

المبادئ المؤسسة لعلم الكلام

أ.م.د. عثمان احمد ابراهيم

جامعة الانبار / كلية العلوم الاسلامية

The Foundations of Speech Science
Assistant Professor Dr. Othman Ahmed
Ibrahim
university of Anbar
Faculty of Islamic Sciences

Introduction

Praise be to Allah, Lord of the Worlds, and peace and blessings be upon the envoy, mercy to the worlds, our master Muhammad and his family and companions.

The science of speech from the Islamic sciences, which was born out of the intellectual struggle between the Muslim speakers and the speakers of the other religions whose countries were subjected to the religion of Islam, was a philosophical and philosophical struggle for the defense of Islam and the clarification of its values and the emphasis on the unification of God and His mercy. In the midst of this conflict emerged a set of foundations Which the speakers turned around and worked their mind between diligence and rooting and taking advantage of the science available to them.

The set of principles or principles on which the views of the speakers were based arose from the values of the Islamic message itself and were not inspired by the surrounding Islamic community at that time. Their arguments were only to reach the unification of the Almighty and to discard all that is not appropriate through intellectual research. Which is not free of theorization and intellectual luxury that is true, and this does not diminish the status of the intentions of the owners in defense of the Islamic religion and explain the principles of the private and public defenders.

المقدمة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على المبعوث رحمة للعالمين سيدنا محمد وعلى اله وصحبه اجمعين وبعد: فإن علم الكلام من العلوم الاسلامية التي ولدت من رحم الصراع الفكري بين المتكلمين المسلمين ومتكلمي باقي الديانات التي خضعت بلدانها لدين الاسلام ، فكان صراعا فكريا فلسفيا من اجل الدفاع عن الاسلام وتوضيح قيمه والتأكيد على توحيد الله تعالى وربوبيته ، وفي خضم هذا الصراع برزت مجموعة من الاسس التي دار حولها المتكلمون واعملوا فكرهم فيها بين الاجتهاد والتأصيل والاستفادة من العلوم المتاحة لديهم. ان مجموعة الأسس او المبادئ التي ارتكزت عليها آراء المتكلمين انبثقت من قيم الرسالة الاسلامية نفسها ولم تكن من احياءات محيط المجتمع الاسلامي آنذاك ، وما كانت جدالاتهم الا من اجل الوصول الى توحيد الباري عزوجل ونفي كل ما لا يليق به من خلال بحوث فكرية لا ننكر ان البعض منها لا يخلو من التظير والترف الفكري ان صح التعبير ، وهذا لا ينقص من مكانتها لما كان من نوايا اصحابها في الدفاع عن الدين الاسلامي وشرح مبادئه للخاصة ولمعتقيه العامة. وبعد مرور مئات السنين نجد انفسنا اليوم امام رصيد هائل من العلم والمعرفة التي تركها هؤلاء المتكلمون المسلمون بعد ان اضافوا الى حقل علم الكلام علوم ونظريات تدور حول الايمان بالله والكون والانسان.

لقد كان هذا البحث محاولة لرصد الاسس والمبادئ التي دارت بحوثهم حولها وتباينت آرائهم فيها. وقد اشتمل هذا البحث على مبحثين الاول بعنوان مفهوم التوحيد والعدل واركانه وتقسيماته والمبحث الثاني بعنوان المبادئ الاساسية لعلم الكلام ثم النتائج والخاتمة. والحمد لله رب العالمين.

المبحث الاول

مفهوم التوحيد والحق واركانهما واقسامهما

قبل البدء بالمبادئ المؤسسة لعلم الكلام نود ان نقرر انها لم تجمع من المتكلمين في كتاب واحد او انها كلها قد تم التطرق اليها عند اصحاب الفرق الاسلامية وانما هي حصيلة قرون من العمل لعلماء عاشوا حياتهم في ظل الاسلام واصطبغوا بصبغته. وعليه كان التوحيد هو القضية الاولى لتلك الفرق الاسلامية بمباحثها حول الالهية وما يلحق بها من صفات الباري عزوجل، واسمائه تعالى، وكانت الصراعات الفكرية على اشدها بين المتكلمين المسلمين انفسهم من اجل الوصول لمعنى الالهية التام وما يتعلق بها، وكانت الاجتهادات المبنية على احاديث نبوية او رؤية لصحابي منطلق لهم اضافة الى اجتهادات قد تقرب من فهم النص او تبعد عنه ونحن هنا لسنا قضاة في الحكم بينهم فهذا ليس مجال بحثنا بقدر ما نحن جامعين للمبادئ التي داروا حولها وتكلموا فيها. وكما اسلفنا كان التوحيد هو اس المباحث لكل تلك الفرق والتوجهات والتي عبرت عن اسلاميتها من خلال اراءها وافكارها ايا كانت والتي اعتقدت انها بذلك خدمت الاسلام الذي جاء به النبي الكريم صلى الله عليه وسلم.

المطلب الاول - مفهوم التوحيد.

التوحيد لغة: وحده توحيداً: جعله واحداً^(١). وقال ابن منظور «التوحيد الايمان بالله وحده لا شريك له والله الواحد الاحد ذو الوجدانية والتوحد.... فالواحد منفرد بالذات في عدم المثل والنظير»^(٢). والتوحيد لغةً «هو جعل الشيء واحداً غير متعدي، وفي اصطلاح المسلمين، هو الإيمان بأن الله واحد في ذاته وصفاته وأفعاله، لا شريك له في ملكه وتدبيره، وأنه وحده المستحق للعبادة فلا تُصرف لغيره. ويُعتبر التوحيد عند المسلمين محور العقيدة الإسلامية، بل محور الدين كله»^(٣).

التوحيد اصطلاحاً: قال البيجوري «التوحيد: العلم بأن الشيء واحد»^(٤). التوحيد مصدر وحده يوحد توحيداً يعني وحد الله «أي اعتقده واحداً لا شريك له في ربوبيته ولا في أسمائه وصفاته ولا في إلهيته وعبادته فهو واحد جلّ وعلا وإن لم يوحد الناس»^(٥). أن التوحيد رأس الحقائق في العقيدة الإسلامية، وهي تشمل مبحث الوجدانية، ومبحث الذات والصفات، ومبحث كلام الله، وقد كان للمتكلمين دور كبير في تسليط الضوء على معاني توحيد الله عزوجل منذ بداية تدوين العلوم في اواخر الدولة الاموية و بدايات الدولة العباسية. ولا بأس ان نبين بتسلسل زمني عن مسيرة التوحيد عند المتكلمين: فمن اقدم تلك الآراء التي سجلت كانت اراء اهل الجبر يقول البغدادي^٦ عن الجهم بن صفوان «وقال: لا فعل ولا

عمل لأحد غير الله تعالى، وإنما تنسب الأعمال إلى المخلوقين على المجاز، كما يقال: زالت الشمس ودارت الرحي، من غير أن يكونا فاعلين أو مستطيعين لما وصفنا به»^(٧). ثم مذهب القدرية^(٨)، وخلاصة قولهم أن أفعال العباد ليست مخلوقة لله، وإنما العباد هم الخالقون لها. ثم جاء الإمام أبي حنيفة النعمان رحمه الله تعالى بقوله «لا يوصف الله تعالى بصفات المخلوقين، وغضبه ورضاه صفتان من صفاته بلا كيف، وهو قول أهل السنة والجماعة، وهو يغضب ويرضى ولا يقال: غضبه عقوبته، ورضاه ثوابه، ونصفه كما وصف نفسه أحد صمد لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفواً أحد، حي قادر سميع بصير عالم، يد الله فوق أيديهم، ليست كأيدي خلقه، ووجهه ليس كوجوه خلقه»^(٩). قال الإمام أبو حنيفة: «ولا يقال إن يده قدرته أو نعمته لأن فيه إبطال صفة، وهو قول أهل القدر والاعتزال»^(١٠). أما المعتزلة: فمن حيث التوحيد نفى المعتزلة الصفات المستقلة واعتبروها عين الذات الإلهية. مما يعني أنه ليس لله شبيه ولا مثيل، فدل هذا عندهم على التوحيد، حيث ردوا الصفات إلى صفتي العلم والقدرة، وهما صفتان ذاتيتان. وأول من قال بذلك هو أبو الهذيل العلاف: «إذ عَدَّ علمه وحياته وقدرته نفس ذاته، معتبراً أنه عالم بعلم وعلمه ذاته، وقادر بقدرة وقدرته ذاته، وحي بحياة وحياته ذاته، وبرأي الشهرستاني ومن قبله الأشعري^(١١)، أن العلاف اقتبس هذا الكلام عن الفلاسفة الذين قالوا أن ذاته واحدة لا كثرة فيها أبداً»^(١٢). وأنكر المعتزلة^(١٣) القول بتصاف الذات الإلهية بالصفات، وقالوا بنبابة الذات عن الصفات، أي: ليس لله صفة، وإنما ذاته تعالى هي التي تقوم مقام الصفة فقالوا: «هو عالم بذاته، قادر بذاته، حي بذاته، لا بعلم وقدرة وحياة»^(١٤). كذلك كان النظام^(١٥) ينفي العلم والقدرة والحياة والسمع والبصر وصفات الذات، ويقول: «إن الله لم يزل عالماً حياً قادراً سميعاً بصيراً قديماً بنفسه لا يعلم وقدرة وحياة وسمع وبصر وقدّم كذلك قوله في سائر صفات الذات وكان يقول إذا ثبت الباري عالماً قادراً حياً سميعاً بصيراً قديماً اثبت ذاته وانفى عنه الجهل والعجز والموت والصمم والعُمى»^(١٦). ومما يترتب على التوحيد عند المعتزلة «نفي التشبيه بجميع الوجوه، فهم نفوا الجسمية والصفات الزائدة والحدوث والانتقال والتحيز، كما نفوا إمكان رؤيته بالأبصار لكونه ليس جسماً، باعتبار أن كل ما يقبل الرؤية هو جسم بالضرورة، ولأن الرؤية تستلزم الجهة ولا جهة فيه، والغرض من هذه الآراء هو نفي التشبيه عن الله من كل وجه؛ جهة ومكاناً وصورة وجسماً وتحيزاً وانتقالاً وزوالاً وتغيراً وتأثراً، وأوجب المعتزلة تأويل الآيات المتشابهة في هذه الوجوه وسمّوا هذا النمط توحيداً»^(١٧) والذي يهمننا هو أن المعتزلة: «نفوا الصفات الزائدة باعتبارها تقضي برأيهم إلى التشبيه والشرك، مثلما نفوا أن يكون كلامه من صفاته القديمة كي لا يترتب عليه الشرك بوجود قديمين»^(١٨). هكذا فالتوحيد أصل تترتب عليه الكثير من المسائل، ومن بينها أنه لا يمكن الحديث عن العدل ما لم يسبقه الحديث عن التوحيد. فقد رأى القاضي عبد الجبار: «أن أول العلوم التي يلزم على المكلف تعلمها هو علم التوحيد، وأن العدل قائم عليه، حيث يتم الاستدلال على العدل بكونه عالماً وغنياً، وكل ذلك

يعود إلى علم التوحيد، وعليه لا بد من تقدم هذا العلم ليبنى عليه العدل، لكن العلم بالتوحيد لا يتم إلا بالعلم بحدوث الأجسام وكذلك صفاته^(١٩). ويعرف القاضي عبد الجبار: «التوحيد في اصطلاح المتكلمين فيقول «أما في اصطلاح المتكلمين فهو العلم بأن الله - تعالى - واحد لا يشاركه غيره فيما يستحق من الصفات نفياً وإثباتاً على الحد الذي يستحقه، والإقرار به»^(٢٠). أما الأشاعرة: يقول الرازي^(٢١) في تعريف التوحيد: «هو عبارة عن الحكم بأن الشيء واحد، وعن العلم بأن الشيء واحد، يقال: وحدته إذا وصفته بالوحدانية»^(٢٢). قال الجرجاني^(٢٣) في تعريف التوحيد: «التوحيد ثلاثة أشياء: معرفة الله - تعالى - بالربوبية، والإقرار له بالوحدانية، ونفي الأنداد عنه جملة»^(٢٤).

أقسام التوحيد: التوحيد عند المعتزلة: ويعنون به إثبات وحدانية الله ونفي المثل عنه، وقالوا أن صفاته هي عين ذاته فهو عالم بذاته قادر بذاته... لا بصفات زائدة عن الذات يقول القاضي عبد الجبار: «عالم لا يعلم قادر لا بقدره حي لا بحياء»^(٢٥). وقسم الأشاعرة التوحيد الى ثلاثة اقسام: قال كمال الدين ابن أبي شريف: «التوحيد هو اعتقاد الوحدانية في الذات والصفات والأفعال»^(٢٦). وقال ايضا «الإلهية الاتصاف بالصفات التي لأجلها استحق أن يكون معبوداً، وهي صفاته التي توحد بها سبحانه، فلا شريك له في شيء منها، وتسمى خواص الإلهية، ومنها الإيجاد من العدم وتدبير العالم والغنى المطلق»^(٢٧). قال سعد الدين التفتازاني^(٢٨): «حقيقة التوحيد اعتقاد عدم الشريك في الإلهية وخواصها، ولا نزاع لأهل الإسلام في أن تدبير العالم، وخلق الأجسام، واستحقاق العبادة، وقدم ما يقوم بنفسه، كلها من الخواص»^(٢٩). ويتبين كلام الأشاعرة في التوحيد حيث فسروا التوحيد باعتقاد الوحدانية لله تعالى في الذات والصفات والأفعال، أي باعتقاد أنه لا يوجد ذات مثل ذاته، ولا يوجد لغيره صفات مثل صفاته، وأنه المتفرد بخلق الأشياء وإيجادها وليس لغيره أي دخل في خلق الأشياء وإيجادها. وكذلك قسم التوحيد عند أبي جعفر الطبري في تفسيره وفي غيره من كتبه، وفي كلام ابن بطة، وفي كلام ابن منده، وفي كلام ابن عبد البر، وغيرهم إلى ثلاثة أقسام: «توحيد الربوبية، وتوحيد الألوهية وتوحيد الأسماء والصفات»^(٣٠).

التوحيد عند الامامية^(٣١).

قال الشيخ الصدوق^(٣٢) «اعلم أن اعتقادنا في التوحيد أن الله تعالى واحد أحد، ليس كمثله شيء قديم لم يزال سميع بصير عليم حكيم حي قيوم عزيز قدوس قادر غني. لا يوصف بجوهر ولا جسم ولا صورة ولا عرض ولا خط ولا سطح ولا ثقل ولا خفة ولا سكون ولا حركة ولا مكان ولا زمان»^(٣٣).

المطلب الثاني: ماهية الحق لغة واصطلاحاً.

عندما اكملت تلك الفرق البحث في التوحيد انطلقت الى ترسيخ الغاية من فهم وتنقية التوحيد حسب اراءها لتؤكد على مبدأ مهم وهو (مبدأ الحق) حيث تباينت افكارهم ايضا حول الحق وهل هو ذاتي اي ان للمخلوقين حقوق على الخالق يجب ان تعتبر باعتبارهم مخلوقات من حقها ان تمارس دورها وتتمتع

بالعقل الذي وهبه إياها الباري عز وجل أم أن الإنسان مخلوق هو والكون وهو من ملكية الله تعالى وليس له الحق في المطالبة أو التفكير بما لم يمنحه إياه الله تعالى وأن الواجبات أولاً والحقوق هي آخرها والتي يتمتع بها أن صح هذا التعبير أي أن الإنسان والكون كله هو حق المالك يتصرف فيه كما يشاء ولا يحق المطالبة بعقله ما يراه حقاً له. ومن هذا المنطلق تباينت آراء المتكلمين حول العقل وإمكانياته ودوره في تسيير حياة الإنسان وإمكانية هذا العقل في سبر أغوار الكون والاعتماد على نفسه وإن كانت كل الفرق الإسلامية لم تختلف على أن غاية الإنسان على الأرض هي تحقيق العبودية لله عز وجل.

الحق لغة: الحق في اللغة: «مصدر حق الشيء يحق إذا ثبت ووجب»^(٣٤). ورد استعمال لفظ الحق في اللغة بمعان عدة فتارة يستعمل بمعنى نقيض الباطل كما قال تعالى: ﴿بَلْ نَقْذِفُ بِالْحَقِّ عَلَى الْبَاطِلِ فَيَدْمَغُهُ فَإِذَا هُوَ زَاهِقٌ﴾^(٣٥). وتارة يستعمل بمعنى الشيء الثابت والواقع لا محالة كما في دعائه ﷺ عند قيامه للصلاة في جوف الليل «اللهم لك الحمد أنت نور السموات والأرض ولك الحمد أنت قيام السموات والأرض ولك الحمد أنت رب السموات والأرض ومن فيهن أنت الحق وقولك الحق ووعدك الحق ولقاؤك حق والجنة حق والنار حق والساعة حق...»^(٣٦). وبين الزمخشري^(٣٧) في أساس البلاغة أنه «أن معنى حق الله الأمر حقاً: أثبتته وأوجبه»^(٣٨). ويطلق على الاختصاص بالشيء من غير مشاركة، يقال: «فلان أحق بماله أي: لا حق لغيره فيه»^(٣٩). وقال الفيروز آبادي: «أصل الحق: المطابقة والموافقة. ثم قال: والحق يقال على أربعة أوجه: الأول: يقال لموجد الشيء بحسب ما تقتضيه الحكمة، ولذلك قيل في الله تعالى: هو الحق.

