الشريف، القاهرة (١٤٤٢هـ = ٢٠٢١م)،
 فإله تعالى أجرى عادته بأن يوجد في العبد قدرة واختيارًا من غير أن يكون لقدرة العبد تأثير
 في وجود الفعل. ينظر: اللمع، للأشعري: ص ٧٤ وما بعدها، وإذا كان مذهب الأشعري
 يؤول إلى الجبر، فإن الأشاعرة من بعده قد قاموا بتطوير الفكرة، فذهب أبو إسحاق
 الأسفراييني إلى أن قدرة الله تعالى، وقدرة العبد إذا تعلقا بمقدور واحد وقع الفعل بهما، على
 أساس أن المعونة الإلهية هي التي تؤثر في قدرة العبد. ينظر: المطالب العالية، لفخر الدين
 الرازي: ج ٩ ص ١٠٩، ١٠، وأما إمام الحرمين الجويني فقد انتهى إلى أن قدرة العبد الحادثة
 تؤثر في وجود الفعل الذي تتعلق به، غير أنها لا تستقل بهذا التأثير وحدها، بل تستند إلى
 سبب آخر تكون نسبتها إليه، كنسبة الفعل إليها، وهكذا إلى أن تنتهي الأسباب إلى الله
 تعالى. ينظر: العقيدة النظامية، لإمام الحرمين الجويني: ص ٤٨، ويأتي فخر الدين الرازي
 بنظريته في الكسب ليقادى النقد الموجه لهذه النظرية، ليعطي العبد دوره في حدوث الفعل،
 ومع ذلك لم يخرج عن طلاقة القدرة الإلهية؛ حيث يقول: (المختار عندنا أن حصول القدرة
 والداعية المخصوصة يوجب الفعل، وعلى هذا التقدير يكون العبد فاعلاً على سبيل الحقيقة،
 ومع ذلك فتكون الأفعال بأسرها واقعة بقضاء الله تعالى وقدره). معالم أصول الدين، لفخر
 الدين الرازي، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد: ص ٨٣، دار الكتاب العربي، بيروت، بدون
 تاريخ. وأقول: إن السادة الأشاعرة حين قالوا بالكسب في الفعل، فإن هذا يجعلهم أكثر
 اتساقاً في مذهبهم؛ لأن الفعل يدخل في باب الممكنات، وهذا يتماشى مع ما استقروا عليه،
 وصار أصلاً من أصولهم، باستناد الممكنات إلى الله تعالى القادر المختار ابتداءً وبلا
 واسطة. ينظر: شرح المواقف، للسيد الشريف الجرجاني، ضبطه وصححه: محمود عمر
 الدمياطي: ج ٨ ص ١٧٧، ط ١، دار الكتب العلمية، بيروت (١٩٩٨م)، ولا يفوتنا أن ننوه إلى
 الجهد الذي بذله رجال المدرسة الماتريدية في معالجة هذه النظرية، فقد قام الشيخ مصطفى
 صبري ببيان هذا الدور، ومقارنته بالدور الأشعري في قوله: (إن مذهب الأشاعرة متوسط
 بين الجبر والاعتزال مع قرينه إلي الجبر، وبعده عن الاعتزال، فهناك مذهب بين المذهبين
 أيضاً يُعد في الوسط التام سالماً من وصمة التقرب إلي الجبر، وهو مذهب الماتريدية،
 فأفعال العباد عندهم مخلوقة لله تعالى، ولا خلاف لجمهورهم فيه مع الأشاعرة، ولا في وجود
 قدرة العباد دون تأثيرها، أما إرادة العباد فهي محط الخلاف بين الفريقين؛ لكونها مخلوقة لله
 تعالى عند الأشاعرة، كقدرتهم وأفعالهم، وعند الماتريدية لها معنيان: إرادتهم الكلية، وهي
 مخلوقة لله تعالى، أما إرادتهم الجزئية، فغير مخلوقة وأمرها بأيديهم، وهي ما يملكونه من
 أفعالهم المنسوبة إليهم). موقف البشر تحت سلطان القدر، الشيخ مصطفى صبري المتوفي:
 ص ٥٦، ط ١، المطبعة السلفية ومكاتبها (١٣٥٢هـ)، والشيخ مصطفى صبري ينزه ساحة
 الفكر الأشعري عن القول بالجبر فيقول: (ما يفترق به مذهب الأشاعرة عن مذهب الجبرية

=

القاضي عبد الجبار قد نظر من زاوية واحدة؛ إذ أن الأشاعرة لم يقولوا: «إن الله تعالى غير موصوف بالقدرة على فعل القبيح»، فمذهبهم أن أفعال الله متعالية عن الوصف بالحسن والقبح، فهو سبحانه وتعالى لا ينفعه إحسان المحسن، ولا يضره قبح القبيح، فالحكمة الإلهية تقضي بأن أفعال الله تعالى لا توصف بالخير والشر، وأما هذا الوصف فإنه يلحق بأفعال العباد، علمًا بأنه سبحانه خالق للشر، لكن لا يحبه، ولا يأمر به، بل يأتي بإرادة الإنسان واختياره؛ ولذا يعاقب عليه، وكان غرض الأشاعرة من هذا القول هو تنزيه الله سبحانه وتعالى عن أن يصدر في الكون ما ليس مرادًا له.

يقول إمام الحرمين الجويني (ت ٤٧٨هـ): (لا يتحقق القبيح بالإضافة إلى الله تبارك وتعالى؛ فإنه لا يتضرر به كما لا ينتفع بنقيضه، ولولا أنه شاع في ألفاظ عصابة أهل الحق أنه خالق الخير والشر، فإن سر التوحيد يوجب أن يقال: ليس في أفعال الله تبارك وتعالى خير ولا شر، بالإضافة إلى حكم الإلهية، فإن الأفعال متساوية في حكمه، وإنما تختلف مراتبها بالإضافة إلى العبد)^(١).

فهذا جانب من النصوص التي عبرت عن مذهب النظام، وعند التدقيق نجد فيها نبرة عدم الرضا عن مذهب النظام، لا سيما في عبارة ابن حزم ومن معه، وقبل أن نبرح عن هذه النصوص نتأمل قليلاً في بعض المصطلحات المستخدمة في التعبير عن تبع مذهب النظام، فالإمام الأشعري (ت ٣٢٤هـ)، والشهرستاني (ت ٥٤٨هـ)، والآمدي (ت ٦٣١هـ)^(٢)، قد استخدموا عبارة:

أن الجبرية لا قدرة عندهم للإنسان، ولا إرادة حتى ولا فعل، وعند الأشاعرة له قدرة، لكن لا تأثير لقدرة في جنب قدرة الله تعالى، وله أفعال، والله خالقها، وله إرادة أيضا تستند أفعاله إليها؛ ولذا يعد مختارًا في أفعاله). ينظر: موقف البشر تحت سلطان القدر، الشيخ مصطفى صبري: ص ٥٥.

(١) العقيدة النظامية في الأركان الإسلامية، لأبي المعالي يوسف الجويني، تحقيق: محمد زاهد الكوثري: ص ٢٩، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة (١٤٣٦هـ = ٢٠١٥م).

(٢) ينظر: أبكار الأفكار في أصول الدين، لسيف الدين الآمدي، تحقيق: د. أحمد محمد المهدي: ج ٥ ص ٤٣.

«لا يوصف بالقدرة على»، وسنرى مدى التطابق بين هذا التعبير، وما ورد عن المعتزلة أنفسهم، وأما البغدادي (ت ٤٢٩هـ) وابن حزم وغيرهما^(١) فقد استخدموا عبارة: «لا يقدر على».

فهذان الأسلوبان المختلفان في التعبير يدلان على تنوع الفهم لمذهب النظام، ومع الفرق الواضح بين هاتين العبارتين يزداد الأمر وضوحاً لفهم مذهب النظام عندما ينضم لعبارة الأشعري والشهرستاني، والآمدي، ما ذكره الخياط: (من أن إبراهيم النظام لم يزعم أن الله جل ثناؤه يفعل العدل طباعاً، فيلزمه أنه لم يزل فاعلاً، وإنما زعم أنه يفعله باختيار منه لفعله، والمختار هو الذي إن شاء فعل وإن شاء لم يفعل)^(٢).

فهذه محاولة لطيفة من الخياط لتبرير رأي النظام، وسوقه في إطار تنزيه الباري تعالى، وتأويله على وجه لا يمكن نقده.

وأياً ما كان الأمر، فهذا دفاع الخياط عن فكرة النظام في العدل، وأنه تعالى مختار في فعله، ولا تزال قرينة الأمان النفسي، والاطمئنان القلبي نحو مذهب النظام في قدرة الباري تعالى على فعل القبيح ملموسة عند أنصار الجانب الآخر من أصحاب النصوص التي تعبر عن مذهب النظام مع التماس العذر له، لا سيما في بيئة المعتزلة، فعلى الرغم من نقدهم لرأي النظام، إلا

(١) ينظر على سبيل المثال لا الحصر: المعارف في شرح الصحائف، لشمس الدين السمرقندي، تحقيق: د. عبدالله محمد إسماعيل، د. نظير محمد عياد: ج ٢ ص ١٢٣٩، ١٢٤٠، المكتبة الأزهرية التراث، القاهرة (١٤٣٧هـ = ٢٠١٥م)، والمفصل في شرح المحصل، لنجم الدين الكاتب القزويني، تحقيق: عبدالجبار أبو سنينة: ص ٩٧٤، دار الأصلين للدراسات والنشر، الأردن، بدون تاريخ، وشرح المواقف، للسيد الشريف الجرجاني، تحقيق: محمود عمر الدمياطي: ج ٨ ص ٧٢، ط ١، دار الكتب العلمية، بيروت (١٤١٩هـ = ١٩٩٨م)، ولوامع الأفكار في شرح طوابع الأنوار للبيضاوي، تأليف: زكريا محمد الأنصاري، تحقيق: د. عرفة عبدالرحمن النادي: ص ٤١٤، ط ١، دار الإمام الرازي للنشر والتوزيع، القاهرة (٢٠٢٤م)، وشرح معالم أصول الدين، لابن التلمساني، تحقيق: د. عواد محمود سالم: ص ٣٢٨، ط ١، المكتبة الأزهرية التراث، القاهرة (١٤٣٢هـ = ٢٠١١م).

(٢) الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد، لأبي الحسين الخياط، تحقيق: د. نبيرج: ص ٧٣.

أنهم من ناحية أخرى اعتبروا مذهبه طريقاً لتنزيه البارئ تعالى.
يقول القاضي عبد الجبار (ت ١٥٤ هـ): (حُكي عن النظام، والأسواري،
والجاحظ أن وصفه تعالى بالقدرة على الظلم والكذب وترك الأصلاح محال)^(١).
ويقول ركن الدين الملاحمي (ت ٥٣٦ هـ): (قال أبو إسحاق النظام: إنه
تعالى لا يوصف بالقدرة على فعل القبيح)^(٢).

وبعد أن تعرفنا على رأي النظام في قدرة الله تعالى على فعل القبيح،
لا بد من ذكر الأدلة التي استدلت بها النظام على رأيه، فقد وجّه المعتزلة سهام
نقدهم لفكرة النظام في عدم قدرة البارئ تعالى على القبيح، فجاؤوا بأدلتهم وردوا
عليها، ثم استدلوها بأدلة أخرى على مذهبهم في قدرة الله على فعل القبيح.
أدلة النظام على مذهبه، ونقد المخالفين لها:

استدل النظام على أن البارئ تعالى لا يوصف بالقدرة على القبيح بعدة
أدلة منها ما يأتي:

الدليل الأول:

(إنه تعالى لو قدر على القبيح لصح وجوده منه؛ لأن القادر على
الشيء هو الذي يصح وجوده منه، والقبيح دليل على جهل فاعله أو حاجته
إليه، ولو صح فيه تعالى دليل الجهل والحاجة لصح عليه مدلوله. تعالى عن
ذلك)^(٣).

نقد المعتزلة للدليل:

قام المعتزلة بنقد هذا الدليل من وجهين:

الوجه الأول: قول النظام: إن القادر على الشيء هو الذي يصح وجوده
منه، غير مسلم على الإطلاق، بل القادر على الشيء هو الذي يصح أن

(١) المغني في أبواب التوحيد والعدل، للقاضي عبد الجبار (التعديل والتجويز)، تحقيق: د. أحمد

فؤاد الأهواني: ج ٦ ص ١٢٧، وينظر: شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار:

ص ٣١٣، والمحيط بالتكليف، للقاضي عبد الجبار، تحقيق: عمر السيد عزمي: ص ٢٤٥.

(٢) الفائق في أصول الدين، لركن الدين الخوارزمي، تحقيق: د. فيصل بدير عون: ص ١٨٣.

(٣) المصدر السابق: ص ١٧٣، ويراجع: والمغني في أبواب التوحيد والعدل (التعديل والتجويز)،

للقاضي عبد الجبار، تحقيق: د. أحمد فؤاد الأهواني: ج ٦ ص ١٣٥، وشرح الأصول

الخمس، للقاضي عبد الجبار: ص ٣١٥.

يفعله على بعض الوجوه، فليس كل من قدر على شيء يجب أن يقع منه ذلك الشيء، فالواحد منا مع قدرته على الكتابة ربما لا يكتب^(١).

وأما الوجه الثاني: فإن شيوخ المعتزلة قالوا: إن الظلم لو قُدِّرَ منه تعالى لم يصح أن يقال: إنه دليل على الجهل أو الحاجة، ولم يصح أن يقال: ليس بدليل؛ لأن كلا القولين فاسد؛ لأنه متى قيل يدل، بطل؛ لأنه لا يدل في العالم الغني لنفسه، ومتى قيل لا يدل خرج الظلم عن كونه دليلاً على جهل فاعله وحاجته، وذلك باطل أيضاً^(٢).

الدليل الثاني:

لو كان البارئ تعالى قادراً على إيجاد الفعل على وجه يقبح لجاز أن يختاره ويؤثره، كالواحد منا، وإلا فإن جاز أن يختار ذلك، ولا يجوز ذلك فيه، فما أنكرتم أن يقدر على ذلك، ولا يجوز ذلك فيه.

نقد المعتزلة للدليل:

يرد القاضي عبد الجبار^(٣) على هذا الدليل فيقول: (أن ما له ولأجله قلنا: إنه لا يجوز أن يختاره: أنه عالم بقبح كل قبيح، وبأنه غني عنه، وحاله في ذلك لا تختلف بالأزمنة والأوقات، وليس كذلك حال الواحد منا؛ لأن كونه عالمًا بقبحه، وبأنه غني عن فعله لا يجب في كل حال، ولا في كل قبيح؛ فلذلك تختلف حاله، فجاز أن يؤثر القبيح في وقت دون وقت، ويختار في الوقت الواحد بعض القبائح دون بعض، ولو استوى حالنا في كل وقت في كل قبيح حتى نحصل عالمين بقبحه، مستغنيين عن فعله لوجب ألا نختاره، كما

(١) ينظر: شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار: ص ٣١٥، والفائق في أصول الدين، لركن الدين الخوارزمي: ص ١٧٤.

(٢) ينظر: الفائق في أصول الدين، لركن الدين الخوارزمي: ص ١٧٣، ويراجع: المغني في أبواب التوحيد والعدل (التعديل والتجوير)، للقاضي عبد الجبار، تحقيق: د. أحمد فؤاد الأهواني: ج ٦ ص ١٣٥.

(٣) جمع القاضي عبد الجبار شبهات النظام على مذهبه في أن البارئ تعالى لا يوصف بالقدرة على الظلم، وقام بنقدها والرد عليها، ولمزيد من التعرف على هذه الشبهات ونقدها. يراجع: المغني في أبواب التوحيد والعدل (التعديل والتجوير)، للقاضي عبد الجبار، تحقيق: د. أحمد فؤاد الأهواني: ج ٦ ص ١٢٧-١٥٦.

أوجبنا ذلك فيه تعالى، ولو صح فيه سبحانه أن تختلف حاله في ذلك، لجاز أن يختار ذلك في وقت دون وقت، فقد صحَّ التفارقة بيننا وبينه تعالى في هذا الوجه، وأن ذلك لا يقدر في وجود كونه قادرًا على القبيح^(١).

الدليل الثالث:

أن الظلم دليل على جهل فاعله وحاجته، كما أن الخبر الصادق بأنه جاهل أو مختار دليل على جهله أو حاجته، فإذا وصفتهم الله تعالى بأنه قادر على الظلم فصفوه أيضًا، بأنه يقدر على أن يخبر بخبر صدق على أنه جاهل أو محتاج^(٢).

نقد المعتزلة للدليل:

أجاب المعتزلة ببيان الفرق بينهما: أن معنى الخبر الصادق، هو أن مخبره على ما تقولونه، فلو قلنا: إنه تعالى قادر على هذا الخبر الصادق؛ لتضمن ذلك كونه قادرًا على جعل ذاته جاهلة أو محتاجة، أو علمه بأن غيره يجعله كذلك، وذلك مستحيل، فاستحال وصفه بالقدرة على ذلك، لما تضمنه من القدرة على المستحيل، وإنما قلنا: إن هذا الخبر يتضمن ما ذكرناه؛ لأننا متى قلنا: يقدر على أن يخبر بهذا الخبر الصادق، لزم تقدم كون مخبره مطابقًا لهذا الخبر، ولا يتقدم ذلك إلا بجعل ذاته كذلك، إما من جهته، وإما من جهة غيره من القادرين، والقدرة على ذلك مستحيلة، وليس كذلك وصفه بالقدرة على الظلم؛ لأنه يتضمن معنى مستحيلًا؛ لأن وقوع الظلم منه ليس معناه أنه جاهل أو محتاج، فتكون القدرة عليه قدرة على جعل ذاته جاهلة أو محتاجة، فصح وصفه، وتسقط بما ذكرناه الشبهة^(٣).

وبعد أن عارض جمهور المعتزلة قول النظام: إن البارئ تعالى

(١) المصدر السابق: ج ٦ ص ١٣٧، ١٣٨.

(٢) الفائق في أصول الدين، لركن الدين الخوارزمي، تحقيق: د. فيصل بدير عون: ص ١٧٥، ويراجع: المغني في أبواب التوحيد والعدل (التعديل والتجوير)، للفاضل عبد الجبار، تحقيق: د. أحمد فؤاد الأهواني: ج ٦ ص ١٤٧.

(٣) الفائق في أصول الدين، لركن الدين الخوارزمي، تحقيق: د. فيصل بدير عون: ص ١٧٥، ويراجع: المغني في أبواب التوحيد والعدل (التعديل والتجوير)، للفاضل عبد الجبار، تحقيق: د. أحمد فؤاد الأهواني: ج ٦ ص ١٤٧، ١٤٨.

لا يوصف بالقدرة على القبيح، فإن الحديث في المسألة لم يقف عند هذا الحد، وإنما تطورت الفكرة من بعد النظام، وقام المعتزلة ببحثها مرة أخرى وتعديلها.

رأي المعتزلة في قدرة الله تعالى على فعل القبيح:

ذهب جمهور المعتزلة إلى أن الباري تعالى يقدر على فعل القبيح؛ لأنه مختار في فعله، ومع ذلك لا يفعله، وقد ذهب إلى هذا القول من البغداديين: بشر بن المعتمر (ت ٢١٠هـ)، وجعفر بن حرب (ت ٢٢٦هـ)، وأبو موسى المردار = عيسى بن صبيح (ت ٢٢٦هـ)، وأبو جعفر الإسكافي (ت ٢٤٠هـ)، والخياط (ت ٣٠٠هـ).

ومن البصريين: أبو الهذيل العلاف (ت ٢٣٥هـ)، وأبو علي الجبائي (ت ٣٠٣هـ)، وأبو هاشم (ت ٣٢١هـ)، والقاضي عبد الجبار (ت ٤١٥هـ)، وركن الدين الملاحمي (ت ٥٣٦هـ).

يقول ركن الدين الملاحمي: (إنه تعالى يوصف بالقدرة على القبيح. ذهب إلى ذلك جمهور شيوخنا)^(١).

ويقول القاضي عبد الجبار: (والذي يذهب إليه شيوخنا: أبو الهذيل وأكثر أصحابه، وأبو علي، وأبو هاشم - رحمهم الله - أنه يوصف بالقدرة على ما لو فعله لكان ظلمًا، وكذبًا، وإن كان تعالى لا يفعل ذلك، لعلمه بقبحه، وباستغناؤه عن فعله)^(٢).

ويعتبر الخياط رأي المردار: في أنه تعالى يقدر على فعل القبيح، ولكنه لا يفعله فيقول: (قول أبي موسى - رحمه الله - هو الحق؛ إذ وصّف الله بالقدرة على العدل وعلى خلافه، وعلى الصدق وعلى خلافه؛ لأن هذه هي حقيقة الفاعل المختار، أن يكون إذا قدر على فعل شيء قدر على ضده، وتركه، وكان إذا قيل له: فلو فعل ما يقدر عليه من الظلم كيف كانت تكون صفته؟ فكان يقول: هذا فيما بيننا يقبح أن يُذكر به الرجل الصالح منا، فالله

(١) الفائق في أصول الدين، لركن الدين الخوارزمي، تحقيق: د. فيصل بدير عون: ص ١٧٣.

