

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 الخلقي – العدل الإلهي – قانونًا يلزم الله؛ لأن العدل عين طبيعته، يعني: عين ذاته، وأما ديكارت فيجعل الله الإرادة الحرة، ثم يجعل العدل مضافًا إليها، ففلسفة ديكارت في العدل الإلهي تقوم على فكرة الكمال الإلهي، واهتم بها بالقدر 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 جهدًا كبيرًا في سبيل تبرير الشرور والقبائح الموجودة في العالم تبريرًا إيجابيًا عن طريق قاعدة الأصلح، فانتهى النظام إلى أن الأصلح لازم لفعله تعالى، بينما ديكارت قد ارتأى أن ما أراده الله فعلًا 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 وُجِد 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 والتمحيص، 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 أنموذجًا مقابلًا للنظام في مسألة العدل الإلهي؛ وذلك للمقارنة بينهما من حيث إظهار منطلقات المسألة عند كليهما، والمآلات المترتبة عليها.

لذا وُسم البحث بـ: **«العدل الإلهي بين النظام وديكارت دراسة مقارنة».**

**أهمية الموضوع وأسباب اختياره:**

1. التعرف على المنهج الذي استخدمه النظام وديكارت في بحث مسألة العدل الإلهي.
2. الرغبة في الإسهام في مجال المقارنات الفلسفية، لا سيما وأن النظام وديكارت يمثلان مدرستين فكريتين لحضارتين مختلفين.
3. التعرف على ملامح نظرية العدل الإلهي لدى كل من النظام وديكارت، ووضعهما في ميزان النقد العلمي.
4. مسألة العدل الإلهي من المسائل التي نفرض نفسها على العقل البشري في البيئة الفلسفية والكلامية.
5. التعرف على وجوه الاتفاق والاختلاف بين النظام وديكارت، ومعرفة المنطلقات واللوازم عند كليهما.
6. إلقاء الضوء على الجذور التاريخية لمسألة العدل الإلهي لإظهار التأثير والتأثر فيها.
7. 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:-

1. العدل الإلهي دراسة في فكر «ليبنتز» والمعتزلة، د. أمل مبروك، وقد نشَرت الطبعة الأولى من هذه الدراسة: الدار المصرية السعودية عام (2009م).

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

1. العدل الإلهي بين المعتزلة والنورسي، د. الربعي بن سلامة، وهو بحث منشور في مجلة كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية – جامعة عبد الحميد مهري، الجزائر، العدد الثاني (2015م).

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

1. أصل العدل عند المعتزلة، وهي في الأصل رسالة ماجستير، للباحثة: هانم إبراهيم يوسف، وقد نشرت الطبعة الأولى منها: دار الفكر العربي بالقاهرة عام (1413هـ = 1993م).

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

1. أصل العدل عند المدرسة الاعتزالية وأثره في المسائل الأصولية، عبد الرحمن إبراهيم العلوي، بحث منشور بمجلة بكلية دار العلوم، جامعة القاهرة، المجلد: 15، العدد:100، ديسمبر(2020م).
2. 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 اختصت بدراسة جوانب العدل في البيئة الاعتزالية، أو مقارنتها بغير المعتزلة، كالنورسي وليبنتز، 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، وبغيرهما 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 مريدًا وفاعلًا 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 القبيح بين النظام وديكارت.

**المبحث الثالث:** الأصلح بين النظام وديكارت.

**وأما الخاتمة:** فقد اشتملت على أهم النتائج والتوصيات.

وخُتِم البحث بفهرس للمصادر والمراجع، ثم فهرس للموضوعات.

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

**أولًا: التعريف بالنظام:**

هو أبو إسحاق إبراهيم بن ‌سيار بن هَانِئ البصري، المعروف بالنظّام بالظاء المعجمة المشددة. قالت المعتزلة: إنما لقب بذلك؛ لحسن كلامه نظمًا ونثرًا، وقال غيرهم: إنما سُمي بذلك؛ لأنه كان ينظم الخرز بسوق البصرة ويبيعها، وكان ابن أخت أبي الهذيل العلاف شيخ المعتزلة([[1]](#footnote-2)).

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([[2]](#footnote-3))، فكان النظام رأس المعتزلة، مع علو طبقته في الكلام، وتمكنه وتحكمه في المعرفة([[3]](#footnote-4)).

وقد أثنى الجاحظ على شيخه النظام، فقال: (الأوائل يقولون في كل ألف سنة رجل لا نظير له، فإن صح ذلك، فأبو إسحاق من أولئك) ([[4]](#footnote-5))، وكان يقول عنه أيضًا: (ما رأيت أحدًا أعلم بالفقه والكلام من النظام)([[5]](#footnote-6)).

والنظام من الشخصيات التي تنازع الناس حولها، فمن قائلٍ: إنه مات وهو يتعاطى الخمر، ويتغنى بها([[6]](#footnote-7))، ومنهم من أثنى عليه، فذهب إلى أن النظام في أواخر حياته، وهو يجود بنفسه كان يقول: (اللهم إن كنت تعلم أني لم أقصر في نصرة توحيدك، ولم أعتقد مذهبًا إلا شَدَتُه بالتوحيد، اللهم إن كنت تعلم ذلك فاغفر لي ذنوبي، وسهل علي سكرات الموت، فمات من ساعته)([[7]](#footnote-8)).

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

ولا يعرف بالتحديد السنة التي ولد فيها النظام، كما أنه حدث خلاف حول تاريخ وفاته، ونتفق مع ما ذهب إليه الدكتور محمد عبد الهادي
أبو ريدة من أن حياة النظام تقع على وجه تقريبي بين عامي (160هـ و231هـ)([[8]](#footnote-9)).

وقد تكونت شخصية النظام تكوينًا علميًا، فكان لغويًا أديبًا بليغًا شاعرًا بجانب كونه متكلمًا([[9]](#footnote-10))، وقد تبحر في علوم الفلسفة، واطلع على أكثر ما كتبه رجالها من طبيعيين وإلهيين([[10]](#footnote-11))، وانفرد بآراء خاصة تابعته فيها فرقة من المعتزلة سميت «بالنظامية»([[11]](#footnote-12)).

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([[12]](#footnote-13)) إلى حد قربه من موقف الفلاسفة(([[13]](#footnote-14)).

كما أن منهج النظام يغلب عليه النزعة الجدلية، فقد كان النظام كثير الجدل والمناظرة، فكثيرًا ما كان يناظر شيخه أبا الهذيل العلاف في لطيف الكلام، وكان للنظام أيضًا 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(([[14]](#footnote-15)).

ولا شك أن النظام يتجه نحو التعمق والغوص في المعاني، والسير المنطقي في المسائل إلى أقصى حد، فهو لا يبالي أن ينتهي بالاصطدام بالنصوص، أو الطعن فيمن يكون موضع الإجلال، وربما آداه هذا التدقيق والتغلغل في المعاني إلى تفرده بالمذاهب الباطلة والتشنيع عليه(([[15]](#footnote-16)).

أما عن مؤلفات النظام، فلم يوجد منها شيء، شأنه في ذلك شأن أغلب المعتزلة، فآراؤه وُجِدَت في كتب المقالات، وبعض كتب المعتزلة الموجودة، وقد ذكر علماء المقالات أسماء بعض مصنفات النظام، منها: «كتاب الجزء»، و«كتاب في الحركة»([[16]](#footnote-17))، و«كتاب في الرد على الثنوية»([[17]](#footnote-18))، و«كتاب في التوحيد»، و«كتاب في العالم»([[18]](#footnote-19))، و«كتاب في النُكَت»([[19]](#footnote-20)).

وأيًا ما كان الأمر فالنظام من علماء المعتزلة البصريين، تتلمذ على العلاف، وكان أستاذًا 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 سبلًا، وفتق لهم أمورًا عمّتهم بها المنفعة، وشملتهم بها النعمة([[20]](#footnote-21))، وكان له جهد كبير في الدفاع عن الإسلام والرد على الفرق المخالفة في عصره، كما أنه وجّه الكلام توجيهًا جديدًا في مسائله وطريقته، وذلك لإمعانه في قراءة كتب الفلاسفة، وإلمامه بالثقافات الأجنبية الأخرى([[21]](#footnote-22)).

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 الرئيستين، وهما: القدرة على القبيح، والأصلح.

**ثانيًا: التعريف بديكارت:**

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

ولد ديكارت في 31 مارس 1965م في قرية «لاهي» في مقاطعة «لاتورين» لأسرة من صغار الأشراف، وكان أبوه مستشارًا في برلمان مقاطعة «بريتاني»، وأما أمه فقد توفيت بعد ولادته بفترة قصيرة بداء صدري، فتعهدته جدته بالتربية وهو لم يبلغ سنة من عمره([[22]](#footnote-23)).

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

**الأولى:** فترة دراساته الأولى في مدرسة «لافليش»؛ حيث تتلمذ على اليسوعيين من سنة 1604م إلى سنة 1612م، فدرس اللغات القديمة، والمنطق، والأخلاق، والرياضيات، والميتافيزيقا.

**الثانية:** الفترة من سنة 1613م إلى سنة 1629م، وقد قضى هذه الفترة في السفر والارتحال متنقلًا بين البلدان.

**والثالثة:** فترة أقام فيها بهولندا من سنة 1629م إلى سنة 1649م، 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 المنهج»، وفيه بيّن تاريخ أفكاره وخصائص منهجه، وهو من الكتب التي خَلّدت اسمه في تاريخ الفكر الإنساني، وكتاب: «التأملات في الفلسفة الأولى»، وهو أبدع ما كتب ديكارت في الميتافيزيقا بوجه عام، وفي النفس الإنسانية، والأدلة على وجود الله بوجه خاص، وكتاب: «مباديء 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([[23]](#footnote-24)).

إن فلسفة ديكارت تنطلق من الفكر كحقيقة أولى يمكن التسليم بها، ثم من الفكر إلى الوجود، ففلسفته يشبه أن تكون نظامًا روحيًا، وتربية عقلية من أن تكون مذهبًا فلسفيًا يمكن أن يتلخص في مسائل وفصول، وقد اختار أسلوب القصة والحكاية لعرض مذهبه([[24]](#footnote-25)).

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([[25]](#footnote-26))، ورغم هذا كله فلم تسلم فلسفة ديكارت من النقد([[26]](#footnote-27)).

**ثالثًا: 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([[27]](#footnote-28))، 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)([[28]](#footnote-29)).

وبناءَ على هذه القاعدة العامة التي وضعها المعتزلة لمفهوم العدل، فقد أنشأ النظام بحثًا عميقًا 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)([[29]](#footnote-30)).

وعلى الرغم من جرأة النظام على اقتحام هذه المسائل، فإنه لم يخالف غيره من المعتزلة في أن الله عادل لا يفعل الظلم، ولا يجور على عباده، فاعتبروا أنفسهم بهذا أنصار العدالة الإلهية، وقد كان سرورهم بهذه النتيجة عظيمًا، لدرجة أنهم أطلقوا على أنفسهم أهل العدل([[30]](#footnote-31)).

وتعد مسألتي: قدرة الله على فعل القبيح والظلم، والاصلح 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 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:** مشيج 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 الرئيسة حسنًا وعادلًا وجوبًا([[31]](#footnote-32)).

ودليل ذلك ما جاء على لسان أحد رجال المعتزلة، وهو ركن الدين الملاحمي (ت536هـ): (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 تبينّا 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 يحب عليه في الحكمة، ثم نُرتب عليه المسائل المفصلة)([[32]](#footnote-33)).

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 أطفال المشركين بذنوب آبائهم، ولا يُظهر المعجزة على الكذابين، ولا يُكلف العباد ما لا يطيقون ولا يعلمون، وأنه إذا كلف المكلَّف وأتى بما كُلِّف على الوجه الذي كُلِّف؛ فإنه يثيبه لا محالة، وأنه إذا آلم وأسقم؛ فإنما فعله لصلاحه ومنافعه([[33]](#footnote-34)).

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 فعلًا إلا وفيه مصلحة العبد.

وتجدر الإشارة إلى أن العدل عند أهل السنة يعني: أن الله تعالى متصرف في ٌملكِه وِمِلكه، 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([[34]](#footnote-35)).

والملاحظ أن الأشاعرة والمعتزلة كان غرضهما تمجيد الله وتقديسه،
إلا أن الأشاعرة غلّبوا النظر إلى سلطان الله وقدرته المطلقة فمجدوه، واستنكروا أن يجري عليه ما يشتبهون أنه قد يحِيد عن هذا السلطان، أما المعتزلة: فنظروا إلى تنزيهه تعالى عن القبائح، فامتنعوا عن وصفه بما يشتبه أنه يؤدي إلى الظلم والقبح، وأما الماتريدية: فقد ذهبوا إلى القول بالحكمة في محاولة منهم للتوسط بين الفريقين([[35]](#footnote-36)).

**رابعًا: 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([[36]](#footnote-37)) من خلال فكرة الكمال الإلهي ([[37]](#footnote-38))؛ إذ أنها المحور الرئيس الذي تقوم عليه فلسفة ديكارت، فالعدل الإلهي المطلق من العقائد الدينية التي لم يجعلها ديكارت موضوعًا 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([[38]](#footnote-39)).

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 أمرًا حقيقيًا، أو أن يعتمد على حواسّه في ذلك)([[39]](#footnote-40)).

وأما ما قام به ديكارت من بحث وتأمل لبعض المسائل المتصلة بمبحث العدل الإلهي، ومعالجتها بالفلسفة([[40]](#footnote-41))، 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 (ت1716م)، فالعدل الإلهي عنده جزء من الميتافيزيقا ينصب على دراسة العدالة الإلهية، ويفسر مشكلة الشر، والتوفيق بين وجود إله كامل الخير، ووجود الشر في العالم، وقدد أطلق ليبنتز هذا المصطلح على كتابه: «مقالات العدل الإلهي»، ونقض الاعتراض الذي يستند على وجود الشر)([[41]](#footnote-42)).

ولما كان الله خالقًا للعالم ومسئولًا عنه فإن وظيفة نظريات العدل الإلهي في الفكر الفلسفي الحديث بصفة عامة تكمن في تبرير الشر في العالم، وإثبات طيبة الله المطلقة([[42]](#footnote-43)).

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 أحكامًا خلقية تابعة للمنافع والمضار، حتى الإحسان فإن تعليله لحسنه مماثل لتعليل الأشاعرة في دمجه لمصالح الشخص بمصالح المجموع([[43]](#footnote-44)).

**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([[44]](#footnote-45))**،** وهو بحث عقلي صرف، ولا غرو فقد كان النَظَّام (ت231هـ**)** أكثر دقة وأشد غوصًا في المعاني([[45]](#footnote-46)) حنى جعل علم الكلام في عمق الفلسفة ودقتها استدلالًا ومصطلحات، وما كان ذلك إلا بمطالعته لكتب الفلاسفة([[46]](#footnote-47))، وتمثل نظرياتهم تمامًا، والإفادة منها في آرائه، وقد عرّضَه ذلك للنقد، وتشنيع الخصوم عليه، وسوء فهم عباراته([[47]](#footnote-48)).

**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([[48]](#footnote-49))، واعتقادهم بأن وصف الله تعالى بالقدرة على الظلم والكذب وفعل القبيح يستلزم النقص والحاجة، وذلك محال على الله تعالى([[49]](#footnote-50)).

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([[50]](#footnote-51))، 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([[51]](#footnote-52)).

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 فعلًا من لدنه تعالى، فيكون الموضوع مجرد بحث نظري عندهم([[52]](#footnote-53)).

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([[53]](#footnote-54)).

والحق أقول: إن هذا المذهب قد حُكِيَ عن أبي علي الأسواري
(ت201 هـ)، والجاحظ (ت250هـ**)** ولكنه اشتهر نسبته للنظام (ت231هـ**)**، وشاع في كتب المتكلمين، وعلماء الفرق والمذاهب، فمنهم مَنْ صوَّره بصورة تُوحي بقبوله، ومنهم من صوّره 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**324هـ)**:** (قال ‌النظام وأصحابه وعلي الأسواري(ت201هـ): والجاحظ (ت 255هـ) 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 وإلقائهم في جهنم)([[54]](#footnote-55)).

فالإمام الأشعري دقيق في تعبيره عن مذهب النظام ومن معه من رجال المعتزلة؛ حيث استخدم لفظ «لا يوصف»، وهذه اللفظة تخفف من حدة الجرأة عند النظام، وهي ما أوردها المعتزلة في مؤلفاتهم تعبيرًا عن مذهب النظام كما 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)([[55]](#footnote-56)).

ووجه المشابهة بين مذهب النظام و‌الثنوية أنهم يقولون بإلهين اثنين قديمين، إله ‌النور وإله الظلمة، فكلاهما يفعل بطبيعته([[56]](#footnote-57))، وقد رد عليهم النظام قولهم.

ولنا وقفة مع ما ذكره البغدادي من أن قول النظام قد أخذه عن بعض فرق الثنوية، كالمانوية، فقد يكون هذا الأمر ممكنًا؛ لأن النظام قد حاور الثنوية، وعايشهم فكريًا، فربما يكون قد تأثر بهم، إلا أن الإنصاف يقتضينا أن نسجل ما ذكره النظام في نفي هذا الأثر عن هذا القول، حينما بيَّن الفرق بين قوله، وقول المانوية، فيما يحكيه الخياط (ت321هـ) 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 حَدث من وُصِف بهما، ويتعالى الله عن ذلك علوًا كبيرًا، **«**قال**»** فالذي أمّنَني من فعل الله الظلم انتفاء هذه الأشياء عنه، الدالة على حدث من وُصف بها، **«**قال**»**: وليس يجوز للمنانية أن يعتلوا بمثل عِلتي؛ 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)([[57]](#footnote-58)).

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

والحق أن ابن الراوندي(ت298 هـ) هو الذي ألحق هذه التهمة بالنظام([[58]](#footnote-59))، وعند التحقيق نجد فروقًا جوهرية بين قول النظام والثنوية 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 الثنوية: فتَعتبر الخير والشر أصلين قديمين في الوجود، فكانت الثنوية من أنصار الجبر المطلق، وكان النظام من رواد الحرية الإنسانية([[59]](#footnote-60)).

فمحاولة التماس مصدر العدل عند النظام لدى الثنوية تفتقر إلى الشواهد والأدلة اليقينية، وهذا يدفعنا إلى التساؤل عن مصدر هذه الفكرة عند غير الثنوية، فلا نجد لها مأخذًا لدى اليونان، وإن تشابهت من بعض جوانبها مع قول أفلاطون: «إن مثال الخير لا يصدر عنه إلا الخير»، إلا أن الفكرة لا نجدها بصورتها الكاملة لدى أفلاطون، بل ولا عند أرسطو، فالفكرة أصيلة عند النظام([[60]](#footnote-61)) في جوهرها وتفاصيلها([[61]](#footnote-62)).

ويصور ابن حزم (ت456هـ) رأي النظام فيقول: (وَقَالَت طَائِفَة إِن الله تَعَالَى قَادر على غير مَا فعل إِلَّا أَنه لَا يقدر على ‌الظُّلم، ولا على الْجور، وَلَا على اتِّخاذ الوَلَد، ولا على إِظْهَار معْجزَة على يَد كَذَّاب، ولا على شَيْء من الْمحَال، ولا على نسخ التوحِيد، وَهَذَا قَول ‌النظّام وَأَصحابه)([[62]](#footnote-63)).

