جامعة الأزهر
كلية أصول الدين
والدعوة بالمنوفية

أدوات المعرفة بين النظرية والتطبيق
(لدى الأشاعرة والماتريدية)

الأستاذة الدكتورة

هويدا فؤاد الطويل

الأستاذ المساعد بقسم العقيدة والفلسفة
بكلية الدراسات الإسلامية والعربية للبنات بالأسكندرية

أدوات المعرفة بين النظرية والتطبيق (لدى الأشاعرة والماتريدية)

هويدا فؤاد الطويل
قسم العقيدة والفلسفة، كلية الدراسات الإسلامية والعربية للبنات بالأسكندرية، مصر
الإيميل: HwidaEltawil547@azhar.edu.eg

ملخص البحث

الحديث عن أدوات المعرفة يمثل أهمية خاصة في النظرية المعرفية لأى نسق معرفى؛ لأن من الأدوات والمصادر المعرفية تسقى المعارف. والرؤية الإسلامية في هذا الشأن قد تميزت بالتكامل والشمول، فنجد متكلمي الإسلام – خاصة الأشاعرة والماتريدية – انطلقوا في هذا الشأن من عقيدتهم الإيمانية المنبثقة من القرآن والسنة. فاعتمدوا جميع مصادر المعرفة – الحس والعقل والخبر – في توازن واضح وملموس وقد نتج عن هذا منهج معرفي يقوم على التسليم ببداهات الوحي وأحكامه في الوجود الدنيوي والآخروى، وعلى الأخذ بالمنهج العقلي، والمنهج الواقعي الذي لا يلغى الوجود الحسي في بناء معرفة عملية.

فهذا البحث قد أوقفنا على وضع أكبر مدارس متكلمي الإسلام تجاه أدوات المعرفة من حيث طبيعتها وحدودها، وكيفية تطبيقها، والاستعانة بها على معرفة بعض القضايا العقدية المهمة كمعرفة الله تعالى وما يتعلق بها من الحديث عن النظر وأقسامه، وطريق وجوبه

وكيفية أفادته للعلم، وقضية التحسين والتقبيح وما يتعلق بها من مسائل، وبيان أثر الخلاف فيها.

وقد أجاب هذا البحث على عدة أسئلة هامة تمثل مشكلة البحث، منها ماهي أدوات المعرفة المستخدمة لدى كل من الأشاعرة والماتريدية؟ وما حدود استخدامها وميدانها؟ والمنهج المترتب على استخدام هذه الأدوات؟ وما درجة تطبيق أدوات المعرفة على بعض القضايا العقدية الهامة لدى كل من الأشاعرة والماتريدية؟ وقد انتهى البحث بأجوبة شافية عن كل هذه الأسئلة بقدر المستطاع.

الكلمات المفتاحية: أدوات، المعرفة، الأشاعرة، الماتريدية، النظرية، التطبيق.

الدكتورة

هويدا فؤاد الطويل

الأستاذ المساعد بقسم العقيدة والفلسفة
بكلية الدراسات الإسلامية والعربية
للبنات بالأسكندرية

Knowledge Tools Between Theory and Application (According to the Ash'aryah and the Maturidiyyah)

Howaida Foad Altawil

Creed and Philosophy Department at Faculty of Islamic and Arabic Studies for Girls in Alexandria, Egypt.

Email: HwidaEltawil547 **@ azhar.edu.eg**

Abstract:

Discussing the knowledge tools is of great importance in the cognitive theory of any cognitive system, as knowledge tools and resources nurture knowledges. The Islamic vision regarding this matter is integrated and comprehensive. Muslim theologians, the Ash'aryah and the Maturidiyyah in particular, delved into this subject according to their doctrine, which is based on the Quran and Sunna. They used all the knowledge tools; perception by senses, mind and revelation, in balance. This resulted in a cognitive approach based on submitting to the axioms of Wahy (revelation) and its provisions regarding the world and the Hereafter, and adopting rationalism and realism, which don't neglect the physical world when building practical knowledge.

In this research I discuss the most important approaches the Muslim theologians adopted in respect of the knowledge tools, their nature, limits, how they were applied, and how to apply them to some important creed-related issues, for example: knowing Allah, speculation and its divisions and bindingness, how it benefits science, Altahseen and Altaqbeeh issue and the issues related to it, and the statement of the effects of the dispute thereof.

This research discusses a number of important questions, which represent the research problem, including the

following: What are the knowledge tools the Ash'aryah and the Maturidiyyah use? What are the limits of their application and their field? What is the approach resulting from applying these tools? To what extent did the Ash'aryah and the Maturidiyyah apply the knowledge tools to some important creed-related issues? In this research I tried to answer the aforementioned answers as decisively as possible.

Keywords: Tools, Knowledge, Ash'aryah, Maturidiyyah, Theory, Application.

Submitted by

Howaida Foad Altawil

Assistant Professor at Creed and Philosophy Department at Faculty of Islamic and Arabic Studies for Girls in Alexandria

المقدمة

الحمد لله الذي كلت الألسن عن بلوغ حمده، وتقاصرت خطا العارفين في فسيح ميدان معرفته، الحمد لله خالق الكون والإنسان، والمتفضل والمنعم عليه بالكثير من النعم، فهو أهل الفضل والثناء، والصلاة والسلام على من بعث بالدين الأسمى والرسالة العظمى، وعلى آله وصحبه أولى البصائر والنهى وسلم تسليماً كثيراً.

أما بعد،،

بداية الحديث عن أدوات المعرفة ومصادرها يطول ويتشعب، فأدوات المعرفة هي مبحث من مباحث نظرية المعرفة، وهى تمثل أهمية خاصة في النظرية المعرفية لأي نسق معرفي؛ لأنها حجر البناء لأي نسق، إذ من الأدوات والمصادر المعرفية تسقى المعارف والأدلة.

والرؤية الإسلامية في هذا الشأن قد تميزت بالتكامل والشمول عن بقية المذاهب والمدارس الفلسفية التي تناولت هذا الأمر بالشرح، حيث ضيقت تلك المذاهب المعارف، وحصرت طرقها في طريق واحد ... وذلك كما فعل أنصار الاتجاه الحسي: حيث حصروا المعرفة في الحس فقط، والاتجاه العقلي وأنصاره الذى جعل العقل هو السبيل الوحيد للمعرفة الحقيقية وتجاهلوا ما سواه.

والاتجاه الحدسي: الذي قلص دور العقل والحواس، وجعل الطريق لتلقى المعرفة هو الحدس، فالله (ﷻ) جعل المعرفة الإنسانية وجودا وإمكانا بخلقه لأدواتها وميادينها والكينونة الإنسانية المكلفة بدور العلم والمعرفة، حيث نجد القرآن الكريم يطلب من الإنسان أن يعمل ما أوتى من أدوات المعرفة من سمع وبصر وسائر الحواس، وعقل أو قلب، ويوصيه بالتعقل والتفكر والتذكر، ويذم

الذين لا يعملون ما أوتوا من أدوات الإدراك والفهم بأنهم كالأنعام بل وأضل سبيلاً، بأن لهم قلوبا لا يفقهون بها، وعيونا لا يبصرون بها وآذاناً لا يسمعون بها.