(٢) المغني في أبواب التوحيد والعدل (التعديل والتجوير)، للقاضي عبد الجبار، تحقيق: د. أحمد فؤاد الأهواني: ج ٦ ص ١٢٨، ويراجع: المحيط بالتكليف، للقاضي عبد الجبار، تحقيق:

عمر السيد عزمي: ص ٢٤٤.

تعالى أولى بتنتزيهه عن ذلك، وهو أن يقبح أن يقال: لو سرق الحسن البصري، لكان فاسقاً، ولو زنى بن سيرين لكان رجل سوء، وإن كانت الحقيقة كذلك، لكن ليس هذا من أخلاق المسلمين أن يقولوه في صاحبهم، فالله تعالى أولى بالذكر الجميل^(١).

فهذه اللمحة الأخلاقية من المردار تدل على التعظيم والإجلال للباري تعالى، فإذا كان لا يجوز عندنا في الشاهد في حق العظيم من الناس، فكيف يجوز في خالقهم؟

الأدلة التي استدلت بها جمهور المعتزلة على مذهبهم:

أورد هذا الفريق من المعتزلة عدة أدلة على مذهبهم، فلم يكفهم النقد الموجه للفريق القائل بأن الباري تعالى لا يوصف بالقدرة على القبيح، وإنما ذكروا أدلة بجانب هذا النقد.

الأدلة العقلية:

الدليل الأول:

إنه تعالى يقدر على أن يقول: العالم ليس بقديم، فكان قادراً على أن يقول: العالم قديم؛ لأن من قدر على جملة من الأفعال، فإنه يجب أن يقدر على بعضها، إذا لم يكن لذلك البعض حاجة إلى وجود سائرهما، ومعلوم أن قولنا: العالم محدث، وقولنا: قديم، لا يحتاجان إلى كلمة «ليس»، ولهذا نفردهما عن كلمة «ليس»، فيصح إفرادهما، ولأنهما لا يوجدان في الوقت الذي توجد فيه «ليس»، ولا في محله، فكيف يحتاجان في وجودهما إليها؟ ومتى كان قادراً عليه - وهو كذب - صحّ أنه قادر على القبيح^(٢).

الدليل الثاني:

أنه تعالى قادر على تعذيب المُصرّ على الكفر، فمتى تاب لم يخل إما أن يكون قادراً عليه، أو يقال: لا يقدر عليه، وهذا الثاني باطل؛ لأن بعد التوبة

(١) الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد، لأبي الحسين الخياط، تحقيق: د. نبيرج: ص ٨٨، ومقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، لأبي الحسن الأشعري، تحقيق: هلموت ريتز: ص ١٦٠.

(٢) الفائق في أصول الدين، لركن الدين الخوارزمي، تحقيق: د. فيصل بدير عون: ص ١٧٣.

تعذيبه ليس بمستحيل، ولهذا نقدر نحن على تعذيبه، وهو تعالى قادر لذاته لا يجوز أن يخرج عن كونه قادرًا على ما كان قادرًا عليه، وهو صحيح الوجود في نفسه، وإذا كان قادرًا عليه - وهو في نفسه ظلم قبيح - صحَّ أنه قادر على القبيح^(١).

الدليل الثالث:

أن الذي يتعلق بقدرة القادر هو إحداث الأفعال، ولها وجوه إذا وقعت عليها، فتجب تارة، وتحسن أخرى، ولا تعلق لتلك الوجوه بالفاعل، ألا ترى أن الظلم يقبح، لتعريفه عن النفع، ودفع الضرر، فإذا أحدث المحدث الألم ولم يحصل فيه بعض هذه الوجوه، فقد حصل ظلمًا، فإذا صحَّت هذه الجملة وجبت قدرته على الألم الذي إذا وجد يكون ظلمًا بمضامة هذه الوجوه له، كما يقدر على الألم الذي لا يوجد فيه أحد هذه الوجوه، فيكون عدلًا؛ إذ الذي يتعلق به هو إيجاد إياه في كلا الحالين^(٢).

والمتمأمل في هذه الأدلة يجد أنها تتبني على كون البارئ تعالى قادر لذاته، فهو يقدر على الشيء وضده، كما انعكست نظرية الوجوه والاعتبارات على هذه الأدلة؛ لما لها من الصلة الوثيقة بحسن الأشياء وقبحها عند معتزلة البصرة، فقدرة الله تعالى عندهم متعلقة بإيجاد الفعل وإحداثه، دون وجهه.

(١) المصدر السابق: ص ١٧٣، ويراجع: المحيط بالتكليف، للقاضي عبد الجبار، تحقيق: عمر السيد عزمي: ص ٢٤٦، والمغني في أبواب التوحيد والعدل (التعديل والتجوير)، للقاضي عبد الجبار، تحقيق: د. أحمد فؤاد الأهواني: ج ٦ ص ١٣٣.

(٢) المحيط بالتكليف، للقاضي عبد الجبار، تحقيق: عمر السيد عزمي: ص ٢٤٦، ويراجع: المغني في أبواب التوحيد والعدل (التعديل والتجوير)، للقاضي عبد الجبار، تحقيق: د. أحمد فؤاد الأهواني: ج ٦ ص ١٣١ وما بعدها. ولمزيد من الأدلة على أن البارئ تعالى يقدر على ما لو فعله لكان قبيحًا: يراجع: المغني في أبواب التوحيد والعدل (التعديل والتجوير)، للقاضي عبد الجبار، تحقيق: د. أحمد فؤاد الأهواني: ج ٦ ص ١٢٩ - ١٣٤، والمحيط بالتكليف، للقاضي عبد الجبار، تحقيق: عمر السيد عزمي: ص ٢٤٦ - ٢٤٩، وشرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار: ص ٣١٣ - ٣١٥، ونظرية التكليف آراء القاضي عبد الجبار الكلامية، د. عبد الكريم عثمان: ص ٢٩٤، ٢٩٥.

الأدلة النقلية:

ذكر المعتزلة بعضًا من الأدلة النقلية على سبيل التقريب والتأكيد لا الاستدلال والاحتجاج، على أن الباري تعالى يوصف بالقدرة على القبيح، فهذه المسألة لا يصح الاستدلال عليها بالسمع؛ لتوقف صحة السمع عليها^(١)؛ إذ يجب أن نعم أولًا أن الله تعالى قديم، وأنه عدل حكيم لا يفعل الظلم والقبيح.

الدليل الأول:

استدل المعتزلة بالآيات التي تدل على نفي القبيح عن الباري تعالى، والتمدح بنفي الظلم عنه، وذلك مثل قول الله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ الْنَّاسَ شَيْئًا﴾ [يونس: ٤٤]، وقال تعالى: ﴿وَمَا رَبُّكَ بِظَلَمٍ لِّلْعَبِيدِ﴾ [فصلت: ٤٦].

وجه الدلالة: أن الله تمدح بنفي الظلم عن نفسه مدحًا يرجع إلى الفعل، ولا يحسن أن يتمدح بنفي الظلم عن نفسه، وهو غير قادر عليه، كما أنه لا يحسن من العنين أن يتمدح بتركه افتضاض الأبيكار، لما لم يكن قادرًا على ذلك، كذلك ههنا، فإذا لم يكن القديم تعالى قادرًا على القبيح، وجب أن لا يحسن منه أن يتمدح بترك الظلم^(٢).

الدليل الثاني:

كما استدلوا بقوله تعالى: ﴿وَلَوْ بَسَطَ اللَّهُ الرِّزْقَ لِعِبَادِهِ لَبَغَوْا فِي الْأَرْضِ﴾ [الشورى: ٢٧]. ويقول الله تعالى: ﴿وَلَوْلَا أَن يَكُونَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً لَجَعَلْنَا لِمَن يَكْفُرُ بِالرَّحْمَنِ لِيُوتِيَهُمْ سُفُوفًا مِّنْ فِضَّةٍ﴾ [الزخرف: ٣٣].

وجه الدلالة: تدل هذه الآيات أنه تعالى قادر على ما إذا وقع كان فسادًا، وأنه لا يفعله لصالحهم، وهذا يقتضي وصفه بالقدرة على القبيح، وإلا كان لا يقع التمدح بذلك^(٣).

(١) ينظر: شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار: ص ٣٥٤، ٣٥٥.

(٢) ينظر: المصدر السابق: ص ٣١٣، والمحيط بالتكليف، للقاضي عبد الجبار، تحقيق: عمر السيد عزمي: ص ٢٤٥.

(٣) المحيط بالتكليف، للقاضي عبد الجبار، تحقيق: عمر السيد عزمي: ص ٢٤٨، ٢٤٩، ويراجع: متشابه القرآن، للقاضي عبد الجبار: ص ٥٦٨.

وقفه مع رأي المعتزلة:

فهذا جانب من أدلة المعتزلة على أن الله تعالى يجوز أن يوصف بالقدرة على ما لو فعله لكان قبيحاً، وهذه الرؤية الاعتزالية تعد تطوراً في فكرة العدل عند المعتزلة، وبعد عرض هذه الفكرة عند النظام ومخالفه يطيب لي أن أقف هنا لأسجل بعض الملاحظات على مذهب المعتزلة:

الأولى: أن الخلاف بين الفريقين ليس خلافاً جوهرياً^(١)، فكلا الفريقين يود إثبات العدل الإلهي؛ إذ لا خلاف عندهم في أن البارئ تعالى أفعاله حسنة^(٢)، فلا يفعل الظلم والقيح^(٣)، لعلمه بقبحه وغناه عنه.

الثانية: أراد النظام أن يصل بالنتزيه المطلق للذات الإلهية، إلى أبعد مدى بنفي القبح عنه تعالى، حتى أنه لا يقدر على فعله، وأغلب الظن أن النظام لم يقصد تعجيزه تعالى، وإنما جاء هذا القول نتيجة لتصوره لكمال الله

(١) ينظر: الخير والشر عند القاضي عبد الجبار، د. محمد صالح السيد: ص ١٢٤.

(٢) ينظر: لمعني في أبواب التوحيد والعدل (التعديل والتجوير)، للقاضي عبد الجبار، تحقيق: د. أحمد فؤاد الأهواني: ج ٦ ص ١٧٧ وما بعدها، والفايق في أصول الدين، لركن الدين الخوارزمي، تحقيق: د. فيصل بدير عون: ص ١٩٩، وما بعدها.

(٣) ذهب الأشاعرة إلى أن أفعاله تعاله لا توصف بالقبح، ولو فعله لا يوصف به، حتى لو خلد الأنبياء في النار، والكفار في الجنة، فهو المالك لخلقهم، يتصرف كيف يشاء. يقول السعد التفنازي: (لا خلاف في أن البارئ تعالى لا يفعل قبيحاً، ولا يترك واجباً، أما عندنا؛ فلأنه لا قبح منه ولا واجب عليه، لكون ذلك بالشرع، ولا يتصور في فعله). شرح المقاصد، للإمام سعد الدين التفنازي، تحقيق: د. عبد الرحمن عميرة: ج ٤ ص ٢٩٤، ط ٢، عالم الكتب، بيروت (١٤١٩ هـ = ١٩٩٨ م). بينما ذهب الماتريدية في هذه المسألة إلى ما ذهب إليه المعتزلة: أن الله تعالى لا يفعل القبيح، ولو فعل لكان قبيحاً، فلا يجوز عندهم عقلاً تخليد المؤمنين في النار، والكافرين في الجنة. يقول صدر الشريعة المحبوبي: (أفعاله تعالى لا توصف بالقبح عند الأشعري، وعندنا وعند المعتزلة توصف، فلا يفعل القبيح، أي: كل فعل يفعله الله تعالى لا يوصف بالقبح عنده، حتى لو خلد الأنبياء في النار، والكفار في الجنة، لا يقبح عنده، وعندنا لو فعل لكان قبيحاً، فلا يفعله الله تعالى، وليس المراد أنه تعالى يفعل فعلاً، ثم يوصف ذلك الفعل بالقبح، فإن الله تعالى لا يفعل القبيح). تعديل العلوم (القسم الثاني تعديل مباحث علم الكلام)، لصدر الشريعة المحبوبي، تحقيق: أكرم محمد إسماعيل: ج ١ ص ٤٠٠، ط ١، دار النور المبين للنشر والتوزيع، الأردن (٢٠٢٢ م)، ويراجع: نظم الفوائد وجمع الفوائد، لشيخ زاده: ص ٣٠.

تعالى المطلق وخيريته، هذا التصور هو ما جعله يقرر أنه تعالى لا يقصد إلى فعل القبيح أبداً، ولكن طريقة تعبيره كانت سبباً في إثارة الاعتراضات والإلزامات ضده^(١)، فموقف النظام أدق وأدل على تنزيه الله تعالى، وإن كان موقف خصومه من الأشاعة وغيرهم - أدل على تعظيم الله وإطلاق مشيئته^(٢).

الثالثة: القول بقدرة الله تعالى على الظلم، والقول بعدم الوصف بقدرته عليه، قد يبدو أنهما مختلفان إلا أن النتيجة التي يصلان إليها واحدة، وهي أن الله لا يظلم أبداً حتى ولو قدر على الظلم، فأصحاب القول الأول بنوا رأيهم على فكرة وجود الاختيار عند الله، في حين أن أصحاب القول الثاني لا يقولون بهذا الاختيار؛ لأن الله في زعمهم غير مختار، وهو الكمال المطلق، منزّه عن العجز والنقص، والاختيار: تفضيل أمر على أمر، وهو ليس من خصائص الله تعالى، والذي جعل أصحاب القول الأول يتراجعون ويقولون: إنه تعالى لا يأتي الظلم هو أن الظلم قبيح في ذاته، وأن الله كمال مطلق، فالفارق بين هؤلاء وهؤلاء فارق نظري بحت^(٣)، فيصح منه تعالى فعل القبيح من حيث كونه قادراً عليه، ويستحيل منه من حيث الحكمة، فلا تناقض بين الرأيين.

الرابعة: انتهى النظام إلى أن الله تعالى لا يوصف بالقدرة على تغيير الحقائق الأبدية؛ لأنها ذاته الأزلية، فما يخالف كمال الصفات الذاتية يستحيل عليه تعالى، فهذه الحقائق الأبدية عنده أشبه بالصفات، وقد بات معلوماً أن مذهب النظام كغيره من المعتزلة: أن صفات الله تعالى عين ذاته^(٤)، فهو قادر بقدرته، عليم بعلمه، عادل بعدلته، ولو انفصلت الصفات عن الذات لكانت

(١) ينظر: الخير والشر عند القاضي عبد الجبار، د. محمد صالح السيد: ص ١٢٠.

(٢) ينظر: في علم الكلام دراسة فلسفية لأراء الفرق الإسلامية في أصول الدين (المعتزلة)، د. أحمد محمود صبحي: ج ١ ص ٢٢٥.

(٣) فلسفة المعتزلة فلاسفة الإسلام الأسبقين، د. ألبير نصري نادر: ج ١ ص ٨٥.

(٤) ينظر: مقالات الإسلاميين، للأشعري: ج ٢ ص ٤٨٧، وإبراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية والفلسفية، لمحمد عبد الهادي أبو ريدة: ص ٨١، ومسائل العقيدة الإسلامية بين التفويض والإثبات والتأويل، د. عبد العزيز سيف النصر: ج ١ ص ٢١٧، ٢١٨، ١، مكتبة الإيمان للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة (١٤٣٤هـ = ٢٠١٣م).

جواهر تشاركه القدم.

رأي ديكارت في قدرة الله تعالى على فعل الشر والقيح:

بنى ديكارت مذهبه في صدور الأخطاء والشور عن ذات الله تعالى وصفاته وأفعاله على فكرة الكمال الإلهي؛ لإثبات التنزيه لله تعالى.

وهذه الفكرة اهتم بها ديكارت بالقدر الذي اهتم به المعتزلة بأصولهم الخمسة، فمن المعلوم أن المعتزلي لا يعد معتزليًا إلا إذا آمن بالأصول الخمسة^(١)، ومن ضمن الأصول الخمسة أصلان مرتبطان بالباري تعالى، هدفهما تنزيهه سبحانه، وإثبات الكمال المطلق له، وقد بلغ حرص المعتزلة على التمسك بهذين الأصلين الحد الذي رأيناه عند النظام في نفيه أن يوصف الباري تعالى بالقدرة على القبيح.

وينظر سريعة للفلسفة الديكارتية نجد أنها قائمة في أساسها على فكرة الكمال الإلهي؛ حيث حاول أن يثبت لله تعالى كل كمال، وينفي عنه كل نقص لإثبات التنزيه له تعالى أيضًا.

وهذه ليست مصادرة مني على المطلوب، وإنما هي إشارة سريعة عابرة لما ستتضمنه الصفحات القادمة من عرض لفكرة الكمال الإلهي عند ديكارت. وبسياسة قليلة في الفكر الفلسفي نجد أن فكرة الكمال الإلهي قد اعتنى بها الفلاسفة قديمًا وحديثًا، وذلك حين أثبتها الإكويني (١٢٧٤م) عن طريق مراعاة الكمالات الموجودة في أجناس الأشياء، فأثبت أن هذه الكمالات لا تأتي إلا من عند من يملك الكمال المطلق؛ لأن العقل حاكم بأن فاقد الشيء لا يعطيه، وحكم الإكويني بكمالات الأشياء مترتب على وجود علة أو سبب يملك هذا الكمال.

يقول توما الإكويني: (يوجد في الله كمالات جميع الأشياء، ولذلك يقال له أيضًا كامل بالكمال الكلي؛ لعدم خلوه عن شرفٍ مما يوجد في جنسٍ ما)^(٢).

(١) ينظر: الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد، لأبي الحسين الخياط، تحقيق: د. نبيرج: ص ١٢٧.

(٢) الخلاصة اللاهوتية، توما الإكويني، ترجمة: الخوري بولس عواد: ج ١ ص ٥٢، المطبعة الأدبية، بيروت (١٨٨١م).

وقد قامت فكرة إثبات وجود الله تعالى عند ديكرت على أساس إثبات الكمال الإلهي، وهذا ما عبر به ليينتر (ت ١٧١٦م) في قوله: (استنتج ديكرت وجود الله تعالى من فكرة الكائن المطلق الكمال؛ لأن الكائن الكامل إذا افتقر إلى الوجود فلن يكون مطلق الكمال)^(١).

ولا شك أن هذه الفكرة قد وجدت في فلسفة العصور الوسطى عند توما الإكويني^(٢)، وأنسلم^(٣).

ومن جانب آخر، فالحكماء ينزهون الله سبحانه عن الظلم، ولكن من جهة أنه يستحيل على الله تعالى الذي هو الكمال المطلق أن يفعل القبيح، فصفة العدل من وجهة نظر الحكماء الإلهيين تثبت كصفة كمال للذات الأحدية، وكما يليق بذات الرب، وصفة الظلم التي هي نقص، والتي تُسلب منه أيضًا تعني منع الفيض، وإمساك الجود عن الوجود الذي يستحقه، ففي نظر الحكماء أن الله عادل، ولكن لا لأن العدالة حسنة، والمشية الإلهية تقوم على القيام بالأفعال الحسنة لا السيئة، والله ليس بظالم ولا يرتكب الظلم، ولكن لا لأن الظلم قبيح، وأن الله لا يريد القيام بعمل قبيح^(٤).

فكرة الكمال الإلهي قد سعى ديكرت من أجلها سعيًا كبيرًا، وتأسست عليها فلسفته، وتواترت أقواله في التنبيه عليها: فحينما أراد أن يثبت أن علة وجود الشيء لا بد أن تكون أكمل منه استخدم هذه الفكرة في قوله: (إنه بقدر ما نتصور من الكمال في شيء، ينبغي

(١) المونادولوجيا والمباديء العقلية للطبيعة والفضل الإلهي، ليينتر، جمع وترجمة:

عبد الغفار مكاوي: ص ٢٦، مؤسسة هنداوي، القاهرة (٢٠٢٢م).

(٢) الخلاصة اللاهوتية، توما الإكويني، ترجمة: الخوري بولس عواد: ج ١ ص ٣٤، ٣٥.

(٣) اللاهوت العقلي عند القديس أنسلم (رسالة دكتوراه في فلسفة العصر الوسيط)، د. محمد

أحمد سليمان أحمد: ص ٧٧ - ٨١، كلية الآداب، قسم الفلسفة، جامعة بني سويف

(٢٠١٤م).

(٤) ينظر: موسوعة العقائد الإسلامية في الكتاب والسنة (عدل الله)، لمحمد الرئشهي،

بمساعدة: رضا برنجر: ج ٦ ص ١٥ - ١٨، ط ٢، دار الحديث للطباعة والنشر، قم

(١٣٨٦هـ)، والعدل الإلهي، لمرتضى مطهري: ص ٤٩، ٥٠، ط ٢، دار الإرشاد للطباعة

والنشر والتوزيع، بيروت (١٤٢٦هـ = ٢٠١٥م).

أن نعتقد أن علته لابد أن تكون أوفر منه كمالاً^(١).

وقد برهن في موضع آخر على أن أي موجود نتصوره يحتوي على قدر من الكمال، إنما يعود في أصله إلى الكمال الإلهي المطلق اللامتناهي: (إن فكرة موجود مطلق الكمال لا متناه فكرة صحيحة...؛ إذ أن كل ما أتصوره بوضوح وتميز عما هو حقيقي وصحيح ويتضمن في ذاته كمالاً إنما يدخل بتمامه في هذه الفكرة)^(٢).