وتزداد حدة بن حزم (ت456هـ) في عرضه لمذهب النظام فيقول: (إِن الله تَعَالَى ‌لَا ‌يقدر على ‌ظلم أحد أصلًا، وَلَا على شَيْء من الشر، وَأَن النَّاس يقدرُونَ على كل ذَلِك، وَأَنه تَعَالَى لَو كَانَ قَادِرًا على ذَلِك لَكنا لَا نَأْمَن أَن يَفْعَله، أَو أَنه قد فعله، فَكَأنَ النَّاس عِنْده أتم قدرَة من الله تَعَالَى، وَكَانَ يُصَرح بِأَن الله تَعَالَى ‌لَا ‌يقدر على إِخْرَاج أحد من جَهَنَّم، وَلَا إِخْرَاج أحد من أهل الْجنَّة عَنْهَا، وَلَا على طرح طِفْل من جَهَنَّم، وَأَن النَّاس وكل وَاحِد من الْجِنّ وَالْمَلَائِكَة يقدرُونَ على ذَلِك، فَكانَ الله عز وَجل عِنْده أعجز من كل ضَعِيف من خلقه، وَكَانَ كل أحد من الْخلق أتم قدرَة من الله تَعَالَى)([[63]](#footnote-64)).

فهذه رؤية ابن حزم (ت456هـ) لمذهب النظام، وهي تعبر عن الرفض التام لمذهب النظام، لما يترتب عليه من إلحاق النقص بذات الباري تعالى.

وأما عن الإمام الشهرستاني (ت548هـ) فإنه يقول: (ومذهب ‌النظام أن القبيح إذا كان صفة ذاتية([[64]](#footnote-65)) للقبيح، وهو المانع من الإضافة إليه فعلًا؛ ففي تجويز وقوع القبيح منه قبح أيًضا، فيجب أن يكون مانعًا، ففاعل العدل
لا يوصف بالقدرة على ‌الظلم)([[65]](#footnote-66)).

فهذا النص الذي ذكره الشهرستاني (ت548هـ) لا يعبر عن مذهب النظام في القول بذاتية الحسن والقبح، وإنما ذكره لمجاراة القائلين بأن صفتي الحسن والقبح صفتان ذاتيتان([[66]](#footnote-67)) في الفعل، وتلزمه دون أن تنفك 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 لمخالفيه.

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([[67]](#footnote-68)).

وقد توسَّع الخياط في تعميم مذهب النظام في عدم قدرة الباري تعالى على القبيح لدرجة أنه قرر أن هذا المذهب يعتقده أفراد من جميع فرق الأمة وأصنافها، فرأيناه 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 - جلّ وعَلا – أنه يقدر أن يُفني الجنة والنار وأهلهما، أو يميتهم بعد ما أخبر عن بقائهم وحياتهم محال
لا وجه له، فإن لزم إبراهيم وأصحابه عيب أو شنعة، فهو لازم جميع من سمينا) ([[68]](#footnote-69)).

ولكن القاضي عبد الجبار ينبه على الفرق الجوهري بين قول النظام، وقول أصحاب هذه الفِرق فيقول: (والخلاف فيه مع النظام، وأبي علي الأسواري، والجاحظ، فإنهم ذهبوا إلى أنه تعالى غير موصوف بالقدرة على فعل ما لو فعله لكان قبيحًا، وإلى هذا ذهبت المجبرة؛ فإن من مذهبهم، أن الله تعالى غير موصوف بالقدرة على التفرد بالقبيح، وإن قدر على أن يجعله كسبًا للعبد، إلا أن حالهم بخلاف حال النظام وطبقته؛ لأنهم ناقضوا من حيث أضافوا إلى الله تعالى كل قبيح، والنظام لم يناقض)([[69]](#footnote-70)).

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([[70]](#footnote-71))، بخلاف القائلين بالكسب من المجبرة، فمذهبهم أن الله تعالى غير موصوف بالقدرة على فعل القبيح، ومع ذلك فالله سبحانه وتعالى قادر على جعله كسبًا للعبد، وفي هذا تناقض من وجهة نظر القاضي عبد الجبار، فكيف ننفي 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 يمثله جهم وأتباعه، فهذا غير مقبول؛ لأنه لم يؤثر عن الجبرية الخالصة([[71]](#footnote-72)) القول بهذا الرأي([[72]](#footnote-73))، وإن كان يريد بها أصحاب القول بالكسب من السادة الأشاعرة([[73]](#footnote-74))، فإن 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 (ت478هـ):** (لا يتحقق القبيح بالإضافة إلى الله تبارك وتعالى؛ فإنه لا يتضرر به كما لا ينتفع بنقيضه، ولولا أنه شاع في ألفاظ عصبة أهل الحق أنه خالق الخير والشر، فإن سر التوحيد يوجب أن يقال: ليس في أفعال الله تبارك وتعالى خير ولا شر، بالإضافة إلى حِكم الإلهية، فإن الأفعال متساوية في حكمه، وإنما تختلف مراتبها بالإضافة إلى العبد)([[74]](#footnote-75)).

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 قليلًا في بعض المصطلحات المستخدمة في التعبير عن تبع مذهب النظام، فالإمام الأشعري (ت324هـ)، والشهرستاني (ت548هـ)، والآمدي(ت631هـ)([[75]](#footnote-76))، قد استخدموا عبارة:
«لا يوصف بالقدرة على»، وسنرى مدى التطابق بين هذا التعبير، وما ورد عن المعتزلة أنفسهم، وأما البغدادي )ت429هـ) وابن حزم وغيرهما([[76]](#footnote-77)) 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 وضوحًا لفهم مذهب النظام عندما ينضم لعبارة الأشعري والشهرستاني، والآمدي، ما ذكره الخياط: (من أن إبراهيم النظام لم يزعم أن الله جل ثناؤه يفعل العدل طباعًا، فيلزمه أنه لم يزل فاعلًا، وإنما زعم أنه يفعله باختيار منه لفعله، والمختار هو الذي إن شاء فعل وإن شاء لم يفعل)([[77]](#footnote-78)).

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

وأيًا 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 عنمذهب النظام مع التماس العذر له، لا سيما في بيئة المعتزلة، فعلى الرغم من نقدهم لرأي النظام، إلا أنهم من ناحية أخرى اعتبروا مذهبه طريقًا لتنزيه الباري تعالى.

**يقول القاضي عبد الجبار (ت415هـ):** (حُكِي عن النظام، والأسواري، والجاحظ أن وصفه تعالى بالقدرة على الظلم والكذب وترك الأصلح محال)([[78]](#footnote-79)).

**ويقول ركن الدين الملاحمي (ت536هـ):** (قال أبو إسحاق النظام: إنه تعالى لا يوصف بالقدرة على فعل القبيح)([[79]](#footnote-80)).

وبعد أن تعرفنا على رأي النظام في قدرة الله تعالى على فعل القبيح، لابد من ذكر الأدلة التي استدل بها النظام على رأيه، فقد وجّه المعتزلة سهام نقدهم لفكرة النظام في عدم قدرة الباري تعالى على القبيح، فجاءوا بأدلته وردوا عليها، ثم استدلوا بأدلة أخرى على مذهبهم في قدرة الله على فعل القبيح.

**أدلة النظام على مذهبه، ونقد المخالفين لها:**

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

**الدليل الأول:**

**(إ**نه 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)([[80]](#footnote-81)).

**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 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([[81]](#footnote-82)).

**وأما الوجه الثاني:** فإن شيوخ المعتزلة قالوا: إن الظلم لو قُدِّر 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، بطَل؛ لأنه
لا يدل في العالِم الغني لنفسه، ومتى قيل لا يدل خرج الظلم عن كونه دليلًا على جهل فاعله وحاجته، وذلك باطل أيضًا ([[82]](#footnote-83)).

**الدليل الثاني:**

لوكان الباري تعالى قادرًا 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([[83]](#footnote-84)) 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 عالِمًا 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 أوجبنا ذلك فيه تعالى، ولو صح فيه سبحانه أن تختلف حاله في ذلك، لجاز أن يختار ذلك في وقت دون وقت، فقد صحّ التفرقة بيننا وبينه تعالى في هذا الوجه، وأن ذلك لا يقدح في وجود كونه قادرًا على القبيح([[84]](#footnote-85)).

**الدليل الثالث:**

أن الظلم دليل على جهل فاعله وحاجته، كما أن الخبر الصادق بأنه جاهل أو مختار دليل على جهله أو حاجته، فإذا وصفتم الله تعالى بأنه قادر على الظلم فصفوه أيضًا، بأنه يقدر على أن يخبر بخبر صدق على أنه جاهل أو محتاج([[85]](#footnote-86)).

**نقد المعتزلة للدليل:**

أجاب المعتزلة ببيان الفرق بينهما: أن معنى الخبر الصدق، هو أن مخبره على ما تقولونه، فلو قلنا: إنه تعالى قادر على هذا الخبر الصدق؛ لتضمن ذلك كونه قادرًا على جعل ذاته جاهلة أو محتاجة، أو عِلمه 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؛ لأنا متى قلنا: يقدر على أن يخبر بهذا الخبر الصدق ، 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([[86]](#footnote-87)).

وبعد أن عارض جمهور المعتزلة قول النظام: إن الباري تعالى
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 هذ القول من البغداديين: بشر بن المعتمر (ت210هـ)، وجعفر بن حرب (ت226هـ)، وأبو موسى المردار = عيسى بن صبيح (ت226 هـ)، وأبو جعفر الإسكافي (ت240هـ)، والخياط (ت300هـ).

ومن البصريين: أبو الهذيل العلاف (ت235هـ)، وأبو علي الجبائي (ت303هـ)، وأبوهاشم(ت321هـ)، والقاضي عبد الجبار(ت415 هـ)، ، وركن الدين الملاحمي (ت536هـ).

**يقول ركن الدين الملاحمي:** (إنه تعالى يوصف بالقدرة على القبيح. ذهب إلى ذلك جمهور شيوخنا)([[87]](#footnote-88)).

**ويقول القاضي عبد الجبار:** (والذي يذهب إليه شيوخنا: أبو الهذيل وأكثر أصحابه، وأبو علي، وأبوهاشم – رحمهم الله – أنه يوصف بالقدرة على ما لو فعله لكان ظلمًا، وكذبًا، وإن كان تعالى لا يفعل ذلك، لعلمه بقبحه، وباستغنائه عن فعله)([[88]](#footnote-89)).

ويصور الخياط رأي المردار: في أنه تعالى يقدر على فعل القبيح، ولكنه لا يفعله فيقول: (قول أبي موسى – رحمه الله – هو الحق؛ إذ وصَف 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 تعالى أولى بتنزيهه عن ذلك، وهو أن يقبح أن يقال: لو سرق الحسن البصري، لكان فاسقًا، 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) ([[89]](#footnote-90)).

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 استدل 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 قادرًا 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 سائرها، 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 قادرًا عليه – وهو كذب – صحّ أنه قادر على القبيح([[90]](#footnote-91)).

**الدليل الثاني:**

أنه تعالى قادر على تعذيب المُصِّر على الكفر، فمتى تاب لم يخل إما أن يكون قادرًا عليه، أو يقال: لا يقدر عليه، وهذا الثاني باطل؛ لأن بعد التوبة 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 – صحّ أنه قادر على القبيح([[91]](#footnote-92)).

**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، لتعريه عن النفع، ودفع الضرر، فإذا أحدث المحدث الألم ولم يحصل فيه بعض هذه الوجوه، فقد حصل ظلمًا، فإذا صحّت هذه الجملة وجبت قدرته على الألم الذي إذا وجد يكون ظلمًا بمُضامة هذه الوجوه له، كما يقدر على الألم الذي لا يوجد فيه أحد هذه الوجوه، فيكون عدلًا؛ إذ الذي يتعلق به هو إيجاده إياه في كلا الحالين([[92]](#footnote-93)).

والمتأمل في هذه الأدلة يجد أنها تنبني على كون الباري 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.

**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([[93]](#footnote-94))؛ إذ يجب أن نعلم 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:ﵟ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَظۡلِمُ ٱلنَّاسَ شَيۡـٔٗا ﵞ [يونس: 44]، وقال تعالى: ﵟ وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّٰمٖ لِّلۡعَبِيدِ ﵞ [فصلت: 46]

**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 الأبكار، 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([[94]](#footnote-95)).

**الدليل الثاني:**

كما استدلوا بقوله تعالى: ﵟوَلَوۡ بَسَطَ ٱللَّهُ ٱلرِّزۡقَ لِعِبَادِهِۦ لَبَغَوۡاْ فِي ٱلۡأَرۡضِﵞ [الشورى: 27]. وبقول الله تعالى: ﵟوَلَوۡلَآ أَن يَكُونَ ٱلنَّاسُ أُمَّةٗ وَٰحِدَةٗ لَّجَعَلۡنَا لِمَن يَكۡفُرُ بِٱلرَّحۡمَٰنِ لِبُيُوتِهِمۡ سُقُفٗا مِّن فِضَّةٖﵞ [الزخرف: 33].

**وجه الدلالة:** تدل هذه الآيات أنه تعالى قادر على ما إذا وقع كان فسادًا، وأنه لا يفعله لصلاحهم، وهذا يقتضي وصفه بالقدرة على القبيح،
وإلا كان لا يقع التمدح بذلك([[95]](#footnote-96)).

**وقفة مع رأي المعتزلة:**

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

**الأولى:** أن الخلاف بين الفريقين ليس خلافًا جوهريًا([[96]](#footnote-97))، فكلا الفريقين يود إثبات العدل الإلهي؛ إذ لا خلاف عندهم في أن الباري تعالى أفعاله حسنة([[97]](#footnote-98))، فلا يفعل الظلم والقبيح([[98]](#footnote-99))، لعلمه بقبحه وغناه عنه.

**الثانية:** أراد النظام أن يصل بالتنزيه 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 تعالى المطلق وخيريته، هذا التصور هو ما جعله يقرر أنه تعالى لا يقصد إلى فعل القبيح أبدًا، ولكن طريقة تعبيره كانت سببًا في إثارة الاعتراضات والإلزامات ضده([[99]](#footnote-100))، فموقف النظام أدق وأدل على تنزيه الله تعالى، وإن كان موقف خصومه من الأشاعرة وغيرهم - أدل على تعظيم الله وإطلاق مشيئته([[100]](#footnote-101)).

**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 أبدًا 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، منزه 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([[101]](#footnote-102))، فيصح منه تعالى فعل القبيح من حيث كونه قادرًا 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 معلومًا أن مذهب النظام كغيره من المعتزلة: أن صفات الله تعالى عين ذاته([[102]](#footnote-103))، فهو قادر بقدرته، عليم بعلمه، عادل بعدله، ولو انفصلت الصفات عن الذات لكانت جواهر تشاركه القدم.

**رأي ديكارت في قدرة الله تعالى على فعل الشر والقبيح:**

بنى ديكارت مذهبه في صدور الأخطاء والشرور 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([[103]](#footnote-104))، 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.

 وبنظرة 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.

وبسياحة قليلة في الفكر الفلسفي نجد أن فكرة الكمال الإلهي قد اعتنى بها الفلاسفة قديمًا وحديثًا، وذلك حين أثبتها الإكويني (1274م) 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) ([[104]](#footnote-105)).

وقد قامت فكرة إثبات وجود الله تعالى عند ديكارت على أساس إثبات الكمال الإلهي، وهذا ما عبر به ليبنتز (ت1716م) في قوله**:** (استنتج ديكارت وجود الله تعالى من فكرة الكائن المطلق الكمال؛ لأن الكائن الكامل إذا افتقر إلى الوجود فلن يكون مطلق الكمال)([[105]](#footnote-106)).

ولا شك أن هذه الفكرة قد وجدت في فلسفة العصور الوسطى عند توما الإكويني([[106]](#footnote-107))، وأنسلم([[107]](#footnote-108)).

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 تثبُت 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، والمشيئة 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([[108]](#footnote-109)).

ففكرة الكمال الإلهي قد سعى ديكارت 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 أن نعتقد أن علته لابد أن تكون أوفر منه كمالًا) ([[109]](#footnote-110)).

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 كمالًا إنما يدخل بتمامه في هذه الفكرة) ([[110]](#footnote-111)).

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 والشرور يجدر بنا أن نبين مفهوم الخطأ عنده؛ إذ هو ليس عيبًا أو نقصًا، وإنما هو عدم وجود معرفة من الواجب أن توجد فينا: (الخطأ ليس سلبًا بحتًا، أي: ليس عيبًا محضًا أو افتقارًا إلى كمال ليس من شأني، وإنما هو حرمان من معرفة يبدو أنه كان من الواجب عليَّ أن أمتلكها)([[111]](#footnote-112)).

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([[112]](#footnote-113)).

ولا يتردد ديكارت في الإفصاح عن مذهبه في صرامة تامة لا تقبل التأويل، فالله غير مسئول عن أخطاء([[113]](#footnote-114)) العباد؛ لأن الخطأ أمر سلبي يرجع إلى سوء استخدام الحرية الإنسانية.

يقول ديكارت في هذا الصدد: (إنه – الله - لا يريد إثم الخطيئة على الإطلاق، من حيث إنها ليست إلا سلبًا للوجود)([[114]](#footnote-115)).

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 نقصًا، 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 يوجدا في الله)([[115]](#footnote-116)).

وتصور الكمال الإلهي في نظر ديكارت لا يجعل في نفوسنا أي علة للخطأ: (حين أنظر إلى نفسي على أنها من عند الله، وحين أوَلِّي وجهي نحوه سبحانه لا أجد في نفسي أي علة للخطأ)([[116]](#footnote-117)).

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 يأثم، ومن يُخطئ ويأثم) ([[117]](#footnote-118)).

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

هنا يجيب ديكارت جوابًا فلسفيًا مرتبًا 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 والإرادة.

 فيقول: (أخذت أتحرى عن خطئي الذي يدل وحده على أن فيّ نقصًا، فوجدت أنه يعتمد على علتين: هما قدرتي على المعرفة، وقدرتي على الاختيار، أو حرية الحكم، أعني ما لدي من قوة الفهم والإرادة معًا)([[118]](#footnote-119)).

ويعود ديكارت ليقرر أن دور الذهن هو تصور الأفكار فقط دون القدرة على إثباتها أو نفيها، فلا يكون محلًا للخطأ، وإنما الخطأ مرده إلى الإرادة الإنسانية.

(فإذا أردنا أن نبحث عن علة أخطائنا، وأن نكشف عن مصدرها لكي نصحها، وجب أن ننتبه 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 سلوبًا)([[119]](#footnote-120)).

فالإدراك المحدود، والإرادة غير المحدودة سببان للأخطاء عند ديكارت ويقول: (إن الخطأ من حيث هو خطأ ليس شيئًا واقعيًا 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)([[120]](#footnote-121)).

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 نطاقًا من الذهن، فلذلك تحاول التحرر من أسره، بمعرفة الأشياء التي لا يحيط بها.