لذا نجد متكلمي الإسلام – عندنا – تناولوا أدوات المعرفة ومصادرها بالبحث، كانوا متوافقين مع الإسلام، ومنطلقين من عقيدتهم الإيمانية المنبثقة من القرآن والسنة، فاعتمدوا على جميع مصادر المعرفة، فوازنوا بين الحس والعقل، ولم يكونوا مغالين في الحس لدرجة اعتباره المصدر الوحيد للمعرفة، ولم يغالوا في العقل باعتباره مصدر المعرفة اليقينية، وما عداه من المصادر هو سبيل للمعرفة الظنية. ولم يقتصر متكلمي الإسلام على الحس والعقل كمصادر للمعرفة، وإنما أضافوا مصادر أخرى كالخبر متفقون في ذلك مع جوهر الإسلام ودعوته إلى استخدام كل الوسائل الممكنة للوصول إلى المعرفة.

ومن متكلمي الإسلام الذين أسهموا في هذه القضية الأشاعرة والماتريدية حيث تناولوا بالبحث والدراسة عن تلك الأدوات المعرفية واهتموا بها وما ينتج عنها من مناهج،وكان بحثهم في هذه المسألة مبنى على تعاليم الإسلام، كما أنهم لم يكونوا في بحثهم منعزلين عن السابقين

عليهم من حضارات وفلسفات، ولكنهم لم يأخذوه على علاته، بل نقبوا ونقحوا فيه حتى كان لهم آراؤهم الخاصة بهم التي عقدوا لها فصولا وأبوابا في مقدمات كتبهم، أو أفردوا لها أبوابا خاصة، وقد نتج عن هذا الاهتمام منهج معرفي يقوم على التسليم ببداهات الوحي وأحكامه في الوجود الدنيوي والآخروى، وعلى الأخذ بالمنهج العقلي الذي يعتد بأحكام العقل، وعلى المنهج الواقعي الذي لا يلغى الوجود الحسي من اعتباره في بناء معرفة يقينية وعلمية وهذا ما سيتضح في ثنايا البحث.

أسباب اختيار الموضوع:

يمكن تلخيص تلك الأسباب فيما يلي:

١- إن أدوات المعرفة هي وسيلة اتصال الإنسان بخارجه، وما يقف عليه الإنسان من المعارف والعلوم إنما يقف عليه من طريقها، فلزم لذلك معرفة تلك الأدوات والقوانين السائدة عليها، إذ بدون ذلك لا يمكن أن نستنتج بواسطتها معارف كلية أو علوماً كونية.

٢- إن الوقوف على أدوات المعرفة، يصل بنا إلى إدراك حدودها والوعي بأطرها، فلا يحجز الإنسان – حينئذ – عن نفسه أي علم وكمال، ولا يسوقها إلى مهلكة وضياع إذا زلت به الأفكار إلى غير صواب

٣- كما تمثل الوقوف على أدوات المعرفة وما ينتج عنها من مناهج وطرق للمعرفة الأساس الذي به يصح النظر في مباحث العقيدة ومعالجة موضوعاتها واستيعابها بدقة وانضباط

٤- الرغبة الملحة في الوقوف على وضع أكبر مدارس متكلمي الإسلام – الأشاعرة والماتريدية – تجاه أدوات المعرفة وطبيعتها وحدودها وكيفية تطبيقها، والاستعانة بها على معرفة بعض القضايا العقدية المهمة كمعرفة الله تعالى، وقضية التحسين والتقبيح.

مشكلة البحث:

يمكن أن أصوغ مشكلة البحث في السؤال الرئيسي التالي:

ما درجة تطبيق أدوات المعرفة على بعض القضايا العقدية المهمة لدى كل من الأشاعرة والماتريدية؟

وقد تفرع عن السؤال الرئيسي المعبر عن مشكلة البحث عدد من التساؤلات الفرعية مثلت مباحث الدراسة، وتعد الإجابة عنها مجتمعة إجابة عن السؤال الرئيسي، وهذه التساؤلات هي:

- ما هي أدوات المعرفة المستخدمة لدى كل من الأشاعرة والماتريدية
- وما حدود استخدامها، وميدانها؟
- وما المنهج المترتب على استخدام هذه الأدوات؟

المنهج العلمي للدراسة:

الدراسة تعكس بأسلوب علمي مختصر ما يتعلق بأدوات المعرفة وذلك عن طريق:

(أ) استخدام المنهج الوصفي الذي يعنى بجمع البيانات للاستفادة منها وقد استخدمت هذا المنهج عن طريق تضمين كافة البيانات التي توافرت تحت يدي في ثنايا الدراسة؛ محاولة لتكوين رؤية – بقدر المستطاع – عن موضوع البحث([1]).

(ب) كما استخدمت المنهج التحليلي، حيث قمت بتحليل كافة الكتابات المتصلة بموضوع البحث لاستخراج أهم الأفكار الواردة فيها وتوظيفها لخدمة الدراسة([2]).

(جـ) كما استعنت بالمنهج المقارن لبيان أوجه الاتفاق والاختلاف بين قضبي البحث الأشاعرة والماتريدية حينما يتطلب الأمر ذلك.

خطة البحث وهي كما يلي:

المقدمة: وتتضمن أهمية الموضوع، وأسباب اختياره، والمنهج العلمي للدراسة

التمهيد: ويحتوى على أمرين التعريف بمصطلحات البحث.

(أ) لفظ المعرفة. (ب) الأشاعرة. (جـ) الماتريدية.

---

(١) انظر مناهج البحث عند مفكري الإسلام، د. على سامي النشار، ص٢٧٠: ٢٧١.

(٢) انظر: أبجديات البحث في العلوم الشرعية محاولة التأصيل المنهجي لفريد الأنصاري ص٧١.

ثانياً: أهمية المعرفة:

المبحث الأول: أدوات المعرفة بين الأشاعرة والماتريدية

ويتضمن النقاط الآتية:

١- أدوات المعرفة وطرقها لدى كل من الأشاعرة والماتريدية.

٢- ميدان تلك الأدوات المعرفية ومدى إمكانها.

٣- المنهج المترتب على استخدامهم لتلك الأدوات المعرفية.

المبحث الثاني: بعض النماذج التطبيقية لاستخدام الأدوات المعرفية لدى كل من الأشاعرة والماتريدية.

أولاً: معرفة الله تعالى لدى الأشاعرة والماتريدية.

ثانياً: التحسين والتقبيح العقليين لدى الأشاعرة والماتريدية.

الخاتمة: وفيها أهم نتائج البحث.

أهم نتائج البحث

ثم جاء بعد ذلك فهرس المصادر والمراجع

فـــهـــرس الموضـــوعات.

وأشهد الله تعالى بأنني قد حاولت جاهدة أن أصل إلى بيان الصواب – بقدر المستطاع – من خلال هذا البحث، فإن وفقت فإني لله حامدة على هذا الغنم، وإن كانت الأخرى فإني استغفر الله وأتوب إليه واسأله تعالى داعية إياه (ﷻ) أن يرشدني إلى الصواب.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين

الأستاذة الدكتورة

هويدا فؤاد الطويل

التمهيد

أولا: التعريف بمصطلحات البحث:

١ – المعرفة:

المعرفة في اللغة: هي مصدر ميمى من الفعل عرف وجمعها معارف، "وتعنى إدراك الشيء على ما هو عليه"(١) وقال أبو الحسن بن فارس(٢) "عرف" العين والراء والفاء أصلان صحيحان، يدل أحدهما على تتابع الشيء متصلاً بعضه ببعض، والآخر: على السكون والطمأنينة، فالأول: العرف عرف الفرس، وسمى بذلك لتتابع الشعر عليه، والأصل الآخر: المعرفة، والعرفان..."(٣) وذكر صاحب القاموس معاني أخرى للفعل "عرف" كالإقرار والمجازاة، وجز عرف الفرس(٤).