وبعد هذا التلميح لفكرة الكمال الإلهي وأهميتها لدى ديكارت، ندرك أنها أحد دعائم فلسفته الأساسية، ومن ثم فقد قامت فلسفته في العدل الإلهي عليها. وقبل عرض مذهب ديكارت في قدرة الله تعالى على فعل الأخطاء والشروع يجدر بنا أن نبين مفهوم الخطأ عنده؛ إذ هو ليس عيباً أو نقصاً، وإنما هو عدم وجود معرفة من الواجب أن توجد فينا: (الخطأ ليس سلباً بحثاً، أي: ليس عيباً محضاً أو افتقاراً إلى كمال ليس من شأني، وإنما هو حرمان من معرفة يبدو أنه كان من الواجب عليّ أن أمتلكها)^(٣).

فديكارت لا ينظر في الخطيئة، أي: في الخطأ الذي يُقترف في طلب الخير والشر، بل في الخطأ الذي يقع في الحكم وتمييز الحق من الباطل، وليس مقصوده الكلام في الأمور التي هي من شأن الإيمان أو سلوك الإنسان في الحياة، بل في الأمور التي تتصل بالحقائق العقلية، والتي يمكن معرفتها بمعونة النور الطبيعي وحده^(٤).

ولا يتردد ديكارت في الإفصاح عن مذهبه في صرامة تامة لا تقبل التأويل، فإله غير مسئول عن أخطاء^(٥) العباد؛ لأن الخطأ أمر سلبي يرجع

(١) مبادئ الفلسفة، ديكارت، ترجمة: د. عثمان أمين: ص ١٠٥.

(٢) التأملات في الفلسفة الأولى، ديكارت، ترجمة وتقديم وتعليق: د. عثمان أمين: ص ١٥٤.

(٣) مبادئ الفلسفة، ديكارت، ترجمة: د. عثمان أمين: ص ١١٤.

(٤) التأملات في الفلسفة الأولى، ديكارت، ترجمة وتقديم وتعليق: د. عثمان أمين: ص ٥٩.

(٥) ذكر الدكتور عثمان أمين في تعليقاته على كتاب التأملات في الفلسفة الأولى، لديكارت أن التأمل الرابع يعرض علينا شيئاً من مذهب الأخلاق عند ديكارت، حين ينظر في مشكلة الشر والأصل في وقوعه، وهو نقص المخلوق وتعرضه للخطيئة،

وسبيل الإنسان إلى أن يرقى إلى معرفة الحق والخير. ينظر: ص ١٦٩.

إلى سوء استخدام الحرية الإنسانية.

يقول ديكارت في هذا الصدد: (إنه - الله - لا يريد إثم الخطيئة على الإطلاق، من حيث إنها ليست إلا سلباً للوجود)^(١).

وتبدو فكرة الكمال الإلهي في فلسفة ديكارت في العدل الإلهي، وكأنها السبب في جعل نسبة الخطأ لله تعالى من المحالات؛ إذ هو نقص لا يليق بالله تعالى مصدر كل كمال، ويظهر ذلك في قوله عن الله تعالى: (من المحال أن يضلني الله؛ إذ أن في الخداع أو الغش نقصاً، ولئن يكن يبدو أن استطاعة المخادعة من علائم البراعة والقوة، فلا جرم أن تعمد المخادعة دليل على الضعف أو على الخبث، وهما أمران لا يمكن أن يوجدوا في الله)^(٢).

وتصور الكمال الإلهي في نظر ديكارت لا يجعل في نفوسنا أي علة للخطأ: (حين أنظر إلى نفسي على أنها من عند الله، وحين أولي وجهي نحوه سبحانه لا أجد في نفسي أي علة للخطأ)^(٣).

وهكذا يستبعد ديكارت كل محاولة لنسبة الأخطاء لله تعالى، وتبقى معضلة: (الفحص عن العلاقات بين الله المعصوم من الخطأ، والإنسان غير المعصوم، أعني بين اللامتناهي والمتناهي، بين الكامل والناقص، وبين من لا يخطئ ولا يَأثم، ومن يُخطئ ويَأثم)^(٤).

فإذا كانت الأخطاء لا يمكن نسبتها لله تعالى بحال من الأحوال عند ديكارت، فما مصدرها إذن؟

هنا يجيب ديكارت جواباً فلسفياً مرتباً على نسق تسلسلي، بهدف الوصول إلى برهان يقيني يقوم على المحافظة على فكرة الكمال الإلهي وعدله. يقرر ديكارت أن مصدر الأخطاء يعود إلى علتين مشتركتين هما: الفهم

(١) مبادئ الفلسفة، ديكارت، ترجمة: د. عثمان أمين: ص ١١٤.

(٢) التأملات في الفلسفة الأولى، ديكارت، ترجمة وتقديم وتعليق: د. عثمان أمين: ص ١٧٨، ويراجع: مبادئ الفلسفة، ديكارت، ترجمة: د. عثمان أمين: ص ١٢١.

(٣) التأملات في الفلسفة الأولى، ديكارت، ترجمة وتقديم وتعليق: د. عثمان أمين: ص ١٧٩.

(٤) هذا النص من تعليقات المترجم د. عثمان أمين ذكره في تقديمه للتأمل الرابع في كتاب: التأملات في الفلسفة الأولى، ديكارت: ص ١٦٩.

والإرادة.

فيقول: (أخذت أتحرى عن خطئي الذي يدل وحده على أن فيّ نقصاً، فوجدت أنه يعتمد على علتين: هما قدرتي على المعرفة، وقدرتي على الاختيار، أو حرية الحكم، أعني ما لدي من قوة الفهم والإرادة معاً)^(١). ويعود ديكارت ليقرر أن دور الذهن هو تصور الأفكار فقط دون القدرة على إثباتها أو نفيها، فلا يكون محلاً للخطأ، وإنما الخطأ مرده إلى الإرادة الإنسانية.

(فإذا أردنا أن نبحث عن علة أخطائنا، وأن نكشف عن مصدرها لكي نصحها، وجب أن ننصبه إلى أنها لا تعتمد على أذهاننا بقدر اعتمادها على إرادتنا، وأنها ليست أشياء أو جواهر تحتاج إلى تدخل الله بفعله لإحداثها، فهي بالقياس إليه ليست إلا سلوباً)^(٢).

فالإدراك المحدود، والإرادة غير المحدودة سببان للأخطاء عند ديكارت ويقول: (إن الخطأ من حيث هو خطأ ليس شيئاً واقعياً مرده إلى الله، إنما هو نقص فحسب، فإذا أخطأت لم أكن بحاجة إلى ملكة من عند الله لهذا الغرض خاصة، وإنما مرجع خطئي هذا إلى ما منحني الله من قوة على تمييز الصواب من الخطأ هي عندي قوة متناهية محدودة)^(٣).

ويرى ديكارت أن الإرادة باعتبارها قوة وهبة من الله تعالى أنعم بها على الإنسان، بلا شك كاملة وليست مصدرًا للنقص، وأما منشأ الخطأ فهو أن الإرادة أوسع نطاقاً من الذهن، فلذلك تحاول التحرر من أسره، بمعرفة الأشياء التي لا يحيط بها.

يقول ديكارت: (إن ما أقع فيه من خطأ ليس ناشئاً من قوة الإرادة ذاتها، التي أنعم الله بها علي؛ لأنها رحيبة جداً، وكاملة جداً في نوعها،

(١) التأملات في الفلسفة الأولى، ديكارت، ترجمة وتقديم وتعليق: د. عثمان أمين: ص ١٨٥،

ويراجع: مبادئ الفلسفة، ديكارت، ترجمة وتقديم وتعليق: د. عثمان أمين: ص ١٢٦.

(٢) مبادئ الفلسفة، ديكارت، ترجمة: د. عثمان أمين: ص ١٢٤، ١٢٥، ويراجع: التأملات في

الفلسفة الأولى، ديكارت، ترجمة وتقديم وتعليق: د. عثمان أمين: ص ١٨٦.

(٣) التأملات في الفلسفة الأولى، ديكارت، ترجمة وتقديم وتعليق: د. عثمان أمين: ص ١٨٠.

ولا من قوة التعقل أو التصور؛ لأنني لما كنت لا أتصور شيئاً إلا بواسطة هذه القوة التي منحني الله إياها لهذا الغرض، فكل ما أتصوره إنما أتصوره بلا شك كما ينبغي، ولا يمكن أن أكون في هذا ضالاً أو مخدوعاً، فمناً الخطأ عندي ينشأ من أن الإرادة أوسع من الفهم نطاقاً، فلا أبقها حبيسة في حدوده، بل أبسطها أيضاً على الأشياء التي لا يحيط بها فهمي، ولما كانت الإرادة من شأنها ألا تتبالي، فمن أيسر الأمور أن تضل، وتختار الزلل بدلاً من الصواب، والشر عوضاً عن الخير، مما يوقعني في الخطأ والإثم^(١).

وحيثما يعلق ديكارت مسئولية الخطأ في عنق الإرادة، ويجعلها صاحبة الحكم، فإنه بهذا يجعل الخطأ خطيئة خلقية بلا جدال، ويوحد بين المعرفة والأخلاق، بحيث يكون الحكم في أبسط المسائل العقلية عملاً خلقياً في نفس الوقت^(٢).

فلسفة ديكارت في الأخطاء تقوم على ركيزتين رئيسيتين هما:

محاولة التبرير الميتافيزيقي لقدرتنا على الحكم الصحيح، والاستعمال السليء لهذه الحرية بهدف الوصول إلى تحديد الوسائل التي تقينا الوقوع في الزلل^(٣).

إن وقوع الإنسان في الخطأ من وجهة نظر ديكارت بسبب تخطيه لحدود إرادته: (وإن الإنسان ليجنب نفسه الخطأ لو أنه ضبط إرادته ومنعها من التدخل في عمليات الإدراكات العقلية بما تصدره من أحكام على تلك الإدراكات التي يجب أن تختفي فيها الإرادة اختفاء تاماً، فليس الخطأ في أن يدرك الإنسان ما شاء من صور ذهنية، إنما الخطأ في أن نتناول تلك الصور الذهنية بالحكم، فنؤكد أن هذه الصور العقلية موجودة وجوداً حقيقياً في العالم

(١) التأملات في الفلسفة الأولى، ديكارت، ترجمة وتقديم وتعليق: د. عثمان أمين: ص ١٨٩،

ويراجع: مبادئ الفلسفة، ديكارت، ترجمة وتقديم وتعليق: د. عثمان أمين: ص ١٢٨.

(٢) ينظر: الله أساس المعرفة والأخلاق عند ديكارت، د. نظمي لوقا: ص ١٥٦، المطبعة الفنية الحديثة، القاهرة (٢٠٠٣م)، ويقارن: قصة الفلسفة الحديثة، د. زكي نجيب محمود: ص ١١٩.

(٣) ينظر: ديكارت والعقلانية، جنيفاف روديس لويس، ترجمة: عبده الطو: ص ٦٨، ط ٤،

منشورات عويدات، بيروت، باريس (١٩٨٨م).

الخارجي، وأن تلك وهم من اختلاق الذهن^(١).
وبحاول ديكارت أن ينفي عن الله تعالى الذي هو الكمال المطلق
أي نقص أو خلل يرتكبه الإنسان، فذلك كله من بدايته إلى نهايته يعود على
الإنسان وحده.

(في هذا الاستعمال السيء للحرية يقع الحرمان الذي هو قوام صورة
الخطأ، أقول: إن الحرمان يقع في الفعل من حيث إنه صادر مني؛ ولكنه غير
موجود في القوة التي أنعم الله بها علي، ولا في الفعل من حيث إنه يتوقف
عليه)^(٢).

ولا يحق لنا مجرد التلطف بالشكاية واللوم في حق الله تعالى من أن
طلاقة القدرة الإلهية تجعل في مقدوره سبحانه أن يخلقنا بحيث لا يمكننا الوقوع
في الخطأ؛ لأن هذا لا يليق بكماله تعالى؛ فإرادة الله تتعلق بأفضل الأمور؛
بخلاف البشر الذين يذهبون بإرادتهم إلى ما هو خارج عن حدودها، فيقعون
في الخطأ.

(وإذا كان في مقدور الله أن يهبنا معرفة واسعة تبعد بنا عن الوقوع في
الخطأ، إلا أنه لا حق لنا أن نشكو منه لذلك؛ لأنه سبحانه ذو سلطان على
الكون مطلق حر، فلا يسأل عما يفعل، بخلاف البشر؛ إذ جعل لبعضهم
سلطاناً على من دونهم ليمنعوهم من فعل الشر، فمن استطاع منهم أن يعرف
الشر ولم يمنعه كان ملوماً ومشاركاً في الإثم، ولذلك ينبغي أن نحمد الله بما
أنعم الله بها علينا، وينبغي ألا نشكو من أنه لم يعطنا ما ينقصنا، وكان في
قدرته أن يهبه لنا)^(٣).

والحق أن هذا النص يحتاج إلى وقفة؛ حيث إن كلام ديكارت يتسم

(١) قصة الفلسفة الحديثة، د. زكي نجيب محمود: ص ١١٦، مطبعة لجنة التأليف والترجمة
والنشر، القاهرة (١٣٥٥ هـ = ١٩٣٦ م).

(٢) التأملات في الفلسفة الأولى، ديكارت، ترجمة وتقديم وتعليق: د. عثمان أمين: ص ١٩١،
١٩٢.

(٣) مبادئ الفلسفة، ديكارت، ترجمة: د. عثمان أمين: ص ١٣٢، ١٣٣، ويراجع: التأملات في
الفلسفة الأولى، ديكارت، ترجمة وتقديم وتعليق: د. عثمان أمين: ص ١٩٥، ١٩٦.

بالأدب^(١) مع الذات الإلهية، وهو في هذا الأمر يتفق إلى حد كبير مع ما ذهب إليه أهل السنة (الأشاعرة^(٢) والماتريديّة) في هذا الأمر.

يقول الماتريدي: (لا يسأل؛ لأن ما يفعل في ملكه وسلطانه؛ وإنما يسأل من فعل في سلطان غيره وملك غيره)^(٣).

ويتسع مجال الإرادة الإلهية عند ديكرت؛ ليشمل الحقائق الرياضية والمنطقية دون استثناء، اللهم إلا بعض المستحيلات التي تؤدي إلى سلب هذا الإطلاق، ووجوب الوجود عنه سبحانه وتعالى، كإيجاد شريك لله، وسلب الخلق عنه^(٤).

ويخلص ديكرت في أواخر التأمل الرابع إلى أن النظرة الصائبة والحكم

(١) إن ما ذهب إليه ديكرت من أن الله تعالى ذو سلطان على الكون مطلق حر قد أغضب جميع الفلاسفة العقلانيين في القرن السابع عشر؛ لأنه ربط جذور المبادئ العقلية الضرورية بالحرية الإلهية، وعلى حد زعم كريسون: إن إله ديكرت لا يسعه إلا أن يرضي ديكرت نفسه، فقد أراده قادراً كل القدرة. ينظر: تاريخ الفلسفة الحديثة، يوسف كرم: ص ٧٧، ٧٨، ٥٥، دار المعارف، القاهرة، بدون تاريخ، وتيارات الفكر الفلسفي من القرون الوسطى حتى العصر الحديث، أندريه كريسون، ترجمة: نهار رضا، ص ٧٣، دار عويدات للنشر والطباعة، بيروت (٢٠١٧م)، وديكرت والعقلانية، جنيفاف روديس لويس، ترجمة: عبده الحلو: ص ٦١، وقد ذكر الدكتور عثمان أمين التبرير الديكرتي، فديكرت لم يضحى بالعلم البشري على مذهب الإرادة الإلهية؛ لأن الحقائق وإن وضعها الله حرّاً مختاراً ثابتة لا تتبدل؛ لأن إرادة الله ثابتة لا متغيرة، فتلك الحقائق الأبدية ضرورية ثابتة من جهة، ومجعلة مخلوقة لله من جهة أخرى. ينظر: ديكرت، د. عثمان أمين: ص ١٩٥، ١٩٦.

(٢) ينظر: اللمع، للأشعري: ص ٤٩ وما بعدها، والإبانة، له أيضاً: ص ٨١ وما بعدها، والاقتصاد في الاعتقاد، لأبي حامد الغزالي، تحقيق: عبد الله محمد الخليلي: ص ٩٥، ط ١، دار الكتب العلمية، بيروت (١٤٢٤هـ = ٢٠٠٤م)، والملل والنحل، لأبي الفتح محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر أحمد الشهرستاني: ج ١ ص ٣٦، ومفاتيح الغيب = التفسير الكبير، لفخر الدين الرازي: ج ٢٢ ص ١٣١ وما بعدها، ط ٣، دار إحياء التراث العربي، بيروت (١٤٢٠هـ).

(٣) تأويلات القرآن، للماتريدي، تحقيق: د. مراد سلون، مراجعة: د. بكر طوبال أوغلي: ج ٩ ص ٢٧٠، دار الميزان، استانبول (٢٠٠٧م).

(٤) ينظر: أساس التحسين والتقييح لدى الإسلاميين ومقارنته بمذهب كانت، د. قنديل محمد قنديل السيد: ج ٢ ص ٨١٩، وديكرت، د. عثمان أمين: ص ١٩٦.

الصحيح في هذه المسألة أنه يستحيل على الله ذا الكمال المطلق أن يكون علة للخطأ: (الله من حيث إنه مطلق الكمال يستحيل أن يكون علة الخطأ، وإن فلابد لنا أن نخلص إلى أن نظرة كهذه صائبة، وأن حكماً كهذا صحيح)^(١).

وعليه فديكارت يرى أن الخطأ عدم مقابل للكمال الأسمى، فالإنسان وسط بين الله والعدم، أي: بين الوجود واللاوجود، فبإدراكه وإرادته بما هو محدود غير كامل، فهو لهذا مشارك في العدم من بعض الوجوه، وبالتالي هو عرضة للخطأ والخطيئة دون أن يكون لله مشاركة فيهما^(٢).

ولم يبرح ديكارت عن هذا الموضوع قبل أن ينبه على أمر بالغ الأهمية، وهو أن علم الله تعالى السابق لا يشكل معضلة بالنسبة للحرية الإنسانية، فنحن نعلم بعلم يقيني جداً أن الله قدّر الأشياء تقديراً سابقاً على حصولها، وهذا السبق الإلهي في التقدير لا يتعارض مع الحرية الإنسانية على الإطلاق: (إذا التفتنا إلى أن فكرنا متناه، وأن قدرة الله الشاملة - تلك القدرة التي علم بها كل ما هو كائن، أو ما يمكن أن يكون، بل أرادته منذ الأزل هي قدرة لا متناهية)^(٣).

ويمكننا أن نقف هنا قليلاً؛ لنسجل ملاحظة قد تبدو مهمة في هذا المقام، وهي أن ديكارت ينبه على مسئولية الإنسان عما يرتكبه من أخطاء، فكل شيء واقع في علم الله تعالى، القديم، المحيط بكل شيء وأما صدور الأخطاء من الإنسان؛ فبإرادته واختياره، وسبق العلم الإلهي لا يتعارض مع حرية الإنسان واختياره، وهنا يتفق ديكارت مع وجهة النظر الإسلامية^(٤) على الصعيدين الفلسفي^(٥) والكلامي^(١).

(١) التأملات في الفلسفة الأولى، ديكارت، ترجمة وتقديم وتعليق: د. عثمان أمين: ص ١٩٦.

(٢) ينظر: المصدر السابق: ص ١٧٩، ١٨٠، والله أساس المعرفة والأخلاق عند ديكارت، د. نظمي لوقا: ص ١٦٧.

(٣) مبادئ الفلسفة، ديكارت، ترجمة: د. عثمان أمين: ص ١٣٥.

(٤) ينظر: المصدر السابق: ص ١٣٤، وديكارت، د. عثمان أمين: ص ١٩٣ وما بعدها.

(٥) ينظر: الرسالة العرشية (ضمن مجموعة رسائل ابن سينا)، ص ١١، دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد بالهند (١٣٣٥هـ)، والشفاء (الإلهيات)، لابن سينا، تحقيق: الأب قنواتي، وسعيد زايد: ٨ ف ٧ ص ٣٦٧، الهيئة العامة للمطابع الأميرية، القاهرة (١٩٦٠م)، ويقارن: فلسفة

ولا يجوز الخلط بين الإرادة الإنسانية والإرادة الإلهية، فالإرادة الإنسانية من حيث هي ملكة للحكم، حكم الوجود لما هو موجود فعلاً، لا ملكة خلق أصلاً وابتداءً، لا تشبه إرادة الله التي هي إرادة خلق البتة، وشتان بين إرادة وإرادة^(٢).