يقول ديكارت: (إن ما أقع فيه من خطأ ليس ناشئًا من قوة الإرادة ذاتها التي أنعم الله بها علي؛ لأنها رحيبة جدًا، وكاملة جدًا في نوعها،
ولا من قوة التعقل أو التصور؛ لأني لما كنت لا أتصور شيئًا 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 ضالًا أو مخدوعًا، فمنشأ الخطأ عندي ينشأ من أن الإرادة أوسع من الفهم نطاقًا، فلا أبقيها حبيسة في حدوده، بل أبسطها أيضًا على الأشياء التي لا يحيط بها فهمي، ولما كانت الإرادة من شأنها ألا تبالي، فمن أيسر الأمور أن تضل، وتختار الزلل بدلًا من الصواب، والشر عوضًا عن الخير، مما يوقعني في الخطأ والإثم)([[121]](#footnote-122)).

وحينما يعلق ديكارت مسئولية الخطأ في عنق الإرادة، ويجعلها صاحبة الحكم، فإنه بهذا يجعل الخطأ خطيئة خلقية بلا جدال، ويوحِّد بين المعرفة والأخلاق، بحيث يكون الحكم في أبسط المسائل العقلية عملًا خلقيًا في نفس الوقت([[122]](#footnote-123))

**ففلسفة ديكارت في الأخطاء تقوم على ركيزتين رئيستين هما:**

 محاولة التبرير الميتافيزيقي لقدرتنا على الحكم الصحيح، والاستعمال السيء لهذه الحرية بهدف الوصول إلى تحديد الوسائل التي تقينا الوقوع في الزلل([[123]](#footnote-124)).

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 اختفاءً تامًا، 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 وجودًا حقيقيًا في العالم الخارجي، وأن تلك وهم من اختلاق الذهن)([[124]](#footnote-125)).

ويحاول 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)([[125]](#footnote-126)).

ولا يحق لنا مجرد التلفظ 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 سلطانًا على من دونهم ليمنعوهم من فعل الشر، فمن استطاع منهم أن يعرف الشر ولم يمنعه كان ملومًا ومشاركًا 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)([[126]](#footnote-127)).

والحق أن هذا النص يحتاج إلى وقفة؛ حيث إن كلام ديكارت يتسم بالأدب([[127]](#footnote-128)) مع الذات الإلهية، وهو في هذ الأمر يتفق إلى حد كبير مع ما ذهب إليه أهل السنة (الأشاعرة([[128]](#footnote-129)) والماتريدية) في هذا الأمر.

يقول الماتريدي: (لا يسأل؛ لأن ما يفعل في ملكه وسلطانه؛ وإنما يسأل من فعل في سلطان غيره وملك غيره)([[129]](#footnote-130)).

ويتسع مجال الإرادة الإلهية عند ديكارت؛ 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([[130]](#footnote-131)).

ويخلص ديكارت في أواخر التأمل الرابع إلى أن النظرة الصائبة والحكم 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، وإذن فلابد لنا أن نخلص إلى أن نظرة كهذه صائبة، وأن حكمًا كهذا صحيح)([[131]](#footnote-132)).

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([[132]](#footnote-133)).

ولم يبرح ديكارت عن هذا الموضع قبل أن ينبه على أمر بالغ الأهمية، وهو أن علم الله تعالى السابق لا يشكل معضلة بالنسبة للحرية الإنسانية، فنحن نعلم بعلم يقيني جدًا أن الله قدَّر الأشياء تقديرًا سابقًا 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 أراده منذ الأزل هي قدرة لا متناهية)([[133]](#footnote-134)).

ويمكننا أن نقف هنا قليلًا؛ 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 سيء وأما صدور الأخطاء من الإنسان؛ فبإرادته واختياره، وسبق العلم الإلهي لا يتعارض مع حرية الإنسان واختياره، وهنا يتفق ديكارت مع وجهة النظر الإسلامية([[134]](#footnote-135)) على الصعيدين الفلسفي([[135]](#footnote-136)) والكلامي([[136]](#footnote-137)).

ولا يجوز الخلط بين الإرادة الإنسانية والإرادة الإلهية، فالإرادة الإنسانية من حيث هي ملكة للحكم، حكم الوجود لما هو موجود فعلًا، لا ملكة خلق أصلًا وابتداء، لا تشبه إرادة الله التي هي إرادة خلق البتة، وشتان بين إرادة وإرادة([[137]](#footnote-138)).

ولا تجد واحدًا من خلفاء ديكارت يترك للحرية الإنسانية هذا المجال الفسيح([[138]](#footnote-139))، فلقد أنكر أسبينوزا (1677م) حرية الإرادة؛ لأن مذهبه الفلسفي يؤدي به إلى الجبر، وما نشعر به في أنفسنا من حرية في العمل والسلوك، فليس في نطره سوى جهل بالأسباب التي تؤدي إليه([[139]](#footnote-140)).

وأبرز ما تواجهه فلسفة ليبنتز هو مشكلة الحرية، فقد تمسك ليبنتز تمسكًا تامًا بحرية المخلوقات، وفي الوقت ذاته يقول بفكرة التناسق المقدر في الأزل مما يُخرج الحرية من مذهبه، فإذا كان كل فرد قد تحدد تطوره سلفًا في الأزل حتى في أدق تفصيلاته، فكيف يكون حرًا؟([[140]](#footnote-141)).

**وقفة 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 الخلقي – العدل الإلهي – قانونا يلزم الله؛ لأن العدل عين طبيعته، يعني عين ذاته، وأما ديكارت فهو يجعل الله الإرادة الحرة، ثم يجعل العدل إضافة إليها ([[141]](#footnote-142)).

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 مخلًا بالواجب، وهذا غير جائز في حقه سبحانه وتعالى.

وحينما يسرد القاضي عبد الجبار علوم العدل فإنه يذكر من بينها الأصلح فيقول: (وأنه تعالى إذا آلم وأسقم، فإنما فعله لصلاحه ومنافعه،
وإلا كان مخلًا بالواجب)([[142]](#footnote-143)).

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 وصُلوحا زَالَ عَنهُ الْفساد، وهَذَا الشَّيْء يصلح لَك، أي: صار نافعًا أو مناسبًا، وإذا زاد الصلاح فكان أقرب إلى الخير المطلق، فهو الأصلح([[143]](#footnote-144)).

**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 عُلِم نفعًا عُلِم 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)([[144]](#footnote-145)).

**أما الأصلح:** فهو عندهم غير الصلاح، وهو بمعنى: الأولى، فهو أولى الأشياء التي يختارها المكلف.

**يقول القاضي عبد الجبار:** (إنا 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 ما كُلِّف عنده)([[145]](#footnote-146)).

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 نافعًا، سواء كان نافعًا في دين أو دنيا)([[146]](#footnote-147)).

وأما عند البغداديين من المعتزلة، فالأصلح عندهم هو الأوفق في الحكمة والتدبير([[147]](#footnote-148)).

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 بأمور التكليف فقط([[148]](#footnote-149)).

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([[149]](#footnote-150)).

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

**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، فالله تعالى لا يفعل بعباده إلا ما فيه صلاحهم([[150]](#footnote-151)).

**يقول أبو القاسم الكعبي:** (قال إبراهيم النظام وأصحابه جميعًا وعليُّ الأسواري وغيرُه: إنه محال أن يوصف الله بالقدرة على الظلم والكذب،
أو على ترك الإصلاح من الأفعال إلى ما ليس بأصلح)([[151]](#footnote-152)).

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 اهل 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 يعمى بصيرًا، أو يزمن صحيحًا، أو يفقر غنيًا إذا علم أن البصر والصحة والغنى أصلح لهم)([[152]](#footnote-153)).

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،
إلا أن ذلك الفعل وتركه صلاح لخلقه 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)([[153]](#footnote-154)).

فهذا العرض من الخياط محاولة منه لتصحيح عرض مذهب النظام في كتابات المُصوِّرين 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.

ويصور الإمام الأشعري رأي النظام في الأصلح بصورة أكثر توضيحًا، 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)([[154]](#footnote-155)).

**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: -

1. **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([[155]](#footnote-156)).

1. **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 لرأيهم في ماهية الله اللامتناهية والكاملة، فإذا كان الله تعالى كاملًا فلا يقف عند ما هو غير كامل، وإلا أصبح هو تعالى أيضًا غير كامل، فالله 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 سببًا في تحرك الأول من درجة في الكمال إلى أخرى أسمى منها، وهذا التحرك دليل على النقص، والنقص برهان على عدم الكمال([[156]](#footnote-157)).

فالنظام في رأيه في أفعال الله يطبق نزعة المعتزلة إلى التقنين،
أي اعتبار أن أفعال الله تصدر عنه بحسب ماهية ذاته الكاملة([[157]](#footnote-158)).

1. **أن رأي النظام يتسق مع بقية آرائه، ويمثل تطورًا طبيعيًا لبعض قضايا العدل الإلهي.**

إن رأي النظام في الأصلح ليس دخيلًا([[158]](#footnote-159)). 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 مثلا لرأيه في نفيه أن يوصف الله بالقدرة على الظلم والقبيح لوجدنا أن ذلك يقتضي ضرورة إثبات إرادة الصلاح وفعله بمقتضى قانون العدل والحكمة([[159]](#footnote-160)).

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 الباري تعالى وإرادته من جهة، وبين نفع المكلفين الذي يمثل عندهم الباعث له تعالى على أفعاله من جهة أخرى، فافترقوا في ذلك إلى رأيين([[160]](#footnote-161)):

**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)([[161]](#footnote-162)).

**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)([[162]](#footnote-163)).

إن قول معتزلة بغداد بوجوب الصلاح والأصلح على الله تعالى في الدين والدنيا، فيه غلو وتطرف واجتراء، فقد حملتهم أفكارهم المجنحة إلى الحرص على نفع المكلفين حرصًا شديدًا، مهما تأدى إليه ذلك من تضييق رحابة الاختيار وسعة الإرادة في جانب الألوهية، فاندفعوا في ذلك التضييق إلى الحد الذي تضييق منه الأفئدة، وأوجبوا عليه تعالى من الواجبات الأصلح في أمور الدين والدنيا، إلى الحد الذي لم يبق معه مجال للتفضل والإنعام من جهته تعالى([[163]](#footnote-164)).

وأما معتزلة البصرة، فقد وقفوا في منتصف الطريق، أي: لم ينتهوا إلى الاختيار الخالص للباري تعالى، فقدموا الوجوب مرصعًا بالاختيار، والاختيار مشوبًا بالوجوب؛ ولذا فقد أخفقوا في أن يجعلوا اختيار الباري تعالى لأفعاله نفيًا عن شوائب الحتم بريئًا عن غبش الاضطرار([[164]](#footnote-165)).

وحتى لا يطول بنا المقام في الرد على مذهب المعتزلة في الأصلح نكتفي بهذا الاختصار؛ حيث إن أهل السنة من الأشاعرة([[165]](#footnote-166)) والماتريدية([[166]](#footnote-167)) قد قاموا بالرد على هذا المذهب وانتهوا إلى أن الباري 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 الباري تعالى مريدًا وفاعلًا للشرور والقبائح، ومع ذلك فما أكثر وجود الشرور والقبائح في هذا العالم، فكانت نظرية الأصلح أشد تأثرًا بهذه التساؤلات، ولابد لأصحابها من البحث عن حلول مُقنعة، فمن ثم توجهت أنظار الفلاسفة وغيرهم من المفكرين للبحث عن حل لإثبات التناسب بين وجود الشرور والقبائح 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 يريده الله لا أن الله يريد الأصلح، فإن هذا أكثر تمشيًا مع منطق مذهبه الذي يقرر فيه: أن لا خير ولا حق إلا بإرادة الله، وبغير إرادته لا وجود لحق ولا خير، وهذا المبدأ كفيل أن يضع المسألة في ضوء جديد، بحيث يكون ما أراده الله فعلًا – وإن بدا لأنظارنا الذاتية ناقصًا – إنما هو الأصلح قطعًا، فيتبرر الله من اللوم، وتوضع الأخلاق من حيث أساس التمييز بين الخير والشر – وضعًا متماسكًا مع بقية المذهب ([[167]](#footnote-168)).

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 كاملًا ومتقنًا كل الإتقان في جميع أجزائه، وليس من شك في أن الله كان يستطيع أن يخلقني معصومًا من الخطأ، ومن المحقق أيضًا أن إرادته تعالى قد تعلقت على الدوام بأفضل الأمور)([[168]](#footnote-169)).

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، تمشيًا منها مع قانون الأصلح)([[169]](#footnote-170)).

ويلاحظ أحد الباحثين تشابهًا كبيرًا بين رأي ليبنتز والمعتزلة، حيث ذهب إلى أن رأي ليبنتز ليس يينه: (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)([[170]](#footnote-171)).

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)([[171]](#footnote-172)).

ويجب علينا أن نتوجه بالشكر لله تعالى على جميع ما أنعم به علينا، وما وهبنا من كمال، فضلًا وتكرمًا 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 عليّ)([[172]](#footnote-173)).

والحق أن ديكارت قد بذل جهدًا كبيرًا في سبيل تبرير الشرور والقبائح الموجودة في العالم تبريرًا إيجابيًا عن طريق قاعدته في **أن الأصلح هو ما فعله الله تعالى تحقيقًا 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 وأراده هو الأصلح.

يقول ديكارت: (لا دليل في الحقيقة على أن الله كان عليه أن يهبني قوة على المعرفة أعظم وأوسع مما وهبني فعلًا، ومهما يخطر ببالي عن براعة فنه وإبداع صنعه، فلا يصح أن يذهب بي الظن إلى أنه كان يجب عليه أن يضفي على كل عمل من أعماله جميع الكمالات التي في قدرته أن يضفيها على بعض أعماله)([[173]](#footnote-174)).

ويجب على الإنسان أن يقنع بكل ما قدره الله له، ولا يشغل نفسه بالعلل الغائية وعواقب الأمور: (فالخوض في غايات الله ومحاولة الكشف عن أسرارها جرأة عليه سبحانه)([[174]](#footnote-175)).

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 جدًا
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) ([[175]](#footnote-176)).

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؛ لأني ربما أجد أشياء كثيرة لا أفهم كيف خلقها الله، وذلك أني 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)([[176]](#footnote-177)).

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 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 كاملًا جدًا إذا نظر إليه على أنه جزء من هذا الكون بأسره) ([[177]](#footnote-178)).

ويصرح ديكارت بأن جميع الأفعال الخُلقية 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)([[178]](#footnote-179)).

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)([[179]](#footnote-180)).

وتقترب وجهة نظر ليبنتز من هذه النظرة؛ إذ أنه يرى: (أن نظام الطبيعة نفسه مُؤسَس بناءً على إرادة الله الطيبة)([[180]](#footnote-181))، وأن الله تعالى لا يريد الشر، لكنه سمح به، وعندما يسمح به، فيكون على أساس أنه حكمة
أو فضيلة([[181]](#footnote-182))، والإنسان هو الذي يريد الشر؛ لأن الله منحه حرية الإرادة، وما عليه إلا أن يحسن استعمالها([[182]](#footnote-183)).

ولكننا في البيئة الكلامية نرى الامر بصورة أوضح، فالإمام الغزالي (ت505هـ) قد حاول تفسير العلاقة بين الإرادة الإلهية والشرور الموجودة في العالم، فرأي أن الأفعال التي تبدو لنا في الظاهر وكأنها شرورًا 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 أصلًا، فالآن إن خطر لك نوع من ‌الشر لا ترى تحته خيرًا، أو خطر لك أنه كان تحصيل ذلك الخير ممكنًا لا في ضمن ‌الشر، فاتهم عقلك القاصر) ([[183]](#footnote-184)).

وليس معنى أن أفعاله تعالى تخلو عن الشر أن يقع في ملكه سبحانه ما ليس مرادًا له، كلا، بل نبه الإمام الغزالي على أن كل فعل سواء أكان خيرًا أم شرًا خاضع لإرادته تعالى، فقال: (فهما داخلان ‌تحت ‌الإرادة، ولكن أحدهما مراد لذاته، والآخر مراد لغيره، والمراد لذاته قبل المراد لغيره)([[184]](#footnote-185)).

فالشر عند الإمام الغزالي مقضيُّ به، وما قضَى الله به واجب الحصول بعد سبق المشيئة، فلا راد لحكمه، ولا معقب لقضائه وأمره([[185]](#footnote-186))، فالكل مراد لله تعالى، دون أن يوصف الباري تعالى بالظلم؛ لأنه لا يجوز لنا أن نحكم على الفعل الإلهي بنفس الحكم الذي نحكم به على فعل العبد، فليس ما ‌يستقبح من العبد ‌يستقبح من الله تعالى([[186]](#footnote-187)).

وينقل لنا الدكتور عثمان أمين المبدأ الديكارتي 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)([[187]](#footnote-188)).

 **والثانية:** (يجب ألا نشط في جرأتنا فنذهب إلى أن نخضع لعقولنا طبيعة الله وأفعاله)([[188]](#footnote-189)).

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 بحثًا لاهوتيًا بعيدًا عن التفسيرات الفلسفية.

وأيًا 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 حدًا بين الإيمان والعقل([[189]](#footnote-190)).

وقد أفصح ديكارت عن ذلك قائلًا: (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 أمرًا حقيقيًا، أو أن يعتمد على حواسّه في ذلك)([[190]](#footnote-191)).

وبعد عرض موقف ديكارت من مسألة الأصلح يمكننا أن نقول: إن ديكارت 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 الأصلح لعباده، بل له أن يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد)([[191]](#footnote-192)).

وكذا سيف الدين الآمدي يرى: (أن رعاية الحكمة والغرض في أفعال الله تعالى غير واجب، وأنه لا يجب عليه فعل شيء ولا تركه)([[192]](#footnote-193)).

إن المتكلمين قاطبة من الأشاعرة والماتريدية يدركون أن أفعال الله تعالى قد اشتملت على حِكم سامية، ومقاصد جليلة، وتوجهت نحو خير العباد وصلاح أمرهم، ولكنهم يرفضون الوجوب على الله رفضًا تامًا، 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 صلاحًا يرتقبه، وخيرًا يتوقعه، بل لا حامل له، وفرق بين لزوم الخير والصلاح لأوضاع الأفعال، وبين حمل الخير والصلاح على وضع الأفعال)([[193]](#footnote-194)).

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، قبيحًا كان الموجَد أو حسنًا، وإن كنا لا نقف على ذلك بعقولنا؛ إذ العقول قاصرة عن الإحاطة بحكم الربوبية، والأفهام حاسرة عن إدراك أسرار الألوهية)([[194]](#footnote-195)).

**يقول عبد العلي الأنصاري:** (إنه تعالى لما كان حكيمًا لابد 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)([[195]](#footnote-196)).

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، وحٍكمته، 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.