الثاني: يقال للموجود بحسب ما تقتضيه الحكمة، ولذلك يقال: فعل الله تعالى كله حق نحو قولنا: الموت حق، والبعث حق. **الثالث:** الاعتقاد في الشيء المطابق لما عليه ذلك الشيء في نفسه كقولنا: اعتقاد فلان في البعث والثواب والعقاب والجنة والنار حق. **الرابع:** للفعل والقول الواقع بحسب ما يجب، وبقدر ما يجب، وفي الوقت الذي يجب.... الخ»^(٤٠). **الحق اصطلاحاً:** للحق تعاريف كثيرة ولكن سنكتفي بما له علاقة ببحثنا. عرف اللكنوي الحق بأنه حكم يثبت فقال: «الحق: الموجود، والمراد به هنا حكم يثبت»^(٤١). ولا شك أنه يقصد بقوله: حكم، أن الحق يثبت من قبل الشارع.

٢. وعرفه العيني^(٤٢) في البناية شرح الهداية بأنه: «ما يستحقه الرجل»^(٤٣). وهذا ظاهر في أنه يريد بالحق ما استحقه الإنسان على وجه يقره الشرع ويحميه فيمكنه منه ويدافع عنه.

٣. وعرفه القاضي حسين المروزي الشافعي بأنه: «اختصاص مظهر فيما يقصد له شرعاً»^(٤٤). أنه يدل على أن فقهاء الشريعة قاموا بتعريف الحق تعريفاً صحيحاً. وعرف القرافي^(٤٥) في الفروق حق الله «بأنه أمره ونهيه، أي: الخطاب نفسه، وحق العبد: بأنه مصالحة»^(٤٦). ثم علق على ذلك بقوله: «ما تقدم من أن حق الله تعالى أمره ونهيه مشكل بما في الحديث الصحيح عن رسول الله - صلى الله

عليه وآله وسلم - أنه قال «حق الله تعالى على العباد أن يعبدوه ولا يشركوا به شيئاً»^(٤٧) فيقضي أن حق الله تعالى على العباد نفس الفعل. من تعريفات المُحدِّثين:

١. وعرفه الشيخ علي الخفيف بأنه: «ما ثبت بإقرار الشارع وأضفى عليه حمايته»^(٤٨).

٢. وعرفه الشيخ مصطفى الزرقا بأنه: «اختصاص يقرر به الشارع سلطة أو تكليفاً»^(٤٩).

ويمكن أن نقول إن الحق وفق حدود بحثنا بأنه من حق الله شرعاً بإعتباره خالقاً فرض علينا فروضاً وألزمنا بها. **أركان الحق** للحق أركان ثلاثة: «الأول: صاحب الحق (المستحق) وهو في حقوق العباد الشخص الذي يثبت له الحق، كالزوج له حق طاعة الزوجة، وفي حقوق الله كالصلاة والزكاة هو الله تعالى وحده. **الثاني:** محل الحق «الشيء المستحق، أو ما يتعلق به الحق ويرد عليه» كالمال، والفرائض الخمس. **الثالث:** من عليه الحق، فإن كان صاحب الحق هو الله فيكون المكلف بأداء الحق هو من عليه هذا الحق، سواء كان فرداً، أم جماعة، وإن كان صاحب الحق هو العبد فقد يكون المكلف بالحق شخصاً آخر»^(٥٠). **أقسام الحق:** ويمكن إرجاع تقسيمات الحق في الجملة إلى ثلاثة أقسام "

الأول: بالنظر إلى صاحب الحق. **الثاني:** بالنظر إلى مصدر الحق. **الثالث:** بالنظر إلى المستحق «محل الحق»^(٥١). **تقسيم الحق باعتبار صاحب الحق:** وينقسم إلى ثلاثة أقسام: »

أ. حق الله: ما يتعلق به النفع العام للعالم، فلا يختص به أحد، ولا يمكن إسقاطه والتنازل عنه، كالعبادات، وحد الزنا.

ب. حق العبد: ما يتعلق به مصلحة خاصة، كحقوق الأشخاص المالية. وحق العبد يباح بالإباحة. وفرق الأصوليون والفقهاء بين نوعين من أنواع الحق، وهما: حق الله وحق العبد وبينوا: أن معيار التفريق بينهما هو: أن حق العبد: عبارة عما يسقط بإسقاط العبد: كضمان المتلفات. وحق الله ما لا يسقط بإسقاط البعد: كالصلاة والصوم. قال ابن القيم: «والحقوق نوعان: حق الله وحق الآدمي، فحق الله لا مدخل للصلح فيه: كالحدود والزكوات والكفارات ونحوها. وأما حقوق الآدميين: فهي التي تقبل الصلح والإسقاط والمعاوضة عليها»^(٥٢). أما الحق المعنوي فهو «سلطة مقرره لشخص على شيء غير مادي هو ثمرة فكر صاحب الحق أو نشاطه»^(٥٣).

ج. الحق المشترك: هو الذي يجتمع فيه حق الله وحق العبد.

لكن إما أن يغلب فيه حق الله أو حق العبد، كحد القذف، فالغالب فيه حق الله عند الحنفية»^(٥٤).

وهناك حقوق مادية ومعنوية، ونحن هنا تهمنى الحقوق المعنوية. عرف القانونيون الحق المعنوي بأنه «سلطة لشخص على شيء غير مادي هو ثمرة فكره أو خياله ونشاطه، كحق المؤلف في مؤلفاته العلمية وحق المخترع في اختراعه وحق التاجر في الاسم التجاري»^(٥٥). وقيل أيضاً «الحق المعنوي هو حق المبتكر وحلفائه الخاصين، ليسهر على صيانة المبتكر ومنع الغير - أي كانوا - من انتحاله أو تحريفه أو الزيادة على محتوياته، و لو كانت هذه الزيادة من شأنها أن تحدث تجميلاً أو تحسناً في محتويات

موضوع المؤلف»^(٥٦). وأما في الاصطلاح الفقهي فيراد بالحقوق المعنوية «ما يقابل الحقوق المالية سواء ما يتعلق منها بالأعيان المتقومة أو المنافع العارضة فهو حق معنوي»^(٥٧). كما عرفت الحقوق المعنوية «بأنها كل حق لا يتعلق بمال عيني ولا بشيء من منفعته، ومن أمثلتها في الزمن السابق حق القصاص و حق الولاية وحق الطلاق ومن أمثلتها أيضا في العصر الحاضر حق التأليف، وحق الاختراع، و حق الاسم التجاري، و حق العلامة التجارية فهذه حقوق معنوية»^(٥٨). يقول أبو زيد الدبوسي (ت ٤٣٠ هـ): «فإن الله تعالى لما خلق الإنسان لحمل أمانته أكرمه بالعقل والذمة، حتى صار بها أهلاً لوجوب الحقوق له وعليه، فثبت له حق العصمة والحرية، والمالكية (الملكية) بأن حمل حقوقه، وثبتت عليه حقوق الله تعالى التي سماها (أمانة) والآدمي لا يخلق إلا وله هذا العهد والذمة، ولا يخلق إلا وهو أهل لوجوب حقوق الشرع عليه، كما لا يخلق إلا وهو حر مالك لحقوقه»^(٥٩). يقول الإمام الشاطبي^(٦٠) في الموافقات: «لأن ما هو حق للعبد إنما ثبت كونه حقا بإثبات الشرع لا بكونه مستحقاً لذلك بحكم الأصل»، ويقول: «.... إذ كان الله ألا يجعل للعبد حقاً أصلاً»^(٦١). ينطلق الإمام القرافي في مسلكه من القول بأنه «لا يوجد حق للعبد إلا وفيه حق الله تعالى، وهو أمره بإيصال ذلك الحق إلى مستحقه. وبالتالي فليس هناك ما يسمى بحق العبد المحض، فكان تقسيم الحق، عنده، لا يعدو كونه حق الله تعالى، وهو ما لا يملك العبد إسقاطه، كالإيمان وتحريم الكفر»^(٦٢). أما الإمام الشاطبي فإنه يسلك مسلكاً مقارباً لمسلك القرافي كثيراً، وهو يبني تقسيمه على مذهبه، وهو مذهب الجمهور، «فالأصل في العبادات، بالنسبة إلى المكلف، التعبد دون الالتفات إلى المعاني، وأصل العادات الالتفات إلى المعاني»^(٦٣). ودل الاستقراء على أن الشارع قصد مصالح العباد في تشريعه أحكام العادات.

«فإذا كان الشارع قد شرع الحكم لمصلحة ما، فهو الواضع لها مصلحة، فإذا كان المصلحة مصلحة هو من قبل الشارع، فالمصالح من حيث هي مصالح قد آلت النظر فيها إلى أنها تعبديات، وما انبنى على التعبد لا يكون إلا تعبدياً. فقد صار كل تكليف حقاً لله، فإن ما هو الله فهو الله، وما كان للعبد فراجع إلى الله من جهة حق الله فيه، ومن جهة كون حق العبد من حقوق الله، وهذا لا يجعل للعبد حقاً أصلاً فثبت امتناع وجود تكليف شرعي خال عن جهة التعبد فيه»^(٦٤). وعند مناقشة الحق من منظور الملك أو الملكية سنجد أن هناك علاقة وثيقة بين صاحب السلطة والحق، فبغض النظر عن ماهية الحق سنجد أن صاحب السلطة يمتلك الحق في إدارة شؤون الأمة هذا إذا ما عرفنا أنه عادلاً لا يظلم أحداً وهو الله سبحانه وتعالى. ونجد على صعيد الحياة الدنيا يمارس صاحب السلطة حقه في التصرف بالدولة وتسيير أمور الأمة حتى ولو كان هناك تعسفاً في الممارسة. بل إن الحق دائماً له سلطة على العكس من ذلك في السلطة التعسفية، وبالتأكيد أن من يربح الحق سيربح السلطة عاجلاً أم آجلاً. وبذلك يمنح الحق صاحب السلطة تخويلاً كاملاً للتصرف في شؤون الأفراد والجماعات وهو نفسه يمنح الحرية للأفراد والجماعات من هذا المنطلق في اختياراتهم وممارسة حقوقهم والتي هي أصلاً حقا ممنوحاً منه

اي انه تعالى له حق في حقوقهم الشخصية وهذا ما اشرنا اليه سابقا عند تقسيمنا انواع الحقوق باعتبار صاحب الحق «والحق يخول صاحبة السلطة تمكنه من القيام بعمل يقره القانون وهذه هي لذة الحق، فعندما يعترف القانون لشخص ما بحق الملكية فإن هذا الحق يخوله سلطة الانتفاع بمحل الحق واستغلاله والتصرف فيه فلولا فكرة السلطة لما كان للحق وجودا، أو قيمة وتقرض السلطة المقررة لصاحب الحق أن يسلك الغير تجاهه سلوكا من شأنه أن لا يعوق قدرته على الاستعمال والتصرف وذلك عن طريق قواعد تأتي في شكل أمر أو نهي»^(٦٥). ولذلك نجد عند فوكو ومن منظور بنيوي^(٦٦)، يؤسس لمفهوم جديد للسلطة «فهي ليست سبينة مجموعة من الأجهزة والبنىات، التي تمكن من إخضاع الأفراد داخل دولة معينة، إن السلطة ليست القوة المنبثقة من سيادة الدولة أو سلطة القانون، فما هذه إلا الأشكال التي تنتهي إليها السلطة، إن السلطة هي القوة أو مجموعة القوى التي تفعل فعلها في المجال الذي تمارس فيه، إنها الاسم الذي يطلق على (وضعية استراتيجية) معقدة في مجتمع معين، تجعل مفعول السلطة وتأثيرها يمتد كعلاقات قوة في كل الجسم المجتمعي، وهذا تصور بنيوي يعبر عن العلاقات الخفية السائدة في مجتمع ما، عن نظام دائري للسلطة، والتي يشكل النظام المؤسسي مظهرها، ويمكن التعبير عن هذه الأشكال من السلطة من خلال اللغة والخطاب»^(٦٧).

المبحث الثاني

المبادئ المؤسسة لعلم الكلام

تباينت آراء المدارس الكلامية حول مجموعة من المبادئ التي اعتبرت هي الاسس التي انبثقت منها افكارها ومن ثم تطورت وتشعبت على مدار مئات السنين على ايدي رجال تلك الفرق بل ونجد احيانا ان هناك تضاربا عند متكلمي المدرسة الواحدة او ان التضارب وجد عن المتكلم نفسه وذلك لعدم رسوخ المفاهيم او التطور الفكري عند المتكلم نفسه ولا ننسى ان الخلفيات التي ينتمي اليها المتكلمون كانت السبب الرئيسي للاختلافات التي نتجت بينهم الى حد التضارب نتيجة لتباين فهمهم حولها ومن اهم المبادئ هي:

١. العدل لغة: هو «خلاف الجور، وهو القصد في الأمور، وما قام في النفوس أنه مستقيم، من: عَدَلَ يَعْدِلُ؛ فهو عادلٌ من قومٍ عدُولٍ وعدَلٍ. يقال: عَدَلَ عليه في القضية فهو عادلٌ. وبسط الوالي عدْلَهُ»^(٦٨). والعدل يأتي بمعنى الاستقامة في الفعل بوضع الشيء في موضعه، يقول العلامة ابن منظور: «العدل: ما قام في النفوس انه مستقيم وهو ضد الجور، تقول: عدل الحاكم في الحكم يعدل عدلا وهو عادل من قوم عدول»^(٦٩). معنى العدل اصطلاحاً: عرف القاضي عبد الجبار المعتزلي العدل كلامياً بأنه: العلم بتنزيهه تعالى عن امور ثلاثة: «أحدها: القبائح اجمع. ثانيهما: تنزيهه عن انه لا يفعل ما يجب من ثواب غيره.

ثالثهما: تنزيهه عن التعبد بالقبيح وخلاف المصلحة وإثبات جميع أفعاله حكمة وعدلاً وصواباً^(٧٠). وقد عرفه الفاضل المقدار السيوري بأنه: «تنزيه الباري تعالى عن فعل القبيح والاخلال بالواجب»^(٧١). فقد أرسل الله رسله، وأنزل معهم ميزان العدل؛ ليقوم الناس بالقسط، وما ذلك إلا لأهميته، قال تعالى: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾^(٧٢). وقد وصف الله تعالى نفسه بالعدل في القرآن الكريم. لقد أولى المتكلمون المسلمون، صفة العدل أهمية كبرى، حتى رأينا بعض أهم مدارسهم، تجعل العدل من الأصول الاعتقادية التي تأتي بعد التوحيد مباشرة. بل ربما قدمتها على التوحيد نفسه. ويستند موقف الأشعري من أفعال الإنسان إلى قضية أساسية يرى أن المسلمين قد أجمعوا عليها وهي: ما شاء الله أن يكون كان، وما لا يشاء لا يكون. يقول الأشعري: «وندين الله عز وجل بأنه يعلم ما العباد عاملون، وإلى ما هم صائرون. وما لا يكون أن لو كان كيف كان يكون»^(٧٣). وأما المعتزلة فهم يسمون توصيف الفعل بالعدل، كما يصح عندهم توصيف الفاعل به وإذا وصف الفاعل به «فعلى طريق المبالغة كقولهم للصائم صوم، وللراضي رضا، وللمنور نور، إلى غير ذلك ونحن إذا وصفنا القديم تعالى بأنه عدل، فالمراد أنه لا يفعل القبيح ولا يختاره»^(٧٤). وأما العدل، كوصف للفعل الإنساني فهو «توفير حق الغير واستيفاء الحق منه»^(٧٥). والعدل هو احد اركان الاعتزال حتى سمووا بالعدلية وعندهم ان الأفعال في واقعها توصف بأنها قبيحة وحسنة وان العقل بإمكانه ان يدرك ذلك القبح والحسن هو ما يسمى بالحسن والقبح العقلي.