وقيل المعرفة حالة تقتضى سكون العارف إلى المعروف، خلافاً للإنكار الذي يقتضى وحشية بين المنكر و المنكر"(٥).

المعرفة اصطلاحاً: هي نتاج تفسير الإنسان وتعليله للظواهر المختلفة، وهى عبارة عن مجموع الخبرات والمعلومات والمهارات التي تشكل قاعدة يمكن من

---

(١) الفيروزآبادى القاموس المحيط فصل العين، باب الفاء.

(٢) أحمد بن زكريا بن محمد بن حبيب القزديتي الشافعي المالكي، ولد (٣٢٩هـ) لغوى من مصنفاته: المجمل في اللغة مقاييس اللغة – توفى (٣٩٥هـ) (انظر معجم المؤلفين ٤٠/٢).

(٣) معجم مقاييس اللغة، مادة عرف.

(٤) الفيروزآبادى، فصل العين، باب الفاء.

(٥) انظر: إسماعيل بن حماد الجوهري، كتاب الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، مادة عرف تحقيق: أحمد عبدالغفور عطار، دار العلم للملايين بيروت، ط ٤ سنة ١٤٠٧هـ.

خلالها تحليل ودمج الخبرات والمعلومات التي تتولد عن طريق العلماء والباحثين([1]).

وقيل هي: "إدراك الشيء على ما هو عليه، وهى مسبوقة بجهل بخلاف العلم، ولذلك يسمى الحق (ﷻ) بالعالم دون العارف"([2]) وقيل: المعرفة عبارة عن معلومات موجهة ومختبرة تخدم موضوعاً معينا، تمت معالجتها وإثباتها وتعميمها وترقيتها، بحيث نحصل من تراكمية هذه المعلومات وخصوصيتها على معرفة متخصصة في موضوع معين([3]).

وقد عرف الإمام الغزالي([4]) المعرفة بأنها: "العلم الذي لا يقبل الشك، إذا كان المعلوم ذات الله تعالى وصفاته"([5]).

وتعريف الغزالي للمعرفة بأنها العلم الذي لايقبل الشك إذا كان المعلوم ذات الله يدل على أن المعرفة عنده أخص من العلم، لأنه جعلها العلم اليقيني ذلك أن المعرفة التي مبناها العقل وليس الحواس عنده درجات، أعلاها التي تسمى بالمعرفة الحقيقية الواصلة لليقين([6]).

---

(١) التسيير بالكفاءات ودورها في إدارة المعرفة، إعداد الباحث عذراء بن شارف ص٤١ بتصرف ط ٢٠٠٨م.

(٢) الجرجاني: التعريفات ص ٢٣٢، ٢٣٣.

(٣) إيمان فاضل السامرائي، هيثم على الزغبى، نظم المعلومات الإدارية ص٢٤ دار صفاء، عمان الأردن سنة ٢٠٠٤م.

(٤) هو أبوحامد محمد بن محمد بن أحمد الغزالي الملقب بحجة الإسلام، زين الدين الطووسى الفقيه الشافعي ولد عام ٤٥٠هـ وتوفى عام ٥٠٥ هـ بالطابرانى (وفيات الأعيان جـ١ ص ٥٨٨).

(٥) تهافت الفلاسفة تحقيق: سليمان دنيا ص٧ ط دار المعارف القاهرة سنة ١٩٧٢م (وقد اعترض الإمام الرازي على هذا التعريف (مفاتيح الغيب جـ ١ ص٢٨١).

(٦) انظر: الغزالي الجام العوام عن علم الكلام (مجموعة القصور العوالي جـ٣ ص١١٦ ط الجندي).

وإتماما للفائدة لم يرد لفظ المعرفة في القرآن الكريم،ووردت له اشتقاقات كثيرة فجاء بصيغة الماضي كما في قوله تعالى: "**تَرَىٰ أَعْيُنَهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ مِمَّا عَرَفُوا مِنَ الْحَقِّ**"(١).

وجاء بصيغة الفعل المضارع كما في قوله تعالى: "**يَعْرِفُونَ نِعْمَتَ اللَّهِ ثُمَّ يُنكِرُونَهَا**"(٢) وقد ذكر في المفردات في غريب القرآن إن معنى "المعرفة" في هاتين الآيتين" إدراك الشيء بتفكر وتدبر لأثره"(٣).

ولصلة المعرفة بالعلم رأيت لتمام الفائدة أن أتناول معنى العلم لغة واصطلاحاً.

العلم لغة: الراية، والجمع أعلام، ونقيضه الجهل(٤) وذكر في القاموس المحيط بأن العلم هو المعرفة فقال: "علمه كسمعه، علما – بالكسر– عرفه"(٥).

العلم اصطلاحاً: بالنظر إلى تعريفات أهل الاختصاص نلاحظ أن العلماء اختلفوا في تعريف العلم بسبب اختلاف نظرتهم ومقصودهم(٦) فقد عرفه الأشعري (ت ٣٢٤هـ) بتعرفين تارة بقوله: "العلم هو الذي يوجب كون من قام به عالما، أو هو الذي يوجب أن يطلق على من قام به اسم العالم أو هو إدراك المعلوم على ماهو عليه(٧).

---

(١) المائدة: ٨٣.

(٢) النحل: ٨٣.

(٣) الأصفهاني ص٣٣١.

(٤) انظر: ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، مادة علم، تحقيق: عبدالسلام هارون دار الفكر ١٣٩٩هـ.

(٥) فصل العين، باب الميم (وبها عرفه الجوهري – أيضاً – في الصحاح، مادة علم.)

(٦) انظر: البغدادي: أصول الدين ص٥ المسألة الأولى في الأصل الأول.

(٧) انظر: شرح المواقف جـ١ ص٦٩ (وفى هذا الرأي يخالف السوفسطائيين في إنكارهم حقائق الأشياء، انظر المذاهب اليونانية الفلسفية في العالم الإسلامي، تحقيق: محمد=

أما الجوينى (ت ٤٧٨هـ)([1]).

فيعرف العلم بقوله: "العلم معرفة المعلوم على ما هو به"([2]).

وتعريف الإمام الجوينى للعلم هو تعريف الباقلانى (ت ٤٠٣هـ)([3]) حيث قال: "فإن قال قائل: ما هو العلم عندكم؟ قلنا: حده أنه معرفة على ما هو به"([4])

=جلال شرف ص٣٩ دار المعارف ط ١٩٧٢م وقد قسم الأشاعرة العلم إلى قسمين: علم قديم وهو علم الله (ﷻ) وليس بعلم ضرورة ولا استدلال، وعلم محدث، وهو كل ما يعلم به المخلوقيين من الملائكة والجن والإنس وغيرهم من الحيوان، كما قسموا العلم المحدث إلى قسمين هما – كما يقول الرازي – العلم إما تصور وإما تصديق (أبو معين النسفى جـ١ ص١١).

(١) هو أبوالمعالى عبدالملك ابن الشيخ أبى محمد بن عبدالله بن أبى يعقوب يوسف فقيه شافعي، وملقب بضياء الدين، ومعروف بإمام الحرمين، ولد عام (٤١٩هـ) وتوفى عام (٤٧٨هـ) (سير اعلام النبلاء للذهبي جـ ٨).