**الخاتمة، وتشتمل على أهم النتائج التي توصل إليها البحث، والتوصيات**

**أولًا: أهم النتائج التي توصل إليها البحث:**

* اتفاق ديكارت 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، فاتسم بالاتجاه النقدي، الذي كان له أثره البالغ في أن يخوض الجدل الكلامي والفلسفي مع معاصريه.
* إن مصطلح العدل الإلهي كمركب وصفي لم يوجد لدى ديكارت، إلا أننا يمكن أن نقف على ملامحه من خلال فكرة الكمال الإلهي.
* العدل الإلهي المطلق من العقائد الدينية التي لم يجعلها ديكارت موضوعًا للتأمل أو الفكر، وما قام به ديكارت من بحث وتأمل لبعض المسائل المتصلة بمبحث العدل الإلهي، ومعالجتها بالفلسفة، فهو من ناحية صلتها بالإنسان.
* التطابق الفكري بين ديكارت 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 تفتقر إلى الشواهد والأدلة اليقينية، فالفكرة أصيلة عند النظام في جوهرها وتفاصيلها.
* يعد النظام أول من قال «إن الله تعالى لا يوصف بالقدرة على القبيح»، وتبعه من خارج مدرسة الاعتزال، المجبرة والحشوية، والمرجئة، والروافض.
* التأني في الحكم على مذهب النظام فيما ورد في مسألة العدل الإلهي، وذلك لاختلاف ما نقل عنه من عبارات وتعبيرات على ألسنة 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 ببحث المسألة مرة أخرى وتعديلها.
* إن الخلاف بين النظام وغيره من المعتزلة ليس خلافًا جوهريًا، فكلاهما يودُّ إثبات العدل الإلهي.
* المقصد الأسمى عند النظام في مسألة العدل الإلهي هو تنزيهه تعالى، ولكن طريقة التعبير عن مذهبه كانت سببًا 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 أبدًا حتى ولو قدر على الظلم، فيصح منه تعالى فعل القبيح من حيث كونه قادرًا عليه، ويستحيل منه من حيث الحكمة.
* النظام يجعل القانون الخلقي – العدل الإلهي – قانونا يلزم الله؛ لأن العدل عين طبيعته، يعني عين ذاته، وأما ديكارت فهو يجعل الله الإرادة الحرة، ثم يجعل العدل مضافًا 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 الصعيدين 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 فعلًا – وإن بدا لأنظارنا الذاتية ناقصًا – إنما هو الأصلح قطعًا.
* إن ديكارت قد بذل جهدًا كبيرًا في سبيل تبرير الشرور والقبائح الموجودة في العالم تبريرًا إيجابيًا عن طريق قاعدته في أن الأصلح هو ما فعله الله تعالى تحقيقًا 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 شرورًا 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.

**ثانيًا: التوصيات:**

* إعادة النظر الدقيق والقراءة المتأنية فيما وصلنا من التراث الفكري، سواء أكان فلسفيًا أم كلاميًا، في حيدة تامة بعيدًا عن التعصب المذهبي، ومحاولة التقريب بين وجهات النظر ما أمكن إلى ذلك سبيلًا.
* 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 (1983م).
* 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 الدينٌ للآمدي، تحقيقٌ: د. أحمد محمد المهدي: ط4، دار الكتب والوثائق القوميةٌ، القاهرة (1433هـ = 2012م).
* أبكار الأفكار في أصول الدين، لسيف الدين الآمدي، تحقيق: د. أحمد محمد المهدي: ط2، دار الكتب والوثائق القومية، القاهرة (1424هـ =2004م).
* ابن خلاد المعتزلي (ت350هـ = 961م) وموقفه النقدي من قضية النسخ عند اليهود، د. عادل سالم عطية: بحث منشور بمجلة كلية الآداب جامعة المنوفية، العدد: 121، أبريل 2020م.
* إحياء علوم الدين، لأبي حامد محمد بن محمد الغزالي، تحقيق: سيد إبراهيم، ط1، دار الحديث، القاهرة (1992م).
* آراء أهل المدينة الفاضلة، قدم له وعلق عليه، د. ألبير نصري نادر: ط4، دار المشرق، بيروت (1985م).
* 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 (1369هـ = 1950م).
* أساس التحسين والتقبيح لدى الإسلاميين ومقارنته بمذهب كانت، د. قنديل محمد قنديل السيد: ط3، مجمع البحوث الإسلامية، القاهرة (1443هـ = 2022م).
* الإشارات والتنبيهات، لأبي علي بن سينا، القسم الثالث (الإلهيات): ط3، دار المعارف، القاهرة، سلسلة ذخائر العرب، (عدد 22).
* أصول الدين، لأبي اليسر البزدوي، تحقيق: د. هانز بيتر لنس: المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة (1424 هـ =2003م).
* الاعتماد في الاعتقاد، لأبي البركات النسفي، تحقيق: د. عبد الله محمد عبد الله إسماعيل: ط1، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة (2011م).
* الأعلام، لخير الدين الزركلي: ط15، دار العلم للملايين، بيروت (2002 م).
* الاقتصاد في الاعتقاد، لأبي حامد الغزالي، تحقيق: عبد الله محمد الخليلي: ط1، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان (١٤٢٤هـ = ٢٠٠٤م).
* آمالي المرتضى المسمى بغرر الفوائد ودرر القلائد، لعلي بن الحسين الشريف المرتضى: تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم: المكتبة العصرية، بيروت (1430هـ = 2009م
* الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد، لأبي الحسين الخياط، تحقيق: د. نيبرج: المكتبة الأزهرية للتراث – القاهرة (1436 هـ = 2015م).
* بين المعتزلة وليبنتز، د. طه حسين، ترجمة وتقديم: د. عبد الرشيد محمودي: جريدة الأهرام، بتاريخ: 29 أكتوبر (2014م).
* تاريخ الفلسفة الحديثة، يوسف كرم: ط5، دار المعارف، القاهرة، بدون تاريخ.
* التأملات في الفلسفة الأولى، ديكارت، ترجمة وتقديم وتعليق: د. عثمان أمين: المركز القومي للترجمة، القاهرة (2009م).
* تأويلات القرآن، للماتريدي، تحقيق: د. مراد سلون، مراجعة: د. بكر طوبال أوغلي: دار الميزان، استانبول (2007م).
* تبصرة الأدلة في أصول الدين، لأبي المعين النسفي، تحقيق: د. محمد الأنور حامد عيسى: المكتبة الأزهرية للتراث - القاهرة (1437 هـ = 2016م).
* تجريد مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري، للإمام أبي بكر بن فورك، تحقيق: نحند أمين علي عيسى: ط2، مجمع البحوث الإسلامية بالأزهر الشريف، القاهرة (1442هـ = 2021م)
* تحفة المريد على شرح جوهرة التوحيد، للشيخ إبراهيم البيجوري: المطبعة العربية الحديثة (1978م).
* 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: ط1، العتبة العباسية المقدسة، المركز الإسلامي، للدراسات الاستراتيجية ، النجف – العراق (1443هـ =2022م).
* تعديل العلوم (القسم الثاني تعديل مباحث علم الكلام)، لصدر الشريعة المحبوبي، تحقيق: أكرم محمد إسماعيل: ، ط1، دار النور المبين للنشر والتوزيع، الأردن (2022م).
* التعرف لمذهب أهل التصوف، لأبي بكر محمد بن إبراهيم الكلاباذي، تحقيق: نجاح عوض صيام: دار المقطم للنشر والتوزيع، القاهرة (2016م).
* التعليقات، لابن سينا، تحقيق: د. عبد الرحمن بدوي: الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة (1975م).
* تلخيص الأدلة لقواعد التوحيد، لأبي إسحاق الصَّفَّار، تحقيق: د. عبد الله محمد عبد الله إسماعيل: ط1، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة (1432هـ =2012م).
* تهافت الفلاسفة، لأبي حامد الغزالي، تحقيق: د. سليمان دنيا: ط6، دار المعارف، القاهرة، بدون تاريخ.
* تيارات الفكر الفلسفي من القرون الوسطى حتى العصر الحديث، أندريه كريسُّون، ترجمة: نهار رضا، دار عويدات للنشر والطباعة، بيروت – لبنان (2017م)
* الثيوديسيا في فلسفة ليبنتز دراسة تحليلية مقارنة بالفكر الإسلامي، د. عزه سيد عزوز محمد، بحث منشور بكلية أصول الدين والدعوة بطنطا: العدد الثامن (1437 هـ =2016م).
* حاشية الكلنبوي على شرح جلال الدين الدواني على العقائد العضدية، لإسماعيل الكلنبوي: مطبعة خورشيد (1317هـ).
* الحقيقة عند فلاسفة المسلمين، د. نظمي لوقا: دار غريب للطباعة، القاهرة (1982م).
* حكمة الغرب، برتراند رسل، ترجمة: د. فؤاد زكريا: ط1، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية (2009م).
* الحيوان، لعمرو بن بحر بن محبوب الجاحظ، ط2، دار الكتب العلمية، بيروت (1424هـ).
* الخلاصة اللاهوتية، توما الإكويني، ترجمة: الخوري بولس عواد: المطبعة الأدبية، بيروت (1881م).
* الخير والشر عند القاضي عبد الجبار، د. محمد صالح السيد: دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة (1998م).
* دراسات في الفلسفة الحديثة، د. محمود حمدي زقزوق: ط1، دار الطباعة المحمدية، القاهرة (1405 هـ= 1985م).
* ديكارت رائد الفلسفة في العصر الحديث، للشيخ: كامل محمد عويضة: ط1، دار الكتب العلمية، بيروت (1413هـ =1993م).
* ديكارت والعقلانية، جنفياف روديس لويس، ترجمة: عبده الحلو: ط4، منشورات عويدات، بيروت – باريس (1988م).
* ديكارت، د. عثمان أمين: ط4، مكتبة القاهرة الحديثة (1957م).
* الرسالة العرشية (ضمن مجموعة رسائل بن سينا): دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد، الهند (1335هـ).
* رواد المثالية في الفلسفة الغربية، د. عثمان أمين: دار المعارف، القاهرة (1967م).
* سير أعلام النبلاء، لشمس الدين الذهبي: دار الحديث، القاهرة (1427 هـ = 2006م).
* شخصيات ومذاهب فلسفية، د. عثمان أمين: دار إحياء الكتب العربية، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه (1364هـ = 1945م).
* شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار، تحقيق: د. عبد الكريم عثمان: ط3، مكتبة وهبة، القاهرة (1416 هـ = 1996م).
* شرح الفقه الأكبر، لملا علي القاري: ط3، دار النفائس، القاهرة (1437 هـ = 2016م).
* شرح المقاصد، للإمام سعد الدين التفتازاني، تحقيق: د. عبد الرحمن عميرة: ط2، عالم الكتب، (بيروت (1419هـ = 1998م).
* شرح المواقف، للسيد الشريف الجرجاني، تحقيق: محمود عمر الدمياطي: دار الكتب العلمية، بيروت (1419هـ =1998م).
* شرح معالم أأصول الدين، لابن التلمساني، تحقيق: د. عواد محمود سالم: ط1، المكتبة الأزهرية التراث، القاهرة (1432 هـ =2011م).
* شرح نهج البلاغة، لابن أبي الحديد، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم: ج6ص129، دار إحياء الكتب العربية عيسى البابي الحلبي وشركاه (2011م).
* الشفاء (الإلهيات)، له أيضًا، تحقيق: الأب قنواتي، وسعيد زايد: الهيئة العامة للمطابع الأميرية، القاهرة (1960م).
* ضحى الإسلام، د. أحمد أمين: ط7، مكتبة النهضة المصرية، بدون تاريخ.
* طوق الحمامة في الأُلفَةِ والأُلَّاف، لعلي بن بن حزم الأندلسي: ط1، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة (2016م).
* العدل الإلهي، لمرتضى مطهري: ط2، دار الإرشاد للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت (1426هـ = 2015م).
* العقيدة النظامية في الأركان الإسلامية، لأبي المعالي يوسف الجويني، تحقيق: محمد زاهد الكوثري: المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة (1436هـ =2015م).
* الفائق في أصول الدين، لركن الدين الخوارزمي، تحقيق: د. فيصل بدير عون: دار الكتب والوثاق القومية، القاهرة (1431هـ = 2010م).
* الفرق الكلامية الإسلامية مدخل ودراسة، د. علي عبد الفتاح المغربي: مكتبة وهبة، القاهرة (1415هـ = 1995م).
* الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية، لعبد القاهر بن طاهر بن محمد بن عبد الله البغدادي التميمي الأسفراييني: ط2، دار الآفاق الجديدة – بيروت (1977م).
* 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 (1974م).
* الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم، د. إبراهيم مصطفى إبراهيم: دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية (2001م).
* الفلسفة الديكارتية برؤية نقدية (التأملات – انفعالات النفس)، لأندريه جومبي، ترجمة: بدوي عبد الفتاح: ط1، المركز القومي للترجمة، القاهرة (2016م).
* فلسفة العقائد المسيحية قراءة نقدية في لاهوت ليبنتز، د. محمد عثمان الخشت: دار قباء للطباعة والنشر، القاهرة (1998م).
* فلسفة المتكلمين، هاري ولفسون، ترجمة وتعليق: مصطفى لبيب
عبد الغني: ط2، المركز القومي للترجمة، القاهرة (2009م).
* فلسفة المعتزلة فلاسفة الإسلام الأسبقين، د. ألبير نصري نادر: دار نشر الثقافة، الإسكندرية (1950م).
* فلسفة ديكارت ومنهجه دراسة تحليلية ونقدية، د. مهدي فضل الله: ط3، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت (1996م).
* فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت، لعبد العلي الأنصاري اللكنوي، تحقيق: عبد الله محمود محمد عمر: دار الكتب العلمية - بيروت (2002م).
* في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، د. إبراهيم مدكور: مكتبة الأسرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة (2019م).
* في علم الكلام دراسة فلسفية لآراء الفرق الإسلامية في أصول الدين (المعتزلة)، د. أحمد محمود صبحي: ط5، دار النهضة العربية، بيروت (1405هـ = 1985م).
* القدر وحرية الإرادة الإنسانية في الفكر الكلامي الإسلامي،
د. عبد العزيز سيف النصر: مكتبة الإيمان، القاهرة (1434 هـ =2013م).
* القرآن والفلسفة، د. محمد يوسف موسى: دار الكتاب المصري، القاهرة (2012م).
* قصة الفلسفة الحديثة، د. زكي نجيب محمود: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة (1355هـ = 1936م).
* قضية الخير والشر لدى مفكري الإسلام، د. محمد السيد الجليند: ط6، دار قباء الحديثة للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة (2006م).
* قمم في الدين والفلسفة والادب، مأمون غريب: مكتبة غريب، القاهرة (1983م).
* القول السديد في خلف الوعيد، لملا على القاري، تحقيق وتعليق: قسم التحقيق بدار الصحابة للتراث: ط1، دار الصحابة للتراث – طنطا (1412هـ =1992م).
* القول المفيد في علم التوحيد، للشيخ محمد بخيت المطيعي: ط1، دار البصائر، القاهرة (2011م).
* 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 (2014م).
* لسان العرب، لأبي الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور: الطبعة الثالثة: دار صادر - بيروت (1414هـ).
* لسان الميزان، لأبي الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، تحقيق: دائرة المعارف النظامية: ط2، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت (1390هـ = 1971م).
* الله أساس المعرفة والأخلاق عند ديكارت، د. نظمي لوقا: المطبعة الفنية الحديثة، القاهرة (2003م).
* لوامع الأفكار في شرح طوالع الأنوار للبيضاوي، تأليف: زكريا محمد الأنصاري، تحقيق: د. عرفة عبد الرحمن النادي: ط1، دار الإمام الرازي للنشر والتوزيع، القاهرة (2024م).
* مبادئ الفلسفة، ديكارت، ترجمة: د. عثمان أمين: مكتبة النهضة المصرية، القاهرة (1960م).
* المحيط بالتكليف، للقاضي عبد الجبار، تحقيق: عمر السيد عزمي: المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة، بدون تاريخ.
* المختصر في أصول الدين، للقاضي عبد الجبار (ضمن رسائل العدل والتوحيد) تحقيق: د. محمد عمارة: ط2، دار الشروق، القاهرة (1408 هـ = 1988م).
* مذاهب الإسلاميين، د. عبد الرحمن بدوي: دار العلم للملايين، بيروت (1977م).
* المرجع في تاريخ علم الكلام، تحرير: زابينة شميتكه، ترجمة: د. أسامه شفيع السيد، تقديم: د. حسن الشافعي: ط1، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت (2018م).
* مسائل العقيدة الإسلامية بين التفويض والإثبات والتأويل، د. عبد العزيز سيف النصر: ط1، مكتبة الإيمان للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة (1434هـ = 2013م).
* المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين، لأبي رشيد النيسابوري، تحقيق: د. معن زيادة، د. رضوان السيد: ط1: معهد الاتحاد العربي، طرابلس (1979م).
* مستقبل العلاج بالفلسفة (الإرشاد الفلسفي الأخلاقي)، د. هدى محمد
عبد الرحمن جاب الله، مجلة كلية الآداب بقنا، جامعة جنوب الوادي، المجلد 32، العدد 59، أبريل 2023م.
* المطالب العالية من العلم الإلهي، للإمام فخر الدين الرازي، تحقيق: د. أحمد حجازي السقا: طبعة: المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة (1438هـ = 2016م).
* المعارف في شرح الصحائف، لشمس الدين السمرقندي، تحقيق:
د. عبدالله محمد إسماعيل، د. نظير محمد عياد: المكتبة الأزهرية التراث، القاهرة (1437هـ =2015م).
* معالم أصول الدين، فخر الدين الرازي، تحقيق: طه عبد الرءوف 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، لزهدي جار الله: الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت (1974م).
* المعجم الفلسفي، جميل صليبا: دار الكتاب اللبناني، بيروت (1982م).
* المعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية: الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، القاهرة (1403هـ =1983م).
* 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: ج11، المؤسسة المصرية العامة للكتاب، القاهرة (1385هـ = 1965م).
* المغني في أبواب التوحيد والعدل، للقاضي عبد الجبار (اللطف)، تحقيق: د. أبو العلا عفيفي: ج13، دار الكتب المصرية، القاهرة (1382هـ = 1962م).
* المغني في أبواب التوحيد والعدل، للقاضي عبد الجبار (اللطف)، تحقيق: د. أبو العلا عفيفي: ج14، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة (1385هـ = 1965م).
* المغني في أبواب التوحيد والعدل، للقاضي عبد الجبار، تحقيق: د. أحمد فؤاد الأهواني: ج6، المؤسسة المصرية العامة للكتاب، القاهرة (1382هـ = 1962م).
* المغني، للقاضي عبد الجبار (المخلوق)، تحقيق: د. توفيق الطويل، سعيد زايد: ج8، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة (بدون تاريخ).
* مفاتيح الغيب = التفسير الكبير، لفخر الدين الرازي: وما بعدها، ط3، دار إحياء التراث العربي – بيروت (١٤٢٠هـ).
* المفصل في شرح المحصل، لنجم الدين الكاتبي القزويني، تحقيق: عبدالجبار أبو ستيته: دار الأصلين للدراسات والنشر، الأردن، بدون تاريخ.
* مقال عن المنهج، ديكارت، ترجمة: محمود محمد الخضيري، مراجعة مصطفى حلمي: ط3، الهيئة المصرية العامة للكتاب (1985م).
* مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، لأبي الحسن الأشعري، تحقيق: هلموت ريتر: ط3، دار فرانز شتايز، بمدينة فيسبادن، ألمانيا، 1400هـ = 1980م).
* المقالات ومعه عيون المسائل والجوابات، لأبي القاسم الكعبي، تحقيق: د. حسين خانصو، د. راجح كردي، د. عبد الحميد كردي: ط1، دار الفتح للدراسات والنشر، الأردن (1439هـ = 2018م).
* مقالة في الميتافيزيقا، جوتفريد فيلهلم ليبنتز، ترجمة وتقديم وتعليق: د. الطاهر بن قيزة، مراجعة: د. جورج زيناتي: ط1، المنظمة العربية للترجمة (2006م).
* 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 أبى 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 (1985م).
* المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار المعروف بالخطط المقريزية، تقي الدين المقريزي: ط1، منشورات دار الكتب العلمية، بيروت (1998م).
* موسوعة العقائد الإسلامية في الكتاب والسنة (عدل الله)، لمحمد الرَّيْشهْري، بمساعدة: رضا برنجكار: ط2، دار الحديث للطباعة والنشر، قم (1386هـ).
* موقف البشر تحت سلطان القدر، الشيخ مصطفي صبري المتوفي: ط1، المطبعة السلفية ومكتبتها (1352هـ).
* المونادولوجيا والمبادئ العقلية للطبيعة والفضل الإلهي، ليبنتز، جمع وترجمة: عبد الغفار مكاوي: مؤسسة هنداوي، القاهرة (2022م).
* النزعة العقلية في تفكير المعتزلة، علي فهمي خشيم: دار مكتبة الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ليبيا (1967م).
* النزعة النقدية عند المعتزلة، د. عادل السكري، تقديم: د. حامد عمار، د. جابر عصفور: الدار المصرية اللبنانية: مكتبة الأسرة، القاهرة (2017م).
* نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، د. علي سامي النشار: ط9، دار المعارف، القاهرة، بدون تاريخ.
* نظرية التكليف آراء القاضي عبد الجبار الكلامية، د. عبد الكريم عثمان: مؤسسة الرسالة، بيروت (1391هـ = 1971م).
* نظم الفرائد وجمع الفوائد في بيان المسائل التي وقع فيها الاختلاف بين الماتريدية والأشعرية في علم العقائد، لعبد الرحيم بن علي الشهير بشيخ زاده: ط1، المطبعة الأدبية، القاهرة (1317هـ).
* نهاية الأقدام في علم الكلام، للإمام الشهرستاني: مكتبة المتنبي، القاهرة، بدون تاريخ.
* نيتشه وجذور ما بعد الحداثة، د. أحمد عبد الحليم عطية: ط1، دار الفارابي، بيروت (2010م).
* هوامش على الاقتصاد في الاعتقاد لحجة الإسلام الغزالي (القطب الثالث)، د. محمد عبد الفضيل القوصي: ط1، مكتبة الإيمان، القاهرة (2006م)
* الوافي بالوفيات، لصلاح الدين خليل بن أيبك بن عبد الله الصفدي، تحقيق: أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى: دار إحياء التراث – بيروت (1420هـ = 2000م).