ولا تجد واحداً من خلفاء ديكارت يترك للحرية الإنسانية هذا المجال الفسيح^(٣)، فقد أنكر أسبينوزا (١٦٧٧م) حرية الإرادة؛ لأن مذهب الفيلسوف يؤدي به إلى الجبر، وما نشعر به في أنفسنا من حرية في العمل والسلوك، فليس في نظره سوى جهل بالأسباب التي تؤدي إليه^(٤).
وأبرز ما تواجهه فلسفة ليبنتز هو مشكلة الحرية، فقد تمسك ليبنتز تمسكاً تاماً بحرية المخلوقات، وفي الوقت ذاته يقول بفكرة التناسق المقدر في الأزل مما يخرج الحرية من مذهب، فإذا كان كل فرد قد تحدد تطوره سلفاً في

- =
- المتكلمين، هاري ولفسون، ترجمة وتعليق: مصطفى لبيب عبد الغني: ج ٢ ص ٧٧٦ وما بعدها، ط ٢، المركز القومي للترجمة، القاهرة (٢٠٠٩م).
- (١) ينظر: المغني في أبواب التوحيد والعدل، للقاضي عبد الجبار (التكليف)، تحقيق: محمد علي النجار: ج ١١ ص ١٥٩، وشرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار: ص ٥١١، والعقيدة النظامية في الأركان الإسلامية، لأبي المعالي يوسف الجويني، تحقيق: محمد زاهد الكوثري: ص ٤٢، وشرح الفقه الأكبر، لملا علي القاري: ص ٩٧، ط ٣، دار النفائس، القاهرة (١٤٣٧هـ = ٢٠١٦م)، والقدر وحرية الإرادة الإنسانية في الفكر الكلامي الإسلامي، د. عبد العزيز سيف النصر: ص ٨٨ - ٩٢، مكتبة الإيمان، القاهرة (١٤٣٤هـ = ٢٠١٣م)، والقرآن والفلسفة، د. محمد يوسف موسى: ص ١٢٥ وما بعدها، دار الكتاب المصري، القاهرة (٢٠١٢م).
- (٢) ينظر: التأملات في الفلسفة الأولى، ديكارت، ترجمة وتقديم وتعليق: د. عثمان أمين: ص ٥٩، والله أساس المعرفة والأخلاق عند ديكارت، د. نظمي لوقا: ص ١٦٣.
- (٣) ينظر: ديكارت والعقلانية، جنيف روديس لويس، ترجمة: عبده الحلو: ص ١٧٧، ١٧٨.
- (٤) ينظر: الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم، د. إبراهيم مصطفى إبراهيم: ص ٢٠٦، وقم في الدين والفلسفة والادب، مأمون غريب: ص ١٤٦، ١٤٧، مكتبة غريب، القاهرة (١٩٨٣م).

الأزل حتى في أدق تفصيلاته، فكيف يكون حرّاً؟^(١).

وقفه مع النظام وديكارت:

إن ديكارت يرى أن كمال الله يُحيل تبديل الحقائق الأبدية، وإذا كانت قدرة الله تعالى لا متناهية، فإنه لا يقدر على ما يُبطل كماله من الكذب والخداع، ومن هنا جاء ثبات الحقائق الأبدية، وثبات إرادته تعالى.

وعليه فالنظام يجعل القانون الخلقى - العدل الإلهي - قانوناً يلزم الله؛ لأن العدل عين طبيعته، يعني عين ذاته، وأما ديكارت فهو يجعل الله الإرادة الحرة، ثم يجعل العدل إضافة إليها^(٢).

وبعد أن تحدد لنا رأي ديكارت نقول: إذا كان النظام قد انطلق من القول بعينية الصفات للذات إلى القول بأن الله لا يقدر على تغيير الحقائق الأزلية؛ لأنها ذاته، فما يخالف كمال ذاته سبحانه يستحيل عليه، فإن ديكارت قد انطلق من فكرة الكمال الإلهي للبرهنة على أن الخطأ أو القبيح مردهما إلى اختيار الإنسان وكسبه.

المبحث الثالث: الأصلح بين النظام وديكارت:

إن قضية الصلاح والأصلح من القضايا التي شغلت الفكر الإنساني، خاصة عندما ظهر المعتزلة على ساحة الفكر الإسلامي؛ حيث إنهم بناء على الأصل الثاني عندهم - وهو العدل -، مجمعون على أن الله تعالى عادل في كل أفعاله، والعادل لا يفعل إلا ما هو صلاح لعباده، وأصلح لهم وإلا كان مخالفاً بالواجب، وهذا غير جائز في حقه سبحانه وتعالى.

وحينما يسرد القاضي عبد الجبار علوم العدل فإنه يذكر من بينها الأصلح فيقول: (وأنه تعالى إذا ألم وأسقم، فإنما فعله لصلاحه ومنافعه،

(١) ينظر: دراسات في الفلسفة الحديثة، د. محمود حمدي زقزوق: ص ١٧٥، ١٧٦، ط ١، دار الطباعة المحمدية، القاهرة (١٤٠٥ هـ = ١٩٨٥ م)، والفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم، د. إبراهيم مصطفى إبراهيم: ص ٢٣٥، ٢٣٦، وقد أشار برتراند رسل إلى هذا النقد في كتابه حكمة الغرب، ترجمة: د. فؤاد زكريا: ج ٢ ص ٩٠، ط ١، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية (٢٠٠٩ م).

(٢) ينظر: الحقيقة عند فلاسفة المسلمين، د. نظمي لوقا: ١٦٩ - ١٧٠، دار غريب للطباعة، القاهرة (١٩٨٢ م).

وإلا كان مخللاً بالواجب^(١).

وقبل الحديث عن رأي النظام في الأصلح، يجدر بنا أن نشير بإيجاز إلى معنى الأصلح عند علماء اللغة، وفي اصطلاح المعتزلة.
تعريف الأصلح عند علماء اللغة:

الإصلاح في اللغة: نقيض الإفساد، وهو مرادف للنفع والمناسبة، وكذا الصلاح، يقال: صلح يصلح صلاحًا وصلوحًا زالَ عنه الفساد، وهذا الشيء يصلح لك، أي: صار نافعًا أو مناسبًا، وإذا زاد الصلاح فكان أقرب إلى الخير المطلق، فهو الأصلح^(٢).

تعريف الأصلح عند المعتزلة:

ذهب معتزلة البصرة إلى ما ذهب إليه علماء اللغة: أن الصلاح يرادف النفع، فالصلاح عندهم ما كان نفعًا، فكل نفع صلاح، وكل صلاح نفع. يقول القاضي عبد الجبار: (إن كل ما عُلم نفعًا عُلم صلاحًا، وما لم يُعلم نفعًا لم يُعلم صلاحًا، ويستحيل الصلاح على من يستحيل النفع عليه... يقال في الشيء: إنه صلاح لزيد ونفع له، وإنه أصلح له وأنفع)^(٣).
أما الأصلح: فهو عندهم غير الصلاح، وهو بمعنى: الأولى، فهو أولى الأشياء التي يختارها المكلف.

يقول القاضي عبد الجبار: (إننا لا نريد به - الأصلح - ما يجري مجرى المبالغة، بل نعني به الفعل الذي لا شيء أولى أن يطيع المكلف عنده منه، فوضع قولنا: «أصلح» موضع قولنا: «أولى الأشياء» بأن يختار المكلف

(١) شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار: ص ١٣٣، ويراجع: المغني، للقاضي عبد الجبار: ج ١٣ ص ١٧، ١٨.

(٢) ينظر: لسان العرب، لأبي الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور: ج ٢ ص ٥١٦، ٣، دار صادر، بيروت (١٤١٤هـ)، والكلديات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، لأيوّب بن موسى الحسيني الكفوي الحنفي، تحقيق: عدنان درويش، ومحمد المصري: ص ٥٦٠، مؤسسة الرسالة، بيروت، بدون تاريخ، والمعجم الوسيط، لمجمع اللغة العربية، تحقيق: أحمد الزيات وآخرون: ص ٥٢٠، دار الدعوة، بدون تاريخ، وتحفة المرید على شرح جوهرة التوحيد، للشيخ إبراهيم البيهوجي: ص ٢٣، المطبعة العربية الحديثة (١٩٧٨م).

(٣) المغني، للقاضي عبد الجبار: ج ١٤ ص ٣٥.

ما كُفِّ عنده^(١).

وإذا كان القاضي عبد الجبار ينفي كون الأصلح بمعنى: المبالغة في النفع، فإن ركن الدين الخوارزمي: يرى أن الأصلح ما يجري المبالغة في النفع. يقول ركن الدين الخوارزمي: (اعلم أن وصفنا للفعل بأنه أصلح يفيد المبالغة في كونه نافعاً، سواء كان نافعاً في دين أو دنيا)^(٢).

وأما عند البغداديين من المعتزلة، فالأصلح عندهم هو الأوفق في الحكمة والتدبير^(٣).

وقد عارض القاضي عبد الجبار ما ذهب إليه معتزلة بغداد من أن ترك الأصلح في الدنيا يترتب عليه فساد في الحكمة والتدبير، ورأى أن الفعل الإلهي لا يوصف بذلك إلا إذا اتصل بأمر التكليف فقط^(٤).

وما ذهب إليه معتزلة بغداد ومعتزلة البصرة غير مقبول، فمن ذا الذي يحكم على فعل الله تعالى أو تركه بأنه فساد سواء اتصل بالدنيا أم بالتكليف، أي: الدين؟

إن فعله تعالى وتركه حكمة وصواب، ولا يمكن أن نقف على جميع وجوه الحكمة والصواب في فعله أو تركه، بعقولنا القاصرة.

وينبغي أن نلاحظ أن المعتزلة حينما يقولون بالأصلح سواء في الدين أو الدنيا، فإنهم ينظرون إلى العالم بأسره نظرة كلية شمولية، وليس إلى حادثة جزئية فيه، فلا تنتقض نظريتهم بما نراه من اختلال مبدأ الصلاح في بعض الحوادث^(٥).

وبعد بيان مفهوم الأصلح في اللغة وبيان وجهة نظر المعتزلة فيه أقوم بعرض مذهب النظام في الأصلح.

(١) المصدر السابق: ج ١٤ ص ٣٧.

(٢) الفائق في أصول الدين، لركن الدين الخوارزمي: ص ٣٤٤، ويراجع: التسديد في شرح التمهيد، للصغناقي: ص ١١٠.

(٣) ينظر: المغني، للقاضي عبد الجبار: ج ١٤ ص ٤٣، وتبصرة الأدلة، لأبي المعين النسفي: ج ٢ ص ٩٩٠.

(٤) ينظر: المغني، للقاضي عبد الجبار: ج ١٤ ص ٤٢، ٤٣.

(٥) ينظر: نظرية التكليف آراء القاضي عبد الجبار الكلامية، د. عبد الكريم عثمان: ص ٤٠١.

مذهب النظام في الأصلح:

يعد النظام هو أول معتزلي تكلم بوضوح في عقيدة الأصلح، وقد مثّلت هذا العقيدة دورًا خطيرًا في تاريخ الاعتزال، وتبعه فيها سائر المعتزلة، فإله تعالى لا يفعل بعباده إلا ما فيه صلاحهم^(١).

يقول أبو القاسم الكعبي: (قال إبراهيم النظام وأصحابه جميعًا وعليّ الأسواري وغيره: إنه محال أن يوصف الله بالقدرة على الظلم والكذب، أو على ترك الإصلاح من الأفعال إلى ما ليس بأصلح)^(٢).

ويعبر البغدادي عن مذهب النظام في الأصلح فيقول: (إن الله لا يقدر أن يفعل بعباده خلاف ما فيه صلاحهم ولا يقدر على أن ينقص من نعيم أهل الجنة ذرة؛ لأن نعيمهم صلاح لهم، والنقصان مما فيه الصلاح ظلم عنده، ولا يقدر أن يزيد في عذاب أهل النار ذرة، ولا على أن ينقص من عذابهم شيئًا... ولو وقف طفل على شفير جهنم لم يكن الله قادرًا على إلقائه فيها، وقدر الطفل على إلقاء نفسه فيها، وقدرت الزبانية أيضًا على إلقائه فيها، ثم زاد على هذا بأن قال: إن الله تعالى لا يقدر على أن يعمي بصيرًا، أو يزمن صحيحًا، أو يفقر غنيًا إذا علم أن البصر والصحة والغنى أصلح لهم)^(٣).

إن العدل الإلهي عند النظام يظهر في عدم قدرة الله على فعل خلاف الأصلح، كما عبر عنه البغدادي.

والحق أننا حينما نذهب إلى أحد رجال المعتزلة، وهو أبو الحسين الخياط، فإننا نراه يعترض على عرض مذهب إبراهيم النظام بهذه الصورة، ويقول في حماسة لا فتور فيها: (هذا كذب على إبراهيم لم يفعل الله - عز وجل - عند إبراهيم فعلًا إلا وهو قادر على تركه وفعل غيره بدلًا منه،

(١) ينظر: فلسفة المعتزلة فلاسفة الإسلام الأسبقين، د. ألبير نصري نادر: ج ١ ص ٧٦، والمعتزلة، لزهدي جار الله: ص ١٠٢، ١٠٣، وقضية الخير والشر لدى مفكري الإسلام، د. محمد السيد الجليند: ص ٢٣٨.

(٢) المقالات ومعه عيون المسائل والجوابات، لأبي القاسم الكعبي، تحقيق: د. حسين خانصو، د. راجح كردي، د. عبد الحميد كردي: ص ٢٦١.

(٣) الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية، لعبد القاهر بن طاهر بن محمد بن عبد الله البغدادي التميمي الأسفراييني: ص ١١٦.

إلا أن ذلك الفعل وتركه صلاح لخلقهم ونفع لهم، والفرق بين المطبوع المضطر عند إبراهيم، وبين ما يصف الله به: أن المطبوع غير قادر على ما فعله، ولا على تركه، ولا مختار، ولا مؤثر له على غيره، ولا يكون منه في الأفعال إلا جنس واحد، كالنار التي لا يكون منها إلا التسخين...، والقديم عند إبراهيم قادر على فعله وعلى تركه مختار له^(١).

فهذا العرض من الخياط محاولة منه لتصحيح عرض مذهب النظام في كتابات المصوّرين لرأيه؛ حيث إنه شاع عن مذهب النظام أن الله عنده عاجز ومضطر، ومطبوع على فعله، فحكى الخياط أن الباري تعالى عند النظام قادر على الفعل والترك مختار له.

ويعصور الإمام الأشعري رأي النظام في الأصلح بصورة أكثر توضيحاً، تحمل في طياتها الدليل العقلي على مذهب النظام، فيقول: (قال إبراهيم النظام: أن ما يقدر الله عليه من اللطف لا غاية له ولا كل، وأن ما فعل من اللطف لا شيء أصلح منه إلا أن له عند الله سبحانه أمثالاً، ولكل مثل مثل، ولا يقال: يقدر على أصلح مما فعل أن يفعل، ولا يقال: يقدر على دون ما فعل أن يفعل؛ لأن فعل ما دون نقص، ولا يجوز على الله عز وجل فعل النقص، ولا يقال: يقدر على ما هو أصلح؛ لأن الله سبحانه لو قدر على ذلك ولم يفعل كان ذلك بخلاً)^(٢).

الأسباب التي دفعت النظام للقول بمذهبه في الأصلح:

إن المدقق فيما ذهب إليه النظام من القول بأن الله تعالى لا يوصف بالقدرة على ترك الأصلح لعباده يمكنه أن يستنبط بعض الأسباب التي دفعته للقول بهذا الرأي، ومنها ما يلي: -

(١) الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد، لأبي الحسين الخياط، تحقيق: د. نبيرج: ص ٦٠.

(٢) مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، لأبي الحسن الأشعري، تحقيق: هلموت ريتز: ص

١- أن تنزيه الله تعالى لا ينسجم من وجهة نظر النظام مع القول بقدرة الله تعالى على فعل القبيح، وعدم فعل الأصلح.

يمكننا أن نلتمس سبب القول بهذا الرأي من وجهة نظر النظام، فهو يقول: إن الله لو كان قادرًا على الشيء لفعله، وإلا فما الذي يحول بينه وبين ذلك؟ أهو قانون يجب على الله أن يخضع له؟ إذا يكون الله مقهورًا، وإذا لم يكن الله تعالى خاضعًا لشيء، فمعنى ذلك أن أفعاله لا ضابط لها، ولهذا أراد النظام أن يبالغ في التنزيه، فقال: إن الله لا يفعل إلا ما هو كمال، فلا معنى للقول بأنه يقدر على القبائح، فالقانون الذي تسير عليه الأفعال الإلهية هو الكمال الواجب لله تعالى^(١).

٢- أن الكمال الإلهي يقضي بأن الله تعالى لا يوصف بالقدرة على ترك الأصلح.

فإذا كان النظام يرى أن الله لا يوصف بالقدرة على ترك الأصلح من الأفعال إلى ما ليس بأصلح، فإن هذا الرأي يتأسس على فكرتهم - المعتزلة - في الكمال الإلهي؛ فهذا المذهب نتيجة منطقية لأربهم في ماهية الله اللامتناهية والكاملة، فإذا كان الله تعالى كاملاً فلا يقف عند ما هو غير كامل، وإلا أصبح هو تعالى أيضاً غير كامل، فإله تعالى كلي الكمال، فلا يعزم على خير، ثم يميل إلى خير آخر أسمى منه، كأنه سبحانه يتدرج في الكمالات، فإذا كان الأمر بهذه الصورة، فهو سبحانه لم يعد كلي الكمال؛ إذ أن في هذا الخير الأسمى الذي مال إليه الله تعالى بعد تركه الخير الأول يوجد كمال كان ينقص الأول، وهذا الكمال كان سبباً في تحرك الأول من درجة في الكمال إلى أخرى أسمى منها، وهذا التحرك دليل على النقص، والنقص برهان على عدم الكمال^(٢).

فالنظام في رأيه في أفعال الله يطبق نزعة المعتزلة إلى التقنين،

(١) ينظر: إبراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية والفلسفية، د. محمد عبد الهادي أبو ريدة: ص ٩١.

(٢) ينظر: فلسفة المعتزلة فلاسفة الإسلام الأسبقين، د. ألبير نصري نادر: ج ١ ص ٧٣، ٧٤.

أي اعتبار أن أفعال الله تصدر عنه بحسب ماهية ذاته الكاملة^(١).
 ٣- أن رأي النظام يتسق مع بقية آرائه، ويمثل تطوراً طبيعياً لبعض قضايا العدل الإلهي.

إن رأي النظام في الأصلح ليس دخيلاً^(٢). على الفكر الاعتزالي، وإنما هو تطور طبيعي لاتجاهه العام في قضايا الألوهية، فلا ينبغي النظر لرأيه في قضية الأصلح بمعزل عن القضايا الأخرى، فلو نظرنا مثلاً لرأيه في نفيه أن يوصف الله بالقدرة على الظلم والقبیح لوجدنا أن ذلك يقتضي ضرورة إثبات إرادة الصلاح وفعله بمقتضى قانون العدل والحكمة^(٣).

وقد تابع جمهور المعتزلة النظام في رأيه، فتطورت نظرية الأصلح بعد النظام في البيئة الاعتزالية، إلا أن المعتزلة لم يكونوا على قلب رجل واحد فيما يتعلق بالموازنة بين اختيار البارئ تعالى وإرادته من جهة، وبين نفع المكلفين

(١) إبراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية والفلسفية، د. محمد عبد الهادي أبو ريدة: ص ٩٢.
 (٢) حاول البعض أن يثبت أن رأي النظام في الأصلح من الأفكار الوافدة على الفكر الإسلامي، واستندوا على ما ذكره بعض علماء الفرق والمذاهب في هذا الشأن، فقد ذهب الشهرستاني إلى أن النظام (أخذ هذه المقالة من قدماء الفلاسفة؛ حيث قضوا بأن الجواد لا يجوز أن يدخر شيئاً لا يفعله، فما أبدعه وأوجده هو المقذور، ولو كان في علمه تعالى ومقدوره ما هو أحسن وأكمل مما أبدعه نظاماً وترتيباً وصلاً لفعله). الملل والنحل، للشهرستاني: ج ١ ص ٥٤، وذهب البغدادي إلى أن النظام قد أخذها عن الثوبية. ينظر: الفرق بين الفرق، للبغدادي: ص ١١٣، وقيل إن النظام أخذ هذا الرأي عن الرواقيين. ينظر: نظرية التكليف آراء القاضي عبد الجبار الكلامية، د. عبد الكريم عثمان: ص ٤٠١، وقيل إن النظام اقتبس هذه الفكرة عن اللاهوت المسيحي، فإن رجال الكنيسة كانوا يقولون بالأصلح. ينظر: المعتزلة، لزهدى جار الله: ص ١٠٣. والحق أن هذه الفكرة أصيلة عند النظام، وإذا كان لا بد لنا من التماس مصدر خارجي تأثر به النظام في رأيه، فيكون هو الحرية العقلية، والثقافة الفلسفية العامة التي نشأت في بواكير القرن الثالث الهجري، والتي كانت سبباً في تصريح النظام برأيه، وبما يصل إليه فكره. ينظر: إبراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية والفلسفية، د. محمد عبد الهادي أبو ريدة: ص ٩٥. ولسنا هنا في مجال الرد على هذه الآراء، ولمعرفة أهم الردود على هذه الأقوال ينظر: قضية الخير والشر لدى مفكري الإسلام، د. محمد السيد الجليند: ص ٣٣٩ وما بعدها، ونظرية التكليف آراء القاضي عبد الجبار الكلامية، د. عبد الكريم عثمان: ص ٤٠٢.

(٣) ينظر: قضية الخير والشر لدى مفكري الإسلام، د. محمد السيد الجليند: ص ٣٤٠.

الذي يمثل عندهم الباعث له تعالى على أفعاله من جهة أخرى، فافترقوا في ذلك إلى رأيين^(١):

الرأي الأول، وهو للبغداديين، فإنهم أوجبوا على الله تعالى أن يفعل الأصلح لعباده في دينهم ودنياهم.