(٢) أبوالمعين النسفى، تبصرة الأدلة جـ١ ص٨ تحقيق: كلود سلامة، دمشق ط ١٩٩٠م (وقد رفض تعريف الأشعري حيث قال: "ولا نرتضى حد العلم بأنه هو الذي أوجب لمحله كونه عالما، فإن الغرض من الحدود تبين المقصود، وهذا فيه إجمال، إذ قد يجرى عروضه في كل معنى يسأل المرء عن حده (المصدر السابق ص٨).

(٣) محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر بن القاسم القاضي أبوبكر الباقلانى البصري الملقب بشيخ السنة، ولسان الأمة، المتكلم على مذهب أهل السنة والجماعة أحد كبار علماء عصره، وانتصر لطريقة أبى الحسن الأشعري، مات ثلاث وأربعمائة (سير أعلام النبلاء الطبقة الثانية والعشرون جـ ١٧ ص ١٩٠).

(٤) الجوينى، الإرشاد، تحقيق: محمد يوسف موسى، على عبدالمنعم ص١٢ مكتبة الخانجى ١٩٥٠ م (والواقع أنه في هذا التعريف يلمح للارتباط بين المعرفة والواقع وهذا أمر يميز الأشاعرة عن المعتزلة إذ عرفوا العلم بأنه: ما يقتضى سكون النفس وثلوج الصدر وطمأنينة القلب (انظر: القاضي عبدالجبار شرح الأصول الخمسة ص٤٦) فتعريف=

كما نجده شارحا ومبينا لمفهوم التوحد بين المعرفة والعلم إذ يقول: "إن كل علم تعلق بمعلوم فإنه معرفة له، وكل معرفة لمعلـــوم، فإنها علم بها"([1]) وقد رفض أبو معين النسفى تعريف الباقلانى للعلم بقـــوله: "لإن العلم لو كان معرفة لكان العالم عارفاً، والله – تعالى – يوصف بأنه عالم ولا يوصف بأنه عارف.([2])

وذهب الإمام الرازي([3]) (٥٤٣ – ٦٠٦هـــ) بأن العلم أمر ضروري، وهو مستغن عن التعريف واستدل على ذلك بوجهين:

الأول: إن علم كل أحد بأنه موجود، ضروري، أي حاصل له بلا اكتساب ونظر، وهذا علم خاص متعلق بمعلوم خاص وهو وجوده، والعلم المطلق جزء منه لأن المطلق ذاتي للمقيد، والعلم بالجزء سابق على العلم بالكل.

والثاني: لو كان العلم كسباً معرفاً، فإما أن يعرف بنفسه، وهو باطل، أو بغيره، وهو باطل أيضاً؛ لأن غير العلم إنما يعلم بالعلم، ولو علم العلم بغيره

=المعتزلة هنا خلى عن ربط العلم بالواقع العقلي، وإن كان هذا الموقف قد حـــدث لـــه بعض التطور كما يوضح إمام الحرمين الجوينى (الإرشاد ص١٢).

(١) الباقلانى: التمهيد ص٣٦ تقديم وتعليق: محمود الحضيرى، محمد عبدالهادى أبوريـــده، دار الفكر العربي ١٩٤٧م.

(٢) المرجع السابق ص٣٤.

(٣) هو محمد بن عمر بن الحسين بن على القرشي التيمى الطبرســـتانى الـــرازي، الملقـــب بفخرالدين المعروف بابن الخطيب الأشعري العقيدة، الملقب بالإمام عند علماء الأصول فاق أهل زمانه في العلوم العقلية والنقلية، وخصوصاً فـــي الأصـــلين: أصـــول الفقـــه، وأصول الدين، ويرد على من طعن في أهل السنة والجماعة، له مؤلفات كثيرة، تـــوفى سنة ٦٠٦ هـــ (انظر وفيات الأعيان ٤٢٤/٨، وطبقـــات الـــشافعية الكبـــرى للـــسبكى ٩٣/٨).

لزم الدور([1]) ثم أردف الإمام قائلاً: بعد تنزله عن كونه ضروريا بأنه: اعتقاد جازم مطابق لموجب أما ضرورة أو لدليل، وعليه يخرج التصور لأنه ليس اعتقادا.

وأرجع الغزالي العلم إلى البصيرة الباطنة، وإلى حقائق الأشياء وإلى حصول صورة نفس الحقائق في القلب، ومن ثم فالعلم عنده " حصول المثال في القلب"([2]) وقال في موضع آخر: "العلم تصور النفس الناطقة المطمئنة، حقائق الأشياء وصورها المجردة عن المواد، بأعيانها وكيفياتها، وجواهرها، وذواتها إن كانت مفردة([3]).

والتعريف المختار عند صاحب المواقف بأنه: صفه توجب لمحلها تميزا بين المعاني، لا يحتمل النقيض([4]) فخرج بهذا ادراكات الحواس الظاهرة، والظن، والشك والوهم والجهل المركب، كما خرج التقليد لأنه يزول بالتشكيك.

ويعقب السيد الجرجاني على هذا كله بأن أحسن ما قيل في الكشف عن ماهيه العلم هو أنه: صفة تتجلى بها ما من شأنه أن يذكر لمن قامت هي به انكشافا تاما لا اشتباه فيه. ويتضح هـــنا مدى ارتقاء المتكلمين بالمفهوم النظري لعلم الكلام لكي يكون موضوع واقعي، فتصير المعرفة في حقل علم الكلام معرفة نظرية لها تأثير عملي، لذا نجدهم قد قسموا العلم منه ما هو ضروري ونظري وعرفوا كل منهما.

---

(١) انظر في ذلك محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من الحكماء والمتكلمين، مراجعه طه عبدالرؤف ص٦٩ مكتبة الكليات الأزهرية.

(٢) إحياء علوم الدين جـــ٣ ص١٢ط عيسى الحلبي القاهرة ١٩٥٧م.

(٣) الغزالي: الرسالة اللدنية جـــ ١ ص٩٨ مكتبة الجندي القاهرة.

(٤) انظر: المواقف جـــ١ ص ٥٢ لعبد الرحمن بن أحمـــد عـــضدالدين الايجـــى، تحقيـــق د. عبدالرحمن عميرة الناشر دار الجيل بيروت ط ١٩٩٧م.

والمقصود بالضروري كما هو تعريف القاضي الباقلانى: "علم يلزم نفس المخلوق لزوما لا يمكنه معه الخروج عنه، ولا الانفكاك عنه ولا يتهيأ له الشك في متعلقه ولا الارتياب فيه"(١).

أما العلم النظري فهو كما يقول صاحب المواقف: "ما يتضمنه النظر الصحيح ويقول الجرجاني في تعريفه: هو العلم المقدور تحصيله بالقدرة الحادثة، والعلم الكسبي هو العلم النظري(٢).

واتماماً للفائدة: فقد ورد له صيغ متعددة في الاصطلاح القرآني، فنجده إما منسوبا إلى الله (ﷻ) ومنسوبا إلى الإنسان فجاء بصيغة الفعل الماضي في قوله (ﷻ) "وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَىٰ أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنبِطُونَهُ مِنْهُمْ" (٣)" وبصيغة المضارع في قوله تعالى: "**تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ**"(٤) وبصيغة الأمر في قوله: "**فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ**"(٥) كما جاء بصيغة المصدر وبصيغ أخرى كثيرة(٦).