**References**

• abihath jadidat fi alfahm al'iinsanii, libintuz, tarjamatu: 'ahmad fuad kamla: dar althaqafat lilnashr 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'iirshad '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'iislamiiyn wamuqaranatuh bimadhhab kant, du. qandil muhamad qandil alsayida: ta3, majamae albuhuth al'iislamiati, alqahira (1443h = 2022ma).

• al'iisharat 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, tahqiqu: du. hanz bitar linas: almaktabat al'azhariat liltarathi, alqahira (1424 ha =2003mi).

• alaietimad fi alaietiqadi, li'abi albarakat alnasfi, tahqiqu: 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, tahqiqu: eabd allah muhamad alkhalili: ta1, dar alkutub aleilmiati, bayrut - lubnan (1424h = 2004m).

• amali almurtadaa almusamaa bigharr alfawayid wadarar alqalayidi, lieali bin alhusayn alsharif almurtadaa: tahqiqu: muhamad 'abu alfadl 'iibrahim: almaktabat aleasriatu, bayrut (1430h = 2009m

• alantisar walradu ealaa abn alraawandii almulhadi, li'abi alhusayn alkhayaati, tahqiqu: du. nibarji: almaktabat al'azhariat lilturath - alqahira (1436 hi = 2015mi).

• bayn almuetazilat 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, lilmatridi, tahqiqu: du. murad sulun, murajaeata: da. bakr tubal 'uwghli: dar almizani, astanbul (2007ma).

• tabsirat al'adilat fi 'usul aldiyni, li'abi almuein alnusfi, tahqiqu: 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, tahqiqa: nahnid 'amin eali eisaa: ta2, majamae albuhuth al'iislamiat 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 lilnashr waltawziei, al'urduni (2022ma).

• altaearuf limadhhab 'ahl altasawufi, li'abi bakr muhamad bin 'iibrahim alklabadhi, tahqiqa: najah eiwad siami: dar almuqatam lilnashr waltawzie, alqahira (2016mi).

• altaeliqatu, liaibn sina, tahqiqu: da. eabd alrahman badwi: alhayyat almisriat aleamat lilkitabi, alqahira (1975mi).

• talkhis al'adilat liqawaeid altawhidi, li'abi 'iishaq alssffar, tahqiqu: da. eabd allah muhamad eabd allah 'iismaeil: ta1, almaktabat al'azhariat liltarathi, alqahira (1432h =2012mi).

• tahafut alfalasifati, li'abi hamid alghazalii, tahqiqu: 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 lilnashr 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 alkalinbawii ealaa sharh jalal aldiyn aldawanii ealaa aleaqayid aleadadiati, li'iismaeil alklanbawii: matbaeat khurshid (1317h).

• alhaqiqat eind falasifat almuslimina, du. nuzmi luqa: dar gharib liltibaeati, alqahira (1982mi).

• hikamat algharbi, birtrand rusul, tarjamati: du. fuad zakaria: ta1, dar alwafa' lidunya altibaeat walnashri, al'iiskandaria (2009ma).

• alhayawan, lieamriw bn bahr bn mahbub aljahiz, ta2, dar alkutub aleilmiati, bayrut (1424h).

• alkhulasat allaahutiati, tuma al'iikwini, tarjamatu: alkhuri bulis eawadi: almatbaeat al'adabiati, bayrut (1881ma).

• alkhayr walshari eind alqadi eabd aljabar, du. muhamad salih alsayida: dar qaba' liltibaeat walnashr waltawzie, alqahira (1998mi).

• dirasat fi alfalsafat alhadithati, du. mahmud hamdi zaqzuq: ta1, dar altibaeat almuhamadiati, alqahira (1405 ha= 1985mu).

• dikart rayid alfalsafat fi aleasr alhadithi, lilshaykhi: kamil muhamad euaydat: ta1, dar alkutub aleilmiati, bayrut (1413h =1993m).

• dikart waleaqlaniat, jinfyaf rudis luis, tarjamata: eabduh alhulu: ta4, manshurat euidat, bayrut - baris (1988ma).

• dikarti, du. euthman 'amin: ta4, maktabat alqahirat alhaditha (1957ma).

• alrisalat alearshia (dman majmueat rasayil bin sina): dayirat almaearif aleuthmaniati, haydar abad, alhind (1335h).

• ruad almithaliat fi alfalsafat algharbiati, du. euthman 'amin: dar almaearifi, alqahira (1967mi).

• sayr 'aelam alnubala'i, lishams aldiyn aldhahabi: dar alhadithi, alqahira (1427 hi = 2006mi).

• shakhsiaat wamadhahib falsafiatun, du. euthman 'aminu: dar 'iihya' alkutub alearabiati, matbaeat eisaa albabi alhalabii washarikah (1364h = 1945mi).

• sharh al'usul alkhamsati, lilqadi eabd aljabar, tahqiqu: 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, tahqiqu: da. eabd alrahman eumayrata: ta2, ealim alkatab, (bayrut (1419h = 1998ma).

• sharh almawaqifi, lilsayid alsharif aljirjani, tahqiqu: mahmud eumar aldimyati: dar alkutub aleilmiati, bayrut (1419h =1998ma).

• sharh maealim 'aasul aldiyni, liaibn altilmsani, tahqiqu: da. eawad mahmud salim: ta1, almaktabat al'azhariat altarathi, alqahira (1432 ha =2011mi).

• sharh nahj albalaghati, liabn 'abi alhadidi, tahqiqu: 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'iirshad liltibaeat walnashr waltawzie, bayrut (1426h = 2015mi).

• aleaqidat alnizamiat fi al'arkan al'iislamiati, li'abi almaeali yusuf aljuayni, tahqiqu: muhamad zahid alkuthari: almaktabat al'azhariat liltarathi, alqahira (1436h =2015mi).

• alfayiq fi 'usul aldiyni, lirukn aldiyn alkhawarzimi, tahqiqu: du. faysal bidir eun: dar alkutub walwathaq alqawmiati, alqahira (1431h = 2010mi).

• alfiraq alkalamiat al'iislamiat madkhal wadirasatu, da. eali eabd alfataah almaghribi: maktabat wahabata, alqahira (1415h = 1995mi).

• alfarq bayn alfiraq wabayan alfirqat alnaajiati, 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, tahqiqu: du. fuad sayid: aldaar altuwnisiat lilnashr (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 alkhushti: 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, tahqiqu: eabd allah mahmud muhamad eumra: dar alkutub aleilmiat - bayrut (2002m).

• fi alfalsafat al'iislamiat manhaj watatbiquhu, du. 'iibrahim madkur: maktabat al'usrati, alhayyat almisriat aleamat lilkitabi, alqahira (2019mi).

• fi eilm alkalam dirasat falsafiat lara' alfiraq al'iislamiat fi 'usul aldiyn (almuetazilati), du. 'ahmad mahmud subhi: ta5, dar alnahdat alearabiati, bayrut (1405h = 1985m).

• alqadr wahuriyat al'iiradat al'iinsaniat fi alfikr alkalamii al'iislamii, 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'iislami, 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'uyuwb 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, tahqiqu: 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, tahqiqu: da. earafat eabd alrahman alnaadi: ta1, dar al'iimam alraazii lilnashr waltawzie, alqahira (2024mi).

• mabadi alfalsafati, dikarti, tarjamatu: du. euthman 'aminu: maktabat alnahdat almisriati, alqahira (1960mi).

• almuhit bialtaklifi, lilqadi eabd aljabar, tahqiqu: 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) tahqiqu: du. muhamad eimarata: ta2, dar alshuruqi, alqahira (1408 hi = 1988mi).

• madhahib al'iislamiiyna, 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' lilbuhuth waldirasati, bayrut (2018m).

• masayil aleaqidat al'iislamiat bayn altafwid wal'iithbat waltaawili, du. eabd aleaziz sayf alnasr: ta1, maktabat al'iiman liltibaeat walnashr waltawzie, alqahira (1434h = 2013mi).

• almasayil fi alkhilaf bayn albasariiyn walbaghdadiina, li'abi rashid alnnysaburi, tahqiqu: du. maen ziadati, du. ridwan alsayidi: ta1: maehad alaitihad alearabii, tarabulus (1979ma).

• mustaqbal aleilaj bialfalsafa (al'iirshad alfalsafii al'akhlaqii), du. hudaa muhamad eabd alrahman jab allah, majalat kuliyat aladab biqina, jamieat janub alwadi, almujalad 32, aleadad 59, 'abril 2023m.

• almatalib alealiat min alealam al'iilahi, lil'iimam fakhr aldiyn alraazi, tahqiqu: du. 'ahmad hijazi alsaqaa: tabeata: almaktabat al'azhariat liltarathi, alqahira (1438h = 2016mi).

• almaearif fi sharh alsahayifi, lishams aldiyn alsamarqandi, tahqiqu: da. eabdallah muhamad 'iismaeil, da. nazir muhamad eayad: almaktabat al'azhariat altarathi, alqahira (1437h =2015ma).

• maealim 'usul aldiyni, fakhr aldiyn alraazi, tahqiqu: tah eabd alra'uf saedu: dar alkutaab alearabii, bayrut, bidun tarikhi.

• almuetazilat bayn alfikr waleamla, da. eali alshaabi - 'abu lababat husayn - eabd alhamid alnajar: alsharikat altuwnisiat liltawzie, tunis, d t.

• almuetazilati, lizahdi jar allah: al'ahliat lilnashr waltawzie, bayrut (1974ma).

• almiejam alfalsafii, jamil saliba: dar alkitaab allubnani, bayrut (1982m).

• almuejam alfalisafi, majmae allughat alearabiati: alhayyat aleamat lishuyuwn almatabie al'amiriati, alqahira (1403h =1983ma).

• almuejam alwasiti, limajmae allughat alearabiati, tahqiqu: 'ahmad alzayaat wakhrun: dar aldaewati, bidun tarikhi.

• almughaniy fi 'abwab altawhid waleadli, lilqadi eabd aljabaar (altaklifi), tahqiqu: muhamad eali alnajar, waeabd alhalim alnajar: ja11, almuasasat almisriat aleamat lilkitabi, alqahira (1385h = 1965mi).

• almughaniy fi 'abwab altawhid waleadli, lilqadi eabd aljabaar (allatif), tahqiqu: du. 'abu aleula eafifi: ja13, dar alkutub almisriati, alqahira (1382h = 1962mu).

• almughaniy fi 'abwab altawhid waleadli, lilqadi eabd aljabaar (allatif), tahqiqu: du. 'abu aleula eafifi: ja14, almuasasat almisriat aleamat liltaalif walnashri, alqahira (1385h = 1965mi).

• almughniy fi 'abwab altawhid waleadli, lilqadi eabd aljabar, tahqiqu: du. 'ahmad fuad al'ahwani: ji6, almuasasat almisriat aleamat lilkitabi, alqahira (1382h = 1962mi).

• almighni, lilqadi eabd aljabaar (almakhluqi), tahqiqu: 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, tahqiqu: eabdaljabaar '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'iislamiiyn waikhtilaf almusaliyna, li'abi alhasan al'asheari, tahqiqu: hilmut ritar: ta3, dar franz shtayiz, bimadinat fisbadin, 'almanya, 1400h = 1980mi).

• almaqalat wamaeah euyun almasayil waljawabati, li'abi alqasim alkaebi, tahqiqu: 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, tahqiqu: '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'amla, lilqadi eabd aljabar, jamaeahu: 'ahmad bin yahyaa almurtadaa, tahqiqu: 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'iislamiat 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 wamaktabatiha (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'asheariat 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 alaietiqad 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, tahqiqu: 'ahmad al'arnawuwt waturki mustafaa: dar 'iihya' alturath - bayrut (1420h = 2000m).

**فهرس الموضوعات:**

|  |  |
| --- | --- |
| **الموضوع** | **الصفحة** |
| **ملخص البحث.** | **141** |
| **المقدمة.** | **143** |
| **المبحث الأول: التعريف بالنظام وديكارت، وبيان مفهوم العدل عندهما.** | **147** |
| **أولًا: التعريف بالنظام.** | 147 |
| **ثانيًا: التعريف بديكارت.** | 151 |
| **ثالثًا: مفهوم العدل الإلهي عند النظام.** | 153 |
| **رابعًا: مفهوم العدل الإلهي لدى ديكارت.** | 156 |
| **المبحث الثاني: القدرة على القبيح بين النظام وديكارت.** | **158** |
|  **رأي النظام في قدرة الله تعالى على فعل القبيح.** | 158 |
| **عرض مذهب النظام في القدرة على القبيح عند غير المعتزلة:** | 160 |
| **أدلة النظام على مذهبه، ونقد المخالفين لها.** | 170 |
| **رأي المعتزلة في قدرة الله تعالى على فعل القبيح.** | 173 |
| **الأدلة التي استدل بها جمهور المعتزلة على مذهبهم.** | 174 |
| **الأدلة العقلية.** | 174 |
| **الأدلة النقلية.** | 176 |
| **وقفة مع رأي المعتزلة.** | 177 |
| **رأي ديكارت في قدرة الله تعالى على فعل الشر والقبيح.** | 179 |
| **وقفة مع النظام وديكارت.** | 189 |
| **المبحث الثالث: الأصلح بين النظام وديكارت.** | **189** |
| **تعريف الأصلح عند علماء اللغة.** | 190 |
| **تعريف الأصلح عند المعتزلة.** | 190 |
| **مذهب النظام في الأصلح.** | 192 |
| **الأسباب التي دفعت النظام للقول بمذهبه في الأصلح.** | 193 |
| **مذهب ديكارت في الأصلح.** | 197 |
| **الخاتمة.** | **206** |
| **أهم النتائج التي توصل إليها البحث.** | 206 |
| **التوصيات.** | 208 |
| **فهرس المصادر والمراجع.** | **209** |
| **فهرس الموضوعات.**  | **232** |

1. () ينظر: المقالات ومعه عيون المسائل والجوابات، لأبي القاسم الكعبي، تحقيق: د. حسين خانصو، د. راجح كردي، د. عبدالحميد كردي: ص163، ط1، دار الفتح للدراسات والنشر، الأردن (1439هـ = 2018م)، وسير أعلام النبلاء، لشمس الدين الذهبي: ج8ص ٥٢٩، دار الحديث، القاهرة (1427هـ = 2006م)، والوافي بالوفيات، لصلاح الدين خليل بن أيبك بن عبد الله الصفدي، تحقيق: أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى: ج6ص ١٢، دار إحياء التراث – بيروت (1420هـ = 2000م). [↑](#footnote-ref-2)
2. () ينظر: الفرق الكلامية الإسلامية مدخل ودراسة، د. علي عبد الفتاح المغربي: ص201، ط2، مكتبة وهبة، القاهرة (1415هـ = 1995م). [↑](#footnote-ref-3)
3. () ينظر: طوق الحمامة في الأُلفَةِ والأُلَّاف، لعلي بن حزم الأندلسي: ص124، 156، ط1، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة (2016م). [↑](#footnote-ref-4)
4. () الحيوان، لعمرو بن بحر بن محبوب الجاحظ: ج7ص435، ط2، دار الكتب العلمية، بيروت (1424هـ). [↑](#footnote-ref-5)
5. () فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ومباينتهم لسائر المخالفين، للقاضي عبد الجبار، تحقيق: د. فؤاد سيد: ص264، الدار التونسية للنشر، تونس (1974م). [↑](#footnote-ref-6)
6. () ينظر: في علم الكلام دراسة فلسفية لآراء الفرق الإسلامية في أصول الدين (المعتزلة)، د. أحمد محمود صبحي: ج1 ص217، ط5، دار النهضة العربية، بيروت (1405هـ = 1985م). [↑](#footnote-ref-7)
7. () فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ومباينتهم لسائر المخالفين، للقاضي عبد الجبار، تحقيق: د. فؤاد سيد: ص264. [↑](#footnote-ref-8)
8. () ينظر: إبراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية والفلسفية، د. محمد عبد الهادي
أبو ريدة: ص2-5، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، بدون تاريخ. [↑](#footnote-ref-9)
9. () ينظر: لسان الميزان، لأبي الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، تحقيق: دائرة المعارف النظامية: ج1ص٦٧، ط2، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت (1390هـ = 1971م)، وفي علم الكلام دراسة فلسفية لآراء الفرق الإسلامية في