يقول القاضي عبد الجبار: (البغداديون من أصحابنا أوجبوا الأصلح في الدين والدنيا على الله تعالى، وقالوا: إنه تعالى أحسن نظرًا لعباده منهم لأنفسهم بإطلاق)^(٢).

الرأي الثاني، وهو للبصريين؛ حيث ذهبوا إلى أن الله تعالى يجب عليه فعل الصلاح والأصلح في الدين فقط.

يقول القاضي عبد الجبار: (إن الأصلح في غير باب الدين لا يجب عليه تعالى، فليس يصح القول بوجوب ذلك، ولا القول بأنه سبحانه مستحق الذم والنقص)^(٣).

إن قول معتزلة بغداد بوجوب الصلاح والأصلح على الله تعالى في الدين والدنيا، فيه غلو وتطرف واجترأ، فقد حملتهم أفكارهم المجنحة إلى الحرص على نفع المكلفين حرصًا شديدًا، مهما تأدى إليه ذلك من تضيق رحابة الاختيار وسعة الإرادة في جانب الألوهية، فاندفعوا في ذلك التضيق إلى الحد الذي تضيق منه الأفئدة، وأوجبوا عليه تعالى من الواجبات الأصلح في أمور الدين والدنيا، إلى الحد الذي لم يبق معه مجال للتفضل والإنعام من جهته تعالى^(٤).

وأما معتزلة البصرة، فقد وقفوا في منتصف الطريق، أي: لم ينتهوا إلى الاختيار الخالص للباري تعالى، فقدموا الوجوب مرصعًا بالاختيار، والاختيار

(١) ينظر: هوامش على الاقتصاد في الاعتقاد، د. محمد عبد الفضيل القوصي: ص ١٣٨.
(٢) شرح الأصول الخمسة، لقاضي عبد الجبار: ص ١٣٤، ويراجع: المقالات ومعه عيون المسائل والجوابات، لأبي القاسم الكعبي، تحقيق: د. حسين خانصو، د. راجح كردي، د. عبد الحميد كردي: ص ٣٢٢، والفائق في أصول الدين، لركن الدين الخوارزمي: ص ٣٤٤.
(٣) المغني، للقاضي عبد الجبار: ج ١١ ص ٤٨.
(٤) ينظر: هوامش على الاقتصاد في الاعتقاد، د. محمد عبد الفضيل القوصي: ص ١٣٨، ١٣٩.

مشوباً بالوجوب؛ ولذا فقد أخفقوا في أن يجعلوا اختيار البارئ تعالى لأفعاله نفيًا عن شوائب الحتم بريئًا عن غيبش الاضطرار^(١).

وحتى لا يطول بنا المقام في الرد على مذهب المعتزلة في الأصلح نكتفي بهذا الاختصار؛ حيث إن أهل السنة من الأشاعرة^(٢) والماتريدية^(٣) قد قاموا بالرد على هذا المذهب وانتهوا إلى أن البارئ تعالى لا يجب عليه شيء.

مذهب ديكارت في الأصلح:

مما لا شك فيه أن قضية الأصلح أحد الآثار التي ترتبت على البحث في قضية القدرة على القبيح والشر، فالعدل الإلهي يأبى أن يكون البارئ تعالى مريدًا وفاعلاً للشرور والقبايح، ومع ذلك فما أكثر وجود الشرور والقبايح في هذا العالم، فكانت نظرية الأصلح أشد تأثرًا بهذه التساؤلات، ولا بد لأصحابها من البحث عن حلول مُقنعة، فمن ثم توجهت أنظار الفلاسفة وغيرهم من المفكرين للبحث عن حل لإثبات التناسب بين وجود الشرور والقبايح وبين العدل الإلهي دون تغافل للواقع وإنكاره، وكان ديكارت قد ضمّن كتاباته قدرًا يسيرًا من الحديث عن هذه المسألة، إلا أنه لم يتناولها ببحث مستقل، ولم يُفرد لها عنوانًا خاصًا، وسنتعرف على موقف ديكارت من الأصلح في فعله تعالى، لمعرفة ما إذا كان له رأي انفرد به أم أنه كان موافقًا لبعض الآراء السابقة عليه في هذا الشأن؟

يرى ديكارت أن الأصلح هو ما فعله الله، دون أن يجعل العدل الإلهي لازمًا لله تعالى، بل يجعل الله الإرادة الحرة، ثم يجعل العدل مضافًا إليها، وعلى هذا فالأصلح هو ما يريد الله لا أن الله يريد الأصلح، فإن هذا أكثر

(١) ينظر: المصدر السابق: ص ١٣٧.

(٢) ينظر: الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، لإمام الحرمين الجويني، تحقيق: د. محمد يوسف موسى، والأستاذ. على عبد المنعم عبد الحميد: ص ٢٥٠ - ٢٥٤، مطبعة السعادة، الناشر: مكتبة الخانجي، القاهرة (١٣٦٩هـ = ١٩٥٠م)، وشرح المواقف، للسيد الشريف الجرجاني، تحقيق: محمود عمر الدمياطي: ج ٨ ص ٢١٨.

(٣) ينظر: أصول الدين، لأبي اليسر البزدوي: ص ١٣٢، وتبصرة الأدلة في أصول الدين، لأبي المعين النسفي، تحقيق: د. محمد الأنور حامد عيسى: ج ٢ ص ١٠٤، ١٠١٥، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة (١٤٣٧هـ = ٢٠١٦م).

تمشياً مع منطق مذهبه الذي يقرر فيه: أن لا خير ولا حق إلا بإرادة الله، وبغير إرادته لا وجود لحق ولا خير، وهذا المبدأ كفيلاً أن يضع المسألة في ضوء جديد، بحيث يكون ما أَرَادَهُ اللهُ فعلاً - وإن بدا لأنظارنا الذاتية ناقصاً - إنما هو الأصلح قطعاً، فيتبرر الله من اللوم، وتوضع الأخلاق من حيث أساس التمييز بين الخير والشر - وضعاً متماسكاً مع بقية المذهب (١).

فديكارت يرى الكمال الإلهي، والجمال الحقيقي في جميع ما خلقه الله تعالى، فهو سبحانه لا تتعلق إرادته إلا بأفضل الأمور، وإن بدا لنظرتنا المحدودة خلاف ذلك.

وقد كشفت تأملات ديكارت عن هذه الحقيقة: (فليس من شيء يكون قد خلقه ذلك الخالق الأعلى للكون إلا ويكون كاملاً ومتقناً كل الإتقان في جميع أجزائه، وليس من شك في أن الله كان يستطيع أن يخلقني معصوماً من الخطأ، ومن المحقق أيضاً أن إرادته تعالى قد تعلق على الدوام بأفضل الأمور) (٢).

وقد تأثر ليبنتز بهذا الرأي، فذهب إلى أن الإرادة الإلهية قد اختارت هذا العالم ليكون أفضل العوالم الممكنة فقال: (شاءت إرادة الله أن تختار هذا العالم الأفضل، تمشياً منها مع قانون الأصلح) (٣).

ويلاحظ أحد الباحثين تشابهاً كبيراً بين رأي ليبنتز والمعتزلة، حيث ذهب إلى أن رأي ليبنتز ليس بينه: (وبين مذهب أصلح الممكن إلا خطوة واحدة، وقد خطى المعتزلة هذه الخطوة في فترة مبكرة، فإذا كان الله لا يستطيع فعل الشر؛ لأن ذلك ما تأباه طبيعته وحكمته، فإن الخير الذي يفعله لا بد أن يكون أصلح الممكن) (٤).

(١) ينظر: الله أساس المعرفة والأخلاق عند ديكارت، د. نظمي لوقا: ص ١٦٧، والحقيقة عند فلاسفة المسلمين، د. نظمي لوقا: ١٦٩ - ١٧٠.

(٢) التأملات في الفلسفة الأولى، ديكارت، ترجمة وتقديم وتعليق: د. عثمان أمين: ص ١٨٢.

(٣) المونادولوجيا والمبادئ العقلية للطبيعة والفضل الإلهي، جوتفريد فيلهلم ليبنتز، ترجمة: د. عبد الغفار مكاي: ص ١٥٦.

(٤) بين المعتزلة وليبنتز، د. طه حسين، ترجمة وتقديم: د. عبد الرشيد محمودي: ص ٢٣، جريدة الأهرام، بتاريخ: ٢٩ أكتوبر (٢٠١٤م).

ولا يمكننا أن نقف بجلاء على حكمة الله تعالى من خلق الشرور والقبائح في الكون، فمن منا يدرك العلة الغائية من خلقها؟ فما نحن إلا ذرات ضئيلة من بين ما خلقه الله تعالى.

يقول ديكارت: (أليست غايات الله غير مُدركة؟ فلا ينبغي أن نحكم على أعمال الله باعتبار جزء منها هو طبيعتنا الخاصة، بل باعتبار الكل، فما نحن إلا ذرة ضئيلة من خليقته)^(١).

ويجب علينا أن نتوجه بالشكر لله تعالى على جميع ما أنعم به علينا، وما وهبنا من كمال، فضلاً وتكرماً منه سبحانه، فلا يحق لنا توهم وقوع الظلم منه سبحانه حينما نرى نقص بعض الكمالات فينا.

ويعبر ديكارت عن هذا المعنى فيقول: (الخليق بي من كل وجه أن أشكره تعالى على نعمائه؛ إذ رزقني كل ما اتصفت به من كمالات يسيرة دون أن يكون لي عليه فضل، وينبغي أن أباعد بين نفسي وبين أن أتوهم أنه ظلمني، فانتزع مني أو منع عني الكمالات الأخرى التي لم ينعم بها علي)^(٢).

والحق أن ديكارت قد بذل جهداً كبيراً في سبيل تبرير الشرور والقبائح الموجودة في العالم تبريراً إيجابياً عن طريق قاعدته في أن الأصلح هو ما فعله الله تعالى تحقيقاً للعدل الإلهي كما هو واضح في نصوصه.

ولا يحق لنا ولو بمجرد التخيل أن الله تعالى كان يجب عليه أن يمنح جميع مخلوقاته كل الكمالات التي مُنحت لبعضها؛ إذ أن خزائن قدرته تسمح بذلك، فلا دليل على هذا التخيل في الواقع، وما فعله الله تعالى وأراد هو الأصلح.

يقول ديكارت: (لا دليل في الحقيقة على أن الله كان عليه أن يهبني قوة على المعرفة أعظم وأوسع مما وهبني فعلاً، ومهما يخطر ببالي عن براعة فنه وإبداع صنعه، فلا يصح أن يذهب بي الظن إلى أنه كان يجب عليه أن يضيفي على كل عمل من أعماله جميع الكمالات التي في قدرته أن يضيفها

(١) مقال عن المنهج، ديكارت، ترجمة: محمود محمد الخضير، مراجعة مصطفى حلمي:

ص ١٢٠، ط ٣، الهيئة المصرية العامة للكتاب (١٩٨٥م)

(٢) التأملات في الفلسفة الأولى، ديكارت، ترجمة وتقديم وتعليق: د. عثمان أمين: ص ١٩٢.

على بعض أعماله^(١).

ويجب على الإنسان أن يقنع بكل ما قدره الله له، ولا يشغل نفسه بالعلل الغائبة وعواقب الأمور: (فالخوض في غايات الله ومحاولة الكشف عن أسرارها جراً عليه سبحانه)^(٢).

إن محاولة الإحاطة بتدبير العناية الأزلية، واستيعاب ذلك بعقولنا من الأمور الصعبة التي قد يقع بسببها الفرد في الخطأ والضلال.

يقول ديكارت: (من الميسور أن نتورط في صعوبات عويصة جداً لو أردنا أن نوفق بين حرية إرادتنا وبين أوامر الله، وحاولنا أن نفهم هاتين الحقيقتين، وكأن عقولنا تستطيع أن تتناول حرية اختيارنا وتقدير العناية الأزلية فتحيط بهما إحاطة)^(٣).

وإذا كان الأصلح هو ما أراده الله تعالى، فلا عجب في كوني أعجز عن تفسير الكشف عن وجه كونه أصلح، فمعلوم أن الإنسان طبيعته محدودة، وطبيعة الله لا حدود لها وتتجاوز قدراتنا العقلية، فكيف لنا أن ندرك كون هذا الفعل أنفع وأصلح بطبيعتنا المحدودة؟ (فلا ينبغي أن أعجب لعجزي عن أن أفهم سرّ صنع الله لما صنع، كما لا ينبغي أن أشك في وجوده؛ لأنني ربما أجد أشياء كثيرة لا أفهم كيف خلقها الله، وذلك أنني لما كنت أعلم أن طبيعتي ضعيفة محدودة للغاية، وأن طبيعة الله واسعة لا متناهية، ولا يمكن الإحاطة بها، فقد تيسر لي الآن أن أتبين أن في مقدوره أشياء كثيرة لا حصر لها، وتتجاوز نطاق عقلي)^(٤).

وتتجلى مقولة ديكارت: (أن الأصلح هو ما أراده الله تعالى) في العبارات الديكارتية التالية؛ إذ أنه لا ينبغي أن نعمم الحكم على أفعال الله تعالى بحيث نرى جانب النقص في جزء من المخلوقات بمعزل عن بقية أجزاء

(١) التأملات في الفلسفة الأولى، ديكارت، ترجمة وتقديم وتعليق: د. عثمان أمين: ص ١٨٦.

(٢) المصدر السابق: ص ١٨٣، وراجع: ضحى الإسلام، د. أحمد أمين: ج ٣ ص ٤٧، ط ٧، مكتبة النهضة المصرية، بدون تاريخ.

(٣) مبادئ الفلسفة، ديكارت، ترجمة: د. عثمان أمين: ص ١٣٤.

(٤) التأملات في الفلسفة الأولى، ديكارت، ترجمة وتقديم وتعليق: د. عثمان أمين: ص ١٨٢.

العالم بنظرتنا المحدودة، وتلك نظرة ضيقة قد تتلاشى عند اعتبار الكل: (فإذا أردنا أن نتحقق من كمال أفعال الله، فينبغي ألا ننظر إلى مخلوق بعينه دون سائر المخلوقات، بل أن ننظر على وجه العموم إلى مخلوقاته كلها في جملتها، ذلك أن الشيء الذي ربما يكون لنا بعض العذر في النظر إليه على أنه شديد نقص إذا كان وحده في العالم قد يكون كاملاً جداً إذا نظر إليه على أنه جزء من هذا الكون بأسره)^(١).

ويصرح ديكارت بأن جميع الأفعال الخلقية في هذا الكون تجري وفق ما تقتضيه إرادته تعالى دون أي اعتبار آخر: (فلا حسن ولا قبح، ولا حق ولا باطل، ولا خير ولا شر إلا ما اقتضته إرادة الخالق، وإنه لا يدخل في تدبير الله اعتبار من الاعتبارات، فليس من نظام ولا قانون ولا باعث من بواعث الخير أو الحق إلا وهو خاضع لله)^(٢).

وعندما نتأمل في هذا النص نجد فيه اقتراب من وجهة نظر فلاسفة الإسلام ومتكلميهم في استناد جميع الممكنات إلى الله تعالى، وخضوعها لأمره سبحانه.

فابن سينا يرى أن وجود الشرور في العالم: (معلوم في العناية الأولى)^(٣).

وتقترب وجهة نظر ليبنتز من هذه النظرة؛ إذ أنه يرى: (أن نظام الطبيعة نفسه مؤسس بناءً على إرادة الله الطيبة)^(٤)، وأن الله تعالى لا يريد الشر، لكنه سمح به، وعندما يسمح به، فيكون على أساس أنه حكمة أو فضيلة^(٥)، والإنسان هو الذي يريد الشر؛ لأن الله منحه حرية الإرادة، وما

(١) التأملات في الفلسفة الأولى، ديكارت، ترجمة وتقديم وتعليق: د. عثمان أمين: ص ١٨٤، ١٨٥.

(٢) ديكارت، د. عثمان أمين: ص ١٩٧.

(٣) الإشارات والتنبيهات، لأبي علي بن سينا، القسم الثالث (الإلهيات): ص ٣٠٥، ط ٣، دار المعارف، القاهرة، سلسلة ذخائر العرب، (عدد ٢٢).

(٤) أبحاث جديدة في الفهم الإنساني، ليبنتز، ترجمة: أحمد فؤاد كامل: ص ٣١٥، دار الثقافة للنشر والتوزيع (١٩٨٣م).

(٥) النيوديسيا في فلسفة ليبنتز دراسة تحليلية مقارنة بالفكر الإسلامي، د. عزه سيد عزوز

عليه إلا أن يحسن استعمالها^(١).

ولكننا في البيئـة الكلامية نرى الامر بصورة أوضح، فالإمام الغزالي (ت ٥٠٥هـ) قد حاول تفسير العلاقة بين الإرادة الإلهية والشـرور الموجودة في العالم، فرأى أن الأفعال التي تبدو لنا في الظاهر وكأنها شروراً محضة، هي في باطنها رحمة ولطف منه سبحانه، لكننا لا نقف على كنه ذلك، فأفعاله تعالى خالية من الشر المقصود لذاته

يقول حجة الإسلام الغزالي في هذا الأمر: (الخير مقضي بالذات، والشر مقضي بالعرض، وكل بقدر، وليس في ذلك ما ينافي الرحمة أصلاً، فالآن إن خطر لك نوع من الشر لا ترى تحته خيراً، أو خطر لك أنه كان تحصيل ذلك الخير ممكناً لا في ضمن الشر، فاتمم عقلك القاصر)^(٢).

وليس معنى أن أفعاله تعالى تخلو عن الشر أن يقع في ملكه سبحانه ما ليس مراداً له، كلا، بل نبه الإمام الغزالي على أن كل فعل سواء أكان خيراً أم شراً خاضع لإرادته تعالى، فقال: (فهما داخلان تحت الإرادة، ولكن أحدهما مراد لذاته، والآخر مراد لغيره، والمراد لذاته قبل المراد لغيره)^(٣).

فالشر عند الإمام الغزالي مقضي به، وما قضى الله به واجب الحصول بعد سبق المشيئة، فلا راد لحكمه، ولا معقب لقضائه وأمره^(٤)، فالكل مراد لله تعالى، دون أن يوصف البارئ تعالى بالظلم؛ لأنه لا يجوز لنا أن نحكم على الفعل الإلهي بنفس الحكم الذي نحكم به على فعل العبد، فليس ما يستتبع من

محمد، بحث منشور بكلية أصول الدين والدعوة بطنطا: ص ١٢٠٤، العدد الثامن (١٤٣٧هـ = ٢٠١٦م).

(١) ينظر: تاريخ الفلسفة الحديثة، يوسف كرم: ص ١٣٩.

(٢) المقصد الأسنى في شرح معاني أسماء الله الحسنى، لأبي حامد محمد بن محمد الغزالي، تحقيق: أحمد قباني: ص ٤٤، دار الكتب العلمية، بيروت، بدون تاريخ، ويراجع: إحياء علوم الدين له أيضاً، سيد إبراهيم، ج ٤ ص ٣٣٥، ط ١، دار الحديث، القاهرة (١٩٩٢م).

(٣) المقصد الأسنى في شرح معاني أسماء الله الحسنى، لأبي حامد محمد بن محمد الغزالي، تحقيق: أحمد قباني: ص ٤٣.

(٤) إحياء علوم الدين، لأبي حامد الغزالي: ج ٤ ص ٢٥٩، دار المعرفة، بيروت، بدون تاريخ.

العبد يستقبح من الله تعالى^(١).

وينقل لنا الدكتور عثمان أمين المبدأ الديكارتى الذي يقرر فيه ديكارت الأصل الذي يسير عليه في حديثه عن الذات الإلهية، وما يتعلق بها من صفات وأفعال، ومنها الأصلح في فعل الله تعالى وحُكمه، فيروي عن ديكارت عبارتين في غاية الأهمية:

الأولى: (إن الله لا يجب عليه شيء، ولا مستحيل عند الله)^(٢).

والثانية: (يجب ألا نشط في جراتنا فنذهب إلى أن نخضع لعقولنا

طبيعة الله وأفعاله)^(٣).

إذا تقرر ذلك نعلم أن ديكارت يتخلص من شائبة الوجوب على الله تعالى في الأصلح وغيره من الأفعال، وليس هذا فحسب، وإنما يجعل البحث في ذات الله تعالى، وسائر الأمور الإيمانية بحثاً لاهوتياً بعيداً عن التفسيرات الفلسفية.

وأياً ما كان الأمر فهذه طريقة ديكارت في إثبات الأمور الدينية؛ إذ لا يمكنه إثباتها بواسطة منهجه ومبانيه الفكرية، وإنما يقبلها دون استدلال، فهو يعمل على الوصول إلى فكر حر، ويضع حداً بين الإيمان والعقل^(٤).

وقد أفصح ديكارت عن ذلك قائلاً: (فيما يتعلق بالأمور الإيمانية الناشئة عن الإلهام الحقيقي، يجب أن نكون في أحكامنا تابعين للأحكام الإلهية، وأما بالنسبة إلى الأمور التي لا ترتبط بالأحكام الإلهية، فلا يمكن للفيلسوف أن يقبل بذلك الشيء الذي لم تتضح له حقيقته بعد، بوصفه أمراً حقيقياً، أو أن يعتمد على حواسه في ذلك)^(٥).

(١) ينظر: الاقتصاد في الاعتقاد، لأبي حامد الغزالي، تحقيق: عبد الله محمد الخليلى: ص ٩٧.

(٢) ديكارت، د. عثمان أمين: ص ١٩٨.