---

(١) التمهيد ص٧ طبع دار الفكر العربي ١٩٤٧م.

(٢) انظر: المواقف جـ١ ص٩٥ (والعلم لدى الأشاعرة يحصل بالعادة، بناء على أن جميع الممكنات مستندة إلى الله (ﷻ) ابتداء، وأنه تعالى قادر مختار ولا علاقة بين الحوادث إلا بإجراء العادة بخلق بعضها عقيب بعض فيقول الجرجاني: "لاشك أن العلم بعد النظر ممكن حادث يحتاج إلى المؤثر ولا يؤثر إلا الله تعالى، فهو فعله الصادر عنه بلا وجوب منه ولا عليه وهو دائمي، أو أكثري، فيكون عادياً ... (المواقف جـ ١ ص٢٤١) وللإمام الرازي قولا آخر" بأن العلم يحصل عقيب النظر وجوباً عقلياً غير متولد عنه" وقد نال هذا الرأي مناقشة من شارح المواقف (المواقف جـ١ ص٢٤٨).

(٣) النساء: ٨٣.

(٤) المائدة: ١١٦.

(٥) محمد: ١٩.

(٦) انظر: المفردات في غريب القرآن ٣٤٣.

وبعد بيان تعريف كل من المعرفة والعلم لغة واصطلاحا وجدت هناك اختلافا بين الدارسين حول العلاقة بين المعرفة والعلم، فهناك من ذهب إلى أن المعرفة أعم من العلم، وهناك من ذهب إلى عكس ذلك، بينما يرى فريق ثالث بتطابقهما.

فكل من المعرفة والعلم – كما يذهب من قال بترادفهما – يعنى إدراك الشيء على ما هو عليه، أما من فرق بين العلم والمعرفة، فبنى ذلك على أن المعرفة مسبوقة بجهل أو إدراك مسبوق بجهل وليس العلم كذلك يقول صاحب التعريفات:" أنها – أي المعرفة – إدراك الشيء على ما هو عليه، وهى مسبوقة بجهل بخلاف العلم، ولذلك يقال للحق (ﷻ) عالم، ولا يقال له عارف"(١).

(أ) وأيضاً إن المعرفة هي إدراك الجزئي، وإن العلم هو إدراك الكلى، وأن المعرفة تستعمل في الدلالة على التصورات، وأن العلم يستعمل في التصديقات ولذلك نقول: عرف الله، ولا نقول: علم الله، ونقول: العارفون بالله، ولا يقال: العالمون بالله: فالعلم يقتضى الإحاطة بالمعلوم وإدراكه على ما هو عليه، والمعرفة تقتضى الخبرة بالشيء في ظاهره أو في أثر من آثاره، ولذلك وصف الله ذاته بالعلم ولم يصفها بالمعرفة(٢).

---

(١) الجرجاني: ص٢٣٨.

(٢) انظر: فصل الفرق بين العلم والمعرفة، كتاب مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، المحقق محمد المعتصم بالله البغدادي جـ ٣ ص٣١٤ دار الكتاب العربي بيروت ط ٣ ص ١٩٩٦م، انظر أيضاً: نظرية المعرفة في القرآن الكريم وتضميناتها التربوية أحمد محمد الدغشى ص ٧٠: ٩٠ (مع ملاحظة أن القرآن الكريم لم يستعمل لفظ المعرفة في الدلالة على العلم، وإنما استعمل الأفعال المشتقة مثل: عرف ويعرف وأطلقها على الخبرة المباشرة بالأشياء كما في قوله تعالى: "**وقل الحمد لله سيريكم آياته فتعرفونها وما ربك بغافل عما تعملون**" النمل: ٩٣.

(ب) **التعريف بالأشاعرة:** الأشعرية نسبة لأبي الحسن الأشعرى(١) إمامها ومؤسسها، والذي ينتهي نسبه إلى الصحابي أبى موسى الأشعري(٢) وهى مدرسة إسلامية سنية(٣) وهى تنتهج أسلوب أهل الكلام في تقرير العقائد والرد على المخالفين، اتبع منهاجها في العقيدة عدد كبير من فقهاء أهل السنة والحديث(٤).

ويمثل الأشاعرة بالإضافة إلى الماتريدية المكونان الرئيسيان لأهل السنة والجماعة إلى جانب فضلاء الحنابلة، وقد قال في ذلك العلامة المواهبي الحنبلي: "طوائف أهل السنة ثلاثة: أشاعرة، وحنابلة، وماتريدية، بدليل عطف العلماء الحنابلة على الأشاعرة في كثير من الكتب الكلامية وجميع كتب الحنابلة"(٥).

---

(١) أبوالحسن الأشعري: هو العلامة إمام المتكلمين أبوالحسن على بن إسماعيل بن أبى بشر إسحاق بن سالم بن إسماعيل بن عبدالله بن موسى، ينتهي نسبه إلى أبى موسى الأشعري وقيل ولد سنة (٢٦٠هـ) وقيل سنة (٢٧٠هـ) عرف الاعتزال على يد زوج أمه (أبو على الجبائى) ثم ما لبث أن تبرأ من المذهب الأعتزالى وأخذ في الرد عليهم، له تصانيف جمة تقضى له بسعة العلم، من أشهرها: "مقالات الإسلاميين" واللمع، والإبانة وغيرها كثير، توفى ببغداد سنة (٣٢٤هـ) انظر: وفيات الأعيان ٢٨٤/٣، وطبقات الشافعية للسبكى ٢٤٧/٣ وسير أعلام النبلاء للذهبي (٨٦/١٥: ٨٧).

(٢) عبدالله بن قيس بن سليم بن حرب، صاحب رسول الله (ﷺ) أبوموسى الأشعري التميمي الفقيه المقرىء، أقرأ أهل البصرة، وأفقههم في الدين وقد استعمله النبي (ﷺ) ومعاذا على زبيد وعدن، وقد جاهد مع النبي (ﷺ) و حمل عنه علماً كثيراً وكان صواماً قواماً ربانياً زاهداً عابداً (انظر: سير أعلام النبلاء (٣٨١: ٣٩٥).

(٣) انظر: تبين كذب المفترى فيما نسب إلى الإمام أبى الحسن الأشعري، ابن عساكر الدمشقى ص٤١، دار الفكر العربي سنة ١٩٧٩م.

(٤) ومن هؤلاء البيهقى، والنووي، والغزالي، والعزبن عبدالسلام، وابن عساكر وغيرهم.

(٥) العين والأثر في عقائد أهل الأثر عبد الباقي بن عبدالباقى بن عبدالقادر البعلى الأزهري الدمشقى، تقي الدين (ت ١٠٧١هـ) المحقق: عصام رواس قلعجى ص٥٣ الناشر دار المأمون للتراث، ط أولى ١٤٠٧هـ.

وكان مؤسسها أبوالحسن الأشعري ملازماً لزوج أمه شيخ المعتزلة في زمنه (أبى على الجبائى)([1]) فعنه أخذ الاعتزال حتى تبحر فيه وصار من أئمته ودعاته([2]) ومالبث أن عارض شيخه ورجع لمنهج أئمة السلف([3]).

حيث ذكر أن أبا الحسن الأشعري أعتزل الناس مدة خمسة عشر يوماً، ثم خرج عليهم في المسجد الجامع، وأخبرهم أنه انخلع مما كان يعتقده المعتزلة كما ينخلع من ثوبه([4]) وقد اجمع المؤرخون على هذا التحول في حياة أبى الحسن الأشعري إلا أنهم اختلفوا في تحديد سبب ذلك الرجوع([5]).