أصول الدين (المعتزلة)، د. أحمد محمود صبحي: ج1 ص218. [↑](#footnote-ref-10)
10. () إن هذا لا يعني ارتماء المعتزلة في أحضان الفلاسفة بلا حذر أو تمييز لآرائهم، فقد كانت لهم شخصيتهم الإسلامية المميزة، والدفاع عن الدين بأقوى الأسلحة وأمتنها، والمناقضة في كثير من الأحيان لآراء أرسطو وفلاسفة اليونان كما يظهر عند النظام. ينظر: النزعة العقلية في تفكير المعتزلة، علي فهمي خشيم: ص40، دار مكتبة الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ليبيا (1967م). [↑](#footnote-ref-11)
11. () ينظر: الأعلام، لخير الدين الزركلي: ج1ص ٤٣، ط15، دار العلم للملايين، بيروت (2002 م). [↑](#footnote-ref-12)
12. () ينظر: في علم الكلام دراسة فلسفية لآراء الفرق الإسلامية في أصول الدين (المعتزلة)، د. أحمد محمود صبحي: ج1 ص220، 221. [↑](#footnote-ref-13)
13. () ينظر: الحيوان، لعمرو بن بحر بن محبوب الجاحظ، ج6ص335، وفي الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، د. إبراهيم مدكور: ج2ص41، مكتبة الأسرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة (2019م) [↑](#footnote-ref-14)
14. () ينظر: إبراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية والفلسفية، د. محمد عبد الهادي أبو ريدة: ص46، وفي علم الكلام دراسة فلسفية لآراء الفرق الإسلامية في أصول الدين (المعتزلة)، د. أحمد محمود صبحي: ج1 ص221، 222، والنزعة النقدية عند المعتزلة، د. عادل السكري، تقديم: د. حامد عمار، د. جابر عصفور: ص256، مكتبة الأسرة، القاهرة (2017م)، ولعلّ مناظرة إبراهيم النظام المعتزلي، ويسَّا 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 لكلّ من أتى بعده وتحدث في قضية النسخ وإثبات النبوة. ينظر: ابن خلاد المعتزلي (ت350 هـ -961م) وموقفه النقدي من قضية النسخ عند اليهود، د. عادل سالم عطية: ص 2573، 2575، بحث منشور بمجلة كلية الآداب جامعة المنوفية، العدد: 121، أبريل (2020م). [↑](#footnote-ref-15)
15. () ينظر: آمالي المرتضى المسمى بغرر الفوائد ودرر القلائد، لعلي بن الحسين الشريف المرتضى: تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم: ج1ص196، المكتبة العصرية، بيروت (1430هـ = 2009م)، وإبراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية والفلسفية، د. محمد عبد الهادي أبو ريدة: ص61. [↑](#footnote-ref-16)
16. () ينظر: مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، لأبي الحسن الأشعري، تحقيق: هلموت ريتر: ص٣١٦، 327، ط3، دار فرانز شتايز، بمدينة فيسبادن، ألمانيا (1400هـ = 1980م). [↑](#footnote-ref-17)
17. () ينظر: الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية، لعبد القاهر بن طاهر بن محمد بن عبد الله البغدادي التميمي الأسفراييني: ص ١١٧، ط2، دار الآفاق الجديدة، بيروت (1977م). [↑](#footnote-ref-18)
18. () ينظر: إبراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية والفلسفية، د. محمد عبد الهادي
أبو ريدة: ص75. [↑](#footnote-ref-19)
19. () ينظر: شرح نهج البلاغة، لابن أبي الحديد، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم: ج6ص129، دار إحياء الكتب العربية عيسى البابي الحلبي وشركاه، القاهرة (2011م). [↑](#footnote-ref-20)
20. () ينظر: الحيوان، لعمرو بن بحر بن محبوب الجاحظ، ج4ص360. [↑](#footnote-ref-21)
21. () ينظر: إبراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية والفلسفية، د. محمد عبد الهادي
أبو ريدة: ص179، والحق أن الدكتور محمد أبو ريدة قد أفاض وأجاد في هذا الكتاب في جميع ما يتعلق بالنظام من سيرته ومسيرته الفكرية. [↑](#footnote-ref-22)
22. () ينظر: ديكارت، د. عثمان أمين: ص22، 23، ط4، مكتبة القاهرة الحديثة (1957م)، ورواد المثالية في الفلسفة الغربية، د. عثمان أمين: ص17، دار المعارف، القاهرة (1967م)، وفلسفة ديكارت ومنهجه دراسة تحليلية ونقدية، د. مهدي فضل الله: 76، 77، ط3، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت (1996م). [↑](#footnote-ref-23)
23. () ينظر: شخصيات ومذاهب فلسفية، د. عثمان أمين: ص88، 89، دار إحياء الكتب العربية، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، القاهرة (1364هـ = 1945م). ورواد المثالية في الفلسفة الغربية، د. عثمان أمين: ص20، 21، والفلسفة الديكارتية برؤية نقدية (التأملات – انفعالات النفس)، لأندريه جومبي، ترجمة: بدوي عبد الفتاح: ص24 - 30، ط1، المركز القومي للترجمة، القاهرة (2016م). [↑](#footnote-ref-24)
24. () ينظر: شخصيات ومذاهب فلسفية، د. عثمان أمين: 89، 127، 128. [↑](#footnote-ref-25)
25. () ينظر: دراسات في الفلسفة الحديثة (ضمن موسوعة الأعمال الكاملة)، د. محمود حمدي زقزوق: ج10ص113، ط1،

دار الكتاب المصري، القاهرة (1435هـ = 2014م)، ورواد المثالية في الفلسفة الغربية، د. عثمان أمين: ص29، 30. [↑](#footnote-ref-26)
26. () ينظر: الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم، د. إبراهيم مصطفى إبراهيم: ص206، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية (2001م). [↑](#footnote-ref-27)
27. () ينظر: في علم الكلام دراسة فلسفية لآراء الفرق الإسلامية في أصول الدين (المعتزلة)، د. أحمد محمود صبحي: ج1 ص141، 142. [↑](#footnote-ref-28)
28. () شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار، تحقيق: د. عبد الكريم عثمان: ص301، ط3، مكتبة وهبة، القاهرة (1416هـ = 1996م). [↑](#footnote-ref-29)
29. () المقالات ومعه عيون المسائل والجوابات، لأبي القاسم الكعبي، تحقيق: د. حسين خانصو، د. راجح كردي، د. عبد الحميد كردي: ص261. [↑](#footnote-ref-30)
30. () ينظر: المعتزلة، لزهدي جار الله: ص99، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت (1974م). [↑](#footnote-ref-31)
31. () ينظر: المرجع في تاريخ علم الكلام، تحرير: زابينة شميتكه، ترجمة: د. أسامه شفيع السيد، تقديم: د. حسن الشافعي: ص659، 660، ط1، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت (2018م). [↑](#footnote-ref-32)
32. () الفائق في أصول الدين، لركن الدين الخوارزمي، تحقيق: د. فيصل بدير عون: ص166، دار الكتب والوثاق القومية، القاهرة (1431هـ = 2010م)، ويراجع: المختصر في أصول الدين، للقاضي عبد الجبار (ضمن رسائل العدل والتوحيد) تحقيق: د. محمد عمارة: ج1 ص202، ط2، دار الشروق، القاهرة (1408هـ = 1988م)، والمغني في أبواب التوحيد والعدل، له أيضًا (التعديل والتجوير)، تحقيق: د. أحمد فؤاد الأهواني: ج6 ص3، المؤسسة المصرية العامة للكتاب، القاهرة (1382هـ = 1962م). [↑](#footnote-ref-33)
33. () ينظر: شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار: ص133، ويراجع: المغني، للقاضي عبد الجبار: ج13 ص17، 18. [↑](#footnote-ref-34)
34. () ينظر: الملل والنحل، لأبي الفتح محمد بن عبد الكريم بن أبى بكر أحمد الشهرستاني: ج1ص ٤٢، مؤسسة الحلبي، القاهرة، بدون تاريخ. [↑](#footnote-ref-35)
35. () ينظر: نظم الفرائد وجمع الفوائد في بيان المسائل التي وقع فيها الاختلاف بين الماتريدية والأشعرية في علم العقائد، لعبد الرحيم بن علي الشهير بشيخ زاده: ص30، ط1، المطبعة الأدبية، القاهرة (1317هـ)، ونظرية التكليف آراء القاضي عبد الجبار الكلامية، د. عبد الكريم عثمان: ص218، 219، مؤسسة الرسالة، بيروت (1391هـ = 1971م)، ونشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، د. علي سامي النشار: ج1 ص432، 433، ط9، دار المعارف، القاهرة، بدون تاريخ. [↑](#footnote-ref-36)
36. () التأملات في الفلسفة الأولى، ديكارت، ترجمة وتقديم وتعليق: د. عثمان أمين: ص77، 78، والتأمل الرابع ص177 وما بعدها، المركز القومي للترجمة، القاهرة (2009م). [↑](#footnote-ref-37)
37. () مبادئ الفلسفة، ديكارت، ترجمة: د. عثمان أمين: ص105، 106، 129، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة (1960م). 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: ص49، 50، ط4، دار المشرق، بيروت (1985م)، والتعليقات، لابن سينا، تحقيق: د. عبد الرحمن بدوي: ص 49، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة (1975م)، وقد نقد الإمام الغزالي هذا الدليل واعترض عليه. ينظر: تهافت الفلاسفة، لأبي حامد الغزالي، تحقيق: د. سليمان دنيا: ص147، ط6، دار المعارف، القاهرة، بدون تاريخ. [↑](#footnote-ref-38)
38. () ينظر: ديكارت رائد الفلسفة في العصر الحديث، للشيخ: كامل محمد عويضة: ص50، 51، 77، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت (1413هـ =1993م). [↑](#footnote-ref-39)
39. () 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: ص108، ط1، العتبة العباسية المقدسة، المركز الإسلامي، للدراسات الاستراتيجية، النجف بالعراق (1443هـ =2022م).، ويراجع: ديكارت رائد الفلسفة في العصر الحديث، للشيخ: كامل محمد عويضة: ص50، 51، 77. [↑](#footnote-ref-40)
40. () ينظر: مستقبل العلاج بالفلسفة (الإرشاد الفلسفي الأخلاقي)، د. هدى محمد عبد الرحمن جاب الله، مجلة كلية الآداب بقنا، جامعة جنوب الوادي، المجلد:32، ص171، العدد: 59، أبريل 2023م. [↑](#footnote-ref-41)
41. () ينظر: المعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية: ص117، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، القاهرة (1403هـ =1983م)، والمعجم الفلسفي، جميل صليبا: ج1ص608، دار الكتاب اللبناني، بيروت (1982م)، ومقالة في الميتافيزيقا، جوتفريد فيلهلم ليبنتز، ترجمة وتقديم وتعليق: د. الطاهر بن قيزة، مراجعة: د. جورج زيناتي: ص224، ط1، المنظمة العربية للترجمة (2006م)، وفلسفة العقائد المسيحية قراءة نقدية في لاهوت ليبنتز، د. محمد عثمان الخشت: ص8، دار قباء للطباعة والنشر، القاهرة (1998م). [↑](#footnote-ref-42)
42. () ينظر: نيتشه وجذور ما بعد الحداثة، د. أحمد عبد الحليم عطية: ص260، ط1، دار الفارابي، بيروت (2010م). [↑](#footnote-ref-43)
43. () ينظر: أساس التحسين والتقبيح لدى الإسلاميين ومقارنته بمذهب كانت، د. قنديل محمد قنديل السيد: ج2ص821، ط3، مجمع البحوث الإسلامية، القاهرة (1443هـ = 2022م)، ومبادئ الفلسفة، ديكارت، ترجمة: د. عثمان أمين: ص132، وديكارت، د. عثمان أمين: ص192 وما بعدها. [↑](#footnote-ref-44)
44. () على حد تعبير الدكتور عبد الرحمن بدوي، فقد صنف المسائل الكلامية إلى جليل ودقيق. ينظر: مذاهب الإسلاميين،