(٣) المصدر السابق: ص ٢٠٥.

(٤) ينظر: تحليل ونقد مفهوم الإله في رؤية ديكارت، د. صالح حسن زاده، ضمن كتاب: دراسات نقدية في أعلام الغرب رينيه ديكارت - مقاربات نقدية لنظامه الفلسفي، مجموعة باحثين: ص ١٠٨.

(٥) المرجع السابق: ص ١٠٨، ويراجع: ديكارت رائد الفلسفة في العصر الحديث، للشيخ: كامل محمد عويضة: ص ٥٠، ٥١، ٧٧.

وبعد عرض موقف ديكرت من مسألة الأصلاح يمكننا أن نقول: إن ديكرت وافق في رأيه متكلمي الاشاعرة والماتريدية، لا سيما عندما رفض القول بالوجوب على الله تعالى.

يقول الإمام الغزالي: (إنه لا يجب على الله تعالى رعاية الأصلاح لعباده، بل له أن يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد)^(١).

وكذا سيف الدين الأمدى يرى: (أن رعاية الحكمة والغرض في أفعال الله تعالى غير واجب، وأنه لا يجب عليه فعل شيء ولا تركه)^(٢).

إن المتكلمين قاطبة من الأشاعرة والماتريدية يدركون أن أفعال الله تعالى قد اشتملت على حكم سامية، ومقاصد جليلة، وتوجهت نحو خير العباد وصلاح أمرهم، ولكنهم يرفضون الوجوب على الله رفضاً تاماً، كما يرفضون أن يكون الخير والصلاح بمثابة العلة الحاملة له تعالى على الفعل.

يقول الشهرستاني: (ونحن لا ننكر أن أفعال الله تعالى اشتملت على خير، وتوجهت إلى صلاح، وأنه لم يخلق الخلق لأجل الفساد، ولكن الكلام إنما وقع في أن الحامل له على الفعل ما كان صلاحاً يرتقبه، وخيراً يتوقعه، بل لا حامل له، وفرق بين لزوم الخير والصلاح لأوضاع الأفعال، وبين حمل الخير والصلاح على وضع الأفعال)^(٣).

(١) الاقتصاد في الاعتقاد، لأبي حامد الغزالي، تحقيق: عبد الله محمد الخليلي: ص ٩٩.
(٢) أبحاث الأفكار في أصول الدين للأمدى، تحقيق: د. أحمد محمد المهدي: ج 2 ص 752، ط٤، دار الكتب والوثائق القومية، القاهرة (١٤٣٣هـ = ٢٠١٢م)، ويراجع: تلخيص الأدلة لقواعد التوحيد، لأبي إسحاق الصقار، تحقيق: د. عبد الله محمد عبد الله إسماعيل: ص ٧٢٠، ط١، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة (١٤٣٢هـ = ٢٠١٢م)، والتعرف لمذهب أهل التصوف، لأبي بكر محمد بن إبراهيم الكلاباذي، تحقيق: نجاح عوض صيام: ص ٤٩، دار المقطم للنشر والتوزيع - القاهرة (٢٠١٦م)، وأصول الدين، لأبي اليسر البزدوي، تحقيق: د. هانز بيتر لنس: ص ١٣٤، المكتبة الأزهرية للتراث - القاهرة (١٤٢٤هـ = ٢٠٠٣م)، والقول السديد في خلف الوعيد، لملا على القاري، تحقيق وتعليق: قسم التحقيق بدار الصحابة للتراث: ص ٤٦، ط١، دار الصحابة للتراث، طنطا (١٤١٢هـ = ١٩٩٢م).
(٣) نهاية الأقدام في علم الكلام، للإمام الشهرستاني: ص 400، مكتبة المتنبى، القاهرة، بدون تاريخ، ويراجع: شرح المواقيف، للسيد الشريف الجرجاني، تحقيق: محمود عمر الدمياطي: ج ٨ ص ٢٢٧.

وإذا كان ديكارت يرى أن محاولة استيعاب أسرار الحكمة الإلهية في فعله سبحانه من الأمور الصعبة على العقول، فإن هذا ما ذهب إليه علماء الكلام من الأشاعرة والماتريدية.

يقول أبو البركات النسفي: (إن له في إيجاد كل شيء حكمة بالغة، قبيحاً كان الموجد أو حسناً، وإن كنا لا نقف على ذلك بعقولنا؛ إذ العقول قاصرة عن الإحاطة بحكم الربوبية، والأفهام حاسرة عن إدراك أسرار الألوهية)^(١).

يقول عبد العلي الأنصاري: (إنه تعالى لما كان حكيمًا لا يبد لأفعاله وأحكامه غايات تترتب عليها، ولما كان جوادًا محضًا رحمانًا رحيمًا، اقتضى جوده ورحمته أن يراعي مصالح مخلوقاته، فلا جرم حكم على ما هو مقتضى المصالح؛ فالأحكام المتعلقة باقتضاء المصالح فرع حكمته وجوده ورحمته ومن لوازمه، فرعاية المصالح فرع كماله)^(٢).

ومن خلال ما سبق يمكن القول: إن ديكارت يرى أن الأصلح هو ما أراده الله تعالى خيرًا كان أو شرًا، وما نلاحظه من وجود الشر في العالم، فإنه يبرره تبريرًا يتفق مع كمال الله سبحانه، وإحكام صنعه لهذا الكون، وحكمته، فالله ليس مسئولًا عن الشر، وإنما الاستعمال السيء للحرية عن طريق الدوافع والميول هو السبب في حدوث الشرور، ولا شك أن تلك نظرة إيجابية من ديكارت؛ إذ أن الشر بناءً على هذا ليس أمرًا جوهريًا، وإنما يرجع إلى نقص في الإرادة، فالإنسان هو المختار في هذا الأمر، كما أن رؤية ديكارت تحمل معنى تنزيه الله تعالى عن شوائب النقص، وهو بهذا يتطابق مع وجهة نظر علماء الكلام في الإسلام كما سلف أن أوضحنا.

(١) الاعتماد في الاعتقاد، لأبي البركات النسفي، تحقيق: د. عبد الله محمد عبد الله إسماعيل: ص ٣٠١، ٣٠٢، ط ١، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة (٢٠١١م).

(٢) فواتح فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت، لعبد العلي الأنصاري اللكنوي، تحقيق: عبد الله محمود محمد عمر: ج ٢ ص ٢٦١، دار الكتب العلمية - بيروت (٢٠٠٢م)، ويراجع: المعارف في شرح الصحائف، لشمس الدين السمرقندي: ج ٢ ص ١٤٦٣، ١٤٦٤، والتوضيح لمتن التنقيح، لصدر الشريعة: ج ٢ ص ١٣٤، وحاشية الكلبوي على شرح جلال الدين الدواني على العقائد العضدية، لإسماعيل الكلبوي: ج ٢ ص ٢٠٧، مطبعة خورشيد (١٣١٧هـ).

الخاتمة، وتشتمل على أهم النتائج التي توصل إليها البحث، والتوصيات أولاً: أهم النتائج التي توصل إليها البحث:

- اتفاق ديكرت مع النظام في المنهج العقلي في بحث قضية العدل الإلهي على الرغم من البعد الزمني بينهما.
- تبين من خلال الاطلاع على فكر النظام تنوع ثقافته، مما انعكس على قدرته المعرفية، فانسجم بالاتجاه النقدي، الذي كان له أثره البالغ في أن يخوض الجدل الكلامي والفلسفي مع معاصريه.
- إن مصطلح العدل الإلهي كمركب وصفي لم يوجد لدى ديكرت، إلا أننا يمكن أن نفق على ملامحه من خلال فكرة الكمال الإلهي.
- العدل الإلهي المطلق من العقائد الدينية التي لم يجعلها ديكرت موضوعاً للتأمل أو الفكر، وما قام به ديكرت من بحث وتأمل لبعض المسائل المتصلة بمبحث العدل الإلهي، ومعالجتها بالفلسفة، فهو من ناحية صلتها بالإنسان.
- التطابق الفكري بين ديكرت والسادة الأشاعرة في المعالجة الفلسفية لبعض الجزئيات الواردة في مسألة العدل الإلهي.
- دقة الإمام الأشعري ومن تبعه من أهل السنة والجماعة في تعبيرهم عن مذهب النظام في القدرة على القبيح؛ حيث استخدموا لفظ «لا يوصف»، والذي شاع إطلاقه في مؤلفات المعتزلة.
- محاولة التماس مصدر العدل عند النظام لدى الثنوية تقتفر إلى الشواهد والأدلة اليقينية، فالفكرة أصيلة عند النظام في جوهرها وتفصيلها.
- يعد النظام أول من قال «إن الله تعالى لا يوصف بالقدرة على القبيح»، وتبعه من خارج مدرسة الاعتزال، المجبرة والحشوية، والمرجئة، والروافض.
- التآني في الحكم على مذهب النظام فيما ورد في مسألة العدل الإلهي، وذلك لاختلاف ما نقل عنه من عبارات وتعبيرات على أسنة المتكلمين.
- تعد مسألة وصف الله تعالى بالقدرة على القبيح أحد صور تطور الفكر الكلامي لدى المعتزلة؛ حيث إن المعتزلة لم يقفوا عند حد نقد النظام، وإنما قاموا بمبحث المسألة مرة أخرى وتعديلها.
- إن الخلاف بين النظام وغيره من المعتزلة ليس خلافاً جوهرياً، فكلهما يودُّ إثبات العدل الإلهي.

- المقصد الأسمى عند النظام في مسألة العدل الإلهي هو تنزيهه تعالى، ولكن طريقة التعبير عن مذهبه كانت سبباً في إثارة الاعتراضات والإلزامات ضده.
- عدّ بعض الباحثين الخلاف في مسألة القدرة على القبيح من قبيل الخلاف لفظي، فالقول بقدرة الله تعالى على الظلم، والقول بعدم قدرته عليه، قد يبدو أنهما مختلفان إلا أن النتيجة التي يصلان إليها واحدة، وهي أن الله لا يظلم أبداً حتى ولو قدر على الظلم، فيصح منه تعالى فعل القبيح من حيث كونه قادراً عليه، ويستحيل منه من حيث الحكمة.
- النظام يجعل القانون الخلفي - العدل الإلهي - قانوناً يلزم الله؛ لأن العدل عين طبيعته، يعني ذاته، وأما ديكارت فهو يجعل الله الإرادة الحرة، ثم يجعل العدل مضافاً إليها.
- قامت فلسفة ديكارت في العدل الإلهي على الكمال الإلهي، وكان اهتمامه بها بالقدر الذي اهتم به النظام بالأصول الخمسة.
- اتجه ديكارت إلى أن مجرد التلفظ بالشكاية واللوم في حق الله تعالى لا يليق بكماله؛ إذ أن إرادة الله تتعلق بأفضل الأمور؛ بخلاف البشر الذين يذهبون بإرادتهم إلى ما هو خارج عن حدودها، فيقعون في الخطأ.
- يتفق ديكارت مع وجهة النظر الإسلامية على الصعدين الفلسفي والكلامي في التنبيه على مسئولية الإنسان عما يرتكبه من أخطاء؛ إذ هي صادرة عنه بإرادته واختياره.
- انطلق النظام من القول بعينية الصفات للذات إلى القول بأن الله لا يقدر على تغيير الحقائق الأزلية؛ لأنها ذاته، بينما انطلق ديكارت من فكرة الكمال الإلهي للبرهنة على أن الخطأ أو القبيح مردهما إلى اختيار إلى الإنسان وكسبه.
- أن الكمال الإلهي عند النظام يقتضي أن الله تعالى لا يوصف بالقدرة على ترك الأصلح.
- إن رأي النظام في الأصلح تطور طبيعي لاتجاهه العام في قضايا الألوهية، فلا ينبغي النظر لرأيه في قضية الأصلح بمعزل عن القضايا الأخرى، فلو نظرنا لرأيه في نفيه أن يوصف الله بالقدرة على الظلم والقبيح

لوجدنا أن ذلك يقتضي ضرورة إثبات إرادة الصلاح وفعله بمقتضى قانون العدل والحكمة.

- الأصلح عند ديكارت هو ما يريده الله لا أن الله يريد الأصلح؛ بحيث يكون ما أراده الله فعلاً - وإن بدا لأنظارنا الذاتية ناقصاً - إنما هو الأصلح قطعاً.
- إن ديكارت قد بذل جهداً كبيراً في سبيل تبرير الشرور والقبائح الموجودة في العالم تبريراً إيجابياً عن طريق قاعدته في أن الأصلح هو ما فعله الله تعالى تحقيقاً للعدل الإلهي.
- تتفق وجهة نظر ديكارت مع السادة الأشاعرة في محاولة تفسير العلاقة بين الإرادة الإلهية والشرور الموجودة في العالم؛ حيث إن الأفعال التي تبدو لنا في الظاهر وكأنها شروراً محضة، هي في باطنها رحمة ولطف منه سبحانه، لكننا لا نقف على كنه ذلك، فأفعاله تعالى خالية من الشر المقصود لذاته.
- أن ديكارت يتخلص من شائبة الوجوب على الله تعالى في الأصلح وغيره من الأفعال، إذ أنه لا يثبت الأمور الدينية بواسطة منهجه ومبانيه الفكرية، وإنما يقبلها دون إعمال عقلي.
- إذا كان ديكارت يرى أن محاولة استيعاب أسرار الحكمة الإلهية في فعله سبحانه من الأمور الصعبة على العقول، فإن هذا ما ذهب إليه علماء الكلام من الأشاعرة والماتريدية.

ثانياً: التوصيات:

- إعادة النظر الدقيق والقراءة المتأنية فيما وصلنا من التراث الفكري، سواء أكان فلسفياً أم كلامياً، في حيدة تامة بعيداً عن التعصب المذهبي، ومحاولة التقريب بين وجهات النظر ما أمكن إلى ذلك سبيلاً.
- دراسة النظريات والأفكار الإسلامية، ومقارنتها بغيرها بما يماثلها من الفلسفات الأخرى من أجل العمل على التقريب بين العلوم والمعارف الإنسانية، وربط الماضي بالحاضر.

فهرس المصادر والمراجع.

- أبحاث جديدة في الفهم الإنساني، ليبنتز، ترجمة: أحمد فؤاد كامل: دار الثقافة للنشر والتوزيع (١٩٨٣م).
- إبراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية والفلسفية، د. محمد عبد الهادي أبو ريدة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، د.ت.
- أبكار الأفكار في أصول الدين للآمدي، تحقيق: د. أحمد محمد المهدي: ط٤، دار الكتب والوثائق القومية، القاهرة (١٤٣٣هـ = ٢٠١٢م).
- أبكار الأفكار في أصول الدين، لسيف الدين الآمدي، تحقيق: د. أحمد محمد المهدي: ط٢، دار الكتب والوثائق القومية، القاهرة (١٤٢٤هـ = ٢٠٠٤م).
- ابن خلد المعتزلي (ت٣٥٠هـ = ٩٦١م) وموقفه النقدي من قضية النسخ عند اليهود، د. عادل سالم عطية: بحث منشور بمجلة كلية الآداب جامعة المنوفية، العدد: ١٢١، أبريل ٢٠٢٠م.
- إحياء علوم الدين، لأبي حامد محمد بن محمد الغزالي، تحقيق: سيد إبراهيم، ط١، دار الحديث، القاهرة (١٩٩٢م).
- آراء أهل المدينة الفاضلة، قدم له وعلق عليه، د. ألبير نصري نادر: ط٤، دار المشرق، بيروت (١٩٨٥م).
- الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، لإمام الحرمين الجويني، تحقيق: د. محمد يوسف موسى، والأستاذ. على عبد المنعم عبد الحميد: مطبعة السعادة: الناشر: مكتبة الخانجي، القاهرة (١٣٦٩هـ = ١٩٥٠م).
- أساس التحسين والتقييح لدى الإسلاميين ومقارنته بمذهب كانت، د. قنديل محمد قنديل السيد: ط٣، مجمع البحوث الإسلامية، القاهرة (١٤٤٣هـ = 2022م).
- الإشارات والتنبيهات، لأبي علي بن سينا، القسم الثالث (الإلهيات): ط٣، دار المعارف، القاهرة، سلسلة ذخائر العرب، (عدد ٢٢).
- أصول الدين، لأبي اليسر البزدوي، تحقيق: د. هانز بيتر لنس: المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة (١٤٢٤هـ = ٢٠٠٣م).

- الاعتماد في الاعتقاد، لأبي البركات النسفي، تحقيق: د. عبد الله محمد عبد الله إسماعيل: ط١، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة (٢٠١١م).
- الأعلام، لخير الدين الزركلي: ط٥، دار العلم للملايين، بيروت (٢٠٠٢م).
- الاقتصاد في الاعتقاد، لأبي حامد الغزالي، تحقيق: عبد الله محمد الخليلي: ط١، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان (١٤٢٤هـ = ٢٠٠٤م).
- أمالي المرتضى المسمى بغرر الفوائد ودرر القلائد، لعلي بن الحسين الشريف المرتضى: تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم: المكتبة العصرية، بيروت (١٤٣٠هـ = ٢٠٠٩م).
- الانتصار والرد على ابن الروندي الملحد، لأبي الحسين الخياط، تحقيق: د. نبيرج: المكتبة الأزهرية للتراث - القاهرة (١٤٣٦هـ = ٢٠١٥م).
- بين المعتزلة وليبنتز، د. طه حسين، ترجمة وتقديم: د. عبد الرشيد محمودي: جريدة الأهرام، بتاريخ: ٢٩ أكتوبر (٢٠١٤م).
- تاريخ الفلسفة الحديثة، يوسف كرم: ط٥، دار المعارف، القاهرة، بدون تاريخ.
- التأملات في الفلسفة الأولى، ديكرت، ترجمة وتقديم وتعليق: د. عثمان أمين: المركز القومي للترجمة، القاهرة (٢٠٠٩م).
- تأويلات القرآن، للماتريدي، تحقيق: د. مراد سلون، مراجعة: د. بكر طوبال أوغلي: دار الميزان، استانبول (٢٠٠٧م).
- تبصرة الأدلة في أصول الدين، لأبي المعين النسفي، تحقيق: د. محمد الأنور حامد عيسى: المكتبة الأزهرية للتراث - القاهرة (١٤٣٧هـ = ٢٠١٦م).
- تجريد مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري، للإمام أبي بكر بن فورك، تحقيق: نحمد أمين علي عيسى: ط٢، مجمع البحوث الإسلامية بالأزهر الشريف، القاهرة (١٤٤٢هـ = ٢٠٢١م).
- تحفة المرید علی شرح جوهره التوحيد، للشيخ إبراهيم البيجوري: المطبعة العربية الحديثة (١٩٧٨م).

- تحليل ونقد مفهوم الإله في رؤية ديكارت، د. صالح حسن زاده، ضمن كتاب: دراسات نقدية في أعلام الغرب ربنيه ديكارت - مقاربات نقدية لنظامه الفلسفي، مجموعة باحثين: ط ١، العتبة العباسية المقدسة، المركز الإسلامي، للدراسات الاستراتيجية، النجف - العراق (١٤٤٣هـ = ٢٠٢٢م).
- تعديل العلوم (القسم الثاني تعديل مباحث علم الكلام)، لصدر الشريعة المحبوبي، تحقيق: أكرم محمد إسماعيل، ط ١، دار النور المبين للنشر والتوزيع، الأردن (٢٠٢٢م).
- التعرف لمذهب أهل التصوف، لأبي بكر محمد بن إبراهيم الكلاباذي، تحقيق: نجاح عوض صيام: دار المقطم للنشر والتوزيع، القاهرة (٢٠١٦م).
- التعليقات، لابن سينا، تحقيق: د. عبد الرحمن بدوي: الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة (١٩٧٥م).
- تلخيص الأدلة لقواعد التوحيد، لأبي إسحاق الصَّقَّار، تحقيق: د. عبد الله محمد عبد الله إسماعيل: ط ١، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة (١٤٣٢هـ = ٢٠١٢م).
- تهافت الفلاسفة، لأبي حامد الغزالي، تحقيق: د. سليمان دنيا: ط ٦، دار المعارف، القاهرة، بدون تاريخ.
- تيارات الفكر الفلسفي من القرون الوسطى حتى العصر الحديث، أندريه كريسون، ترجمة: نهار رضا، دار عويدات للنشر والطباعة، بيروت - لبنان (٢٠١٧م)
- النيوديسيا في فلسفة ليبنتز دراسة تحليلية مقارنة بالفكر الإسلامي، د. عزه سيد عزوز محمد، بحث منشور بكلية أصول الدين والدعوة بطنطا: العدد الثامن (١٤٣٧ هـ = ٢٠١٦م).
- حاشية الكنبنوي على شرح جلال الدين الدواني على العقائد العضدية، لإسماعيل الكنبنوي: مطبعة خورشيد (١٣١٧هـ).
- الحقيقة عند فلاسفة المسلمين، د. نظمي لوقا: دار غريب للطباعة، القاهرة (١٩٨٢م).