وقد تميزت مرحلة ما بعد التحول في حياة الأشعري بكثرة التصانيف التي تشمل ردودا على المعتزلة وأهل البدع والمخالفين للمذهب السني، ويثبت

(١) هو أبو علي محمد بن عبدالوهاب البصري، شيخ معتزلة البصرة وخلفه من بعده أبنه أبوهاشم الذي أخذ عنه الأشعري علم الكلام ثم خالفه، كان أبو على بحرا في العلم، من كتبه: الأصول، والتفسير الكبير، والرد على ابن كلاب، توفى سنة ثلاث وثلاثمائة (سير أعلام النبلاء ١٤/١٨٣).

(٢) انظر: تبين كذب المفترى لابن عساكر ص٤١.

(٣) حيث يرجع المؤرخون الأشاعرة نشأة المدرسة الأشعرية إلى تاريخ اهتمام أئمة السلف بعلم الكلام واستخدامه في مواجهة الفرق التي اعتبروها مخالفة، ويعدون الإمام أبو حنيفة النعمان هو المؤسس الحقيقي للمنهج الذي يسيرون عليه ومن بعده أئمة آخرون كالشافعي وابن كلاب والبخاري (انظر: الفرق بين الفرق للبغدادي ص ٢٥٨) وانظر أيضا نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام جـ١ ص٢٥٩ تأليف على سامي النشار، دار السلام، ط أولى ٢٠٠٨م.

(٤) انظر: تبين كذب المفترى لابن عساكر ص ٤٧٢.

(٥) انظر: كبرى الفرق الفكرية والسياسية في الإسلام، تأليف /حسن الشيخ الفاتح ص ٤٥ نشر دار الجبل بيروت (حيث أرجعه البعض إلى ما رآه في مذهب المعتزلة من عجز ظاهر في بعض جوانبه، أو إلى ما رآه في منامه من رؤيا رأى فيها النبي (ﷺ) واشتكى له بعض ما فيه من الأمر فأوصاه بالأخذ بسنته (راجع: التبين ص٣٨– ٣٩).

المصنفون للأشعري طوريين فكريين، الطور **الأول:** الكلام على طريقة ابن كلاب([1]) **والطور الثاني:** الرجوع إلى مذهب السلف([2]).

وما سبق يعد مرحلة التأسيس، وكان السبب المباشر لإنطلاقة الأشعري فيها هو مواجهة المعتزلة، إلا أن منهج الأشعري قد تطور وإن كان على القاعدة نفسها التي وضعها المؤسس مع بعض التباين في التطبيقات القائمة على جعل العقل خادما للنصوص وعدم اتخاذه حاكما عليها ليؤولها، أو يمضى ظاهرها كما هو الحال عند المعتزلة وقابلية المنهج للتطور كان محصوراً في الجانب العقلي ومنسجماً مع المرونة التي اتبعها المؤسس لجهة استعمال العقل كما سيأتي بيانه في حينه.

(جـ) **التعريف بالماتريدية:** وتعود نسبة الماتريدية إلى بلدة (ماترید)([3]) وهذه البلاد قد وصفها المقدسي قائلاً: "هو أجل الأقاليم، وأكثرها أجلة وعلماء، ومستقر العلم، وركن الإسلام المحكم وحصنه الأعظم ..."([4]).

---

(١) هو عبدالله بن سعيد بن كلاب القطان الفقيه البصري أبو محمد، لقب بابن كلاب لقوة مناظرته، وبيانه، وبلاغته، فكان يجتذب من يناظره، وسموا أصحابه بالكلابية نسبة إليه، له مؤلفات كثيرة ولكنها اندثرت، اختلف في وفاته فقيل أنها قبل الأربعين ومائتين من الهجرة، وقيل أنها بعدها (انظر: طبقات الشافعية للسبكى ٢/٥١: ٥٢) انظر في ذلك سير أعلام النبلاء للذهبي جـ ١٥ ص ٨٦ مؤسسة الرسالة والخطط للمقريزي جـ ١١ ص٣١٢.

(٢) انظر: معارج القبول شرح سلم الوصول إلى علم الأصول في التوحيد للشيخ حافظ بن أحمد حكمي ص٢٨٢، نشر دار الكتب العلمية.

(٣) ماترید هي محلة قرب سمرقند (معجم البلدان ٥/٣٢).

(٤) أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم للمقدسي المعروف بالبشارى ص٢٦٠ ط ثالثة ١٩٩١م، نشر مكتبة مدبولى القاهرة.

تنسب الماتريدية إلى الإمام أبى منصور محمد الماتريدى([1]) الملقب بإمام الهدى والذي ينتهي نسبه على المشهور إلى الصحابي أبى أيوب الأنصاري([2]) وهذه المناطق لقربها من بلاد فارس انتشرت فيها الثقافات الفارسية القديمة بما فيها من نزوع إلى المذهب الثنوى، وإثبات الإثنين الأزليين وفى مواجهته هب العلماء للتصدي له([3]).

وقد حقق (الماتريدي) الأصول المروية عن أبى حنيفة في كتبه بقواطع الأدلة وأتقن التفاريع بلوامع البراهين اليقينية، فكان هو متكلم مدرسة أبى حنيفة، ورئيس أهل السنة والجماعة في بلاد ما وراء النهر، وأصبح المذهب الكلامي الحنفي ينسب إليه([4]) بل وأصبحت الماتريدية هي والمدرسة الأشعرية تتقاسم العالم الإسلامي، وهذا ما جعل صاحب مفتاح السعادة يقول: "إن رئيس أهل السنة والجماعة في علم الكلام رجلان، أحدهما حنفي، والآخر شافعي، أما الحنفي فهو أبو منصور الماتريدي ... وأما الآخر الشافعي فهو شيخ السنة ورئيس الجماعة، وإمام المتكلمين ... أبوالحسن الأشعري([5]).

---

(١) محمد بن محمد بن محمود أبومنصور الماتريدى السمرقندى، وكان يلقب بإمام المتكلمين، ورئيس أهل السنة، وإمام الهدى وغير ذلك، ولم يذكر الذين ترجموا للماتريدى سنة مولده، أما وفاته فقد أجمع عامة من ترجم له على أنه توفى عام (٣٣٣هـ) وهذا هو المشهور (انظر: إشارات المرام ص٧، وكشف الظنون ١٤٠٦/٢).

(٢) أبوأيوب الأنصاري الخزرجى البخاري البرى الذي خصه النبي (ﷺ) بالنزول عليه في بني النجار إلى أن بنيت له حجرة أم المؤمنين سودة. وقد شهد المشاهد كلها، قال الواقدى: مات أبوأيوب سنة اثنين وخمسين وصلى عليه يزيد، ودفن بأصل حصن القسطنطينية وقيل مات سنة خمسين (انظر: سير أعلام النبلاء جـ٢ ص٤٠٣: ٤١٣).

(٣) راجع: تاريخ المذاهب الإسلامية، الشيخ أبوزهرة ص١٦٤ ط دار الفكر العربي.

(٤) راجع: مقدمة كتاب التوحيد ص٥ د. فتح الله خليف ط الجامعات المصرية.

(٥) طاش كبرى زاده ١٥١/٢: ١٥٢.