عرف المعتزلة العدل بقولهم: «إذا قيل: إنه تعالى عدل فالمراد به أن أفعاله كلها حسنة وأنه لا يفعل القبيح، ولا يخل بما هو واجب عليه»^(٧٦). ومسألة الحسن والقبح العقلي تمثل الأساس والقاعدة لكثير من القبح والحسن العقليين - المبرهن عليها عندهم - اثبتوا جملة من القواعد الكلامية: كقاعدة اللطف، ووجوب شكر المنعم، ووجوب النظر في المعجزة وعليها بنوا أيضاً مسألة الجبر والاختيار وهي من معضلات المسائل...»^(٧٧). ولذلك يقول الشهرستاني عن العدل عند المعتزلة: «ما يقتضيه العقل من الحكمة ومن إصدار الفعل على وجه الصواب والمصلحة»^(٧٨). لقد ذهب الأشاعرة، إلى أن من أبرز الصفات الإلهية القدرة والعلم والمشيئة. والعدل، عندهم، هو موافقة الفعل الإلهي لعلمه سبحانه وقدرته ومشيبته، ولذلك «لا يمكن أن يعتبر العدل من وجهة نظرهم أبرز الصفات الإلهية لأنه تابع للقدرة والمشيئة الإلهيتين واثراً من آثارها»^(٧٩). ويراد بالعدل «أن الله تعالى عدل في أفعاله بمعنى انه متصرف في ملكه وملكه يفعل فيه ما يشاء ويحكم ما يريد فالعدل وضع الشيء في موضعه وهو التصرف في التصرف»^(٨٠). وقد عقب ابن حزم^(٨١) على مفهوم العدل عند المعتزلة بقوله: «وقد علم المسلمون أن الله تعالى عدل لا يجوز ولا يظلم ومن وصفه عز وجل بالظلم والجور فهو كافر، ولكن ليس هذا على ما ظنه الجهال من أن عقولهم حاكمة على الله تعالى في أن لا يحسن منه إلا ما حسنت

عقولهم وأنه يقبح منه تعالى ما قبحت عقولهم، وهذا تشبيه مجرد لله بخلقهم»^(٨٢). وقد انبثق من اختلاف المتكلمين حول مفهوم العدل أكثر من مسألة ومنها:

أ: **الصلاح والاصلاح**. لغة: صلح الشيء يصلح صلاحا، ويقال: صلح بفتح اللام وجاء في لسان العرب «والإصلاح نقيض الفساد... والصلح تصالح القوم بينهم، والصلح السلم»^(٨٣). وأصلح في عمله أو أمره: «أتى بما هو صالح نافع. و- الشيء: أزال فساده. و- بينهما، أو ذات بينهما، أو ما بينهما: أزال ما بينهما من عداوة وشقاق»^(٨٤). **والصلاح ضد الفساد** وفي القرآن الكريم: ﴿وَلَيْنَ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلَحُوا بَيْنَهُمَا﴾^(٨٥). والمصلحة هي «ما يتعاطاه الإنسان من الأعمال الباعثة على نفعه أو نفع قومه»^(٨٦). يظهر من المتكلمين هي «أن المصلحة عندهم تساوى المنفعة»^(٨٧). وقيل أيضا «الأصلح في باب الدنيا هو فعل المنافع والذات الخالية من وجه قبح»^(٨٨). وهنا سؤال طرح نفسه قديما وهو هل على الله عز وجل ان يفعل الاصلح لعباده وما يجر ذلك الى مبدا الى اعتقاد كون مراعاة المصلحة من مقتضيات الحكمة الإلهية. ومجمل هذه النظرية ان الله يسير بالخلق الى غاية وهي نفع العباد فانه يقصد في افعاله الى صلاح العباد. ففي قوله تعالى: ﴿رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَطْلًا سُبْحَنَكَ قَوْلًا عَذَابًا ثَلَاثًا﴾^(٨٩). قَالَتِ الْمُعْتَزَلَةُ: إِنَّ كُلَّ مَا يَفْعَلُهُ اللَّهُ تَعَالَى فَهُوَ إِنَّمَا يَفْعَلُهُ لِعَرَضِ الْإِحْسَانِ إِلَى الْعَبِيدِ وَلِأَجْلِ الْحِكْمَةِ، وَالْمُرَادُ مِنْهَا رِعَايَةُ مَصَالِحِ الْعِبَادِ، وَاحْتِجُوا عَلَيْهِ بِهَذِهِ الْآيَةِ لِأَنَّهُ تَعَالَى لَوْ لَمْ يَخْلُقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لِعَرَضٍ لَكَانَ قَدْ خَلَقَهَا بَاطِلًا»^(٩٠). اختلفوا في الأصلح وجمهورهم أن الأصلح أيضا يجب على الله وأنه إن لم يفعل الصالح والأصلح لهم كان ظالما لهم يقول النظام: «إن الله لا يقدر على أن يفعل بعباده خلاف ما فيه صلاحهم، ولا يقدر أن ينقص من نعيم أهل الجنة ذرة، لأن نعيمهم صلاح لهم، ونقصان ما فيه صلاحهم ظلم»^(٩١). لقد جاءت مسألة الصلاح والاصلاح على رأي المعتزلة «ان الله تعالى يسير بالخلق الى غاية وانه يريد خير ما يكون لخلقه فعاقبة الدنيا هي الخير وهذا ما اراده الله واما الشر فمن نتائج تحريف الفجار»^(٩٢). مراعاتها في جميع أفعاله تعالى وقد رد عليهم الجويني^(٩٣) بقوله: «قد أوجبتم على الله تعالى فعل الأصلح في الدنيا، ومقدورات الباري تعالى لا تنتاهي في اللذات، فأى قدر تضبطونه في الأصلح، ولا حصر للذات ولا نهاية للمقدورات، وكل مبلغ من الإحسان، وهذا تعجيز لهم، وإلزام يبنني عليه ترك القول بإيجاب فعلية مزيد من الإمكان»^(٩٤). ويقول الشهرستاني - وهو يبين رأي المعتزلة في الصلاح والأصلح -: «واتفقوا على أن الله تعالى لا خلاف عندهم»^(٩٥). وقد رد ابن حزم على المعتزلة وفند عليهم بقوله: «لأنه لا يجوز ان يترك الله شيئا يقدر عليه من مما فعل بالناس ومنعهم إياه كان بخيلا ظالما لهم ولو اعطى بعض الناس لكان محابيا ظالما والمحابة جور»^(٩٦). فالما ترديدية^(٩٧) قالوا بالتحسين والتقييح العقليين على الوجه الذي قاله المعتزلة، لكنهم لم يرتبوا على ذلك ما رتبته المعتزلة من القول بوجوب الصلاح والأصلح.

ب: **الحسن والقبح.** البحث في الحسن والقبح عند المتكلمين كان مبكراً جداً إذ أن أول من تكلم به هو الجهم بن صفوان بقوله: «إيجاب العارف بالعقل قبل ورود الشرع»^(٩٨). وهذا يعني أن العقل هو ما يوجب الحسن والقبح في الأشياء، وبهذا أخذ المعتزلة، فقال القاضي عبد الجبار: «قد ذكرنا أن وجوب المصلحة وقبح المفسدة منقرر أن في العقل»^(٩٩). ويقول أيضاً: «أن في الأفعال الحسنة ما يعلم من حاله أن فاعله يستحق المدح بفعله»^(١٠٠). وقال «قد بينا بطلان قول المجبرة الذين يقولون أن العقل لا يعرف الفرق بين الحسن والقبح وأن ذلك موقوف على الأمر والنهي بوجوه كثيرة فليس لأحد أن يقول إنما يحتاج إلى السمع ليفصل العاقل بين الواجب والقبيح»^(١٠١). ويقول أبو هذيل العلاف^(١٠٢): «يجب على المكلف أن يعرف الله بالدليل من غير خاطر، وأن قصر في المعرفة استوجب العقاب أبداً ويعلم حسن الحسن وقبح القبيح، فيجب عليه الأقدام على الحسن كالصدق والعدل، والأعراض عن القبيح كالكذب والفجور»^(١٠٣). وأن الحسن والقبح ذاتيان «والشرع في تحسينه وتقبيحه للأشياء مخبر عنها لا مثبت لها والعقل مدرك لها لا منشئ ورتبوا على هذا أن الإنسان مكلف قبل ورود الشرائع أو إذا لم تبلغه الدعوة بما يدل عليه العقل فهو مكلف ولو لم يصل إليه الشرع»^(١٠٤).

أما الإشاعة فقد قالوا بالتحسين والتقبيح الشرعيين لا العقليين ذهب الأشاعرة ومن وافقهم إلى أن الحسن والقبح شرعيان، «فما أمر به الشارع كالإيمان والصلاة، والحج فهو حسن، وما نهى عنه كالكفر وغيره من المحرمات فهو قبيح، ولو أنه افتراضاً أمر بالمحرمات ونهى عن الحسنات، لكان ما أمر به حسناً، وما نهى عنه قبيحاً»^(١٠٥). يقول الجويني «العقل لا يدل على حسن شيء ولا قبحه وإنما يتلقى التحسين والتقبيح من موارد الشرع»^(١٠٦). قال الأبيجي: «القبح ما نهى عنه شرعاً، والحسن بخلافه ولا حكم للعقل في حسن الأشياء وقبحها»^(١٠٧). ذهبت الماتريدية إلى أن معرفة الله تجب بالعقل قبل ورود السمع وأن الإنسان يتحمل مسؤولية هذه المعرفة قبل بعثة الأنبياء والرسول ولا يكون معذوراً بتركها بل يعاقب على تركه لها. وأن العقل يدرك الأشياء وقبحها. قال صاحب نظم الفرائد: «ذهب جمهور مشايخ الحنفية إلى أنه تعالى لو لم يبعث الناس رسولا لوجب عليهم بعقولهم معرفة وجوده تعالى ووحدته واتصافه بما يليق به»^(١٠٨). وقال الزركشي: «إن حسن الأشياء وقبحها ثابت بالعقل، والثواب والعقاب يتوقف على الشرع، فنسميه قبل الشرع حسناً وقبيحاً، ولا يترتب عليه الثواب والعقاب إلا بعد ورود الشرع»^(١٠٩). وقد خالف ابن القيم^(١١٠) المعتزلة والإشاعة في قولهم فقال «وتحقيق القول في هذا الأصل العظيم أن القبح ثابت للفعل في نفسه وأنه لا يعذب الله عليه إلا بعد إقامة الحجة بالرسالة وهذه النكته هي التي فانتت المعتزلة والكلابية»^(١١١).

٢- **اللطيف لغة:** معنى لطف «اللطف صفة من صفات الله واسم من أسمائه وفي التنزيل العزيز الله لطيف بعباده وفيه وهو اللطيف الخبير ومعناه والله أعلم الرفيق بعباده قال أبو عمرو اللطيف الذي يوصل إليك أربك في رفق واللطف من الله تعالى التوفيق والعصمة وقال ابن الأثير في تفسيره اللطيف

هو الذي اجتمع له الرِّقُّ في الفعل والعلمُ بدقائق المصالح وإيصالها إلى من قدرها له من خلقه يقال لَطَفَ به»^(١١٢).

اللفظ اصطلاحاً: هو «ما يدعو المكلف إلى فعل الطاعة وترك المعصية بحيث يجعله أقرب إلى امتثال أوامر الله تعالى وأبعد عن ارتكاب نواهيه»^(١١٣).

اللفظ عند الامامية. قال المحقق الطوسي^(١١٤) اللطف هو «واجبٌ يُحصَل الغرض به، من المقطوع به في علم الكلام عقلاً وحتى نقلاً أن اللطف هو واجبٌ عقلاً على الله تعالى، إذ به يُحصَل الإنسان المُكَلَّف غرضه ولولم يلطف الله تعالى بعباده للزَمَ نقض الغرض، ذلك إنَّ الله تعالى إذا عَلِمَ أنَّ المُكَلَّف لا يطيع أوامره إلاَّ بإحداث اللطف له أو به، فلو كَلَّفَ الله تعالى المُكَلِّفين من دون أن يلطف بهم أو لهم كان حاشاه ناقضاً غرضه لما ثبت من أنَّ أفعاله سبحانه هي مُعلَّلة بالأغراض»^(١١٥). واللفظ من الله تعالى ولذلك «قد يسمى توفيقاً أو عصمة، فإذا كان داعياً لغرض فعل الطاعة سمي توفيقاً، وإذا كان يدعو إلى غرض اجتناب القبيح سمي عصمة»^(١١٦). وبذلك يكون اللطف مشجع لفعل الخير وفعل الطاعات ومنفر لفعل الشر وبعيدا عن المعاصي. ينقسم اللطف باعتبار فاعله إلى «ما يكون من فعل الله تعالى..... ومن ذلك بعث الأنبياء ونصب الحجج ودعمهم بالمعاجز والكرامات وغيرها مما تجعل»^(١١٧). وبهذا يقرر الامامية ان الحكمة الالهية تقتضي اللطف «فنستنتج بأن الحكمة الإلهية تقتضي فعل اللطف»^(١١٨). وقد ذهب الشيخ المفيد^(١١٩) إلى أنَّ وجوب اللطف على الله تعالى «يكون من جهة اقتضاء جوده وكرمه، وليس هذا الوجوب من جهة اقتضاء عدله تعالى ، ولهذا فإنَّ امتناع الله تعالى عن اللطف لا يكون ظمناً، وإنما يكون منافياً للوجود والكرم الإلهي»^(١٢٠). ولكن هل اللطف لا يعني اكرام الشخص على سلوك طريق الهداية وترك المعصية «بل اللطف عبارة عن (بعث) و(تحفيز) فقط، فإذا لم يستجب بعض المُكَلِّفين لهذا اللطف، فإنَّهم سيُحرَمون أنفسهم من هذا اللطف نتيجةً لسوء اختيارهم»^(١٢١).

اللفظ عند المعتزلة. ويُقصد باللفظ أنه «عبارة عما يدعو إلى فعل الواجب ويصرف عن القبيح»^(١٢٢).

اللفظ عند الأشاعرة. يختلف الأشاعرة عن المعتزلة والامامية في نظرهم الى اللطف اذ يعتقد الأشاعرة بأنَّ الله تعالى هو الذي يخلق أفعال العباد سواء كانت هذه الأفعال طاعة أو معصية، ويذهبون إلى القول «أنَّ أفعال العباد الاختيارية واقعة بقدرة الله تعالى وحده»^(١٢٣). ومن هذا المنطلق عرَّف الأشاعرة اللطف بأنه عبارة عن عدم خلق الله قدرة فعل المعصية في العبد. ومن هنا لا يعصي الشخص الذي يشمله اللطف الإلهي «إذ لا قدرة له على المعصية»^(١٢٤). وعرَّف بعض الأشاعرة اللطف بأنه يعني «أن لا يخلق الله تعالى الذنب في العبد»^(١٢٥) - لذلك هناك علاقة بين اللطف والتكليف حيث ان من الواجب في اللطف بما يكون بعد جعل التكليف. أما ما كان قبل التكليف أو مقارناً له «فهو غير

واجب رغم أنه يفعله من باب التفضل والإحسان»^(١٢٦). لو كان اللطف الإلهي أمراً يجبر الإنسان على الإيمان ولو كان كافراً، فإن الكفار سيحتجون على الله تعالى بأنهم لم يؤمنوا لأنه تعالى حرمهم من لطفه، ويكون بذلك للكفار حجة على الله تعالى، ولكن الأمر ليس كذلك، وإنما الحجة البالغة لله تعالى «واللطف عبارة عن (باعث) و(محفز) فقط، ويبقى الإنسان هو المسؤول عن أفعاله الاختيارية»^(١٢٧). وإن الله تعالى أمر الإنسان والجن بفعل ما هو حسن، ونهاهم عن فعل ما هو قبيح، ويكون هؤلاء هم المسؤولون فيما لو اختاروا سبيل الإفساد.

٣. التعليل. لغة هو «إظهار عليّة الشيء، يقال علّل الأمر تعليلاً: إذا بين علته، وأثبتته بالدليل فهو تقرير ثبوت المؤثر لإثبات الأثر، وهو بهذا المعنى يشمل تعليل الظواهر الطبيعية والاجتماعية، والقضايا الشرعية على حد سواء»^(١٢٨). العلة في الحقيقة هي المعنى المناسب لتشريع الحكم وقد اختلف الأصوليون في تحديدها على مذاهب اعتماداً على العلاقة بين العلة والمعلول. «المشتهر عن المتكلمين أنّ أحكام الله تعالى لا تعلل واشتهر عن الفقهاء التعليل»^(١٢٩). ومسألة العلة من الخلق أخذت حيزاً كبيراً عند المتكلمين ومن ذلك المعتزلة قال القاضي عبد الجبار المعتزلي: «إنّ الله سبحانه ابتدأ الخلق لعلّة، نريد بذلك وجه الحكمة الذي له حسن منه الخلق، فيبطل على هذا الوجه قول من قال: إنه تعالى خلق الخلق لا لعلّة، لما فيه من إيهام أنه خلقهم عبثاً، لا لوجه تقتضيه الحكمة. وذلك - أي نقص من يفعل لا لغرض»^(١٣٠).