- حكمة الغرب، برتراند رسل، ترجمة: د. فؤاد زكريا: ط١، دار الوفاء لندنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية (٢٠٠٩م).
- الحيوان، لعمرو بن بحر بن محبوب الجاحظ، ط٢، دار الكتب العلمية، بيروت (١٤٢٤هـ).
- الخلاصة اللاهوتية، توما الإكويني، ترجمة: الخوري بولس عواد: المطبعة الأدبية، بيروت (١٨٨١م).
- الخير والشر عند القاضي عبد الجبار، د. محمد صالح السيد: دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة (١٩٩٨م).
- دراسات في الفلسفة الحديثة، د. محمود حمدي زقزوق: ط١، دار الطباعة المحمدية، القاهرة (١٤٠٥ هـ = ١٩٨٥م).
- ديكارت رائد الفلسفة في العصر الحديث، للشيخ: كامل محمد عويضة: ط١، دار الكتب العلمية، بيروت (١٤١٣ هـ = ١٩٩٣م).
- ديكارت والعقلانية، جنيفاف روديس لويس، ترجمة: عبده الحلو: ط٤، منشورات عويدات، بيروت - باريس (١٩٨٨م).
- ديكارت، د. عثمان أمين: ط٤، مكتبة القاهرة الحديثة (١٩٥٧م).
- الرسالة العرشية (ضمن مجموعة رسائل بن سينا): دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد، الهند (١٣٣٥هـ).
- رواد المثالية في الفلسفة الغربية، د. عثمان أمين: دار المعارف، القاهرة (١٩٦٧م).
- سير أعلام النبلاء، لشمس الدين الذهبي: دار الحديث، القاهرة (١٤٢٧ هـ = ٢٠٠٦م).
- شخصيات ومذاهب فلسفية، د. عثمان أمين: دار إحياء الكتب العربية، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه (١٣٦٤ هـ = ١٩٤٥م).
- شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار، تحقيق: د. عبد الكريم عثمان: ط٣، مكتبة وهبة، القاهرة (١٤١٦ هـ = ١٩٩٦م).
- شرح الفقه الأكبر، لملا علي القاري: ط٣، دار النفائس، القاهرة (١٤٣٧ هـ = ٢٠١٦م).

- شرح المقاصد، للإمام سعد الدين التفتازاني، تحقيق: د. عبد الرحمن عميرة: ط٢، عالم الكتب، (بيروت ١٤١٩هـ = ١٩٩٨م).
- شرح المواقف، للسيد الشريف الجرجاني، تحقيق: محمود عمر الدمياطي: دار الكتب العلمية، بيروت (١٤١٩هـ = ١٩٩٨م).
- شرح معالم أصول الدين، لابن التلمساني، تحقيق: د. عواد محمود سالم: ط١، المكتبة الأزهرية التراث، القاهرة (١٤٣٢هـ = ٢٠١١م).
- شرح نهج البلاغة، لابن أبي الحديد، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم: ج٦ ص١٢٩، دار إحياء الكتب العربية عيسى البابي الحلبي وشركاه (٢٠١١م).
- الشفاء (الإلهيات)، له أيضاً، تحقيق: الأب قنواتي، وسعيد زايد: الهيئة العامة للمطابع الأميرية، القاهرة (١٩٦٠م).
- ضحى الإسلام، د. أحمد أمين: ط٧، مكتبة النهضة المصرية، بدون تاريخ.
- طوق الحمامة في الألفَة والألُف، لعلي بن بن حزم الأندلسي: ط١، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة (٢٠١٦م).
- العدل الإلهي، لمرتضى مطهري: ط٢، دار الإرشاد للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت (١٤٢٦هـ = ٢٠١٥م).
- العقيدة النظامية في الأركان الإسلامية، لأبي المعالي يوسف الجويني، تحقيق: محمد زاهد الكوثري: المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة (١٤٣٦هـ = ٢٠١٥م).
- الفائق في أصول الدين، لركن الدين الخوارزمي، تحقيق: د. فيصل بدير عون: دار الكتب والوثائق القومية، القاهرة (١٤٣١هـ = ٢٠١٠م).
- الفرق الكلامية الإسلامية مدخل ودراسة، د. علي عبد الفتاح المغربي: مكتبة وهبة، القاهرة (١٤١٥هـ = ١٩٩٥م).
- الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية، لعبد الفاهر بن طاهر بن محمد بن عبد الله البغدادي التميمي الأسفراييني: ط٢، دار الآفاق الجديدة - بيروت (١٩٧٧م).

- الفصل في الملل والأهواء والنحل، لمحمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي القرطبي الظاهري: مكتبة الخانجي، القاهرة، د.ت.
- فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ومباينتهم لسائر المخالفين، للقاضي عبد الجبار، تحقيق: د. فؤاد سيد: الدار التونسية للنشر (١٩٧٤م).
- الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم، د. إبراهيم مصطفى إبراهيم: دار الوفاء لنديا الطباعة والنشر، الإسكندرية (٢٠٠١م).
- الفلسفة الديكارتية برؤية نقدية (التأملات - انفعالات النفس)، لأندرية جومبي، ترجمة: بدوي عبد الفتاح: ط١، المركز القومي للترجمة، القاهرة (٢٠١٦م).
- فلسفة العقائد المسيحية قراءة نقدية في لاهوت ليبنتز، د. محمد عثمان الخشت: دار قباء للطباعة والنشر، القاهرة (١٩٩٨م).
- فلسفة المتكلمين، هاري ولفسون، ترجمة وتعليق: مصطفى لبيب عبد الغني: ط٢، المركز القومي للترجمة، القاهرة (٢٠٠٩م).
- فلسفة المعتزلة فلاسفة الإسلام الأسبقين، د. ألبير نصري نادر: دار نشر الثقافة، الإسكندرية (١٩٥٠م).
- فلسفة ديكارت ومنهجه دراسة تحليلية ونقدية، د. مهدي فضل الله: ط٣، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت (١٩٩٦م).
- فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت، لعبد العلي الأنصاري اللكنوي، تحقيق: عبد الله محمود محمد عمر: دار الكتب العلمية - بيروت (٢٠٠٢م).
- في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، د. إبراهيم مذكور: مكتبة الأسرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة (٢٠١٩م).
- في علم الكلام دراسة فلسفية لآراء الفرق الإسلامية في أصول الدين (المعتزلة)، د. أحمد محمود صبحي: ط٥، دار النهضة العربية، بيروت (١٤٠٥هـ = ١٩٨٥م).
- القدر وحرية الإرادة الإنسانية في الفكر الكلامي الإسلامي، د. عبد العزيز سيف النصر: مكتبة الإيمان، القاهرة (١٤٣٤هـ = ٢٠١٣م).

- القرآن والفلسفة، د. محمد يوسف موسى: دار الكتاب المصري، القاهرة (٢٠١٢م).
- قصة الفلسفة الحديثة، د. زكي نجيب محمود: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة (١٣٥٥هـ = ١٩٣٦م).
- قضية الخير والشر لدى مفكري الإسلام، د. محمد السيد الجليند: ط٦، دار قباء الحديثة للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة (٢٠٠٦م).
- قمم في الدين والفلسفة والادب، مأمون غريب: مكتبة غريب، القاهرة (١٩٨٣م).
- القول السديد في خلف الوعيد، لملا على القاري، تحقيق وتعليق: قسم التحقيق بدار الصحابة للتراث: ط١، دار الصحابة للتراث - طنطا (١٤١٢هـ = ١٩٩٢م).
- القول المفيد في علم التوحيد، للشيخ محمد بخيت المطيعي: ط١، دار البصائر، القاهرة (٢٠١١م).
- الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، لأيوب بن موسى الحسيني الكفوي الحنفي، تحقيق: عدنان درويش، ومحمد المصري: الناشر: مؤسسة الرسالة - بيروت، بدون تاريخ.
- اللاهوت العقلي عند القديس أنسلم (رسالة دكتوراه في فلسفة العصر الوسيط)، د. محمد أحمد سليمان أحمد: كلية الآداب، قسم الفلسفة - جامعة بني سويف (٢٠١٤م).
- لسان العرب، لأبي الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور: الطبعة الثالثة: دار صادر - بيروت (١٤١٤هـ).
- لسان الميزان، لأبي الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، تحقيق: دائرة المعارف النظامية: ط٢، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت (١٣٩٠هـ = ١٩٧١م).
- الله أساس المعرفة والأخلاق عند ديكارت، د. نظمي لوقا: المطبعة الفنية الحديثة، القاهرة (٢٠٠٣م).

- لوامع الأفكار في شرح طوابع الأنوار للبيضاوي، تأليف: زكريا محمد الأنصاري، تحقيق: د. عرفة عبد الرحمن النادي: ط١، دار الإمام الرازي للنشر والتوزيع، القاهرة (٢٠٢٤م).
- مبادئ الفلسفة، ديكرت، ترجمة: د. عثمان أمين: مكتبة النهضة المصرية، القاهرة (١٩٦٠م).
- المحيط بالتكليف، للقاضي عبد الجبار، تحقيق: عمر السيد عزمي: المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر، دار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة، بدون تاريخ.
- المختصر في أصول الدين، للقاضي عبد الجبار (ضمن رسائل العدل والتوحيد) تحقيق: د. محمد عمارة: ط٢، دار الشروق، القاهرة (١٤٠٨ هـ = ١٩٨٨م).
- مذاهب الإسلاميين، د. عبد الرحمن بدوي: دار العلم للملايين، بيروت (١٩٧٧م).
- المرجع في تاريخ علم الكلام، تحرير: زبينة شميتكه، ترجمة: د. أسامه شفيع السيد، تقديم: د. حسن الشافعي: ط١، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت (٢٠١٨م).
- مسائل العقيدة الإسلامية بين التفويض والإثبات والتأويل، د. عبد العزيز سيف النصر: ط١، مكتبة الإيمان للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة (١٤٣٤ هـ = ٢٠١٣م).
- المسائل في الخلاف بين البصريين والبعثانيين، لأبي رشيد النيسابوري، تحقيق: د. معن زيادة، د. رضوان السيد: ط١: معهد الاتحاد العربي، طرابلس (١٩٧٩م).
- مستقبل العلاج بالفلسفة (الإرشاد الفلسفي الأخلاقي)، د. هدى محمد عبد الرحمن جاب الله، مجلة كلية الآداب بقنا، جامعة جنوب الوادي، المجلد ٣٢، العدد ٥٩، أبريل ٢٠٢٣م.
- المطالب العالية من العلم الإلهي، للإمام فخر الدين الرازي، تحقيق: د. أحمد حجازي السقا: طبعة: المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة (١٤٣٨ هـ = ٢٠١٦م).

- المعارف في شرح الصحائف، لشمس الدين السمرقندي، تحقيق: د. عبدالله محمد إسماعيل، د. نظير محمد عياد: المكتبة الأزهرية التراث، القاهرة (١٤٣٧هـ = ٢٠١٥م).
- معالم أصول الدين، فخر الدين الرازي، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد: دار الكتاب العربي، بيروت، بدون تاريخ.
- المعتزلة بين الفكر والعمل، د. علي الشابي - أبو لبابة حسين - عبد الحميد النجار: الشركة التونسية للتوزيع، تونس، د ت.
- المعتزلة، لزهدى جار الله: الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت (١٩٧٤م).
- المعجم الفلسفي، جميل صليبا: دار الكتاب اللبناني، بيروت (١٩٨٢م).
- المعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية: الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، القاهرة (١٤٠٣هـ = ١٩٨٣م).
- المعجم الوسيط، لمجمع اللغة العربية، تحقيق: أحمد الزيات وآخرون: دار الدعوة، بدون تاريخ.
- المغني في أبواب التوحيد والعدل، للقاضي عبد الجبار (التكليف)، تحقيق: محمد علي النجار، وعبد الحليم النجار: ج ١١، المؤسسة المصرية العامة للكتاب، القاهرة (١٣٨٥هـ = ١٩٦٥م).
- المغني في أبواب التوحيد والعدل، للقاضي عبد الجبار (اللطيف)، تحقيق: د. أبو العلا عفيفي: ج ١٣، دار الكتب المصرية، القاهرة (١٣٨٢هـ = ١٩٦٢م).
- المغني في أبواب التوحيد والعدل، للقاضي عبد الجبار (اللطيف)، تحقيق: د. أبو العلا عفيفي: ج ١٤، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة (١٣٨٥هـ = ١٩٦٥م).
- المغني في أبواب التوحيد والعدل، للقاضي عبد الجبار، تحقيق: د. أحمد فؤاد الأهواني: ج ٦، المؤسسة المصرية العامة للكتاب، القاهرة (١٣٨٢هـ = ١٩٦٢م).
- المغني، للقاضي عبد الجبار (المخلوق)، تحقيق: د. توفيق الطويل، سعيد زايد: ج ٨، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة (بدون تاريخ).

- مفاتيح الغيب = التفسير الكبير، لفخر الدين الرازي: وما بعدها، ط٣، دار إحياء التراث العربي - بيروت (١٤٢٠هـ).
- المفصل في شرح المحصل، لنجم الدين الكاتبي القزويني، تحقيق: عبد الجبار أبو ستيته: دار الأصلين للدراسات والنشر، الأردن، بدون تاريخ.
- مقال عن المنهج، ديكرت، ترجمة: محمود محمد الخضيري، مراجعة مصطفى حلمي: ط٣، الهيئة المصرية العامة للكتاب (١٩٨٥م).
- مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، لأبي الحسن الأشعري، تحقيق: هلموت ريتز: ط٣، دار فرانز شتايز، بمدينة فيسبادن، ألمانيا، ١٤٠٠هـ = (١٩٨٠م).
- المقالات ومعه عيون المسائل والجوابات، لأبي القاسم الكعبي، تحقيق: د. حسين خانصو، د. راجح كردي، د. عبد الحميد كردي: ط١، دار الفتح للدراسات والنشر، الأردن (١٤٣٩هـ = ٢٠١٨م).
- مقالة في الميتافيزيقا، جوتفريد فيلهلم ليبنتز، ترجمة وتقديم وتعليق: د. الطاهر بن قيزة، مراجعة: د. جورج زينات: ط١، المنظمة العربية للترجمة (٢٠٠٦م).
- المقصد الأسنى في شرح معاني أسماء الله الحسنى، لأبي حامد محمد بن محمد الغزالي، تحقيق: أحمد قباني: دار الكتب العلمية، بيروت، بدون تاريخ.
- الملل والنحل، لأبي الفتح محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر أحمد الشهرستاني: مؤسسة الحلبي، القاهرة، د.ت.
- المنية والأمل، للقاضي عبد الجبار، جمعه: أحمد بن يحيى المرتضى، تحقيق: د. عصام الدين محمد علي: دار المعرفة الجامعية للطباعة والنشر، القاهرة (١٩٨٥م).
- المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار المعروف بالخطط المقرئية، تقي الدين المقرئ: ط١، منشورات دار الكتب العلمية، بيروت (١٩٩٨م).

- موسوعة العقائد الإسلامية في الكتاب والسنة (عدل الله)، لمحمد الرئيّشهرزي، بمساعدة: رضا برنجانكار: ط ٢، دار الحديث للطباعة والنشر، قم (١٣٨٦هـ).
- موقف البشر تحت سلطان القدر، الشيخ مصطفى صبري المتوفي: ط ١، المطبعة السلفية ومكاتبها (١٣٥٢هـ).
- المونادولوجيا والمبادئ العقلية للطبيعة والفضل الإلهي، لبينتز، جمع وترجمة: عبد الغفار مكاي: مؤسسة هنداي، القاهرة (٢٠٢٢م).
- النزعة العقلية في تفكير المعتزلة، علي فهمي خشيم: دار مكتبة الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ليبيا (١٩٦٧م).
- النزعة النقدية عند المعتزلة، د. عادل السكري، تقديم: د. حامد عمار، د. جابر عصفور: الدار المصرية اللبنانية: مكتبة الأسرة، القاهرة (٢٠١٧م).
- نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، د. علي سامي النشار: ط ٩، دار المعارف، القاهرة، بدون تاريخ.
- نظرية التكليف آراء القاضي عبد الجبار الكلامية، د. عبد الكريم عثمان: مؤسسة الرسالة، بيروت (١٣٩١هـ = ١٩٧١م).
- نظم الفرائد وجمع الفوائد في بيان المسائل التي وقع فيها الاختلاف بين الماتريديّة والأشعرية في علم العقائد، لعبد الرحيم بن علي الشهير بشيخ زاده: ط ١، المطبعة الأدبية، القاهرة (١٣١٧هـ).
- نهاية الأقدام في علم الكلام، للإمام الشهرستاني: مكتبة المتنبي، القاهرة، بدون تاريخ.
- نيتشه وجذور ما بعد الحداثة، د. أحمد عبد الحليم عطية: ط ١، دار الفارابي، بيروت (٢٠١٠م).
- هومش على الاقتصاد في الاعتقاد لحجة الإسلام الغزالي (القطب الثالث)، د. محمد عبد الفضيل القوصي: ط ١، مكتبة الإيمان، القاهرة (٢٠٠٦م).
- الوافي بالوفيات، لصلاح الدين خليل بن أيبك بن عبد الله الصفدي، تحقيق: أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى: دار إحياء التراث - بيروت (١٤٢٠هـ = ٢٠٠٠م).

References

- abihath jadidat fi alfahm al'iinsanii, libintuz, tarjamatu: 'ahmad fuad kamla: dar althaqafat llnashr waltawzie (1983ma).
- 'iibrahim bin sayaar alnizam warawuh alkalamiat walfalsafiata, du. muhamad eabd alhadi 'abu ridata: matbaeat lajnat altaalif waltarjamat walnashri, alqahirat, d t.
- 'abkar al'afkar fi 'usul aldyn lilamdi, thqyqun: du. 'ahmad muhamad almahdi: ta4, dar alkutub walwathayiq alqwmytun, alqahira (1433h = 2012mi).
- 'abkar al'afkar fi 'usul aldiyni, lisayf aldiyn alamdi, tahqiqu: du. 'ahmad muhamad almahdi: ta2, dar alkutub walwathayiq alqawmiati, alqahira (1424h = 2004mi).
- abin khalaad almuetazili (t350h = 961ma) wamawqifuh alnaqdiu min qadiat alnasakh eind alyahud, du. eadil salim eatiat: bahath manshur bimajalat kuliyat aladab jamieat almanufiati, aleadad: 121, 'abril 2020m.
- 'iihya' eulum aldiyn, li'abi hamid muhamad bin muhamad alghazalii, tahqiqu: sayid 'iibrahim, ta1, dar alhadithi, alqahira (1992mi).
- ara' 'ahl almadinat alfadilati, qadim lah waealaq ealayhi, da. 'albir nasri nadir: ta4, dar almashriqa, bayrut (1985m).
- al'irshad 'iilaa qawatie al'adilat fi 'usul alaietiqadi, li'iimam alharamayn aljuayni, tahqiqu: du. muhamad yusif musaa, wal'ustadh. ealaa eabd almuneim eabd alhamid: matbaeat alsaeadati:alnaashir: maktabat alkhanji, alqahira (1369h = 1950m).
- 'asas altahsin waltaqbih ladaa al'iislamiyn wamuqaranatuh bimadhab kant, du. qandil muhamad qandil alsayida: ta3, majamae albuqhuth al'iislamiati, alqahira (1443h = 2022ma).
- al'iiisharat waltanbihati, li'abi eali bin sina, alqism althaalith (al'iilhiati): ta3, dar almaearifi, alqahirati, silsilat dhakhayir alearabi, (eadad 22).