والقارئ لما كتب عن الماتريدية يقف على مدى ندرة المعلومات التاريخية عن الماتريدية وأعلامها، بل إن مؤسسها نفسه وشيخهم المقدم لم يحظ بالاهتمام اللائق به وبطائفته، واقتصر الحال على بيان ذلك في طبقات الحنفية فقط([1]).

ويؤكد ذلك محقق كتاب التوحيد إذ يقول: "لا يكاد يظفر الباحث في هذه المصادر إلا بشذرات قصيرة عن حياة الماتريدى، ولو قارنا ما كتبه الشافعية في طبقاتهم عن الأشعري بهذه الشذرات القصيرة لأدركنا على الفور مدى عناية الشافعية بإمامهم ومقدار تقصير الأحناف في حق شيخهم"([2]) ولم يذكر من شيوخ الماتريدي إلا عدداً قليلاً كأمثال محمد بن مقاتل الرازي([3]).

وأبونصر العياض([4]) وقد يرجع عدم الاهتمام هذا لعدة أسباب كان منها.

- بُعد الماتريدية عن بغداد عاصمة دولة الخلافة في وقتهم

- عدم مساندة القوى السياسية لهم بعكس الفرق الآخرى إلى أن دعمتها الدولة العثمانية مؤخراً دعماً قوياً.

---

(١) راجع: الفرق الإسلامية وأصولها الإيمانية مدخل ودراسة د. عبدالفتاح فؤاد ص ٢٢٣ الناشر مكتبة وهبه القاهرة.

(٢) مقدمة كتاب التوحيد تحقيق د. فتح الله خليف ص٩.

(٣) هو قاضى الرى روى عن أبى مطيع، وقال الذهبي: أنه حدث عن وكيع وطبقته، وقيل تفقه على أبى مقاتل حفص بن مسلم السمرقندى، من مصنفاته المدعى والمدعى عليه، قيل بأنه توفى ٢٤٢هـ وقيل ٢٤٨هـ (انظر: تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، شمس الدين الذهبي (١٢٤٧/٥) تحقيق د. بشار عواد معروف، الناشر دار الغرب الإسلامي ط ١ سنة ٢٠٠٣م.

(٤) هو ابن أبى نصر العياض شيخ الماتريدية، وكان زميلاً للماتريدي في حلقة واحدة وقد بلغ شأناً عظيماً في العلم والعمل، حتى ادعى أبوحفص البخاري أن الدليل على صحة مذهب أبى حنيفة أنه أبا أحمد العياض يعتقد مذهبه (انظر الجواهر المضية في طبقات الحنفية، عبدالقادر القرشي جـ٢ص١٩٣).

– تأخر عهد التأليف في طبقات الحنفية.

وقد مرت الماتريدية بأربعة مراحل رئيسة:

١– مرحلة التأسيس (٣٣٣هـ) والتي اتسمت بشدة المناظرات مع المعتزلة ورجل هذه المرحلة أبومنصور الماتريدى.

٢– مرحلة التكوين (٣٣٣هـ – ٥٠٠هـ) وهى مرحلة تلامذة الماتريدى ومن تأثر به بعده، وفيه أصبحت فرقة كلامية.

٣– مرحلة التأليف والتأصيل (٥٠٠هـ – ٧٠٠هـ) وامتازت بكثرة التأليف وجمع الأدلة للفهم الماتريدى.

٤– مرحلة التوسع والانتشار(٧٠٠هـ – ١٣٠٠هـ) تعد من أهم مراحل الماتريدية، حيث بلغت أوج توسعها وانتشارها؛ وذلك بسبب مناصرة سلاطين الدولة العثمانية لها وأصبح لها مدارس معلومة(١)، وانتشرت في شرق الأرض وغربها، وبلاد العرب والعجم والهند وفارس والترك(٢).

ثانياً: أهمية المعرفة:

بالنظر في موضوع المعرفة الذي يمثل خبرة العقل في تعامله مع الوحي الإلهي والكون والإنسان نجد أن هناك وعياً مبكراً بأهمية هذا المبحث – المعرفة – لدى العقل الإسلامي، حيث يذهب غالبية المتكلمين إلى أن "حقائق الأشياء ثابتة، والعلم بها متحقق"(٣).

---

(١) راجع: كتاب عداء الماتريدية للعقيدة السلفية للشمس السلفي الأفغاني ٢٩٠/١ ط٢ مكتبة الطائف السعودية ١٩٩٨م.

(٢) انظر: الفرق الكلامية الإسلامية د. على عبدالفتاح المغربي ص٣٣٠–٣٣٤ ط ثانية مكتبة وهبة القاهرة ١٩٩٥م.

(٣) متن العقائد النسفية، عمربن محمد بن أحمد بن إسماعيل أبوحفص نجم الدين النسفى ص٣٢، والتمهيد لقواعد التوحيد، أبوالمعين النسفى ص٦٣ تحقيق: حبيب الله حسن أحمد دار الطباعة المحمدية القاهرة ١٩٨٦م.

ويظهر ذلك جلياً فيما خصصه علماء متكلما الإسلام من مباحث افردوها للحديث عن هذه المعرفة وما يتعلق بها من أدوات وطرق وطبيعتها وخلافه، منها ما خصصه "أبوبكر الباقلانى" من المدرسة الأشعرية في الباب الأول من كتابه "التمهيد"(١) في الكلام عن العلم وأقسامه وطرقه، كما نجد "أبومنصور البغدادي"(٢) في كتابه (أصول الدين) قد تناول الحقائق والعلوم وأقسامها، والحواس وأقسامها واثبات العلوم النظرية، والخبر المتواتر(٣) وخصص الفخر الرازي الفصل الثالث والرابع من كتابه(٤) للبحث في تحديد معنى العلم والظن، والنظر، والدليل.

وكذلك خصص القاضي عبدالجبار(٥) من المدرسة الاعتزالية في كتابه "المغنى في أبواب التوحيد والعدل" جزءا بعنوان "النظر والمعارف" تحدث فيه عن حد النظر والعلم والمعرفة وغير هؤلاء كثيرين(٦).

---

(١) تمهيد الأوائل في تلخيص الدلائل ص٢٥ وما بعدها، تحقيق الشيخ: عماد الدين أحمد حيدر مركز الخدمات والأبحاث الثقافية، مؤسسة الكتب الثقافية بيروت لبنان.

(٢) هو الإمام المحدث المتقن صاحب التصانيف الجليلة، تتلمذ على جهابذة عصره وعلماء وقته الشيخ عبدالقاهر البغدادي، وهو أحد أعلام الشافعية في عصره، وصاحب كتاب الفرق بين الفرق (انظر سيرة أعلام النبلاء جـ١٨ ص١٦٩).

(٣) أصول الدين ص٤-١١ حققه وعلق عليه أحمد شمس الدين، منشورات محمد على بيضون دار الكتب العلمية، بيروت ١٩٨١م.

(٤) المحصول لـ أبو عبدالله محمد بن عمر الرازي (ت ٦٠٦هـ) دراسة وتحقيق د. طه جابر فياض العلوانى، الناشر مؤسسة الرسالة، ط الثالثة ١٩٩٧م.

(٥) عبدالجبار بن أحمد القاضي الهمذانى، ولد هو في (٣٢٠ هـ) برع في الفقه والحديث انتحل مذهب الأشاعرة فترة، ثم انتقل إلى الاعتزال، ومن مؤلفاته تفسير القرآن، ودلائل النبوة، وشرح الأصول الخمسة، وتوفى في الرى عام (٤١٥هـ) (انظر: الأعلام جـ٣ /٢٧٣).