- وعند الماتريدية. قال ابن الهمام «الأحكام مبنية على مصالح العباد دنيوية كما ذكر وأخوية وهو وفاق بين النافين للطرد»^(١٣١): أي القائلين بأنّ العلة لا تصحّ إلا بالمناسبة ولقد عمل الأشاعرة على إثبات علل الأحكام الشرعية، فأثبتوا القياس الشرعي، ولا يُطمع في تعليل كل حكم من أحكام الشريعة، وفقه المقاصد الذي يقوم على نظرية التعليل، و أن الشريعة وضعت للإفهام. وقال المتكلمون جميعاً بالحكمة في أفعال الله تعالى ولكن يمكن ملاحظة أن الأشاعرة لهم رأيين حول مسألة التعليل. فإنّ الأشاعرة، يرون أن أفعاله تعالى وأحكامه جاءت مقترنة بالمصالح العائدة إلى العباد، اقترانا جرت به عادة الشرع، لا اقتران علة بمعلول. قال الباقلاني^(١٣٢): «أنّ القديم لم يفعل العالم لعلّة، فإن قال قائل فهل تقولون إنّ القديم فعل العالم لعلّة أوجبت حدوثه منه قيل له لا لأنّ العلل لا تجوز عليه لأنها مقصورة على جر المنافع ودفع المضار»^(١٣٣). وسلك الأشاعرة في إبطال القول بالتعليل، طرقاً عدة من بينها، إبطال قاعدة التحسين والتقبيح العقليين، التي تبنى عليها مسألة التعليل وتتفرع منها، وإن الله تعالى أمر العباد بما فيه صلاحهم، ونهاهم عما فيه فسادهم، وأنه تعالى يفعل بالعباد ما فيه صلاحهم؛ لكن ليس واجبا عليه تعالى، بل إن الواجب على الله محال إذ لا شيء فوقه تعالى يملّي عليه. وعليه فإن أقوى دليل، استند إليه الأشاعرة في إبطال التعليل، قولهم بأن أفعاله تعالى لو كانت معللة بالأغراض، لكان ناقصاً لذاته مستكملاً بتحصيل ذلك الغرض وعن قوله تعالى: ﴿رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَطْلاً سُبْحَنَكَ فَقَدْ

عَدَابِ النَّارِ^(١٣٤) يقول الرازي^(١٣٥): «قُلْنَا: لِمَ لَا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ الْمُرَادُ: رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا رَحْوًا فَاسِدَ التَّرَكِيبِ بَلْ خَلَقْتَهُ صُلْبًا مُحْكَمًا، وَقَوْلُهُ: سُبْحَانَكَ مَعْنَاهُ أَنَّكَ وَإِنْ خَلَقْتَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ صُلْبَةً شَدِيدَةً بَاقِيَةً فَأَنْتَ مُنْزَعٌ عَنِ الْحَاجِّتِاجِ إِلَيْهِ وَالْإِنْفَاقِ بِهِ»^(١٣٦). يقول الإمام الغزالي^(١٣٧): «أما المصلحة فهي عبارة في الأصل عن جلب منفعة أو دفع مضرة؛ ولسنا نعني بها ذلك؛ فإنَّ جلب المنفعة أو دفع المضرة مقاصدُ الخلق؛ وصلاخُ الخلق في تحصيل مقاصدهم، لكنَّا نعني بالمصلحة: المحافظة على مقصود الشرع»^(١٣٨). فالأمدى ت ٦٣١ هـ يقول: «مذهب أهل الحق، أن البارئ تعالى خلق العالم وأبدعه لا لغاية يستند الإبداع إليها، ولا لحكمة يتوقف الخلق عليها بل كل ما أبدعه من خير وشر ونفع وضر لم يكن لغرض قاده إليه ولا لمقصود أوجب الفعل عليه بل الخلق وأن لا خلق له جائز أن وهما بالنسبة إليه سيان»^(١٣٩). وفي مكان آخر يقول: «الأحكام إنما شرعت لمقاصد العباد، أما أنها مشروعة لمقاصد وحكم فيدل عليه الإجماع والمعقول»^(١٤٠). ويقول الرازي في أنه: «لا يجوز أن تكون أفعاله تعالى معللة بعلة البتة، اتفقت المعتزلة على أن أفعال الله تعالى أحكامه معللة برعاية مصالح العباد وهو اختيار أكثر المتأخرين من الفقهاء وهذا عندنا باطل»^(١٤١). ولكن البعض من الأشاعرة قالوا بالمصلحة في أفعاله تعالى فالرازي في كتابه (المحصول)، وهكذا الغزالي له (الاقتصاد في الاعتقاد) في علم الكلام. وقول الرازي في تفسيره آية: ﴿رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَطْلًا﴾^(١٤٢). قول أهل السنة أنه تعالى مالك لجميع المحدثات مالك لكل الكائنات وتصرف للمالك في ملكه حسن وصواب على الإطلاق، فكان ذلك التصرف حسنا على الإطلاق وحقا على الإطلاق»^(١٤٣). لذا فإن الأشاعرة، يرون أن أفعاله تعالى وأحكامه جاءت مقترنة بالمصالح العائدة إلى العباد، اقترانا جرت به عادة الشرع، لا اقتران علة بمعلول ففي علم الكلام لاحظوا الخير والشر، الصلاح والفساد، الصواب والباطل، في أفعال العباد، فرفضوا تعليل أفعال الله تعالى بالمصالح، لأنه هو الخالق لهذه الأفعال حسنًا وقبحًا، قال الرازي: «إنه خالق أفعال العباد، وذلك يمنع من القول بأنه تعالى يراعي المصالح»^(١٤٤). أما بدر الدين الزركشي (ت ٧٩٤ هـ) فقال: «لا منافاة بينهما - الفقهاء والمنكلمون - لأن الأحكام غير الأفعال»^(١٤٥). الماتريدية إلى القول بلزوم الحكمة في أفعال الله تعالى وأنه لا يجوز أن تنفك عنها مطلقًا. قال ابن الهمام (ت ٨٦١ هـ) حاول التوفيق «أن الخلاف لفظي، مبني على معنى الغرض، فمن فسره بالمنفعة العائدة إلى الفاعل قال لا تعلل، ولا ينبغي أن ينافر في هذا، ومن فسره بالعائدة إلى العباد قال تعلل، كذلك لا ينبغي أن ينافر فيه»^(١٤٦). وكذلك أنكر ابن حزم التعليل بقوله تعالى: ﴿لَا يَسْتَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ﴾^(١٤٧). قال ابن حزم في بيان وجه الاستدلال: «فأخبر تعالى بالفرق بيننا وبينه، وأن أفعاله لا يجرى فيها لم؟، وإذا لم يُحَلَّ لنا أن نسأله عن شيء من أحكامه تعالى وأفعاله لم كان هذا؟ فقد بطلت الأسباب جملة، وسقطت العلل البتة، إلا ما نصَّ الله تعالى عليه أنه فعل أمرًا كذا لأجل كذا، وهذا أيضًا مما يسأل عنه، فلا يحل لأحد أن يقول:

سلمَ كان هذا السبب لهذا الحكم، ولم يكن لغيره؟ ولا أن يقول: لمَ جعل هذا الشيء سبباً دون أن يكون غيره سبباً أيضاً؟ لأن من فعل هذا السؤال فقد عصى الله عز وجل، وألحد في الدين وخالف قوله تعالى: ﴿لَا يَسْتَلْ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ﴾ فمن سأل عما يفعل فهو فاسق، وجب أن تكون العلة كلها منفية عن الله تعالى ضرورة^(١٤٨). أما ابن تيمية^(١٤٩) (ت ٧٢٨هـ) حيث رأى أن فعله تعالى في التعليل لا يخلو من الحمد والثناء إليه، بل من واجب العباد أن يحمده ويشكروه ولم ير في ذلك استكمالا، فتمسك بظاهر النصوص التي تخبر بعود الحمد والثناء إلى الله تعالى. ولذلك رد ابن تيمية على الأشاعرة «لا يقولون أنه لا يفعل مصلحة ما، فإن هذا مكابرة، بل يقولون إن ذلك ليس بواجب عليه، وليس بل لازم وقوعه، ويقولون إنه لا يفعل شيئاً لأجل شيء، وإنما اقترن هذا بهذا لإرادته لكليهما، فهو يفعل أحدهما مع صاحبه، لا به ولا لأجله، والاقتران بينهما مما جرت به عادته، لا لكون أحدهما سبباً للآخر»^(١٥٠). وقال الإمام الشاطبي: «المعلوم من الشريعة أنها شرعت لمصالح العباد، فالتكليف كله، إما لدرء مفسدة، وإما لجلب مصلحة، أو لهما معاً»^(١٥١). ومن العلماء المحدثين الطاهر بن عاشور يقول «فإن جميع المسلمين اتفقوا على أن أفعال الله تعالى ناشئة عن إرادة واختيار، وعلى وفق علمه، وإن جميعها مشتمل على حكم ومصالح... وإنما الخلاف في أنها أتوصف بكونها أغراضاً وعللاً غائية أم لا»^(١٥٢). ومحمد سعيد رمضان البوطي فقد تفرد عن غيره في تفسير الإشكال بقوله: «أن العلة المتنازع فيها في علم الكلام، هي غير العلة المقول بها في علم الأصول، حيث إن العلة الأولى هي العلة العقلية، وقد أنكر الأشاعرة التعليل بها، أما الثانية فهي العلة الجعلية وقد علل بها هؤلاء، وبهذا يرتفع الإشكال»^(١٥٣). التعليل في العبادات: عامة العلماء - كما سبق - على القول بالتعليل في أحكام الشريعة لكن وجدنا في نصوص أهل العلم ما يفيد أن الغالب في العبادات التعليل والتوقيف لا التعليل، وهذه بعض نصوص العلماء التي تؤكد هذا المعنى:

١. يقول الغزالي: «ما يتعلق من الأحكام بمصالح الخلق من المناكحات والمعاملات والضمانات، وماعدا العبادات فالتحكم فيها نادر، وأما العبادات والمقدرات فالتحكمات فيها غالبية واتباع المعنى نادر»^(١٥٤).

٢. ويقول المقرئ: «الأصل في العبادات ملازمة أعيانها وترك التعليل»^(١٥٥).

٣. ويقول الشاطبي: «الأصل في العبادات بالنسبة إلى المكلف التعليل دون الالتفات إلى المعاني»^(١٥٦).

٤. ويقول ابن دقيق العيد: «الغالب على العبادات التعليل، ومأخذها التوقيف»^(١٥٧).

٥. ويقول ابن تيمية: «فإن العبادات مبناه على التوقيف والاتباع لا على الهوى والابتداع»^(١٥٨).

ومن نتيجة هذا الاختلاف بين المتكلمين حول العلة ظهرت مسألة متعلقة بها وهي الخلاف في أفعال العبد: هل هي مخلوقة له بقدرة فيه استقلالاً كما قالت المعتزلة أو هي مخلوقة لله كما قالت الأشاعرة،

أو هي مخلوقة لله، وهي كسب من العباد بمنزلة الأسباب للمسببات: أي لهم قدرة ومشئنة وإرادة لكنها داخلية تحت قدرة الله ومشئنته وإرادته.

٤. العصمة لغة: العصمة في كلام العرب: «المنع. وعصمة الله عبده: أن يعصمه مما يوبقه. عصمه يعصمه عصماً: منعه ووقاه»^(١٥٩). أما العصمة في الاصطلاح فهي تعرف حسب آراء المتكلمين وفرقهم الكلامية:

١. العصمة عند الامامية.

وأصل العصمة في موضوع اللغة المنع يقال عصمت فلاناً من سوء إذا منعت من حلوله به، غير أن المتكلمين أجروا هذه اللفظة على من امتنع باختياره عند اللطف الذي يفعله الله تعالى به عنده من فعل القبيح، فقد منعه من القبيح، فأجروا عليه لفظة المانع قهراً، وقسراً. و«أهل اللغة يتعارفون ذلك أيضاً، ويستعملونه لأنهم يقولون فيمن أشار على غيره برأي قبله منه مختاراً، واحتتمى بذلك من ضرر يلحقه، وسوء يناله أنه حماه من ذلك الضرر، ومنعه وعصمه منه، وإن كان ذلك على سبيل الاختيار»^(١٦٠). عرّف الشيخ المفيد العصمة في الاصطلاح الشرعي بأنها: «لطف يفعلُه الله تعالى بالمكلف، بحيث تمنع منه وقوع المعصية، وترك الطاعة، مع قدرته عليهما»^(١٦١). وعرّفها الأشاعرة «أنها هي القدرة على الطاعة أو عدم القدرة على المعصية»^(١٦٢). المستشرق (رونالدوسن) ينسب فكرة ظهور العصمة في الإسلام «إلى تطور علم الكلام عند الشيعة وأنهم أول من تطرق إلى بحث هذه العقيدة ووصف بها أنتمهم»^(١٦٣). وقالت الإمامية، إنه يجب عصمتهم من الذنوب كلها صغيرها وكبيرها.... ذهبت الإمامية والاسماعيلية إلى أن الإمام يجب أن يكون معصوماً، وخالف فيه جميع الفرق»^(١٦٤). وكان للمتكلمين آراء كثيرة حول العصمة انطلقت أغلبها من مدارس الكلامية التي كانوا ينتمون إليها. وقالت الامامية «وأصحابنا حكموا بعصمتهم مطلقاً قبل النبوة وبعدها عن الصغائر والكبائر عمداً وسهواً، بل وعن السهو مطلقاً، ولو في القسم الرابع، ونقصد به الأفعال المتعلقة بأحوال معاشهم في الدنيا مما ليس دينياً»^(١٦٥).

٢. العصمة عند المعتزلة.

يرى بعض المعتزلة أن العصمة راجعة إلى اللطف فيكون المعنى، عصمة حين يمنع معه وقوع فعل المعصية على وجه الحكم، وهذا النوع من اللفظ خاص بالأنبياء عليهم السلام، يقول القاضي عبد الجبار المعتزلي (ت ٤١٥ هـ) والأسامي تختلف عليه فربما يسمّى توفيقاً وربما يسمّى عصمة إلى غير ذلك»^(١٦٦). لذلك فهو يُعرّف العصمة بأنها: «عبارة عن لطف يقع معه الملتطوف فهي لا محالة حتى يكون المرء معه كالمندفع إلى أن لا يرتكب الكبائر، ولهذا لا يطلق إلّا على الأنبياء أو من يجري مجراهم»^(١٦٧).

ولمّا كانت البعثة لطفاً للمكلفين فيما يراه المعتزلة فيجب أن تحصل في أتم صورة من صور الكمال، وهذا يقتضي أن تتحقّق في المبعوث صفات معيّنة كالنزاهة عن جميع المنفرات سواء الصغیر منها أو الكبير. ولذا يقرّر المعتزلة أنّه لا بدّ له تعالى من «أن يجنبّ رسوله صلى الله عليه وآله ما ينفر عن القبول منه، لأنّه لو لم يجنبّه عن مثل هذه الحالة لم يقع القبول منه، ولأنّ المكلف لا يكون أقرب إلى ذلك إلّا على ما قلناه، فيجب أن يجنبهم الله تعالى رسوله صلى الله عليه وآله عن الغلظة والفظاظة وذكر علّته، قال تعالى: ﴿وَكُنتَ فَعْقًا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَأَتَفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ﴾»^(١٦٨) «فقال النظام «إنّ ذنوبهم على السهو والخطأ مأخوذة لما وقع منهم من هذه الجهة وإن كان ذلك موضوعاً عن أهمهم وإنّما يصحّ عصمتهم على أصولنا إذا قلنا إنّ الله أقدرهم على الطاعة دون المعاصي وصاروا بذلك معصومين عن المعاصي»^(١٧٠). أن الأكثرية الساحقة من المعتزلة والأشاعرة يعتقدون أن الأنبياء معصومون عن الكبائر، ولكنهما يتفاوتان في الطريقة. فالمعتزلة يثبتون ذلك عن طريق العقل، إلّا أن الأشاعرة - وكذا بهم - يستدلون على إثباته عن طريق السمع. وأما فيما يتعلق بصغائر الذنوب: فأغلب المعتزلة - ومنهم: القاضي عبد الجبار «يذهبون إلى جواز صدور الذنب الصغیر عنهم، شريطة أن لا يكون باعثاً على الاستخفاف بالنبي ﷺ»^(١٧١). أما أبو علي الجبائي: «فلا يجوز صدور الصغائر عن الأنبياء، إلّا إذا كان سهواً، أو عن طريق الخطأ في التأويل»^(١٧٢).

٣. العصمة عند الأشاعرة. العصمة ثابتة عند الأشاعرة بعد البعثة دون قبلها، ومن الذنوب كلّها ما عدا السهو والخطأ، وجائز عليهم الذنب قبل البعثة. يقول البغدادي: «أجمع أصحابنا على أن الأنبياء بعد البعثة معصومون عن جميع الذنوب»^(١٧٣). فقد كان الأنبياء جميعاً قبل بعثتهم مؤمنين بالله موحدّين، أمّا بالأدلة العقلية أو على شريعة من قبلهم، ولقد كان الرسول قبل بعثته متابِعاً لمّة إبراهيم عليه السلام. فقد سهى نبينا ﷺ في صلاته حين سلّم في الركعتين ثمّ بنى عليها وسجد سجدي السهو. ويذهب البغدادي إلى «أنّ الأنبياء جميعهم معصومون من الذنوب كلّها بعد البعثة لا قبلها، وأمّا السهو والخطأ فجائز عليهم»^(١٧٤). ويقول الشهرستاني: «القول الصحيح: إن الأنبياء معصومون عن الذنوب الصغيرة كما أنهم معصومون عن الذنوب الكبيرة؛ لأن الصغائر لو تكررت تبدلت إلى كبائر»^(١٧٥). ويقول التفازاني: «مذهبنا: أن الأنبياء لا يرتكبون الذنوب الكبيرة ولا الصغيرة عن عمد، ولو ارتكبوا الذنب الكبير سهواً فإنهم لا يصرون عليه وينتبهون إلى ذلك فوراً»^(١٧٦). أما في ما يتعلق بزمان العصمة: فإن رجال الشيعة يقولون بعصمة الأنبياء، سواء قبل بعثتهم أو بعدها، إلّا أن الأغلبية الساحقة من المعتزلة والأشاعرة ترى أن عصمة الأنبياء تتحقّق فيهم بعد البعثة وتقول «إنه لا مانع من ارتكاب الأنبياء المعاصي قبل بلوغهم مقام النبوة أو الرسالة»^(١٧٧).

ولذا يرى أحمد صبحي أنّ «المعتزلة أشدّ نزاهة من الأشاعرة في الموقف تجاه عصمة الأنبياء، ويستغرب من انتقاد البغدادي لهم مع أنّهم لم يثبتوا للنبي أيّ ذنبٍ على سبيل الخطأ في التأويل، ويتعجب من ردّه قولهم: إنّ الله قد حصّنهم من الذنوب»^(١٧٨).

٥. التكليف لغة: يقال كلف يكلف تكليفاً فالتكليف مصدر للفعل كلف وكلفه تكليفاً «أمره بما يشق عليه وتكلف الشيء تجشّمته على مشقة وعلى خلاف عادتك»^(١٧٩).