 د. عبد الرحمن بدوي: ص208، 209، دار العلم للملايين، بيروت (1977م). 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، وتحرير 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: ص66، 67، ط1، دار الذخائر، بيروت (1436هـ =2015م). [↑](#footnote-ref-45)
45. () ينظر: في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، د. إبراهيم مدكور: ج2 ص 42. [↑](#footnote-ref-46)
46. () ينظر: المنية والأمل، للقاضي عبد الجبار، جمعه: أحمد بن يحيى المرتضى، تحقيق: د. عصام الدين محمد علي: ص158، دار المعرفة الجامعية للطباعة والنشر، القاهرة (1985م). [↑](#footnote-ref-47)
47. () ينظر: في علم الكلام دراسة فلسفية لآراء الفرق الإسلامية في أصول الدين (المعتزلة)، د. أحمد محمود صبحي: ج1 ص218. [↑](#footnote-ref-48)
48. () ينظر: إبراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية والفلسفية، د. محمد عبد الهادي أبو ريدة: ص88. [↑](#footnote-ref-49)
49. () قضية الخير والشر لدى مفكري الإسلام، د. محمد السيد الجليند: ص198، ط6، دار قباء الحديثة للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة (2006م). [↑](#footnote-ref-50)
50. () ينظر: الفرق الكلامية الإسلامية مدخل ودراسة، د. علي عبد الفتاح المغربي: ص204. [↑](#footnote-ref-51)
51. () ينظر: في علم الكلام دراسة فلسفية لآراء الفرق الإسلامية في أصول الدين (المعتزلة)، د. أحمد محمود صبحي: ج1 ص 224. [↑](#footnote-ref-52)
52. () فلسفة المعتزلة فلاسفة الإسلام الأسبقين، د. ألبير نصري نادر: ج1 ص82، دار نشر الثقافة، الإسكندرية (1950م). [↑](#footnote-ref-53)
53. () ينظر: المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار المعروف بالخطط المقريزية، تقي الدين المقريزي: ج4 ص 170، ط1، منشورات دار الكتب العلمية، بيروت (1998م)، والمعتزلة بين الفكر والعمل، د. علي الشابي – أبو لبابة حسين – عبد الحميد النجار: ص91، الشركة التونسية للتوزيع، تونس، بدون تاريخ. [↑](#footnote-ref-54)
54. () مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، لأبي الحسن الأشعري، تحقيق: هلموت ريتر: ص403، ويراجع: الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية، لعبد القاهر بن طاهر بن محمد بن عبد الله البغدادي التميمي الأسفراييني: ص 116. [↑](#footnote-ref-55)
55. () الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية، لعبد القاهر البغدادي: ص 113، 114. [↑](#footnote-ref-56)
56. () ينظر: الفرق الكلامية الإسلامية مدخل ودراسة، د. علي عبد الفتاح المغربي: ص204. [↑](#footnote-ref-57)
57. () الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد، لأبي الحسين الخياط، تحقيق: د. نيبرج: ص74، المكتبة الأزهرية للتراث – القاهرة (1436 هـ = 2015م). [↑](#footnote-ref-58)
58. () ينظر: المصدر السابق: ص72، 73. [↑](#footnote-ref-59)
59. () ينظر: الخير والشر عند القاضي عبد الجبار، د. محمد صالح السيد: ص122، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة (1998م). [↑](#footnote-ref-60)
60. () 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: ص95، 96. [↑](#footnote-ref-61)
61. () ينظر: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، د. علي سامي النشار: ج1 ص494، 495، وفي علم الكلام دراسة فلسفية لآراء الفرق الإسلامية في أصول الدين (المعتزلة)، د. أحمد محمود صبحي: ج1 ص 224. [↑](#footnote-ref-62)
62. () الفصل في الملل والأهواء والنحل، لمحمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي القرطبي الظاهري: ج2ص139، مكتبة الخانجي، القاهرة، بدون تاريخ. [↑](#footnote-ref-63)
63. () الفصل في الملل والأهواء والنحل، لمحمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي القرطبي الظاهري: ج4ص147. [↑](#footnote-ref-64)
64. () القول بذاتية الحسن والقبح هو مذهب معتزلة بغداد، ونجد ذلك واضحًا 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: ص310، ويراجع: المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين، لأبي رشيد النيسابوري، تحقيق: د. معن زيادة، د. رضوان السيد: ص354، 355، ط1، معهد الاتحاد العربي، طرابلس (1979م)، 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: ص309، ويؤكد على ذلك القاضي عبد الجبار في موضع آخر؛ إذ أن مذهب البصريين في التحسين والتقبيح يرتبط ارتباطًا وثيقًا بنظرية الوجوه والاعتبارات، فيقول: (إن الظلم إنما قبح لوقوعه على وجه وهو كونه ظلمًا؛ هذا لأن العلم بالقبح فرع على العلم بوجه القبح، فيجب متى وقع على ذلك الوجه أن يكون قبيحًا سواء وقع من الله تعالى أو من العباد). شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار: ص310، ويراجع: المختصر في أصول الدين، للقاضي عبد الجبار، ج1 ص204، والمغني، للقاضي عبد الجبار ج6 ص66، 81، وقد بذل معتزلة البصرة جهدًا كبيرًا في تفصيل الوجوه التي لها يقبح الفعل، أو يحسن، فتمثل مذهبهم في طريقين: الأول: ذهب الجبائيان، وركن الدين الخوارزمي إلى أن الحسَن كالقبيح يحسن لوجوه يقع عليها، ولا يشترط فيه انتفاء وجوه القبح عنه. ينظر: المغني، للقاضي عبد الجبار: ج6 ص70، 71، والفائق في أصول الدين، لركن الدين الملاحمي: ص168، 169، والثاني: وهو أن الحسن يحسن لوقوعه على وجه يقتضي حسنه، ولانتفاء وجوه القبح عنه، فلابد من اعتبار الأمرين معًا، في بيان العلة المقتضية لحُسن الحَسن، 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 ان الحكم لوجه القبح. ينظر: المغني، للقاضي عبد الجبار ج6 ص71. [↑](#footnote-ref-65)
65. () الملل والنحل، لأبي الفتح محمد بن عبد الكريم بن أبى بكر أحمد الشهرستاني: ج1ص54. [↑](#footnote-ref-66)
66. () إن القول بذاتية الحسن والقبح، يجعل الإدراك العقلي للحسن والقبح مساويًا للإدراك الحسي للأشياء، فكما أن الحس يدرك صلابة الجسم مثلما يدرك الجسم، فالعقل يدرك قبح الكذب مثلما يدرك الكذب، ولا يحق لمن يجعل الكذب قبيحًا على هذا النحو المتصلب أن يقول بعدئذ إنه قد يحسن لأي غرض، مهما كان نبله وشرفه، فإذا أنت ظفرت بمثال يستحسن فيه الكذب، أو يستهجن فيه الصدق، فقد أوقعته في مأزق يصعب الخلاص منه. ينظر: هوامش على الاقتصاد في الاعتقاد لحجة الإسلام الغزالي (القطب الثالث)، د. محمد عبد الفضيل القوصي: ص69،68، ط1، مكتبة الإيمان، القاهرة (2006م). [↑](#footnote-ref-67)
67. () ينظر: المغني في أبواب التوحيد والعدل، للقاضي عبد الجبار (التعديل والتجوير)، تحقيق: د. أحمد فؤاد الأهواني: ج6 ص127، وشرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار: ص313، والمحيط بالتكليف، للقاضي عبد الجبار، تحقيق: عمر السيد عزمي: ص245، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة، بدون تاريخ. [↑](#footnote-ref-68)
68. () الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد، لأبي الحسين الخياط، تحقيق: د. نيبرج: ص 58. [↑](#footnote-ref-69)
69. () شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار: ص313، [↑](#footnote-ref-70)
70. () ينظر: المختصر في أصول الدين ضمن رسائل العدل والتوحيد، للقاضي عبد الجبار: ج1 ص208، ويراجع: شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار: ص323، والمحيط بالتكليف، للقاضي عبد الجبار: ص355، والمغني، للقاضي عبد الجبار (المخلوق)، تحقيق: د. توفيق الطويل، سعيد زايد: ج8 ص3، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة (بدون تاريخ)، والفائق في أصول الدين، لركن الدين الخوارزمي: ص178. [↑](#footnote-ref-71)
71. () 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 أصلًا، والجبرية المتوسطة: هي التي تثبت للعبد قدرة غير مؤثرة أصلا، فأما من أثبت للقدرة الحادثة أثرًا ما في الفعل، وسمي ذلك كسبا، فليس بجبري). الملل والنحل، لأبي الفتح محمد بن عبد الكريم بن أبى بكر أحمد الشهرستاني: ج1ص 85. [↑](#footnote-ref-72)
72. () حاصل مذهب أهل الجبر أنهم قالوا: قدرة العبد غير مؤثرة في شيء، وليس لها كسب، ولا مدخل لها في أفعاله مطلقًا، بل أفعاله الاختيارية والاضطرارية سواء في صدورها عن الباري تعالى. ينظر: القول المفيد في علم التوحيد، للشيخ محمد بخيت المطيعي: ص98، ط1، دار البصائر، القاهرة (2011م). [↑](#footnote-ref-73)
73. () 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 بالباري تعالى، وإثبات العجز له، وقد اختلفت أقوال الأشاعرة في تفسير معنى الكسب، فالإمام الأشعري يبين رأيه في كسب العبد أن: (الكسب بجميع صفاته الراجعة 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: ص154، ط2، مجمع البحوث الإسلامية بالأزهر الشريف، القاهرة (1442هـ = 2021م)، فالله تعالى أجرى عادته بأن يوجد في العبد قدرة واختيارًا من غير أن يكون لقدرة العبد تأثير في وجود الفعل. ينظر: اللمع، للأشعري: ص74 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: ج9 ص109، 10، 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: ص48، ويأتي فخر الدين الرازي بنظريته في الكسب ليتفادى 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 فاعلًا على سبيل الحقيقة، ومع ذلك فتكون الأفعال بأسرها واقعة بقضاء الله تعالى وقدره). معالم أصول الدين، لفخر الدين الرازي، تحقيق: طه عبد الرءوف سعد: ص83، دار الكتاب العربي، بيروت، بدون تاريخ. وأقول: إن السادة الأشاعرة حين قالوا بالكسب في الفعل، فإن هذا يجعلهم أكثر اتساقًا في مذهبهم؛ لأن الفعل يدخل في باب الممكنات، وهذا يتماشى مع ما استقروا عليه، وصار أصلًا من أصولهم، باستناد الممكنات إلى الله تعالى القادر المختار ابتداء وبلا واسطة. ينظر: شرح المواقف، للسيد الشريف الجرجاني، ضبطه وصححه: محمود عمر الدمياطي: ج8ص177، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت (1998م)، 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 الاشاعرة متوسط بين الجبر والاعتزال مع قربه إلي الجبر، وبعده عن الاعتزال، فهناك مذهب بين المذهبين أيضًا يُعد في الوسط التام سالمًا من وصمة التقرب إلي الجبر، وهو مذهب الماتريدية، فأفعال العباد عندهم مخلوقة لله تعالي، ولا خلاف لجمهورهم فيه مع الأشاعرة، ولا في وجود قدرة العباد دون تأثيرها، أما إرادة العباد فهي محط الخلاف بين الفريقين؛ لكونها مخلوقة لله تعالي عند الأشاعرة، كقدرتهم وأفعالهم، وعند الماتريدية لها معنيان: إرادتهم الكلية، وهي مخلوقة لله تعالي، أما إرادتهم الجزئية، فغير مخلوقة وأمرها بأيديهم، وهي ما يملكونه من أفعالهم المنسوبة إليهم). موقف البشر تحت سلطان القدر، الشيخ مصطفي صبري المتوفي: ص56، ط1، المطبعة السلفية ومكتبتها (1352هـ)، والشيخ مصطفى صبري ينزه ساحة الفكر الأشعري عن القول بالجبر فيقول: (ما يفترق به مذهب الأشاعرة عن مذهب الجبرية أن الجبرية لا قدرة عندهم للإنسان، ولا إرادة حتى ولا فعل، وعند الأشاعرة له قدرة، لكن
لا تأثير لقدرته في جنب قدرة الله تعالي، وله أفعال، والله خالقها، وله إرادة أيضا تستند أفعاله إليها؛ ولذا يعد مختارًا في أفعاله). ينظر: موقف البشر تحت سلطان القدر، الشيخ مصطفي صبري: ص55. [↑](#footnote-ref-74)
74. () العقيدة النظامية في الأركان الإسلامية، لأبي المعالي يوسف الجويني، تحقيق: محمد زاهد الكوثري: ص29، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة (1436هـ = 2015م). [↑](#footnote-ref-75)
75. () ينظر: أبكار الأفكار في أصول الدين، لسيف الدين الآمدي، تحقيق: د. أحمد محمد المهدي: ج5 ص43. [↑](#footnote-ref-76)
76. () ينظر على سبيل المثال لا الحصر: المعارف في شرح الصحائف، لشمس الدين السمرقندي، تحقيق: د. عبدالله محمد إسماعيل، د. نظير محمد عياد: ج2ص1239، 1240، المكتبة الأزهرية التراث، القاهرة (1437هـ =2015م)، والمفصل في شرح المحصل، لنجم الدين الكاتبي القزويني، تحقيق: عبدالجبار أبو ستيته: ص974، دار الأصلين للدراسات والنشر، الأردن، بدون تاريخ، وشرح المواقف، للسيد الشريف الجرجاني، تحقيق: محمود عمر الدمياطي: ج8 ص72، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت (1419هـ = 1998م)، ولوامع الأفكار في شرح طوالع الأنوار للبيضاوي، تأليف: زكريا محمد الأنصاري، تحقيق: د. عرفة عبدالرحمن النادي: ص414، ط1، دار الإمام الرازي للنشر والتوزيع، القاهرة (2024م)، وشرح معالم أأصول الدين، لابن التلمساني، تحقيق: د. عواد محمود سالم: ص328، ط1، المكتبة الأزهرية التراث، القاهرة (1432هـ =2011م). [↑](#footnote-ref-77)
77. () الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد، لأبي الحسين الخياط، تحقيق: د. نيبرج: ص 73. [↑](#footnote-ref-78)
78. () المغني في أبواب التوحيد والعدل، للقاضي عبد الجبار (التعديل والتجوير)، تحقيق: د. أحمد فؤاد الأهواني: ج6 ص127، وينظر: شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار: ص313، والمحيط بالتكليف، للقاضي عبد الجبار، تحقيق: عمر السيد عزمي: ص245. [↑](#footnote-ref-79)
79. () الفائق في أصول الدين، لركن الدين الخوارزمي، تحقيق: د. فيصل بدير عون: ص183. [↑](#footnote-ref-80)
80. () المصدر السابق: ص173، ويراجع: والمغني في أبواب التوحيد والعدل (التعديل والتجوير)، للقاضي عبد الجبار، تحقيق: د. أحمد فؤاد الأهواني: ج6 ص135، وشرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار: ص315. [↑](#footnote-ref-81)
81. () ينظر: شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار: ص315، والفائق في أصول الدين، لركن الدين الخوارزمي: ص174. [↑](#footnote-ref-82)
82. () ينظر: الفائق في أصول الدين، لركن الدين الخوارزمي: ص173، ويراجع: المغني في أبواب التوحيد والعدل (التعديل والتجوير)، للقاضي عبد الجبار، تحقيق: د. أحمد فؤاد الأهواني: ج6 ص135. [↑](#footnote-ref-83)
83. () جمع القاضي عبد الجبار شبهات النظام على مذهبه في أن الباري 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: ج6 ص127-156. [↑](#footnote-ref-84)
84. () المصدر السابق: ج6 ص137، 138. [↑](#footnote-ref-85)
85. () الفائق في أصول الدين، لركن الدين الخوارزمي، تحقيق: د. فيصل بدير عون: ص175، ويراجع: المغني في أبواب التوحيد والعدل (التعديل والتجوير)، للقاضي عبد الجبار، تحقيق: د. أحمد فؤاد الأهواني: ج6 ص147. [↑](#footnote-ref-86)
86. () الفائق في أصول الدين، لركن الدين الخوارزمي، تحقيق: د. فيصل بدير عون: ص175، ويراجع: المغني في أبواب التوحيد والعدل (التعديل والتجوير)، للقاضي عبد الجبار، تحقيق: د. أحمد فؤاد الأهواني: ج6 ص147، 148. [↑](#footnote-ref-87)
87. () الفائق في أصول الدين، لركن الدين الخوارزمي، تحقيق: د. فيصل بدير عون: ص173. [↑](#footnote-ref-88)
88. () المغني في أبواب التوحيد والعدل (التعديل والتجوير)، للقاضي عبد الجبار، تحقيق: د. أحمد فؤاد الأهواني: ج6 ص128، ويراجع: المحيط بالتكليف، للقاضي عبد الجبار، تحقيق: عمر السيد عزمي: ص244. [↑](#footnote-ref-89)
89. () الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد، لأبي الحسين الخياط، تحقيق: د. نيبرج: ص 88، ومقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، لأبي الحسن الأشعري، تحقيق: هلموت ريتر: ص160. [↑](#footnote-ref-90)
90. () الفائق في أصول الدين، لركن الدين الخوارزمي، تحقيق: د. فيصل بدير عون: ص173. [↑](#footnote-ref-91)
91. () المصدر السابق: ص173، ويراجع: المحيط بالتكليف، للقاضي عبد الجبار، تحقيق: عمر السيد عزمي: ص246، والمغني في أبواب التوحيد والعدل (التعديل والتجوير)، للقاضي عبد الجبار، تحقيق: د. أحمد فؤاد الأهواني: ج6 ص133. [↑](#footnote-ref-92)
92. () المحيط بالتكليف، للقاضي عبد الجبار، تحقيق: عمر السيد عزمي: ص246، ويراجع: المغني في أبواب التوحيد والعدل (التعديل والتجوير)، للقاضي عبد الجبار، تحقيق: د. أحمد فؤاد الأهواني: ج6 ص131 وما بعدها. ولمزيد من الأدلة على أن الباري تعالى يقدر على ما لو فعله لكان قبيحًا: يراجع: المغني في أبواب التوحيد والعدل (التعديل والتجوير)، للقاضي عبد الجبار، تحقيق: د. أحمد فؤاد الأهواني: ج6 ص129 – 134، والمحيط بالتكليف، للقاضي عبد الجبار، تحقيق: عمر السيد عزمي: ص246 – 249، وشرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار: ص313 – 315، ونظرية التكليف آراء القاضي عبد الجبار الكلامية، د. عبد الكريم عثمان: ص294، 295. [↑](#footnote-ref-93)
93. () ينظر: شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار: ص354، 355. [↑](#footnote-ref-94)
94. () ينظر: المصدر السابق: ص313، والمحيط بالتكليف، للقاضي عبد الجبار، تحقيق: عمر السيد عزمي: ص245. [↑](#footnote-ref-95)
95. () المحيط بالتكليف، للقاضي عبد الجبار، تحقيق: عمر السيد عزمي: ص248، 249، ويراجع: متشابه القرآن، للقاضي عبد الجبار: ص568. [↑](#footnote-ref-96)
96. () ينظر: الخير والشر عند القاضي عبد الجبار، د. محمد صالح السيد: ص124. [↑](#footnote-ref-97)
97. () ينظر: لمغني في أبواب التوحيد والعدل (التعديل والتجوير)، للقاضي عبد الجبار، تحقيق: د. أحمد فؤاد الأهواني: ج6 ص177 وما بعدها، والفائق في أصول الدين، لركن الدين الخوارزمي، تحقيق: د. فيصل بدير عون: ص199، وما بعدها. [↑](#footnote-ref-98)
98. () 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 لخلقه، يتصرف كيف يشاء. يقول السعد التفتازاني: (لا خلاف في أن الباري تعالى لا يفعل قبيحًا، ولا يترك واجبًا، أما عندنا؛ فلأنه لا قبح منه ولا واجب عليه، لكون ذلك بالشرع، ولا يتصور في فعله). شرح المقاصد، للإمام سعد الدين التفتازاني، تحقيق: د. عبد الرحمن عميرة: ج4ص294، ط2، عالم الكتب، بيروت (1419هـ = 1998م). بينما ذهب الماتريدية في هذه المسألة إلى ما ذهب إليه المعتزلة: أن الله تعالى لا يفعل القبيح، ولو فعل لكان قبيحًا، فلا يجوز عندهم عقلًا 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 قبيحًا، فلا يفعله الله تعالى، وليس المراد أنه تعالى يفعل فعلًا، 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: ج1 ص400، ط1، دار النور المبين للنشر والتوزيع، الأردن (2022م)، ويراجع: نظم الفرائد وجمع الفوائد، لشيخ زاده: ص30. [↑](#footnote-ref-99)
99. () ينظر: الخير والشر عند القاضي عبد الجبار، د. محمد صالح السيد: ص120. [↑](#footnote-ref-100)
100. () ينظر: في علم الكلام دراسة فلسفية لآراء الفرق الإسلامية في أصول الدين (المعتزلة)، د. أحمد محمود صبحي: ج1 ص225. [↑](#footnote-ref-101)
101. () فلسفة المعتزلة فلاسفة الإسلام الأسبقين، د. ألبير نصري نادر: ج1 ص85. [↑](#footnote-ref-102)
102. () ينظر: مقالات الإسلاميين، للأشعري: ج2 ص487، وإبراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية والفلسفية، لمحمد عبد الهادي أبو ريدة: ص81، ومسائل العقيدة الإسلامية بين التفويض والإثبات والتأويل، د. عبد العزيز سيف النصر: ج1 ص217، 218، ط1، مكتبة الإيمان للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة (1434هـ = 2013م). [↑](#footnote-ref-103)
103. () ينظر: الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد، لأبي الحسين الخياط، تحقيق: د. نيبرج: ص127. [↑](#footnote-ref-104)
104. () الخلاصة اللاهوتية، توما الإكويني، ترجمة: الخوري بولس عواد: ج1ص52، المطبعة الأدبية، بيروت (1881م). [↑](#footnote-ref-105)
105. () المونادولوجيا والمباديء العقلية للطبيعة والفضل الإلهي، ليبنتز، جمع وترجمة:
عبد الغفار مكاوي: ص26، مؤسسة هنداوي، القاهرة (2022م). [↑](#footnote-ref-106)
106. () الخلاصة اللاهوتية، توما الإكويني، ترجمة: الخوري بولس عواد: ج1ص34، 35. [↑](#footnote-ref-107)
107. () اللاهوت العقلي عند القديس أنسلم (رسالة دكتوراه في فلسفة العصر الوسيط)، د. محمد أحمد سليمان أحمد: ص77 -81، كلية الآداب، قسم الفلسفة، جامعة بني سويف (2014م). [↑](#footnote-ref-108)
108. () ينظر: موسوعة العقائد الإسلامية في الكتاب والسنة (عدل الله)، لمحمد الرَّيْشهْري، بمساعدة: رضا برنجكار: ج6 ص15 -18، ط2، دار الحديث للطباعة والنشر، قم (1386هـ)، والعدل الإلهي، لمرتضى مطهري: ص 49، 50، ط2، دار الإرشاد للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت (1426هـ = 2015م). [↑](#footnote-ref-109)
109. () مبادئ الفلسفة، ديكارت، ترجمة: د. عثمان أمين: ص105. [↑](#footnote-ref-110)
110. () التأملات في الفلسفة الأولى، ديكارت، ترجمة وتقديم وتعليق: د. عثمان أمين: ص154. [↑](#footnote-ref-111)
111. () مبادئ الفلسفة، ديكارت، ترجمة: د. عثمان أمين: ص114. [↑](#footnote-ref-112)
112. () التأملات في الفلسفة الأولى، ديكارت، ترجمة وتقديم وتعليق: د. عثمان أمين: ص59. [↑](#footnote-ref-113)
113. () ذكر الدكتور عثمان أمين في تعليقاته على كتاب التأملات في الفلسفة الأولى، لديكارت أن التأمل الرابع يعرض علينا شيئًا 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: ص169. [↑](#footnote-ref-114)
114. () مبادئ الفلسفة، ديكارت، ترجمة: د. عثمان أمين: ص114. [↑](#footnote-ref-115)
115. () التأملات في الفلسفة الأولى، ديكارت، ترجمة وتقديم وتعليق: د. عثمان أمين: ص178، ويراجع: مبادئ الفلسفة، ديكارت، ترجمة: د. عثمان أمين: ص121. [↑](#footnote-ref-116)
116. () التأملات في الفلسفة الأولى، ديكارت، ترجمة وتقديم وتعليق: د. عثمان أمين: ص179. [↑](#footnote-ref-117)
117. () هذا النص من تعليقات المترجم د. عثمان أمين ذكره في تقديمه للتأمل الرابع في كتاب: التأملات في الفلسفة الأولى، ديكارت: ص169. [↑](#footnote-ref-118)
118. () التأملات في الفلسفة الأولى، ديكارت، ترجمة وتقديم وتعليق: د. عثمان أمين: ص185، ويراجع: مبادئ الفلسفة، ديكارت، ترجمة وتقديم وتعليق: د. عثمان أمين: ص126. [↑](#footnote-ref-119)
119. () مبادئ الفلسفة، ديكارت، ترجمة: د. عثمان أمين: ص124، 125، ويراجع: التأملات في الفلسفة الأولى، ديكارت، ترجمة وتقديم وتعليق: د. عثمان أمين: ص186. [↑](#footnote-ref-120)
120. () التأملات في الفلسفة الأولى، ديكارت، ترجمة وتقديم وتعليق: د. عثمان أمين: ص180. [↑](#footnote-ref-121)
121. () التأملات في الفلسفة الأولى، ديكارت، ترجمة وتقديم وتعليق: د. عثمان أمين: ص189، ويراجع: مبادئ الفلسفة، ديكارت، ترجمة وتقديم وتعليق: د. عثمان أمين: ص128. [↑](#footnote-ref-122)
122. () ينظر: الله أساس المعرفة والأخلاق عند ديكارت، د. نظمي لوقا: ص156، المطبعة الفنية الحديثة، القاهرة (2003م)، ويقارن: قصة الفلسفة الحديثة، د. زكي نجيب محمود: ص119. [↑](#footnote-ref-123)
123. () ينظر: ديكارت والعقلانية، جنفياف روديس لويس، ترجمة: عبده الحلو: ص68، ط4، منشورات عويدات، بيروت، باريس (1988م). [↑](#footnote-ref-124)
124. () قصة الفلسفة الحديثة، د. زكي نجيب محمود: ص116، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة (1355هـ = 1936م). [↑](#footnote-ref-125)
125. () التأملات في الفلسفة الأولى، ديكارت، ترجمة وتقديم وتعليق: د. عثمان أمين: ص191، 192. [↑](#footnote-ref-126)
126. () مبادئ الفلسفة، ديكارت، ترجمة: د. عثمان أمين: ص132، 133، ويراجع: التأملات في الفلسفة الأولى، ديكارت، ترجمة وتقديم وتعليق: د. عثمان أمين: ص195، 196. [↑](#footnote-ref-127)
127. () إن ما ذهب إليه ديكارت 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 ديكارت لا يسعه إلا أن يرضي ديكارت نفسه، فقد أراده قادرًا كل القدرة. ينظر: تاريخ الفلسفة الحديثة، يوسف كرم: ص77، 78، ط5، دار المعارف، القاهرة، بدون تاريخ، وتيارات الفكر الفلسفي من القرون الوسطى حتى العصر الحديث، أندريه كريسُّون، ترجمة: نهار رضا، ص73، دار عويدات للنشر والطباعة، بيروت (2017م)، وديكارت والعقلانية، جنفياف روديس لويس، ترجمة: عبده الحلو: ص61، وقد ذكر الدكتور عثمان أمبن التبرير الديكارتي، فديكارت لم يضحي بالعلم البشري على مذبح الإرادة الإلهية؛ لأن الحقائق وإن وضعها الله حرًا مختارًا ثابتة لا تتبدل؛ لأن إرادة الله ثابتة لا متغيرة، فتلك الحقائق الأبدية ضرورية ثابتة من جهة، ومجعولة مخلوقة لله من جهة أخرى. ينظر: ديكارت، د. عثمان أمين: ص195، 196. [↑](#footnote-ref-128)
128. () ينظر: اللمع، للأشعري: ص49 وما بعدها، والإبانة، له أيضًا: ص81 وما بعدها، والاقتصاد في الاعتقاد، لأبي حامد الغزالي، تحقيق: عبد الله محمد الخليلي: ص٩٥، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت (١٤٢٤هـ = ٢٠٠٤م)، والملل والنحل، لأبي الفتح محمد بن عبد الكريم بن أبى بكر أحمد الشهر ستاني: ج1ص ٣٦، ومفاتيح الغيب = التفسير الكبير، لفخر الدين الرازي: ج22ص١٣١ وما بعدها، ط3، دار إحياء التراث العربي، بيروت (١٤٢٠هـ). [↑](#footnote-ref-129)
129. () تأويلات القرآن، للماتريدي، تحقيق: د. مراد سلون، مراجعة: د. بكر طوبال أوغلي: ج9 ص270، دار الميزان، استانبول (2007م). [↑](#footnote-ref-130)
130. () ينظر: أساس التحسين والتقبيح لدى الإسلاميين ومقارنته بمذهب كانت، د. قنديل محمد قنديل السيد: ج2ص819، وديكارت، د. عثمان أمين: ص196. [↑](#footnote-ref-131)
131. () التأملات في الفلسفة الأولى، ديكارت، ترجمة وتقديم وتعليق: د. عثمان أمين: ص196. [↑](#footnote-ref-132)
132. () ينظر: المصدر السابق: ص179، 180، والله أساس المعرفة والأخلاق عند ديكارت، د. نظمي لوقا: ص167. [↑](#footnote-ref-133)
133. () مبادئ الفلسفة، ديكارت، ترجمة: د. عثمان أمين: ص135. [↑](#footnote-ref-134)
134. () ينظر: المصدر السابق: ص134، وديكارت، د. عثمان أمين: ص193وما بعدها. [↑](#footnote-ref-135)
135. () ينظر: الرسالة العرشية (ضمن مجموعة رسائل بن سينا)، ص11، دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد بالهند (1335هـ)، والشفاء (الإلهيات)، لابن سينا، تحقيق: الأب قنواتي، وسعيد زايد: م8 ف7 ص367، الهيئة العامة للمطابع الأميرية، القاهرة (1960م)، ويقارن: فلسفة المتكلمين، هاري ولفسون، ترجمة وتعليق: مصطفى لبيب عبد الغني: ج2 ص776 وما بعدها، ط2، المركز القومي للترجمة، القاهرة (2009م). [↑](#footnote-ref-136)
136. () ينظر: المغني في أبواب التوحيد والعدل، للقاضي عبد الجبار (التكليف)، تحقيق: محمد علي النجار: ج11 ص159، وشرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار: ص511، والعقيدة النظامية في الأركان الإسلامية، لأبي المعالي يوسف الجويني، تحقيق: محمد زاهد الكوثري: ص42، وشرح الفقه الأكبر، لملا علي القاري: ص97، ط3، دار النفائس ، القاهرة (1437هـ = 2016م)، والقدر وحرية الإرادة الإنسانية في الفكر الكلامي الإسلامي، د. عبد العزيز سيف النصر: ص88 – 92، مكتبة الإيمان، القاهرة (1434هـ =2013م)، والقرآن والفلسفة، د. محمد يوسف موسى: ص125 وما بعدها، دار الكتاب المصري، القاهرة (2012م). [↑](#footnote-ref-137)
137. () ينظر: التأملات في الفلسفة الأولى، ديكارت، ترجمة وتقديم وتعليق: د. عثمان أمين: ص59، والله أساس المعرفة والأخلاق عند ديكارت، د. نظمي لوقا: ص163. [↑](#footnote-ref-138)
138. () ينظر: ديكارت والعقلانية، جنفياف روديس لويس، ترجمة: عبده الحلو: ص177، 178. [↑](#footnote-ref-139)
139. () ينظر: الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم، د. إبراهيم مصطفى إبراهيم: ص206، وقمم في الدين والفلسفة والادب، مأمون غريب: ص146، 147، مكتبة غريب، القاهرة (1983م). [↑](#footnote-ref-140)
140. () ينظر: دراسات في الفلسفة الحديثة، د. محمود حمدي زقزوق: ص175، 176، ط1، دار الطباعة المحمدية، القاهرة (1405هـ = 1985م)، والفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم، د. إبراهيم مصطفى إبراهيم: ص 235، 236، وقد أشار برتراند رسل إلى هذا النقد في كتابه حكمة الغرب، ترجمة: د. فؤاد زكريا: ج2 ص90، ط1، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية (2009م). [↑](#footnote-ref-141)
141. () ينظر: الحقيقة عند فلاسفة المسلمين، د. نظمي لوقا: 169 – 170، دار غريب للطباعة، القاهرة (1982م). [↑](#footnote-ref-142)
142. () شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار: ص133، ويراجع: المغني، للقاضي عبد الجبار: ج13 ص17، 18. [↑](#footnote-ref-143)
143. () ينظر: لسان العرب، لأبي الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور: ج2 ص 516، ط3، دار صادر، بيروت (1414هـ)، والكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، لأيوب بن موسى الحسيني الكفوي الحنفي، تحقيق: عدنان درويش، ومحمد المصري: ص560، مؤسسة الرسالة، بيروت، بدون تاريخ، والمعجم الوسيط، لمجمع اللغة العربية، تحقيق: أحمد الزيات وآخرون: ص 520، دار الدعوة، بدون تاريخ، وتحفة المريد على شرح جوهرة التوحيد، للشيخ إبراهيم البيجوري: ص23، المطبعة العربية الحديثة (1978م). [↑](#footnote-ref-144)
144. () المغني، للقاضي عبد الجبار: ج14 ص35. [↑](#footnote-ref-145)
145. () المصدر السابق: ج14 ص37. [↑](#footnote-ref-146)
146. () الفائق في أصول الدين، لركن الدين الخوارزمي: ص344، ويراجع: التسديد في شرح التمهيد، للصغناقي: ص110. [↑](#footnote-ref-147)
147. () ينظر: المغني، للقاضي عبد الجبار: ج14 ص43، وتبصرة الأدلة، لأبي المعين النسفي: ج2 ص990. [↑](#footnote-ref-148)
148. () ينظر: المغني، للقاضي عبد الجبار: ج14 ص42، 43. [↑](#footnote-ref-149)
149. () ينظر: نظرية التكليف آراء القاضي عبد الجبار الكلامية، د. عبد الكريم عثمان: ص401. [↑](#footnote-ref-150)
150. () ينظر: فلسفة المعتزلة فلاسفة الإسلام الأسبقين، د. ألبير نصري نادر: ج1 ص76، والمعتزلة، لزهدي جار الله: ص102، 103، وقضية الخير والشر لدى مفكري الإسلام، د. محمد السيد الجليند: ص238. [↑](#footnote-ref-151)
151. () المقالات ومعه عيون المسائل والجوابات، لأبي القاسم الكعبي، تحقيق: د. حسين خانصو، د. راجح كردي، د. عبد الحميد كردي: ص261. [↑](#footnote-ref-152)
152. () الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية، لعبد القاهر بن طاهر بن محمد بن عبد الله البغدادي التميمي الأسفراييني: ص116. [↑](#footnote-ref-153)
153. () الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد، لأبي الحسين الخياط، تحقيق: د. نيبرج: ص60. [↑](#footnote-ref-154)
154. () مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، لأبي الحسن الأشعري، تحقيق: هلموت ريتر: ص ٥٧٦. [↑](#footnote-ref-155)
155. () ينظر: إبراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية والفلسفية، د. محمد عبد الهادي أبو ريدة: ص91. [↑](#footnote-ref-156)
156. () ينظر: فلسفة المعتزلة فلاسفة الإسلام الأسبقين، د. ألبير نصري نادر: ج1 ص73، 74. [↑](#footnote-ref-157)
157. () إبراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية والفلسفية، د. محمد عبد الهادي أبو ريدة: ص92. [↑](#footnote-ref-158)
158. () 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 شيئًا لا يفعله، فما أبدعه وأوجده هو المقدور، ولو كان في علمه تعالى ومقدوره ما هو أحسن وأكمل مما أبدعه نظامًا وترتيبًا وصلاحًا لفعله). الملل والنحل، للشهرستاني: ج1ص٥٤، وذهب البغدادي إلى أن النظام قد أخذها عن الثنوية. 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: ص401، وقيل إن النظام اقتبس هذه الفكرة عن اللاهوت المسيحي، فإن رجال الكنيسة كانوا يقولون بالأصلح. ينظر: المعتزلة، لزهدي جار الله: ص 103. والحق أن هذه الفكرة أصيلة عند النظام، وإذا كان لابد 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 سببًا في تصريح النظام برأيه، وبما يصل إليه فكره. ينظر: إبراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية والفلسفية، د. محمد عبد الهادي أبو ريدة: ص95. 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: ص339وما بعدها، ونظرية التكليف آراء القاضي
عبد الجبار الكلامية، د. عبد الكريم عثمان: ص402. [↑](#footnote-ref-159)
159. () ينظر: قضية الخير والشر لدى مفكري الإسلام، د. محمد السيد الجليند: ص340. [↑](#footnote-ref-160)
160. () ينظر: هوامش على الاقتصاد في الاعتقاد، د. محمد عبد الفضيل القوصي: ص138. [↑](#footnote-ref-161)
161. () شرح الأصول الخمسة، لقاضي عبد الجبار: ص134، ويراجع: المقالات ومعه عيون المسائل والجوابات، لأبي القاسم الكعبي، تحقيق: د. حسين خانصو، د. راجح كردي، د. عبد الحميد كردي: ص322، والفائق في أصول الدين، لركن الدين الخوارزمي: ص344. [↑](#footnote-ref-162)
162. () المغني، للقاضي عبد الجبار: ج11 ص48. [↑](#footnote-ref-163)
163. () ينظر: هوامش على الاقتصاد في الاعتقاد، د. محمد عبد الفضيل القوصي: ص138، 139. [↑](#footnote-ref-164)
164. () ينظر: المصدر السابق: ص137. [↑](#footnote-ref-165)
165. () ينظر: الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، لإمام الحرمين الجويني، تحقيق: د. محمد يوسف موسى، والأستاذ. على عبد المنعم عبد الحميد: ص250 – 254، مطبعة السعادة، الناشر: مكتبة الخانجي، القاهرة (1369هـ = 1950م)، وشرح المواقف، للسيد الشريف الجرجاني، تحقيق: محمود عمر الدمياطي: ج8 ص218. [↑](#footnote-ref-166)
166. () ينظر: أصول الدين، لأبي اليسر البزدوي: ص132، وتبصرة الأدلة في أصول الدين، لأبي المعين النسفي، تحقيق: د. محمد الأنور حامد عيسى: ج2 ص1014، 1015، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة (1437هـ = 2016م). [↑](#footnote-ref-167)
167. () ينظر: الله أساس المعرفة والأخلاق عند ديكارت، د. نظمي لوقا: ص167، والحقيقة عند فلاسفة المسلمين، د. نظمي لوقا: 169 – 170. [↑](#footnote-ref-168)
168. () التأملات في الفلسفة الأولى، ديكارت، ترجمة وتقديم وتعليق: د. عثمان أمين: ص182. [↑](#footnote-ref-169)
169. () المونادلوجيا والمبادئ العقلية للطبيعة والفضل الإلهي، جوتفريد فيلهلم ليبنتز، ترجمة: د. عبد الغفار مكاوي: ص156. [↑](#footnote-ref-170)
170. () بين المعتزلة وليبنتز، د. طه حسين، ترجمة وتقديم: د. عبد الرشيد محمودي: ص23، جريدة الأهرام، بتاريخ: 29 أكتوبر (2014م). [↑](#footnote-ref-171)
171. () مقال عن المنهج، ديكارت، ترجمة: محمود محمد الخضيري، مراجعة مصطفى حلمي: ص120، ط3، الهيئة المصرية العامة للكتاب (1985م) [↑](#footnote-ref-172)
172. () التأملات في الفلسفة الأولى، ديكارت، ترجمة وتقديم وتعليق: د. عثمان أمين: ص192. [↑](#footnote-ref-173)
173. () التأملات في الفلسفة الأولى، ديكارت، ترجمة وتقديم وتعليق: د. عثمان أمين: ص186. [↑](#footnote-ref-174)
174. () المصدر السابق: ص183، ويراجع: ضحى الإسلام، د. أحمد أمين: ج3 ص47، ط7، مكتبة النهضة المصرية، بدون تاريخ. [↑](#footnote-ref-175)
175. () مبادئ الفلسفة، ديكارت، ترجمة: د. عثمان أمين: ص134. [↑](#footnote-ref-176)
176. () التأملات في الفلسفة الأولى، ديكارت، ترجمة وتقديم وتعليق: د. عثمان أمين: ص182. [↑](#footnote-ref-177)
177. ()التأملات في الفلسفة الأولى، ديكارت، ترجمة وتقديم وتعليق: د. عثمان أمين: ص184، 185. [↑](#footnote-ref-178)
178. () ديكارت، د. عثمان أمين: ص197. [↑](#footnote-ref-179)
179. () الإشارات والتنبيهات، لأبي علي بن سينا، القسم الثالث (الإلهيات): ص305، ط3، دار المعارف، القاهرة، سلسلة ذخائر العرب، (عدد 22). [↑](#footnote-ref-180)
180. () أبحاث جديدة في الفهم الإنساني، ليبنتز، ترجمة: أحمد فؤاد كامل: ص315، دار الثقافة للنشر والتوزيع (1983م). [↑](#footnote-ref-181)
181. () الثيوديسيا في فلسفة ليبنتز دراسة تحليلية مقارنة بالفكر الإسلامي، د. عزه سيد عزوز محمد، بحث منشور بكلية أصول الدين والدعوة بطنطا: ص1204، العدد الثامن (1437هـ = 2016م). [↑](#footnote-ref-182)
182. () ينظر: تاريخ الفلسفة الحديثة، يوسف كرم: ص139. [↑](#footnote-ref-183)
183. () المقصد الأسنى في شرح معاني أسماء الله الحسنى، لأبي حامد محمد بن محمد الغزالي، تحقيق: أحمد قباني: ص44، دار الكتب العلمية، بيروت، بدون تاريخ، ويراجع: إحياء علوم الدين له أيضًا، تحقيق: سيد إبراهيم، ج4 ص335، ط1، دار الحديث، القاهرة (1992م). [↑](#footnote-ref-184)
184. () المقصد الأسنى في شرح معاني أسماء الله الحسنى، لأبي حامد محمد بن محمد الغزالي، تحقيق: أحمد قباني: ص43. [↑](#footnote-ref-185)
185. () إحياء علوم الدين، لأبي حامد الغزالي: ج4 ص259، دار المعرفة، بيروت، بدون تاريخ. [↑](#footnote-ref-186)
186. () ينظر: الاقتصاد في الاعتقاد، لأبي حامد الغزالي، تحقيق: عبد الله محمد الخليلي: ص97. [↑](#footnote-ref-187)
187. () ديكارت، د. عثمان أمين: ص198. [↑](#footnote-ref-188)
188. () المصدر السابق: ص205. [↑](#footnote-ref-189)
189. () 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: ص108. [↑](#footnote-ref-190)
190. () المرجع السابق: ص108، ويراجع: ديكارت رائد الفلسفة في العصر الحديث، للشيخ: كامل محمد عويضة: ص50، 51، 77. [↑](#footnote-ref-191)
191. () الاقتصاد في الاعتقاد، لأبي حامد الغزالي، تحقيق: عبد الله محمد الخليلي: ص 99. [↑](#footnote-ref-192)
192. () أبكار الأفكار في أصول الدينٌ للآمدي، تحقيقٌ: د. أحمد محمد المهدي: ج 2 ص752، ط4، دار الكتب والوثائق القوميةٌ، القاهرة (1433هـ = 2012م)، ويراجع: تلخيص الأدلة لقواعد التوحيد، لأبي إسحاق الصَّفَّار، تحقيق: د. عبد الله محمد عبد الله إسماعيل: ص720، ط1، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة (1432هـ =2012م)، والتعرف لمذهب أهل التصوف، لأبي بكر محمد بن إبراهيم الكلاباذي، تحقيق: نجاح عوض صيام: ص49، دار المقطم للنشر والتوزيع - القاهرة (2016م)، وأصول الدين، لأبي اليسر البزدوي، تحقيق: د. هانز بيتر لنس: ص134، المكتبة الأزهرية للتراث - القاهرة (1424هـ =2003م)، والقول السديد في خلف الوعيد، لملا على القاري، تحقيق وتعليق: قسم التحقيق بدار الصحابة للتراث: ص46، ط1، دار الصحابة للتراث، طنطا (1412هـ =1992م). [↑](#footnote-ref-193)
193. () نهاية الأقدام في علم الكلام، للإمام الشهرستاني: ص400، مكتبة المتنبي، القاهرة، بدون تاريخ، ويراجع: شرح المواقف، للسيد الشريف الجرجاني، تحقيق: محمود عمر الدمياطي: ج8 ص227. [↑](#footnote-ref-194)
194. () الاعتماد في الاعتقاد، لأبي البركات النسفي، تحقيق: د. عبد الله محمد عبد الله إسماعيل: ص301، 302، ط1، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة (2011م). [↑](#footnote-ref-195)
195. () فواتح فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت، لعبد العلي الأنصاري اللكنوي، تحقيق: عبد الله محمود محمد عمر: ج2 ص261، دار الكتب العلمية - بيروت (2002م)، ويراجع: المعارف في شرح الصحائف، لشمس الدين السمرقندي: ج2 ص1463، 1464، والتوضيح لمتن التنقيح، لصدر الشريعة: ج2 ص134، وحاشية الكلنبوي على شرح جلال الدين الدواني على العقائد العضدية، لإسماعيل الكلنبوي: ج2 ص207، مطبعة خورشيد (1317هـ). [↑](#footnote-ref-196)