- 'usul aldiyni, li'abi alyusr albizdiwi, tahqiq: du. hanz bitar linas: almaktabat al'azhariat liltarathi, alqahira (1424 ha =2003mi).
- alaietimid fi alaietiqadi, li'abi albarakat alnasfi, tahqiq: da. eabd allah muhamad eabd allah 'iismaeil: ta1, almaktabat al'azhariat liltarathi, alqahira (2011mi).
- al'aealami, likhayr aldiyn alzarkili: ta15, dar aleilm lilmalayini, bayrut (2002 mi).
- alaiqtisad fi alaietiqadi, li'abi hamid alghazalii, tahqiq: eabd allah muhamad alkhalili: ta1, dar alkutub aleilmiati, bayrut - lubnan (1424h = 2004m).
- amali almurtadaa almusamaa bigharr alfawayid wadarar alqalayidi, lieali bin alhusayn alsharif almurtadaa: tahqiq: muhamad 'abu alfadl 'iibrahim: almaktabat aleasriatu, bayrut (1430h = 2009m).
- alantisar walradu ealaa abn alraawandii almulhadi, li'abi alhusayn alkhayaati, tahqiq: du. nibarji: almaktabat al'azhariat lilturath - alqahira (1436 hi = 2015mi).
- bayn almuetazilal walibintiz, du. tah husayn, tarjamat wataqdimu: da. eabd alrashid mahmudi: jaridat al'ahram, bitarikh: 29 'uktubar (2014ma).
- tarikh alfalsafat alhadithati, yusif karam: ta5, dar almaearifi, alqahirati, bidun tarikhi.
- alta'amulat fi alfalsafat al'uwlaa, dikart, tarjamat wataqdim wataeliqi: du. euthman 'amin: almarkaz alqawmii liltarjamati, alqahira (2009mu).
- tawilat alqurani, lilmatriddi, tahqiq: du. murad sulun, muraja'ata: da. bakr tubal 'uwghli: dar almizani, astanbul (2007ma).
- tabsirat al'adilat fi 'usul aldiyni, li'abi almuein alnusfi, tahqiq: du. muhamad al'anwar hamid eisaa: almaktabat al'azhariat lilturath - alqahira (1437 hi = 2016mi).
- tajrid mujarad maqalat alshaykh 'abi alhasan al'asheari, lil'iimam 'abi bakr bin furki, tahqiq: nahnid 'amin eali eisaa: ta2, majamae albu'huth al'iislatiyyat bial'azhar alsharif, alqahira (1442h = 2021m)

- tuhifat almurid ealaa sharh jawharat altawhidi, lilshaykh 'iibrahim albijuri: almatbaeat alearabiat alhaditha (1978mi).
- tahlil wanaqd mafhum al'iilah fi ruyat dikarti, du. salih hasan zadah, dimn kitabi: dirasat naqdiat fi 'aelam algharb rinih dikart - muqarabat naqdiat linizamih alfalsafi, majmueat bahithina: ta1, aleatabat aleabaasiat almuqadasati, almarkaz al'iislami, lildirasat alastiratijiat , alnajaf - aleiraq (1443h =2022mu).
- taedil aleulum (alqism althaani taedil mabahith eilm alkalami), lisadr alsharieat almahbubi, tahqiqu: 'akram muhamad 'iismaeil: , ta1, dar alnuwr almubayn lilynashr waltawziei, al'urduni (2022ma).
- altaearuf limadhhab 'ahl altasawufi, li'abi bakr muhamad bin 'iibrahim alklabadhi, tahqiq: najah eiwad siami: dar almuqatam lilynashr waltawzie, alqahira (2016mi).
- altaeliqatu, liaibn sina, tahqiq: da. eabd alrahman badwi: alhayyat almisriat aleamat lilkitabi, alqahira (1975mi).
- talkhis al'adilat liqawaeid altawhidi, li'abi 'iishaq alssffar, tahqiq: da. eabd allah muhamad eabd allah 'iismaeil: ta1, almaktabat al'azhariat liltarathi, alqahira (1432h =2012mi).
- tahafut alfalasifati, li'abi hamid alghazalii, tahqiq: du. sulayman dunya: ta6, dar almaearifi, alqahirati, bidun tarikhi.
- tyarat alfikr alfalsafii min alqurun alwustaa hataa aleasr alhadithi, 'andrih kryssun, tarjamata: nahar rida, dar euaydat lilynashr waltibaeati, bayrut - lubnan (2017m)
- althuyudisya fi falsafat libintiz dirasat tahliliatan muqaranatan bialfikr al'iislamii, da. eizah sayid eazuz muhamad, bahath manshur bikuliyat 'usul aldiyn waldaewat bitanta: aleadad althaamin (1437 ha =2016ma).

- hashiat al-kalimawii ealaa sharh jalal al-diyin al-dawaniii ealaa aleaqaqid aleadadiati, li'iismaeil al-klanbawii: matbaeat khurshid (1317h).
- al-haqiqat eind falasifat al-muslimina, du. nuzmi luqa: dar gharib liltibaeati, al-qahira (1982mi).
- hikamat al-gharbi, birtrand rusul, tarjamati: du. fuad zakaria: ta1, dar al-wafa' lidunya altibaeat walnashri, al-iiskandaria (2009ma).
- al-hayawan, lieamriw bn bahr bn mahbub al-jahiz, ta2, dar al-kutub aleilmiati, bayrut (1424h).
- al-khulasat allaahutiati, tuma al-iikwini, tarjamatu: al-khuri bulis eawadi: al-matbaeat al-adabiati, bayrut (1881ma).
- al-khayr walshari eind al-qadi eabd al-jabar, du. muhamad salih alsayida: dar qaba' liltibaeat walnashr waltawzie, al-qahira (1998mi).
- dirasat fi alfalsafat al-hadithati, du. mahmud hamdi zaqzuq: ta1, dar altibaeat al-muhamadiati, al-qahira (1405 ha= 1985mu).
- dikart rayid alfalsafat fi aleasr al-hadithi, lilshaykhi: kamil muhamad euaydat: ta1, dar al-kutub aleilmiati, bayrut (1413h =1993m).
- dikart waleaqlaniyat, jinfyaf rudis luis, tarjamata: eabduh al-hulu: ta4, manshurat euidat, bayrut - baris (1988ma).
- dikarti, du. euthman 'amin: ta4, maktabat al-qahirat al-haditha (1957ma).
- al-risalat al-earshia (dman majmueat rasayil bin sina): dayirat almaearif aleuthmaniati, haydar abad, alhind (1335h).
- ruad al-mithaliyat fi alfalsafat al-gharbiati, du. euthman 'amin: dar almaearifi, al-qahira (1967mi).
- sayr 'aelam al-nubala'i, lishams al-diyin al-dhahabi: dar al-hadithi, al-qahira (1427 hi = 2006mi).
- shakhsiaat wamadhabib falsafiatun, du. euthman 'aminu: dar 'iihya' al-kutub al-earabiati, matbaeat eisaa al-babi al-halabii washarikah (1364h = 1945mi).

- sharh al'usul alkhamasati, lilqadi eabd aljabar, tahqiq: da. eabd alkarim euthman: ta3, maktabat wahbata, alqahira (1416 hi = 1996mi).
- sharah alfiqh al'akbari, limula ealii alqariy: ta3, dar alnafayisi, alqahira (1437 hi = 2016mi).
- sharh almaqasidi, lil'iimam saed aldiyn altaftazani, tahqiq: da. eabd alrahman eumayrata: ta2, ealim alkatab, (bayrut (1419h = 1998ma).
- sharh almawaqifi, lilsayid alsharif aljirjani, tahqiq: mahmud eumar aldimyati: dar alkutub aleilmiati, bayrut (1419h = 1998ma).
- sharh maealim 'aasul aldiyni, liaibn altilmsani, tahqiq: da. eawad mahmud salim: ta1, almaktabat al'azhariat altarathi, alqahira (1432 ha = 2011mi).
- sharh nahj albalaghati, liabn 'abi alhadidi, tahqiq: muhamad 'abu alfadl 'iibrahim: ju6sa129, dar 'iihya' alkutub alearabiat eisaa albabi alhalabi washarikah (2011mi).
- alshifa' (al'iilhiat), lah aydan, tahqiqi: al'ab qanawati, wasaeid zayidi: alhayyat aleamat lilmatabie al'amiriati, alqahira (1960mu).
- dahaa al'iislami, du. 'ahmad 'amin: ta7, maktabat alnahdat almisriati, bidun tarikhi.
- tuq alhamamat fi al'ulfat wal'ullaf, lieali bin bin hazam al'andalsay: ta1, muasasat hindawiun liltaelim walthaqafati, alqahira (2016mu).
- aleadl al'iilahi, limurtadaa mathari: ta2, dar al'irshad liltibaeat walnashr waltawzie, bayrut (1426h = 2015mi).
- aleaqidat alnizamiat fi al'arkan al'iislamiati, li'abi almaeali yusuf aljuayni, tahqiq: muhamad zahid alkuthari: almaktabat al'azhariat liltarathi, alqahira (1436h = 2015mi).
- alfayiq fi 'usul aldiyni, lirukn aldiyn alkhawarzimi, tahqiq: du. faysal bidir eun: dar alkutub walwathaq alqawmiati, alqahira (1431h = 2010mi).

- alfiraq alkalamiyat al'iislamiyat madkhal wadirasatu, da. eali eabd alfataah almaghribi: maktabat wahabata, alqahira (1415h = 1995mi).
- alfarq bayn alfiraq wabayan alfirqatalnaajati, lieabd alqahir bin tahir bin muhamad bin eabd allah albaghdadi altamimi al'asfarayini: ta2, dar alafaq aljadidat - bayrut (1977m).
- alfasl fi almalal wal'ahwa' walnahlu, limuhamad eali bin 'ahmad bin saeid bin hazm al'andalusi alqurtubii alzaahiri: maktabat alkhanji, alqahirat, d t.
- fadl alaietizal watabaqat almuetazilat wamubayanatuhum lisayir almukhalifina, lilqadi eabd aljabar, tahqiq: du. fuad sayid: aldaar altuwnisiyat lilynashr (1974ma).
- alfalsafat alhadithat min dikart 'iilaa hium, du. 'iibrahim mustafaa 'iibrahim: dar alwafa' lidunya altibaeat walnashri, al'iiskandaria (2001ma).
- alfalsafat aldiykartiat biruyat naqdia (alta'amulat - ainfiealat alnafsi), li'andrih jumbi, tarjamatu: badawi eabd alfataahi: ta1, almarkaz alqawmia liltarjamati, alqahira (2016mi).
- falsafat aleaqayid almasihiat qira'at naqdiat fi lahut libintiz, du. muhamad euthman alkhushiti: dar qaba' liltibaeat walnashri, alqahira (1998mi).
- falsafat almutakalimina, hari walafsun, tarjamat wataeliqu: mustafaa labib eabd alghani: ta2, almarkaz alqawmiu liltarjamati, alqahira (2009mi).
- falsafat almuetazilat falasifat al'iislam al'asbaqin, du. 'albir nasri nadir: dar nashr althaqafati, al'iiskandaria (1950ma).
- falsafat dikart wamanhajuh dirasat tahliliat wanaqdiatun, du. mahdi fadl allah: ta3, dar altalieat liltibaeat walnashri, bayrut (1996m).
- fawatih alrahmut bisharh muslim althubuti, lieabd aleali al'ansarii alliknaway, tahqiq: eabd allah mahmud muhamad eumra: dar alkutub aleilmiyat - bayrut (2002m).

- fi alfalsafat al'iislatmiat manhaj watatbiquhu, du. 'iibrahim madkur: maktabat al'usrati, alhayyat almisriat aleamat lilkitabi, alqahira (2019mi).
- fi eilm alqalam dirasat falsafiat lara' alfiraq al'iislatmiat fi 'usul aldiyn (almuetazilati), du. 'ahmad mahmud subhi: ta5, dar alnahdat alearabiati, bayrut (1405h = 1985m).
- alqadr wahuriyat al'iiradat al'iinsaniat fi alfikr alqalamii al'iislatmii, du. eabd aleaziz sayf alnasr: maktabat al'iimani, alqahira (1434 ha =2013mi).
- alquran walfalsafatu, du. muhamad yusuf musaa: dar alkitaab almisrii, alqahira (2012mi).
- qisat alfalsafat alhadithati, da. zaki najib mahmud: matbaeat lajnat altaalif waltarjamat walnashra, alqahira (1355h = 1936mi).
- qadiat alkhayr walshari ladaa mufakiri al'iislatmi, du. muhamad alsayid aljilinda: ta6, dar qaba' alhadithat liltibaeat walnashr waltawzie, alqahira (2006mi).
- qamam fi aldiyn walfalsafat waladbi, mamun ghurib: maktabat ghirib, alqahira (1983mi).
- alqawl alsadid fi khalf alwaeid, limulaa ealaa alqariy, tahqiq wataeliqi: qism altahqiq bidar alsahabat liltarathu: ta1, dar alsahabat lilturath - tanta (1412h =1992mi).
- alqawl almufid fi eilm altawhidi, lilshaykh muhamad bakhit almutayei: ta1, dar albasayir, alqahira (2011mi).
- alkuliyaat muejam fi almustalahat walfuruq allughawiati, li'uyuwbi bin musaa alhusayni alkafawi alhanafii, tahqiqu: eadnan darwish, wamuhamad almasri:alnaashir: muasasat alrisalat - bayrut, bidun tarikhi.
- allaahut aleaqliu eind alqidiys 'ansalim (risalat dukturah fi falsafat aleasr alwasit), du. muhamad 'ahmad sulayman 'ahmad: kuliyat aladab, qism alfalsafat - jamieat bani suayf (2014ma).
- lisan alearabi, li'abi alfadl jamal aldiyn muhamad bin makram bin manzurin: altabeat althaalithata: dar sadir - bayrut (1414h).

- lisan almizani, li'abi alfadl 'ahmad bin eali bin hajar aleasqalani, tahqiq: dayirat almaearif alnizamiati: ta2, muasasat al'aelami lilmatbueati, bayrut (1390h = 1971m).
- allah 'asas almaerifat wal'akhlaq eind dikarti, du. nuzmi luiqa: almatbaeat alfaniyat alhadithati, alqahira (2003mi).
- lawamie al'afkar fi sharh tawalie al'anwar lilbaydawi, talifu: zakaria muhamad al'ansari, tahqiq: da. earafat eabd alrahmanalnaadi: ta1, dar al'iimam alraazii lilynashr waltawzie, alqahira (2024mi).
- mabadi alfalsafati, dikarti, tarjamatu: du. euthman 'aminu: maktabat alnahdat almisriati, alqahira (1960mi).
- almuhit bialtaklifi, lilqadi eabd aljabar, tahqiq: eumar alsayid eazmay: almuasasat almisriat aleamat liltaalif waltarjamat walnashri, aldaar almisriat liltaalif waltarjamati, alqahirat, bidun tarikhi.
- almukhtasar fi 'usul aldiyn, lilqadi eabd aljabaar (dmn rasayil aleadl waltawhida) tahqiq: du. muhamad eimarata: ta2, dar alshuruqi, alqahira (1408 hi = 1988mi).
- madhahib al'iislamiinya, du. eabd alrahman baduay: dar aleilm lilmalayini, bayrut (1977ma).
- almarjie fi tarikh ealm alkalami, tahriru: zabinat shimytikahi, tarjamatun: du. 'asamah shafie alsayidi, taqdimu: du. hasan alshaafieay: ta1, markaz nama' lilmuhath waldirasati, bayrut (2018m).
- masayil aleaqidat al'iislamiyat bayn altafwid wal'iithbat waltaawili, du. eabd aleaziz sayf alnasr: ta1, maktabat al'iiman liltibaeat walnashr waltawzie, alqahira (1434h = 2013mi).
- almasayil fi alkhilaf bayn albasariyn walbaghdadiina, li'abi rashid alnysaburi, tahqiq: du. maen ziyadati, du. ridwan alsayidi: ta1: maehad alaitihad alarabii, tarabulus (1979ma).
- mustaqbal aleilaj bialfalsafa (al'iirshad alfalsafii al'akhlaqii), du. hudaa muhamad eabd alrahman jab allah, majalat kuliyyat aladab biqina, jamieat janub alwadi, almujuhad 32, aleadad 59, 'abril 2023m.

- almatalib alealiat min alealam al'ilahi, lil'iimam fakhr aldiyn alraazi, tahqiq: du. 'ahmad hijazi alsaqaa: tabeata: almaktabat al'azhariat liltarathi, alqahira (1438h = 2016mi).
- almaearif fi sharh alsahayifi, lishams aldiyn alsamarqandi, tahqiq: da. eabdallah muhamad 'iismaeil, da. nazir muhamad eayad: almaktabat al'azhariat altarathi, alqahira (1437h = 2015ma).
- maealim 'usul aldiyni, fakhr aldiyn alraazi, tahqiq: tah eabd alra'uf saedu: dar alkutaab alearabii, bayrut, bidun tarikhi.
- almuetazilati bayn alfikr waleamla, da. eali alshaabi - 'abu lababat husayn - eabd alhamid alnajar: alsharikat altuwnisiat liltawzie, tunis, d t.
- almuetazilati, lizahdi jar allah: al'ahliat lilynashr waltawzie, bayrut (1974ma).
- almiejam alfalsafii, jamil saliba: dar alkitaab allubnani, bayrut (1982m).
- almuejam alfalisafi, majmae allughat alearabiati: alhayyat aleamat lishuyuw almatable al'amiriati, alqahira (1403h = 1983ma).
- almuejam alwasiti, limajmae allughat alearabiati, tahqiq: 'ahmad alzayaat wakhrun: dar aldaewati, bidun tarikhi.
- almughaniy fi 'abwab altawhid waleadli, lilqadi eabd aljabaar (altaklifi), tahqiq: muhamad eali alnajar, waeabd alhalim alnajar: ja11, almuasasat almisriat aleamat lilkitabi, alqahira (1385h = 1965mi).
- almughaniy fi 'abwab altawhid waleadli, lilqadi eabd aljabaar (allatif), tahqiq: du. 'abu aleula eafifi: ja13, dar alkutub almisriati, alqahira (1382h = 1962mu).
- almughaniy fi 'abwab altawhid waleadli, lilqadi eabd aljabaar (allatif), tahqiq: du. 'abu aleula eafifi: ja14, almuasasat almisriat aleamat liltaalif walnashri, alqahira (1385h = 1965mi).

- almughniy fi 'abwab altawhid waleadli, lilqadi eabd aljabar, tahqiq: du. 'ahmad fuad al'ahwani: ji6, almuasasat almisriat aleamat lilkitabi, alqahira (1382h = 1962mi).
- almighni, lilqadi eabd aljabaar (almakhluqi), tahqiq: du. twfyq altawili, saeid zayid: ji8, almuasasat almisriat aleamat liltaalif walnashri, alqahira (bidun tarikhin).
- mafatih alghayb = altafsir alkabiru, lifakhr aldiyn alraazi: wama baedaha, ta3, dar 'iihya' alturath alearabii - bayrut (1420h).
- almufasal fi sharh almuhasili, linajm aldiyn alkatibii alqazwini, tahqiq: eabd aljabaar 'abu stitahi: dar al'aslayn lildirasat walnashra, al'urdun, bidun tarikhi.
- maqal ean almanhaji, dikarti, tarjamatu: mahmud muhamad alkhudayry, murajaeat mustafaa halmi: ta3, alhayyat almisriat aleamat lilkitab (1985mi).
- maqalat al'iislamiyyn waikhtilaf almusaliyna, li'abi alhasan al'asheari, tahqiq: hilmut ritar: ta3, dar franz shtayiz, bimadinat fisbadin, 'almanya, 1400h = 1980mi).
- almaqalat wamaeah euyun almasayil waljawabati, li'abi alqasim alkaebi, tahqiq: da. husayn khansu, da. rajih kurdi, da. eabd alhamid kurdi: ta1, dar alfath lildirasat walnashri, al'urduni (1439h = 2018mi).
- maqalat fi almitafiziqa, jutfrid filhilm libintuz, tarjamat wataqdim wataeliqi: du. altaahir bin qizat, murajaeata: du. jurj zinati: ta1, almunazamat alearabiat liltarjama (2006ma).
- almaqsid al'asnaa fi sharh maeani 'asma' allah alhusnaa, li'abi hamid muhamad bin muhamad alghazalii, tahqiq: 'ahmad qabaani: dar alkutub aleilmiati, bayrut, bidun tarikhi.
- almalal walnahlu, li'abi alfath muhamad bin eabd alkarim bin 'abaa bikr 'ahmad alshahristani: muasasat alhalbi, alqahirati, d t.
- almaniat wal'amlu, lilqadi eabd aljabar, jamaeahu: 'ahmad bin yahyaa almurtadaa, tahqiq: da. eisam aldiyn

- muhamad ealay: dar almaerifat aljamieiat liltibaeat walnashri, alqahira (1985mu).
- almawaeiz waliaetibar bidhikr alkhutat waluathar almaeruf bialkhutat almiqriziati, taqi aldiyn almaqrizi: ta1, manshurat dar alkutub aleilmiati, bayrut (1998m).
 - musueat aleaqayid al'iislatiati fi alkitaab walsuna (eadl allah), limuhamad alrrayshhry, bimusaeadati: rida birinjkar: ta2, dar alhadith liltibaeat walnashri, qim (1386h).
 - mawqif albashar taht sultan alqudar, alshaykh mustafi sabri almutawafi: ta1, almatbaeat alsalafiat wamaktabatih (1352h).
 - almunadulujia walmabadi aleaqliat liltabieat walfadl al'iilahi, libntizi, jame watarjamatu: eabd alghafaar mikawi: muasasat hindawi, alqahira (2022ma).
 - alnazeat aleaqliat fi tafkir almuetazilati, eali fahmi khashima: dar maktabat alfikr liltibaeat walnashr waltawzie, libya (1967ma).
 - alnazeat alnaqdiat eind almuetazilati, du. eadil alsukari, taqdimu: du. hamid eamar, da. jabir easfur: aldaar almisriat allubnaniatu: maktabat al'usrati, alqahira (2017mu).
 - nash'at alfikr alfalsafii fi al'iislami, da. eali sami alnashar: ta9, dar almaearifi, alqahirati, bidun tarikhi.
 - nazariat altaklif ara' alqadi eabd aljabaar alkalamiatu, da. eabd alkarim euthman: muasasat alrisalati, bayrut (1391h = 1971m).
 - nuzum alfarayid wajame alfawayid fi bayan almasayil alati waqae fiha alaikhtilaf bayn almatridiat wal'asheariati fi eilm aleaqayidi, lieabd alrahim bin eali alshahir bishaykh zadahu: ta1, almatbaeat al'adabiati, alqahira (1317h).
 - nihayat al'aqdam fi eilm alkalami, lil'iimam alshahristani: maktabat almutanabi, alqahirati, bidun tarikhi.

- nitshah wajudhur ma baed alhadathati, du. 'ahmad eabd alhalim eatiat: ta1, dar alfarabi, bayrut (2010m).
- hawamish ealaa alaiqtisad fi alaietiqaad lihujat al'iislam alghazalii (alqutb althaalithi), du. muhamad eabd alfadil alqawsi: ta1, maktabat al'iimani, alqahira (2006m)
- alwafi balufyat, lisalah aldiyn khalil bin 'aybik bin eabd allah alsafadii, tahqiq: 'ahmad al'arnawuwat waturki mustafaa: dar 'iihya' alturath - bayrut (1420h = 2000m).