التكليف في الاصطلاح. عرف الأصوليون التكليف تعريف كثيرة ومنها حسب ما يقتضي بحثنا: فقد عرفه امام الحرمين في بقوله: «هو ما يتحقق لمخالفته عقاب»^(١٨٠). وعرفه أيضاً بقوله: «إلزام ما فيه كلفة»^(١٨١). عرفه ابو هاشم الجبائي بقوله: «ارادة فعل ما على المكلف فيه كلفة ومشقة»^(١٨٢). أما القاضي عبد الجبار فقد عرفه بقوله: «اعلام الغير في ان له ان يفعل، او لا يفعل نفعا او دفع ضرر مع مشقة تلحقه في ذلك على شكل لا يبلغ به حد الألجاء»^(١٨٣). وعرفها آخرون «إلزام مقتضى خطاب الشرع»^(١٨٤). نجد في هذا التعريف انه لم يتعرض ثواب للعقاب. والحقيقة ان هذه التعاريف لا تشبه ما جاءت به الآيات القرآنية ففي قوله تعالى: ﴿لَا يَكْلِفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾^(١٨٥). ومن هنا يرد سؤال: هل يجوز ان يعرض الله تعالى الى العباد للثواب دون مشقة؟ يقول الامام ابن تيمية «لم يجيء في الكتاب والسنة اطلاق القول على الايمان والعمل الصالح انه تكليف كما يطلق ذلك على كثير من المنكاملة والمنفكّة، وانما جاء ذكر التكليف في موضع النفي، لا انه يسمى جميع الشريعة تكليفاً، مع ان غالبها قرة العين، وسرور القلب، ولذات الارواح، وكمال النعيم»^(١٨٦). ولذلك اصبح التكليف مرادف للحكم الشرعي، ومنه تشعبت الاحكام التكليفية فقال الباقلاني: «ان جميع افعال المكلفين الداخلة تحت التكليف، لا تخلو من قسمين لا ثالث لهما، ولا وساطة بينهما، احدهما: للمكلف ان يفعله..... والذي له فعله منهما حسن كله، وهو ينقسم الى: مباح ومندوب وواجب وثانيهما: ليس للمكلف ان يفعله، وعما الحرام والمكروه»^(١٨٧). ويرتبط التكليف بالأهلية وهي (الصلاحية)^(١٨٨). وتعني في الاصطلاح الشرعي «هي صلاحية الانسان لأن تجب له الحقوق وعليه الواجبات، وتصح منه التصرفات، على الوجه المعتد منه شرعاً»^(١٨٩). ويقول الامام عبد العزيز البخاري: «ان الاهلية هي الامانة التي اخبر الله عز وجل بحمل الانسان اياها بقوله: ﴿وَمَحَلَّهَا الْإِنْسَانُ﴾»^(١٩٠). رأي المعتزلة في الاباحة «وهي خطاب الشارع بالتخيير بين الفعل وتركه من غير ترجيح وطلب»^(١٩١). وإذا كان من اقسام الحكم التكلفي الاباحة فإن اهل الكلام اختلفوا فمنهم من رأى انها ليست من الاحكام الشرعية «وهو رأي المعتزلة ودليلهم هو: ان المباح لا معنى له سوى ما انتفى الحرج عن فعله، وتركه، وذلك ثابت قبل ورود الشرع، وهو مستمر بعده فلا يكون حكماً شرعياً»^(١٩٣).

رأي الاشاعرة وجمهور العلماء في الاباحة.

يقول الامام الجويني: «فأما الاباحة فلا ينطوي عليها معنى التكليف، وقد قال الاستاذ - اي الامام الاشعري - رحمه الله انها من التكليف»^(١٩٤). وقال الامام الغزالي «ان كان التكليف عبارة عن طلب ما فيه كلفة فليس ذلك في المباح»^(١٩٥). واختلف العلماء هل يجوز التكليف بما لا يطاق عقلا الى مذهبين: المذهب الاول: لا يجوز التكليف عقلا بما لا يطاق مطلقا. ذهب الى هذا الرأي الحنفية^(١٩٦) والمعتزلة^(١٩٧) والامام الغزالي^(١٩٨) وابن دقيق العيد وابو حامد الاسفراييني وأشار اليه الشافعي^(١٩٩) وابن قدامة وعليه جمهور العلماء. هذا وقد نسب الى هؤلاء القول «بوقوع التكليف عقلا بما علم الله تعالى عدم وقوعه كتكليف ابي لهب بالإيمان مع الاخبار بأنه لا يؤمن، الا انه وبعد التحقيق تبين ان ما علم الله تعالى عدم وقوعه، واخبر به لا يعد مستحيلا بالضرورة»^(٢٠٠). وقد استدلل هؤلاء بقوله تعالى: ﴿لَا يَكُفُّ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾^(٢٠١). قال الماتريدي: «الأصل أن تكليف من منع عنه الطاقة فاسد في العقل»^(٢٠٢) وقال ابن الهمام: «ولا أعلم أحدا منهم - أي الماتريدية - جوز تكليف ما لا يطاق»^(٢٠٣). وقال صاحب - نظم الفرائد -: «ذهبت مشايخ الحنفية إلى أن التكليف بما لا يطاق من الله تعالى لا يجوز.... احتج مشايخ الحنفية بأن التكليف إنما يتصور في أمر لو أتى به يثاب ولو امتنع عنه يعاقب عليه وذلك إنما يكون فيما يمكن إتيانه لا فيما لا يمكن إتيانه وبأن قوله تعالى: ﴿لَا يَكُفُّ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ صريح في أن التكليف به غير واقع»^(٢٠٤). ومما لا جدال فيه ان المستحيل لا يدخل تحت وسع العبد ، فلا يكلف به. وهو الذي اختاره الأمدي بقوله: «وهو امتناع التكليف بالمستحيل لذاته، كالجمع بين الضدين ونحوه»^(٢٠٥). اما المعتزلة فمستندهم في ذلك «ان التكليف بما لا يطاق قبيح عقلا وما قبح عقلا استحالة نسبته الى الله تعالى»^(٢٠٦). قال أبو الهذيل العلاف: «يجب على المكلف قبل ورود السمع أن يعرف الله تعالى بالدليل من غير خاطر وإن قصر في المعرفة استوجب العقوبة أبداً ويجب ان أيضا حسن الحسن وقبح القبيح فيجب عليه الإقدام على الحسن كالصدق والعدل والإعراض عن القبيح كالكذب والفجور»^(٢٠٧). فالعقل عند المعتزلة هو المرجع والمصدر النهائي لمثل هذه الأفعال عدا العبادات «فعندهم أن الشرع هو الذي يتولاها لا العقل»^(٢٠٨). قال القاضي عبد الجبار: «فلا بد من أن يعرفنا الله تعالى حال هذه الأفعال كي لا يكون عائداً بالنقص على غرضه بالتكليف وإذا كان لا يمكن تعريفنا ذلك إلا بأن يبعث إلينا رسولا مؤيذاً بعلم معجز دال على صدقه فلا بد أن يفعل ذلك ولا يجوز له الإخلال به، ولهذه الجملة قال مشايخنا: ان البعثة متى حسنت وجبت، على معنى انها متى لم تجب قبحت لا محال»^(٢٠٩).

المذهب الثاني: يجوز التكليف عقلا بما لا يطاق مطلقا.

ذهب الى هذا الرأي الامام الرازي^(٢١٠) والقاضي البيضاوي والامام ابن السبكي ونسب ايضا الى الامام ابو موسى الاشعري^(٢١١) والامام الجويني^(٢١٢) مستدلين على قوله تعالى: ﴿وَلَا تُكَلِّمْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ﴾

(٢١٣) ففي ذلك ادعاء وابتهاال الى الله تعالى كي لا يحملهم ما لا طاقة لهم به «ولو كان ذلك محالاً لما استقام لهم الابتهاال الى الله تعالى بدفعه، فما طاقة لهم بهحال بهم، فدعوا الله تعالى لكي لا يحملهم اياه وان يدفع عنهم فلا يستقيم ان يدعوا الانسان الله تعالى ليدفع عنه امرا مستحيل الوقوع» (٢١٤).

وتجوز الأشاعرة مبني على مذهب أهل السنة من أنه لا يجب على الله تعالى شيء ولا يقبح منه شيء، فقالوا بناء على هذا الأصل: إنه تعالى لا يجب عليه عدم تكليف الناس بما لا يطيقون، بل يجوز عليه ذلك، ولو فرض وقوع هذا التكليف منه تعالى لم يكن قبيحاً منه تعالى، لأنه تعالى لا يقبح منه شيء. ثم هذا الخلاف إنما هو في جواز الوقوع لا في الوقوع، قال التفتازاني: «وأما الوقوع فممنفي بحكم الاستقراء، وبشهادة مثل قوله تعالى: ﴿لَا يَكْلِفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾» (٢١٥). قال القرطبي «قال أبو الحسن الأشعري وجماعة من المتكلمين: تكليف ما لا يطاق جائز عقلاً، ولا يخرم ذلك شيئاً من عقائد الشرع» (٢١٦).

— أما الماتريدية فقد وافقوا المعتزلة في هذه المسألة، فقالوا بعدم جواز تكليف ما لا يطاق؛ لأنه فاسد عقلاً ولعدم وجود القدرة التي هي مقتضى التكليف.

اما التكليف شرعاً فإن للمتكلمين فيه اراء ابرزها:

المذهب الاول: التكليف بما لا يطاق واقع في الشرع مطلقاً.

نسب هذا الرأي الى الامام ابي الحسن الأشعري (٢١٧) وهو قول الامام الرازي (٢١٨) في المحصول، حيث اورد فيه «عشرة مسائل تؤيد رأيه» (٢١٩). أما العقل عند الأشاعرة فهم يقدمون العقل على الشرع واذا ما تعارضاً فهم يقدمون الشرع على العقل واحترموا العقل مع تقديم الشرع في كل شيء. قال الكلبي في حاشيته على شرح الجلال الدواني على العقائد العضدية «لأنه المالك على الأخلاق وله التصرف في ملكه كيف يشاء فله أن يجعل الواجبات على العباد محرمات وبالعكس» (٢٢٠). وقد كان الغزالي يقول: «وإن كان مهماً فهو في حق بعض الخلق ليس بمهم بل المهم لهم تركه..... فإن صاحب الشرع صلوات الله عليه لم يطالب العرب في مخاطبته اياهم بأكثر من التصديق ولم يفرق بين أن يكون ذلك بإيمان وعقد تقليدي أو بيقين برهاني» (٢٢١). **المذهب الثاني:** التكليف بما لا يطاق غير واقع في الشرع. اصحاب هذا المذهب هم جمهور اهل العلم (٢٢٢)، حتى ان القاعدة الاصولية تقول «تكليف ما لا يطاق أو ما فيه حرج كلاهما مُنْتَفٍ عن الشريعة» (٢٢٣). وقال الامام الغزالي: «ومن جَوَزَ تكليف ما لا يطاق عقلاً فإنه يمنعه شرعاً» (٢٢٤). قال الامام الشاطبي «ثبت في الأصول أن شرط التكليف أو سببه القدرة على المكلف به فما لا قدرة للمكلف عليه لا يصح التكليف به شرعاً وإن جاز عقلاً» (٢٢٥).

وقال الشنقيطي: «واعلم أن كلام الأصوليين في مسألة التكليف بما لا يطاق، واختلافهم في ذلك، إنما هو بالنسبة إلى الجواز العقلي، والمعنى: هل يجيزه العقل أو يمنعه؟ أما وقوعه بالفعل، فهم مُجمعون على منعه، كما دلّت عليه آيات القرآن، والأحاديث النبوية» (٢٢٦).

وعند الامامية «التكليف بما لا يطاق ممتنع على الله تعالى» (٢٢٧).

٦. حق الملكية: لمعرفة حق الملكية لابد ان نعرف الملك.

الملك لغة: المَلِكُ والمَلُوكُ والمَلِكُ احتواء الشيء والقدرة على الاستبداد به» (٢٢٨).

الملك اصطلاحاً: عرفه ابن السبكي (٢٢٩) بقوله «هو حكم شرعي يقدر في عين أو منفعة، يقتضي تمكن من ينسب إليه من انتفاعه، والعوض عنه من حيث هو كذلك» (٢٣٠). عرفه القرافي بقوله: «هو حكم

شرعي يقدر في العين أو المنفعة، يقتضي تمكن من يضاف إليه من انتفاعه بالملوك، والعوض عنه من حيث هو كذلك» (٢٣١). وعرفه سعد الدين التفتازاني بقوله: «الملك: ما من شأنه أن يتصرف فيه

بوصف الاختصاص» (٢٣٢). إن الباحث في معاجم اللغة، يجد أن معنى الملك: احتواء الشيء والقدرة على الاستبداد به والتصرف بانفراد، وأما في الاصطلاح الشرعي فقد تباينت التعريفات وبهنا هنا

التعريف الشرعي للملكية: عرفها أبي المظفر أسعد بن محمد النيسابوري الكرابيسي الحنفي (ت ٥٧٠هـ) حيث قال: «والملك تسليط على جميع أنواع التصرف» (٢٣٣). وعرفها أيضاً ابن الهمام الحنفي

- ت ٨٦١هـ - بقوله: «الملك هو قدرة يثبتها الشارع ابتداءً على التصرف» (٢٣٤). وعرفه ابن تيمية - ت ٧٢٨هـ - حيث قال «القدرة الشرعية على التصرف في الرقبة» (٢٣٥). بيان أنواع حقوق العباد

وأقسامها، وموقع الملكية منها: تُقسّم الحقوق باعتبارات شتى، وبالنظر إلى أمور وضوابط مختلفة، وأشهر تقسيمات الحق عند الفقهاء تقسيمه بالنظر إلى صاحبه، وهو الذي يعيننا في بحثنا هذا وهو بهذا

الاعتبار ثلاثة أقسام «حق خالص لله تعالى، وحق خالص للعبد، وحق مشترك بين الله تعالى وبين عباده» (٢٣٦). ومعيّار التفرقة بين هذه الحقوق الثلاثة: أن حق الله تعالى: «هو ما يتعلق به النفع العام

للعباد من غير اختصاص بأحد، ويُنسب إلى الله تعالى لعظم خطره، وشمولية نفعه، وليس المراد أن الله تعالى يختص به وحده من بين سائر الحقوق، أو أن الله تعالى ينتفع به، فحقوق الله وحقوق العباد أحكام

له سبحانه، وهو متعالٍ عن النفع والضّرر، ويُسمّى: الحق العام» (٢٣٧). وقيل: «هو ما قُصِدَ به قصداً أولياً التقرب إلى الله تعالى وتعظيمه وإقامة دينه، أو قُصِدَ به حماية المجتمع، بأن ترتبت عليه مصلحة

عامة له من غير اختصاص بأحد؛ فالأول: كالعبادات الواجبة من الصلاة والصوم، والثاني: كالكف عن المحرمات، مثل الزنا وشرب الخمر، ومن ذلك أيضاً صيانة المرافق العامة التي هي حق لله تعالى

كالمساجد والوقف على جهات البر» (٢٣٨). وأما حق العبد «فهو ما ترتب عليه مصلحة خاصة لفرد أو أفراد؛ كحق كل أحد في داره وماله» (٢٣٩).

وأما الحق المشترك «فهو ما اجتمع فيه الحقان ؛ حق الله تعالى، وحق العبد، وقد يكون حق الله تعالى هو الغالب، كما في حق الحياة، وقد يكون حق العبد هو الغالب، كما في القصاص»^(٢٤٠).

وأهم أثر يترتب على هذا التقسيم: «هو أن حق الله تعالى لا يورث، ولا يجوز إسقاطه لا بصلح ولا بغيره؛ كالحدود والزكوات ونحوها، وأما حقوق الأدميين فهي التي تورث، وتقبل الإسقاط بالصلح، وأخذ العوض عليها، وأما الحق المشترك ؛ فما رُجِحَ فيه حق الله تعالى لم يورث، ولم يَجْزِ العفو عنه ولا إسقاطه؛ كحد القذف، عند من يُغَلَّب حق الله فيه، وما رُجِحَ فيه حق العبد جاز إرثه، وجاز لصاحبه العفو عنه وإسقاطه؛ كالقصاص»^(٢٤١). قال القرافي: « ونعني بحق العبد المحض أنه لو أسقطه لسقط، وإلا فما من حق للعبد إلا وفيه حق لله تعالى، وهو أمره بإيصال ذلك الحق إلى مستحقه، فيوجد حق الله تعالى دون حق العبد، ولا يوجد حق العبد إلا وفيه حق لله تعالى، وإنما يُعرف ذلك بصحة الإسقاط، فكل ما للعبد إسقاطه فهو الذي نعني به حق العبد»^(٢٤٢). وذلك لأن المالك الحقيقي هو الله والإنسان مستخلف قال تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾^(٢٤٣). وقال: ﴿عَامُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَأَنْفِقُوا مِمَّا جَعَلَكُمْ مُسْتَحْلِينَ فِيهِ﴾^(٢٤٤) نصوص دالة على أن أصل الملك لله سبحانه وتعالى وأن العباد لهم حق التصرف الذي يرضى الله. في الحديث الشريف قوله ﷺ «لا تزولُ قَدَمَا عَبْدٍ يَوْمَ الْقِيَامَةِ حَتَّى يُسْأَلَ عَنْ أَرْبَعٍ عَنْ عَمَلِهِ فِيمَا أَفْنَاهُ وَعَنْ جَسَدِهِ فِيمَا أَبْلَاهُ وَعَنْ عِلْمِهِ مَاذَا عَمِلَ فِيهِ وَعَنْ مَالِهِ مِنْ أَيْنَ اكْتَسَبَهُ وَفِيمَا أَنْفَقَهُ»^(٢٤٥). فالاستخلاف في الحقيقة ليس مطلقاً بل محدد بقواعد وأصول بينها الشريعة ووضعت له القيود والضوابط في المدى القريب والبعيد، وليس له التجاوز على حقوق الله وإنما الالتزام بمفهوم العبودية وليس له فيه إلا التصرف الذي يرضى الله فيثيبه على ذلك بالجنة وإن البشر هم بمنزلة الوكلاء. والاستخلاف الإلهي ليس استخلاقاً مطلقاً من دون قيد، والبشر ليسوا أحراراً في التصرف فيما استخلفوا فيه يفعلون كما يشاؤون، بل هم مخلوقون لغاية أساسية وهي عبادة الله تعالى، فإن لم يفعلوا ذلك فقد أخلوا بشرط الاستخلاف لهذه الأرض. يقول سيد قطب عن حدود ملكية الإنسان وحقيقة استخلافه هي «ليست ملكية أصلية يتصرف فيها على هواه إنما هي ملكية معارة له خاضعة لشروط التملك الأصلي وتعليماته، فإذا تصرف المستعير فيها تصرفاً مخالفاً لشروط المالك وقع هذا التصرف باطلاً»^(٢٤٦). وللمالك الحق في التصرف في ملكه كيف يشاء، وايضا للمتكلمين رأي في هذا: روي أن عمرو بن العاص قال لأبي موسى الأشعري رضي الله عنهما «وددت أني أجد من أخاصم إليهِ ربي، فقال أبو موسى: أنا فقال عمرو: أبقدر علي شيئاً ويعذبني عليه؟ فقال أبو موسى ﷺ: نعم، قال: لم، قال: لأنه لا يظلمك، فقال: صدقت»^(٢٤٧).

قال ابن رجب رحمه الله: «وقد فسر كثير من العلماء الظلم: بأنه وضع الأشياء في غير موضعها. وأما من فسره بالتصرف في ملك الغير بغير إذنه، وقد نقل نحوه عن إياس بن معاوية وغيره، فإنهم يقولون إن الظلم مستحيل عليه وغير متصور في حقه؛ لأن كل ما يفعله فهو تصرف في ملكه»^(٢٤٨).

وبالتالي يصبح كل شيء هو ملك الله يفعل به كيف يشاء وهو تعالى لا يظلم احدا. مما قاله إياس بن معاوية: «لم أخاصم بعقلي كله من أهل الأهواء غير أصحاب القدر، قلت أخبرني عن الظلم في كلام العرب ما هو؟ قال: أن يأخذ الرجل ما ليس له، قلت: فإن الله له كل شيء قال الشيخ أبو بكر: الظلم عند العرب هو فعل ما ليس للفاعل فعله وليس من شيء يفعله الله إلا وله فعله، ألا ترى أنه فاعل بالأطفال والمجانين والبهائم ما شاء من أنواع البلاء»^(٢٤٩). وقد استدلل الفخر الرازي على ذلك بقوله: ﴿لَا يَسْتَلُ عَمَّا يَفْعَلُ﴾. إن الملكية عند المتكلمين استندت عند المعتزلة والزيدية والامامية على مبدأ الحق الذاتي، وعلى اعتبار العقل هو من يوزع الواجبات دون السمع.

النتائج

١. إن حق الاجتهاد مكفول في الشريعة الاسلامية وليس هناك حدود له مادام ينضبط بالضوابط المعروفة عند اهل الاختصاص.
٢. إن علم الكلام علم اسلامي النشأة وهو وليد الحاجة في ذلك الوقت.
٣. إن مبادئ علم الكلام واسسه لم تتكامل الا بعد مئات السنين.
٤. إن القرآن الكريم والسنة النبوية كانت المنهل العذب للمتكلمين
٥. إن كل اسس علم الكلام كانت تنطلق لتفسير او تعليل او بيان الحكمة والمصلحة التي من اجلها وجد
٦. إن المتكلمين لم يصلوا ببعضهم الى الاتهام بالخروج عن الدين او التفسير والتبديع على الاغلب.
٧. إن المباحث الكلامية لم تتوقف ومن الممكن اضافة اسس اخرى او تفرعات لما ذكرنا من الاسس.
٨. إن دراسة هذه الاسس تساعدنا في فهم توجهات الفرق الكلامية والمرتكزات التي انطلقت منها اضافة الى الهفوات التي وقعت فيها.

الخاتمة

اجد نفسي بعد حمد الله تعالى على اتمام هذا البحث في اسس علم الكلام ان اختم الموضوع فاقول: إن معرفة الاسس التي قام عليها علم الكلام من الضرورة بمكان حيث اشتركت العلوم الاسلامية من التفسير والحديث والسيرة النبوية والفقه والمنطق في ان تكون العمود الأساسي لهذا العلم والذي كان له الشرف في خدمة هذا الدين الحنيف ومواجهة التحديات التي واجهته وتواجهه اليوم. إن اختلافات المتكلمين قد اغنت علم الكلام لتجعل منه مدرسة اجتهادية يؤجر فيها الجميع ما لم يكن هناك خروج على ثوابت الشرع وبذلك لم يعد مقبول من احد الحط من قيمة هذا العلم الذي رفع راية

الاسلام وارسى كيان الحوار المبني على الدليل.وان ما يميز متكلمي الاسلام هو اعتزازهم بالاسلام بالرغم من تأثر قلة منهم بالفلسفة التي دخلت اليهم قسرا.وان متكلمي الاسلام لم تكن غايتهم الا توحيد الله تعالى وتنزيهه من شركيات الامم والشعوب التي دخلت الاسلام حديثا، وهم بكل توجهاتهم واختلافاتهم كان ديدنهم الدفاع عن الاسلام بالشرع والعقل مع تباين الاعتماد على كلا المنهجين، وهم بذلك سدوا ثغرة كبيرة كان يمكن ان ينفذ منها اعداء الامة فجراهم الله خير الجزاء.

هوامش البحث

- (١) القاموس المحيط، ، ص ٤١٤.
- (٢) لسان العرب، ص٣، مادة وحد
- (٣) التوحيد: مكانته و مميزاته في العقيدة الإسلامية، ، ص٧-٣٣.
- (٤) تحفة المريد على جوهرة التوحيد، ص ١٠.
- (٥) مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، ابن تيمية، ، ج/١، ص ٣٤.
- (٦) عبد القاهر البغدادي (توفي عام ١٠٣٧ م) هو أبو منصور، عبد القاهر بن طاهر بن محمد البغدادي التميمي، متكلم من أئمة الأصوليين وأعيان فقهاء الشافعية. ولد في بغداد ونشأ فيها ثم رحل مع أبيه إلى خراسان واستقرّ في نيسابور، وتفقّه على أهل العلم والحديث، سير اعلام النبلاء، محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، مؤسسة الرسالة ، ٢٠٠١م، ١٧.
- (٧) الفرق بين الفرق، عبد القاهر البغدادي، المحقق: محمد الخشت، مكتبة ابن سينا، ص ٢١١.
- (٨) القدريّة هي فرقة كلامية تنتسب إلى الإسلام، وتعتبر من أول الفرق الإسلامية المخالفة وقد ظهرت في بداية عهد الخليفة الأموي عمر بن عبد العزيز، وأول من أسسها غيلان القدري وقد قتله الخليفة هشام بن عبد الملك بصلبه على أبواب الشام، هو مفهوم يرى أن الله لا يعلم شيء الا بعد وقوعه وان الأحداث بمشيئة البشر وليست بمشيئة الله، ونقول: لا قدر والأمر أنف أي مستأنف، وهو نفي لعلم الله السابق، وأن الله لا يعلم حدوثها، مجلة البحوث الإسلامية، ٢٣٥/٣٤ ، ١٤١٢هـجري.
- (٩) الفقه الأكبر (مطبوع مع الشرح الميسر على الفقهين الأبسط والأكبر المنسوبين لأبي حنيفة تأليف محمد بن عبد الرحمن الخميس). المؤلف: ينسب لأبي حنيفة النعمان بن ثابت بن زوطي بن ماه (ت: ١٥٠هـ)، الناشر: مكتبة الفرقان- الإمارات العربية، ١٩٩٩م ، ص٥٦.
- (١٠) المصدر نفسه، ص٣٠٢.
- (١١) علي بن اسماعيل بن ابي بشر واسمه اسحق بن سالم بن اسماعيل بن عبدالله بن موسى بن بلال بن ابي بردة بن ابي موسى ابو الحسن الاشعري (ت٣٢٤هـ)، قام على مذهب المعتزلة أربعين سنة وكان لهم إماما، ثم غاب عن الناس في بيته خمسة عشر يوما، ثم خرج الى الجامع وصعد المنبر ثم

قال «معاشر الناس إنما اني تعيبت عنكم في هذه المدة لأنني نظرت فتكافأت عندي الأدلة ولم يترجح عندي حق على باطل ولا باطل على حق فاستهديت الله تعالى فهداني الى الاعتقاد ما أودعته في كتبي هذه وانخلعت عن جميع ما كنت أعتقده كما انخلعت عن ثوبي هذا وانخلع عن ثوب كان عليه ورمى به ودفع الكتب الى الناس». تبين كذب المفتري، ابن عساكر الدمشقي، ص ٣٩.

(١٢) الملل والنحل، محمد بن عبد الكريم الشهرستاني أبو الفتح، المحقق: أحمد فهمي محمد، دار الكتب العلمية، ١٩٩٢، ص ٢٣.

(١٣) المعتزلة فرقة كلامية ظهرت في بداية القرن الثاني الهجري (٨٠ هـ - ١٣١ هـ) في البصرة (في أواخر العصر الأموي) وقد ازدهرت في العصر العباسي [١]. وقد لعبت دوراً رئيسياً سواء على المستوى الديني والسياسي، ولقد غلبت على المعتزلة النزعة العقلية فاعتمدوا على العقل في تأسيس عقائدهم وقدموه على النقل، وقالوا بالفكر قبل السمع، ورفضوا الأحاديث التي لا يقرها العقل، وقالوا بوجود معرفة الله بالعقل ولو لم يرد شرع بذلك، وإذا تعارض النص مع العقل قدموا العقل لأنه أصل النص، د. إبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية، ج ٢، ص: ٣٧.

(١٤) انظر: شرح الأصول الخمسة، القاضي عبد الجبار ص ١٨٣.

(١٥) هو إبراهيم بن سيار بن هاني النظام البصري، وُلد في البصرة، واختلف في عام ولادته اختلافاً كبيراً، وتجعل الأقوال ميلاده ما بين عام ١٦٠ هـ و ١٨٥ هـ/٧٧٧م. تتلمذ في الاعتزال على يد أبي الهذيل العلاف، ثم انفرد عنه وكون له مذهباً خاصاً (النظامية)، وكان أستاذ الجاحظ. توفي في بغداد، واختلف أيضاً في زمن وفاته، ما بين عام ٢٢١ هـ/٨٣٦م وعام ٢٢٩ هـ. (فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص ٢٦٥).

(١٦) مقالات الإسلاميين وإختلاف المصلين، علي بن إسماعيل الأشعري أبو الحسن، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط ٣، ١/ ٨٦.

(١٧) الملل والنحل، ص ٢١-٢٣.

(١٨) ينظر: مقدمة ابن خلدون، منشورات مؤسسة الاعلمي، بيروت، ص ٤٦٤.

(١٩) المجموع المحيط بالتكليف، ج ١، ص ٢١. وشرح الأصول الخمسة، ص ٢٢٦.

(٢٠) شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار ص ١٢٨.

(٢١) هو شيخ الإسلام، العلامة، الفقيه، المفسر، الفيلسوف، المتكلم، المناظر، المؤرخ، عالم اللغة، الطبيب والشاعر، مجدد القرن السادس الهجري، الإمام فخر الدين أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسين بن الحسن بن علي القرشي التيمي البكري، الطبرستاني الأصل، الرازي المولد، الشافعي الأشعري ولد في مدينة الري شهر رمضان عام ٥٤٤ هـ. [٧] والرازي نسبة إلى مدينة الري التي ولد فيها، والتيمي نسبة إلى تيم قریش قبيلة أبي بكر الصديق. وبهذا يتضح أن فخر الدين الرازي

عربي الأصل، يصل نسبه إلى أبي بكر الصديق، عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، طبقات المفسرين، تحقيق: علي محمد عمر، القاهرة: مكتبة وهبة، ١٣٩٦هـ، ص ٣٩.

(٢٢) انظر: لوامع البينات شرح أسماء الله تعالى والصفات، ص ٣١٥ - ٣١٦.

(٢٣) أبو الحسن علي بن محمد بن علي الجرجاني الحسيني الحنفي، ويعرف بالسيد الشريف ولد في جرجان سنة (٧٤٠-٨١٦هـ)، أخذ في تحصيل المعرفة والعلم الغزير وحضر مجلس قطب الدين الرازي إلى أن صار فائقا على كل محقق وتصدى للأقراء والفتيا وكثر اتباعه وطلبته واشتهر ذكره وبعد صيته ويعد بعد التفازاني في المدرسة الأشعرية. روضات الجنات في أحوال العلماء والسادات، محمد باقر الموسوي الخوانساري، تحقيق اسد اسماعيليان، ١٣٩١، ج ٥ / ٣٠٤.

(٢٤) التعريفات، علي بن محمد بن علي الزين الشريف الجرجاني (ت: ٨١٦هـ) المحقق: ضبطه وصححه جماعة من العلماء، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، ص ٩٩.

(٢٥) شرح الأصول الخمسة، القاضي عبد الجبار، ص ١٣١-١٣٢.

(٢٦) المسامرة للكمال بن أبي شريف بشرح المسامرة للعلامة الكمال بن الهمام (في علم الكلام)، ط ١، بالمطبعة الأميرة الكبرى ببولاق مصر - سنة ١٣١٧ هـ، ص ٤٣.

(٢٧) المصدر نفسه، ص ٥٨.

(٢٨) التفازاني: هو العلامة سعد الدين مسعود بن عمر بن سعد الدين التفازاني من أئمة العربية والبيان والمنطق. ولد بتفازان (من بلاد خراسان) سنة (٧١٢ هـ) وأقام بسرخس، وأبعده تيمورلنك إلى سمرقند، فتوفي فيها، ودفن في سرخس سنة (٧٩٣ هـ) له تصانيف مهمة. له كتاب ألفه هو (شرح التصريف العزي) في الصرف، وكان عمره ست عشرة سنة. ينظر: بُغْيَةُ الوُعَاة ٣٩١.

(٢٩) شرح المقاصد، سعد الدين التفازاني، ٣ / ٢٧.

(٣٠) شرح العقيدة الطحاوية إتحاف السائل بما في الطحاوية من مسائل، صالح بن عبد العزيز بن محمد آل الشيخ، خرج أحاديثه سليمان القاطوني، دار المودة، المنصورة، هـ/ ٢٠١١ م.

(٣١) لشيعية الإثني عشرية أو الإمامية أو الجعفرية هم طائفة دينية إسلامية، وعادة فإن لفظة الشيعة إذا قيلت مطلقة دون تخصيص فإن الذهن ينصرف نحو الإثني عشرية لكونها الطائفة الأكبر من حيث عدد الأتباع من بين الطوائف الشيعية الأخرى، وتُسمَّى الذين أطلقت عليهم هذه التسمية تمييزاً لهم عن الطوائف الأخرى التي تحمل اسم الشيعة كالزيدية والإسماعيلية، ولاعتقادهم بأن النبي محمد قد نصَّ على إثني عشر إمام خلفاء من بعده، فكانت عقيدة الإمامة هي الفارق الرئيسي بينها وبين بقية الطوائف الإسلامية.

(٣٢) محمد بن علي بن الحسين بن موسى بن بابويه القمي المعروف بالشيخ الصدوق، ولد بقم في حدود سنة ٣٠٦هـ ونشأ بها تحت رعاية أبيه الذي كان أعلم الناس في زمانه وأتقاهم، وتخرج على

مشايخها. [١] قال الشيخ الطوسي قدس سره: محمد بن علي بن الحسين بن موسى بن بابويه القمي جليل القدر حافظ للأحاديث بصير بالرجال، ناقد للأخبار لم ير في القميين مثله في حفظه وكثرة علمه، له نحو ثلاثمائة مصنف. وقال النجاشي في رجاله: أبو جعفر نزيل الري، شيخنا وفقهنا ووجه الطائفة بخراسان، ورد بغداد سنة ٣٥٥ هـ وسمع منه شيوخ الطائفة وهو حدث السن. وقال ابن ادريس في السرائر: كان ثقة جليل القدر، بصيراً بالأخبار ناقدًا للآثار عالماً بالرجال، وهو استاذ شيخنا المفيد، مقدمة كتاب للشيخ الصدوق، مؤسسة الأعلمي، بيروت- لبنان ٦/١.

(٣٣) الاعتقادات في دين الإمامية، الشيخ الصدوق (ت ٣٨١هـ)، تحقيق: عصام عبد السيد، ط ٢، ١٩٩٣م، دار المفيد، بيروت- لبنان، ص ٢١، ٢٢.

(٣٤) القاموس المحيط ١: ٣٢١.

(٣٥) سورة الانبياء، الآية ١٨.

(٣٦) صحيح مسلم، مسلم بن حجاج، المحقق: نظر بن محمد الفاريابي أبو قتيبة رقم الحديث ٧٦٩.

(٣٧) العلامة، كبير المعتزلة أبو القاسم محمود بن عمر بن محمد، [ص: ١٥٢] الزمخشري الخوارزمي النحوي صاحب (الكشاف) و (المفصل). رحل، وسمع ببغداد من نصر بن البطر وغيره. وحج، وجاور وكان رأساً في البلاغة والعربية والمعاني والبيان داعية إلى الاعتزال، سير اعلام النبلاء، ١٥٣/٢٠.

(٣٨) أساس البلاغة، محمود بن عمر، ص ١٨٧.

(٣٩) القاموس المحيط، ص ١١٢٩.

(٤٠) بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز، محمد بن يعقوب الفيروزآبادي مجد الدين، المحقق: محمد علي النجار - عبد العليم الطحاوي، ١٩٩٦م، ٢/ ٤٨٤.

(٤١) قمر الأقمار لنور الأنوار في شرح المنار، محمد عبد الحليم اللكنوي بيروت، ١١٦/٢.

(٤٢) أبو محمد محمود بن أحمد بن موسى بن أحمد بن حسين الغيتابي الحنفي بدر الدين العيني (ت: ٨٥٥هـ) نشأ في بيت علم ودين، وتعهده أبوه وكان قاضياً بالرعاية والتعليم، ودفع به إلى من يقوم على تعليمه، فحفظ القرآن، وتعلم القراءة والكتابة، حتى إذا بلغ الثامنة كان قد تهيأ لتلقي العلوم، فتعلم القراءات السبع للقرآن الكريم، ودرس الفقه الحنفي على يد والده وغيره من الشيوخ.

(٤٣) البناية شرح الهداية، ١٣/١.

(٤٤) طريقة الخلاف بين الحنفية والشافعية، القاضي حسين بن محمد المروزي، المتوفي سنة (٤٦٢هـ)، و ١٥٠ أ (مخطوط)، دار المخطوطات المصرية.

(٤٥) هو شهاب الدين أبو العباس أحمد بن أبي العلاء إدريس بن عبد الرحمان بن عبد الله بن يلين الصنهاجي المصري، ولد سنة ٦٢٦ للهجرة. المتوفى سنة ٦٨٤ للهجرة، كان ملماً بعلوم شتى كالفقه

والأصول واللغة والأدب وعلم المناظرة والطبيعات و له معرفة بالتفسير. و كان يحث على الاستزادة من العلوم .

(٤٦) القرافي، الفروق ١: ١٤٠ - ١٤٢.

(٤٧) الحديث أخرجه مسلم وأحمد والحاكم والبزار وغيرهم، ومسلم، الصحيح بشرح النووي ١: ٢٣١.

(٤٨) الملكية في الشريعة الإسلامية مع مقارنتها بالقوانين الوضعية، ٦/١.

(٤٩) الفقه الإسلامي في ثوبه الجديد، الأستاذ مصطفى الزرقاء، دار الكتاب، القاهرة، ج ٢، ص ٢١.

(٥٠) المدخل للفقه الإسلامي: تاريخه - مصادره - نظرياته، ص ٤٣٩.

(٥١) الموسوعة الفقهية الكويتية، صادر عن: ١٨/١٣ مادة (حق).

(٥٢) إعلام الموقعين عن رب العالمين المؤلف: محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن

قيم الجوزية (ت ٧٥١) تحقيق: محمد عبد السلام إبراهيم، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٠٨.

(٥٣) نظرية الحق، د. محمد سامي مذكور، دار الفكر العربي، مصر، ١٩٥٣ م، ص ٣٠.

(٥٤) حق الابتكار في الفقه الإسلامي ، أحمد حسن أستاذ في كلية الشريعة بجامعة دمشق (مقال منشور على صفحة دهشة).

(٥٥) وقف الجانب المالي من الحقوق الذهنية، عطية عبد الحليم صقر، المؤتمر الثاني للأوقاف، جامعة أم القرى بمكة المكرمة.

(٥٦) الوجيز في قضايا حماية الملكية الفكرية، ص ٥٥.

(٥٧) ندوة في المركز الثقافي الاجتماعي التابع لمسجد الدعوة في باريس، من ١٣ إلى ١٤ كانون الثاني عام ٢٠٠١ لمحمد سعيد رمضان البوطي منشورة على موقع الشيخ.

(٥٨) الحقوق الفكرية في الشريعة الإسلامية، سعد بن عبدالله بن عبدالعزيز السبر، الموقع الرسمي لشبكة السبر.

(٥٩) تقويم الأدلة في أصول الفقه ، أبو زيد عبد الله بن عمر بن عيسى الدبوسي الحنفي (ت: ٤٣٠هـ)، المحقق: خليل محيي الدين الميس، دار الكتب العلمية، ط ١، ٢٠٠١م، ص ٨٦٦.

(٦٠) إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي الشهير بالشاطبي (ت: ٧٩٠هـ) ، ولد بغرناطة » وسبب هذا أن الإمام الشاطبي نشأ وترعرع بها ولم يُعلم أنه غادرها، وسبب عدم ترحاله أن أسفار العلماء كانت طلباً للعلم، أما الشاطبي فكان العلم حاضر بلدته، أما عن وفاته فهي يوم الثلاثاء من شهر شعبان سنة ٧٩٠ هجري.

(٦١) الموافقات إبراهيم بن موسى اللخمي الشاطبي، دار عفان، ١٩٩٧م: ٣١٦ بتصرف.

(٦٢) ينظر: الفروق، القرافي، ١/١٤٠-١٤١.

(٦٣) ينظر: الموافقات، الشاطبي، ٢/٢٢٢ - ٢٣٥.

- (٦٤) فلسفة الحق في المنظورين الإسلامي و الوضعي و دور الحقوق المدنية فيها، د. علي أحمد الهنداوي ، الشبكة العنكبوتية.
- (٦٥) المدخل إلى العلوم القانونية، النظرية العامة للقانون وتطبيقاتها في التشريع ص ٣١٥.
- (٦٦) البنيوية: منهج فكري وأداة للتحليل، تقوم على فكرة الكلية أو المجموع المنتظم. اهتمت بجميع نواحي المعرفة الإنسانية، وإن كانت قد اشتهرت في مجال علم اللغة والنقد الأدبي، ويمكن تصنيفها ضمن مناهج النقد المادي الملحدة ، ١- ناظم عودة، جريدة (الزمان) ١٠ - ١٦.
- (٦٧) ارادة المعرفة، ميشيل فوكو، ترجمة احمد الطرييق، جيلمارد، فرنسا، ١٩٧٦م، ص ١٢١.
- (٦٨) الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، ٥/ ١٧٦٠.
- (٦٩) لسان العرب، ابن منظور، ١١/ ٤٣٠-٤٣٥ ، مادة عدل.
- (٧٠) ينظر المختصر في اصول الدين، القاضي عبد الجبار المعتزلي، ص ٣١٨.
- (٧١) النافع يوم الحشر، المقدار السيوري، ص ٤٣.
- (٧٢) سورة الحديد، الآية ٢٥.
- (٧٣) اللمع، الأشعري، ص ٩٨.
- (٧٤) شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار، / ٣٠١.
- (٧٥) المصدر نفسه.
- (٧٦) والمغني في أبواب التوحيد والعدل، القاضي عبد الجبار، الشركة العربية، ١٩٦٢م، ٦/٣.
- (٧٧) اصل الشيعة واصولها مقارنة مع المذاهب الاربعة، ص ٢٣٠.
- (٧٨) الملل والنحل، الشهرستاني، ١/ ٥٢.
- (٧٩) دراسات في العقيدة الاسلامية، ص ٢٠٢.
- (٨٠) الملل والنحل، الشهرستاني، ١/ ٥٢.
- (٨١) أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم بن غالب بن صالح بن خلف بن معدان بن سفيان بن يزيد الفارسي الأصل، ثم الأندلسي القرطبي اليزيدي (٣٠ رمضان ٣٨٤ هـ / ٧ نوفمبر ٩٩٤م. قرطبة - ٢٨ شعبان ٤٥٦ هـ / ١٥ اغسطس ١٠٦٤م ولبة)، يعد من أكبر علماء الأندلس وأكبر علماء الإسلام تصنيفاً وتأليفاً بعد الطبري، وهو إمام حافظ. فقيه ظاهري، ومجدد القول به، بل محيي المذهب بعد زواله في الشرق ، ابن حزم الأندلسي، طوق الحمامة في الالفه والالاف، تحقيق: صلاح الدين القاسمي، الدار التونسية للنشر، تونس، ١٩٨٥، ص ٢٠.
- (٨٢) الفصل في الملل والأهواء والنحل، لأبي محمد علي بن أحمد بن حزم (٤٥٦هـ)، دار الفكر ١٣٢٠م، ٩٨/٣.

- (٨٣) لسان العرب، محمد بن مكرم بن منظور الافريقي المصري جمال الدين أبو الفضل ، دار صادر، بيروت، ٣/٣٤٨.
- (٨٤) المعجم الوسيط، المؤلف: مجمع اللغة العربية، مكتبة الشروق الدولية، ٢٠٠٤م.
- (٨٥) سورة الحجرات، الآية ٩.
- (٨٦) ينظر: مفردات ألفاظ القرآن، ، باب: صلح.
- (٨٧) الذخيرة في علم الكلام، الشريف المرتضى علم الهدى علي بن الحسين الموسوي البغدادي، تحقيق: السيد احمد الحسيني الاشكوري، مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجامعة المدرسين بقم، ١٤١١هـ باب الكلام في الأصلح، ص ١٩٩.
- (٨٨) ينظر: الاقتصاد، الشيخ الطوسي: القسم الثاني، الفصل ص ١٤٠.
- (٨٩) سورة ال عمران ، الآية ١٩١.
- (٩٠) مفاتيح الغيب ، ٩/٦٢٢.
- (٩١) الانتصار والرد على ابن الراوندي، ، ص ٢١.
- (٩٢) انظر تفسير الكشاف، ص ١٧٨.
- (٩٣) هو أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد بن عبد الله بن حيو الجويني، ولد الجويني في ١٨ محرم ٤١٩هـ الموافق ١٢ فبراير ١٠٢٨م في بيت عرف بالعلم والتدين؛ فأبوه كان واحدا من علماء وفقهاء نيسابور المعروفين وله مؤلفات كثيرة في التفسير والفقه والعقائد والعبادات، ام بالتدريس في (المدرسة النظامية) التي أنشأها له الوزير (نظام الملك) لتدريس المذهب السني. ظل الإمام الجويني يدرس بالمدرسة النظامية، سير اعلام النبلاء، ١٨/٤٦٨.
- (٩٤) الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، مام الحرمين الجويني، تحقيق: د.محمد يوسف موسى وعلي عبد المنعم عبد الحميد، مطبعة السعادة، مصر، ١٩٥٠م، ص ٢٨٩، ٢٩٤.
- (٩٥) الملل والنحل، الشهرستاني، ١/٤٥.
- (٩٦) الفصل في الملل والاهواء والنحل، ابن حزم، ج ٣ ، ص ١٦٤.
- (٩٧) الماتريدية نسبة إلى إمامها ومؤسسها أبي منصور الماتريدي، الذي ينتهي نسبه إلى الصحابي أبي القرآنية، المنهج العقدي للإمام أبي منصور الماتريدي بين النقل والعقل. د. مروة حمود خرمة المجلد التاسع العدد ٣ (١٤٣٤ هـ - ٢٠١٣م). عمان- الأردن صفحة ١١ - ١٢.
- (٩٨) الملل والنحل و الشهرستاني، ٨٨/١.
- (٩٩) شرح الاصول الخمسة، القاضي عبد الجبار الهمداني، مكتبة وهبة ، ص ٥٦٥.
- (١٠٠) المغني في أبواب التوحيد والعدل، عبد الجبار الهمداني، ، ٧/١٤.
- (١٠١) المصدر نفسه، ١٤/١٥٣.

(١٠٢) أبو الهذيل محمد بن الهذيل العبدي «١٣٥- ٢٣٥ هـ» - نسبة إلى عبد القيس - وكان مولا لهم وكان يلقب بالعلّاف، لأن داره في البصرة كانت في العلّافين (١). قال ابن النديم: «كان شيخ البصريين في الاعتزال و من أكبر علمائهم وهو صاحب المقالات في مذهبهم و مجالس و مناظرات و كان إبراهيم النّظام من أصحابه قال القاضي: «ومناظراته مع المجوس و الثنوية و غيرهم طويلة ممدودة و كان يقطع الخصم بأقلّ كلام. يقال إنّه أسلم على يده زيادة على ٣٠٠٠ رجل، سير اعلام النبلاء، ١٠/٥٤٣.

(١٠٣) الملل والنحل، الشهرستاني، مطبعة الحلبي، ١/٥٢.

(١٠٤) انظر تفسير الكشاف، الزمخشري، ج ٢، ص ٤٤١.

(١٠٥) ينظر: الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، إمام الحرمين الجويني، ص ٢٥٨.

(١٠٦) الارشاد، الجويني، ص ٢٥٨.

(١٠٧) المواقف، الأيجي، ج ٣، ص ٢٦٨.

(١٠٨) نظم الفرائد وحصر الشرائد، الإمام مهذب الدين مهلب، ص ٣٥.

(١٠٩) البحر المحيط، بدر الدين بن محمد بهادر الزركشي، دار الكتبي، ص ١٨١.

(١١٠) شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد بن حريز بن مكي زيد الدين الزّرعي [٢][٣] ثم الدمشقي الحنبلي الشهير بابن قيم الجوزية (٦٩١ هـ - ٧٥١ هـ / ١٢٩٢م - ١٣٤٩م) من علماء المسلمين في القرن الثامن الهجري وصاحب المؤلفات العديدة، عاش في دمشق عبد الوهاب النويري، تحقيق فهم شلتوت، دار الكتب المصرية، ٣٣ / ٢٦٥ - ٢٧٧.

(١١١) مفتاح دار السعادة و منشور ٣٦ - ٣٧

(١١٢) لسان العرب، ابن منظور، ج ٩، ص ٣١٦، مادة (لطف).

(١١٣) انظر: الذخيرة، ص ١٨٦. باب: الكلام في اللطف.

(١١٤) بو جعفر محمد بن محمد بن الحسن الطوسي (١٨ فبراير ١٢٠١ - ٢٦ يونيو ١٢٧٤)، المعروف باسم نصير الدين الطوسي عالم فلكي وأحيائي وكيميائي ورياضياتي وفيلسوف وطبيب وفيزيائي و متكلم ومرجع شيعي فارسي.[٣]. كان مسلماً ينتمي إلى طائفة الإسماعيلية، وبعد ذلك اعتقد في مذهب الشيعة الإثنا عشرية.[٤] اعتبره العالم والمؤرخ ابن خلدون أحد أعظم علماء الفرس. ، أعيان الشيعة/ج ٩ ص ٤١٥.

(١١٥) كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد ، ، ص ٢٠١.

(١١٦) تمهيد الأصول في علم الكلام،، ص ٢٠٨.

(١١٧) انظر: الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد، ص ١٣٢.

(١١٨) الذخيرة، الشريف المرتضى، باب الكلام في اللطف، ص ١٩٤

(١١٩) محمد بن محمد بن النعمان بن عبد السلام الحارثي المذحجي العكبري، المعروف بابن المعلم، والمفيد، كنيته أبو عبد الله، «٣٣٦ هـ / ٩٤٨ م - ٤١٣ هـ / ١٠٢٢ م»، ولد في قرية عكبرا على بُعد عشرة فراسخ من بغداد سنة ٣٣٦ هـ، وقيل سنة ٣٣٨ هـ. يعتبر أحد أبرز علماء الإمامية وبالأخص الإثنا عشرية ومحدثيها. صاحب كتاب الإرشاد في معرفة حجج الله على العباد الذي يعتبر أحد كتب التاريخية لدى الشيعة. عقائد الشيعة الإمامية.

(١٢٠) انظر: أوائل المقالات ص ٥٩.

(١٢١) نظر: مناهج اليقين في أصول الدين، ص ٢٥٤.

(١٢٢) ينظر: المغني في أبواب التوحيد والعدل، عبد الجبار الهمداني، ج ١٣، ص ٩٣.

(١٢٣) الموافق، عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد الإيجي، ص ٢٠٨.

(١٢٤) شرح المقاصد، سعد الدين التفازاني: ج ٤، المقصد ٥، الفصل ٦، المبحث ٢، ص ٣١٢ - ٣١٣.

(١٢٥) انظر: المصدر نفسه. الصفحة ٣٢٩.

(١٢٦) نظرية التكليف، عبد الكريم عثمان، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٣٩١ هـ / ١٩٧١ م، ص ٤٠٣.

(١٢٧) انظر: مجمع البيان في تفسير القرآن، أمين الاسلام أبي علي الفضل بن الحسن الطبرسي، دار العلوم للتحقيق والطباعة والنشر والتوزيع، ط ١، ٢٠٠٥، ج ٣، ص ٢١٨.

(١٢٨) ينظر: التعريفات للجرجاني (ص ٨٦).

(١٢٩) لإبهاج في شرح المنهاج، (٣ / ٤١)

(١٣٠) المغني في أبواب العدل والتوحيد، القاضي عبد الجبار المعتزلي، الشركة العربية، مصر،

١٣٨٠ هـ، ج ١١، ص ٩٢-٩٣.

(١٣١) تيسير التحرير (٣/٣٠٣ - ٣٠٤).

(١٣٢) محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر الباقلاني، أبو بكر (٣٣٨ هـ - ٤٠٣ هـ): قاض، من كبار

علماء الكلام. انتهت إليه الرياسة في مذهب الاشاعرة. ولد في البصرة، وسكن بغداد فتوفي فيها. كان

جيد الاستنباط، سريع الجواب. وجهه عضد الدولة سفيرا عنه إلى ملك الروم، فجرت له في

القسطنطينية مناظرات مع علماء النصرانية بين يدي ملكها. الاعلام قاموس تراجم لاشهر الرجال

والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين، خير الدين الزركلي الدمشقي، دار العلم للملايين،

مطبعة خيام، قم، ١٤٠٠ هـ، ١٧٦/٦.

(١٣٣) كتاب تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، ٥١/١.

(١٣٤) سورة ال عمران، الآية ١٩١.

(١٣٥) هو الامام فخر الدين حجة الحق محمد بن عمرو بن الحسين القرشي الطبري الأصل

(ت ٦٠٦ هـ)، كان امام في وقته في العلوم العقلية واحد الأئمة في العلوم الشرعي، اشتغل بالعلم عند

والده وكان من تلاميذ البغوي، برع في العلوم حتى رحل اليه الناس من الاقطار، وصنف تصانيفه المشهورة في العلم. طبقات الفقهاء، ابراهيم بن علي بن يوسف الشيرازي ابو اسحق، تحقيق خليل الميس، دار القلم، بيروت، ٢٦٣/١.

(١٣٦) مفاتيح الغيب، الرازي، ٤٦٢/٩.

(١٣٧) الامام الغزالي «هو محمد بن محمد بن احمد ابو حامد الغزالي حجة الإسلام ولد بطوس سنة ٤٥٠هـ لاسرة فقيرة كان والده يغزل الصوف وكان يدعو الله دائماً ان يرزقه ولدا صالحا فقيها واعظا فكان الغزالي اجابه لدعوة والده»، انظر مقدمة احياء علوم الدين.

(١٣٨) المستصفى، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي (ت: ٥٠٥هـ)، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية، ١٩٩٣م، ٢١٧/١.

(١٣٩) غاية المرام في علم الكلام، أبو الحسن سيد الدين علي بن أبي علي بن محمد بن سالم الثعلبي الآمدي (ت: ٦٣١هـ). المحقق: حسن محمود عبد اللطيف، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية- القاهرة، ص ٢١٤.

(١٤٠) غاية المرام في علم الكلام، الآمدي، ص ٢٢٤.

(١٤١) الاربعين في اصول الدين، الامام فخر الدين الرازي، تقديم د. احمد حجازي السقا، مكتبة الكليات الازهرية، القاهرة، ص ٢٤٩.

(١٤٢) سورة ال عمران و الاية ١٩١.

(١٤٣) مفاتيح الغيب، أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الرازي الملقب بفخر الدين الرازي، ٣٣٠/٦.

(١٤٤) المحصول، الرازي أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الرازي الملقب بفخر الدين الرازي خطيب الري (ت: ٦٠٦هـ)، دراسة وتحقيق: الدكتور طه جابر فياض العلواني، مؤسسة الرسالة، ط ٣، ١٤١٨ هـ/ ١٩٩٧ م، ٥/٢٥١.

(١٤٥) البحر المحيط، الزركشي، ١٢٥/٥.

(١٤٦) التقرير والتحرير في علم الأصول شرح على تحرير ١٩٠/٣.

(١٤٧) سورة الانبياء، الاية ٢٣.

(١٤٨) الأحكام في أصول الحكام و الامدي (٥٦٥/٨ - ٥٦٦).

(١٤٩) تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام النميري الحراني (٦٦١هـ/ ١٢٦٣م حران- ٧٢٨هـ/ ١٣٢٨م دمشق) المشهور بابن تيمية، فقيه وعالم مسلم مجتهد شديد التأثير بأصول مذهب الإمام أحمد بن حنبل، وتميزت أعماله باعتماد نص الكتاب والحديث وترجيحه على العقل

- والقياس، وربط قيام الدين بالإمارة وعدّها من أعظم واجبات الدين، يوسف موسى، محمد (١٩٦٢).
- ابن تيمية. القاهرة: المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر. ص ٢٩٩.
- (١٥٠) منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية، ١٩٨٦، ١/٤٦٤.
- (١٥١) الموافقات، ابراهيم بن موسى اللخمي الشاطبي، دار عفان، ١٩٩٧م، ١/١٩٩.
- (١٥٢) تفسير التحرير والتنوير، محمد الطاهر بن عاشور، الدار التونسية للنشر، ١/٣٨٠-٣٨١.
- (١٥٣) ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية، محمد سعيد رمضان، ١٩٨٢م، ص ٩٦-٩٧.
- (١٥٤) شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل، ص ٩٩.
- (١٥٥) قواعد الفقه للإمام أبي عبد الله محمد، طبعة دار الأمان، الرباط ٢٠١٢ م، ١/٢٩٧ ق (٧٤).
- (١٥٦) الموافقات (٥٨٥/٢).
- (١٥٧) إحكام الأحكام (١٧٢/١)
- (١٥٨) مجموع الفتاوى (١٤١/١).
- (١٥٩) لسان العرب- ابن منظور ج ٢١ ص ٤٠٣.
- (١٦٠) الامالي، السيد المرتضى دار إحياء الكتب العربية، مصر، ط ١، ٢: ٣٤٧.
- (١٦١) النكت الاعتقادية، الشيخ المفيد محمد بن محمد بن النعمان البغدادي ١٠ / ٣٧.
- (١٦٢) شرح نهج البلاغة، ج ٧، ص ٧.
- (١٦٣) انظر: عقيدة الشيعة، المستشرق دونالدسن، مطبعة السعادة، مصر، ١٩٤٦م، ص ٢٣٨.
- (١٦٤) كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، ص ٢٦٤.
- (١٦٥) ارشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين، الفاضل السيوري، تحقيق: السيد مهدي الرجائي، ١٤٠٥ هجري، منشورات مكتبة اية الله العظمى، ص ٣٠٤.
- (١٦٦) شرح الأصول الخمسة، القاضي عبد الجبار المعتزلي: حققه وقدم له الدكتور عبد الكريم عثمان، ط ٣، ١٩٩٦، مكتبة وهبه، القاهرة، ٥١٩.
- (١٦٧) شرح الأصول الخمسة: ٧٨٠، والمغني، القاضي عبد الجبار المعتزلي ١٣: ١٢.
- (١٦٨) سورة آل عمران: ٥٩/٣.
- (١٦٩) شرح الأصول الخمسة، ١٠٥.
- (١٧٠) الانتصار، الخياط أبو الحسن عبد الرحيم المعتزلي: ٩٣.
- (١٧١) المغني في ابواب التوحيد، القاضي عبد الجبار، الشركة العربية، مصر ١٥: ٣٠٩.
- (١٧٢) المغني، ١٥: ٣١٠.
- (١٧٣) أصول الدين، ، ص ١٧٨.
- (١٧٤) انظر: أصول الدين، البغدادي عبد القاهر البغدادي، ١٦٥.

- (١٧٥) نهاية الإقدام في علم الكلام، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر أحمد الشهرستاني (ت: ٥٤٨هـ)، تحقيق: أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٢٥ هـ، ص ٤٤٥.
- (١٧٦) شرح المقاصد في علم الكلام، سعد الدين مسعود بن عمر بن عبد الله التفتازاني، ت ٧٩١هـ، تحقيق الناشر دار المعارف النعمانية سنة النشر، ١٤٠١هـ/١٩٨١م، باكستان، ٢: ١٩٣.
- (١٧٧) شرح المواقف لللاجي، تأليف: الشريف الجرجاني، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٦٥.
- (١٧٨) في علم الكلام، احمد محمود صبحي، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، ط٥، ص ٥٥١.
- (١٧٩) لسان العرب، ٣٠٧/٩.
- (١٨٠) الكافية في الجدل، ، ص٢٧.
- (١٨١) البرهان في أصول الفقه، ١٠١/١.
- (١٨٢) نظرية التكليف والآراء الاصولية للقاضي، ص٣٨.
- (١٨٣) انظر المغني في ابواب التوحيد والعدل، ٢٩٣/١١ وما بعدها.
- (١٨٤) شرح الكوكب المنير ٤٨٣/١.
- (١٨٥) سورة البقرة، الآية ٢٨٦.
- (١٨٦) الفتاوى، ٢٦/١.
- (١٨٧) الارشاد والتقريب، الباقلاني، تحقيق: عابد الحميد ابو زنيد، مؤسسة الرسالة، ١٩٩٣، ٢٧٦/١.
- (١٨٨) المعجم الوسيط، معجم اللغة العربية، دار الدعوة، اسطنبول، تركيا، ١٩٨٠م، ص٣٢.
- (١٨٩) التكليف عند الاصوليين، ، ص١٢.
- (١٩٠) سورة الاحزاب، اية ٧٢.
- (١٩١) كشف الاسرار على المنار، عبد الله بن احمد النسفي، دار الفكر، ٣٣٥ /٤.
- (١٩٢) منتهى الوصول والامل، عثمان بن عمر بن الحاجب، دار ١٩٨٥، ص ٣٩.
- (١٩٣) الإحكام في أصول الأحكام، ٩٤ /١.
- (١٩٤) البرهان، الجويني ، ١، ١٠٢.
- (١٩٥) المستصفى من علم الاصول، الامام الغزالي، دار الكتب العلمية، بيروت، ٦٠/١.
- (١٩٦) انظر: تيسير التحرير، محمد امين باد شاه.
- باد شاه، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٣٧ /٢.
- (١٩٧) انظر: رفع الحرج في الشريعة الاسلامية ، ص١٩٢.
- (١٩٨) المستصفى، الغزالي، ١ /٧١.
- (١٩٩) انظر: رفع الحرج، الباحثين، ص١٩٢.
- (٢٠٠) انظر: البرهان، ١٠٥/١.

- (٢٠١) سورة البقرة، الآية ٢٨٦.
- (٢٠٢) التوحيد، الماتريدي، ص ٢٦٦.
- (٢٠٣) المسامرة، ص ١٥٦.
- (٢٠٤) نظم الفرائد وحصر الشرائد، ص ٢٥-٢٦.
- (٢٠٥) ينظر: الإحكام للآمدي، ١/ ١٢٨.
- (٢٠٦) نظرية التكليف، عبد الكريم عثمان، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٧١م، ص ٣٠٠-٣٠١.
- (٢٠٧) الملل والنحل، للشهرستاني، ج ١/ ٤٨.
- (٢٠٨) ثورة العقل، عبد الستار الراوي، دار الخلود للتراث، القاهرة، ص ٤٢.
- (٢٠٩) شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار، ص ٥٦٤.
- (٢١٠) المحصول، أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الرازي الملقب بفخر الدين الرازي خطيب الري (ت: ٦٠٦هـ)، دراسة وتحقيق: الدكتور طه جابر فياض العلواني، مؤسسة الرسالة، ط ٣، ١٩٩٧، ٢/ ٢١٥.
- (٢١١) انظر: شذرات الذهب في اخبار من ذهب، عبد الحي بن ابن العماد، دار احياء التراث العربي، بيروت، ٢/ ٣٠٣.
- (٢١٢) رفع الحرج: الباحثين، ص ١٩٢.
- (٢١٣) سورة البقرة، الآية ١٨٦.
- (٢١٤) انظر: البحر المحيط في أصول الفقه، محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي بدر الدين، المحقق: عبد القادر عبد الله العاني، ١٩٩٢م، ١/ ٣٨٧.
- (٢١٥) شرح المقاصد في علم الكلام، ٣/ ١٥٥.
- (٢١٦) الجامع لأحكام القرآن، ٣/ ٤٣٠.
- (٢١٧) نسب اليه هذا الرأي ونسب اليه خلافه فالاول ورد في الاحكام للآمدي ونقل عنه التوقف في المسألة في الشامل، انظر: البحر المحيط للزركشي، ١/ ٣٨٩-٣٩٠.
- (٢١٨) المحصول، أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الرازي الملقب بفخر الدين الرازي خطيب الري (ت: ٦٠٦هـ)، دراسة وتحقيق: الدكتور طه جابر فياض العلواني، مؤسسة الرسالة، ط ٣، ١٩٩٧م، ١/ ٢١٤.
- (٢١٩) المحصول، الرازي، ١/ ٢١٥-٢٣٥.
- (٢٢٠) ينظر: حاشية الشيخ اسماعيل الكلنوبى على شرح الجلال الدواني ج ١/ ١٨٦.
- (٢٢١) الاقتصاد في الاعتقاد، ج ١، ص ١٤.
- (٢٢٢) شرح جمع الجوامع، جلال الدين المحلي، دار الكتب العلمية، بيروت، ١/ ٢١٠.

- (٢٢٣) الموافقات، إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الشاطبي الغرناطي أبو إسحاق، المحقق: مشهور بن حسن آل سلمان دار ابن عفان ٦٠/١.
- (٢٢٤) المستصفى في علم الأصول، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي (ت: ٥٠٥هـ)، المحقق: محمد بن سليمان الأشقر، مؤسسة الرسالة، بيروت- لبنان ١٩٩٧م، ٧٣/١.
- (٢٢٥) الموافقات الشاطبي، ١٠٧/٢.
- (٢٢٦) أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، محمد الأمين بن محمد المختار الجكني الشنقيطي، مجمع الفقه الإسلامي، جدة، ١١/٦.
- (٢٢٧) القواعد الأصولية والفقهية على مذهب الإمامية، اعداد: اللجنة العلمية في الحوزة الدينية بقم، الناشر: المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية، مديرية النشر والمطبوعات، ط١، ٢٠٠٤ م، ١١١/٣.
- (٢٢٨) لسان العرب، ابن منظور الإفريقي، دار إحياء التراث الإسلامي، بيروت، ط٣، ١٤١٩هـ، مادة: ملك.
- (٢٢٩) أبو نصر تاج الدين عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي السبكي (١٣٢٧ - ١٣٧٠ م / ٧٢٧ هـ - ٧٧١ هـ) فقيه شافعي، ومؤرخ عربي وقاضي القضاة في دمشق، انتقل إلى دمشق مع والده الفقيه تقي الدين السبكي وهو صغير فسكنها وعاش حياته وأصبح من أشهر القضاة في دمشق وتوفي بها. كان طلق اللسان، قوى الحجة، انتهت إليه قضاء القضاة في دمشق ثم عاد إلى دمشق واكمل مسيرته في الفقه والقضاء توفي ودفن في دمشق. الامام تاج الدين السبكي، دار الافتاء المصرية.
- (٢٣٠) الأشباه والنظائر، تاج الدين عبد الوهاب بن علي السبكي، ض: عادل عبد الموجود، وعلي معوض، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١١هـ، ص ٣١٦.
- (٢٣١) الفروق، أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي، ١٣٤٦هـ، ٢٠٨/٣.
- (٢٣٢) حاشية ابن عابدين، مطبعة مصطفى الحلبي، ط٢، ٥٠٢/٤.
- (٢٣٣) الفروق، أسعد بن محمد بن الحسين الكرابيسي، ت: د. محمد طوموم، وزارة الأوقاف، الكويت، ط١، ١٤٠٢هـ..، ٢٦١/٢.
- (٢٣٤) فتح القدير، كمال الدين بن عبد الواحد بن الهمام الحنفي، دار الفكر، بيروت، ط٢، ٢٤٨/٦.
- (٢٣٥) مجموع فتاوى ورسائل شيخ الإسلام ابن تيمية، (١٧٨/٢٩).
- (٢٣٦) انظر: الفقه الإسلامي أساس التشريع (النظريات العامة، نظرية الحق)، ص ١٧٧-١٨١.
- (٢٣٧) انظر: شرح التلويح على التوضيح، سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني الشافعي، مطبعة صبيح، القاهرة، ١٥٥/٢.

- (٢٣٨) انظر: الفقه الإسلامي أساس التشريع، ص ١٧٧.
- (٢٣٩) انظر: تيسير التحرير لكمال ابن الهمام الحنفي، محمد أمين المعروف بأمير باد شاه الحسيني، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، ١٧٤/٢-١٨١.
- (٢٤٠) انظر: البحر الرائق شرح كنز الدقائق، زين الدين إبراهيم بن نجيم الحنفي، دار المعرفة، بيروت، ط ٢، ١٤٨/٦.
- (٢٤١) انظر: التلويح على التوضيح، ١٥٣/٢.
- (٢٤٢) الفروق، أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي، مطبعة إحياء الكتب العربية، مصر، ط ١، ١٣٤٦هـ، ١/١٤٠-١٤١.
- (٢٤٣) سورة البقرة، الآية ٣٠.
- (٢٤٤) سورة الحديد، الآية ٧.
- (٢٤٥) سنن الترمذي (الجامع الكبير)، أبو عيسى الترمذي، المحقق: بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٦م وقال: هذا حديث حسن صحيح في كتاب صفة القيامة، باب في القيامة رقم (٢٤١٦).
- (٢٤٦) في ظلال القرآن، سيد قطب إبراهيم حسين الشاربي (ت: ١٣٨٥هـ)، دار الشروق، بيروت-القاهرة، ط ١٧، ١٤١٢ هـ، ١١٩/٥.
- (٢٤٧) أصول الاعتقاد، البيهقي، باب القول في خلق الأفعال.
- (٢٤٨) جامع العلوم والحكم، ابن رجب، ص ٢٧٤.
- (٢٤٩) أصول الاعتقاد، البيهقي، باب القول في خلق الأفعال.