(٦) كيعقوب بن إسحاق الكندي في المدرسة الفلسفية الإسلامية حاول ضبط العلم والمعرفة في كتابه رسالة في حدود الأشياء ورسومها، ومالك بن نبي في "مشكلات الحضارة".

– ومما ترتب على اعتقادهم الجازم بأهمية المعرفة وفضل مدارسة ما يتعلق بها من مباحث ما نجده من الأشاعرة وفى مقدمتهم مؤسسها في دفاعهم الشديد عن شرعية علم الكلام ومباحثه لأهميته في معرفه الله تعالى، والقول بصحة النبوة وصدقها اللذان لا يثبتان إلا بالعلم النظري لا الضروري.

فمن الواضح اعتناء متكلما الإسلام بالمعارف منذ القدم، مبتدئين بتصحيح طرق النظر التي صارت تعرف فيما بعد بنظرية المعرفة(١) تأسيساً وتنظيراً وكان رائد هذا الأمر كل من الأشاعرة والماتريدية.

(١) وذلك بخلاف السوفسطائيين الذين أنكروا إمكان المعرفة للإنسان؛ لأنهم اعتبروا أن الإنسان الفرد هو مقياس المعرفة (انظر: تاريخ الفلسفة اليونانية ليوسف كرم ص٦٠: ٦١ لجنة التأليف والترجمة ١٩٣٦م).

المبحث الأول
أدوات المعرفة بين الأشاعرة والماتريدية

إن أدوات المعرفة هي وسيلة اتصال الإنسان بخارجه، وما يقف عليه هذا الإنسان من المعارف والعلوم إنما يقف عليه من طريقها، فبناء عليه يلزم علينا معرفة تلك الأدوات والقوانين السائدة عليها، إذ بدون ذلك لا يمكن أن نستنتج معارف كلية أو علوماً كونية.

أولا: الحس عند الأشاعرة والماتريدية

بداية لقد دعا القرآن الكريم الإنسان إلى استخدام الحواس فيما خلقت له، بل وعاب على هؤلاء الذين يهملونها، إذ يقول جل من قائل: "**وَإِنْ تَدْعُوهُمْ إِلَى الْهُدَىٰ لَا يَسْمَعُوا ۖ وَتَرَاهُمْ يَنْظُرُونَ إِلَيْكَ وَهُمْ لَا يُبْصِرُونَ**"(١) بل ويخبرنا بأهميتها لكونها بداية المعرفة كما في قوله: "**وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ**"(٢) كما حثنا -أيضاً- على دراسة جميع الظواهر الحسية من إنسان، وحيوان، ونبات ... وكل ما يقع تحت الحس البشرى(٣) ولما كانت الأشاعرة في مقدمه الفرق التي تمسكت بالكتاب والسنة، نجدها قد تبنت تلك المنهجية الواقعية في التعامل مع الحس، بل إنهم قدموا المعرفة الحسية على المعرفة العقلية وجعلوها أصلا لها إذ يقول: البغدادي "واختلف أصحابنا في الفاضل من العلوم الحسية، فقدم أبوالعباس القلانسى العلوم النظرية على الحسية، وقدم أبوالحسن الأشعري العلوم الحسية على العلوم النظرية لأنها أصول لها"(٤).

---

(١) الأعراف: ١٩٨.

(٢) النحل: ٧٨.

(٣) انظر: الأنعام ١١، والنحل: ١١٤، وهود: ٦١.

(٤) أصول الإيمان لعبدالقاهر التميمي الشافعي البغدادي ص١٧ الناشر دار مكتبة الهلال للطباعة والنشر، تاريخ النشر ٢٠٠٣م.

١- **وقد عرف الحس لغة:** بأنه الإدراك بإحدى الحواس الخمس، والمدرك بالحس يقال محس وهو الفصيح لغة، ويقال محسوس، وهـو شائع([1]) وقيل إنه مأخوذ من الصوت الخفي وذلك من قوله تعالى: "**لَا يَسْمَعُونَ حَسِيسَهَا**"([2]) وقال ابن الأثير: الإحساس العلم بالحواس، وفى الاصطلاح حواس الإنسان: المشاعر الخمس وهى الطعم والشم والبصر والسمع واللمس([3]).

وعرفت الحاسة بأنها: "القوة التي بها تدرك الأعراض الحسية والحواس المشاعر الخمس "([4]) وفى الدراسات الفلسفية تعرف الحاسة بأنها: "قوة طبيعية في الجسم وبها يدرك الإنسان والحيوان الأشياء الخارجة عنها، وما يطرأ على جسمه من تغيرات"([5]).

(١) انظر: التعريفات، للجرجاني ص١١٧.

(٢) الأنبياء: ١٠٢.

(٣) انظر: ابن منظور، لسان العرب ٢/٤٩- ٥٠.

(٤) الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن ص١١٦.

(٥) مجمع اللغة العربية: المعجم الفلسفي ص٦٥ (وقد نشأ في الركون على الحس ما عـرف بالمذهب الحسي وهو مذهب "يرى أن الحواس هي المصدر الوحيد لجميع معارفنا، ومن أظهر القائلين به هو بزوكونديلك وهيوم" مجمع اللغة العربية: المعجم الفلسفي ص١٧٥ "أما الاتجاه التجريبي فيعد التجربة مصدراً وحيداً للمعرفة، وذلك من خلال المـدركات الحسيه، ومن هؤلاء ندرك الصلة بين الحسية والتجريبية من زاوية كون الأولى تـدخل في مجال التصور، في حين تدخل الأخرى في مجال التصديق (عبـدالرحمن الزنيـدى، مصادر المعرفة ص ٤٣٩).

ويعرفها الآمدى:([1]) بأنها عبارة عن قوى جسمانية قائمة بأجزاء خاصة من البدن بعضها ظاهر وبعضها باطن، أما الظاهرة فهي الحواس الخمس، والباطنة الحس المشترك، والمصورة، والمتخيلة، والمتوهمة والحافظة"([2]).

أنواعــه: ذهبت الأشاعرة إلى اعتبار الحواس خمسة، وهى السمع، والبصر والمذاق، والشم واللمس([3]) واعتبروها مصدراً مهما من مصادر المعرفة، حيث يتم عن طريقها تحصيل المعرفة الحسية([4]) التي تتناسب مع طبيعة هذه الحواس، وخالف في ذلك أبوبكر الباقلانى إذ يقول: "وجميع العلوم الضرورية تقع للخلق من ستة طرق فمنها: "درك الحواس الخمس، وهى حاسة الرؤية،

(١) العلامة المصنف فارس الكلام سيف الدين على بن أبى على بن محمد بن سالم التغلبى الآمدى الحنبلي ثم الشافعي، ولد سنة نيف وخمسين وقرأ بأحد القراءات على عمار الآمدى، ومحمد الصفار، وله كتاب أبكار الأفكار في الكلام وغيره وله نحو عشرين مصنفاً، ومات في رابع صفر سنة إحدى وثلاثين وستمائة وله ثمانون سنة (سير أعلام النبلاء جـ٢٢ ص٣٦٤ الطبقة الثالثة والثلاثون، و جـ١٦ص٦٣ رقم ٥٦٧٣ – ط الحديث، المكتبة الشاملة الحديثة).

(٢) الأبكار ١١/١، والأمدى وآراؤه الكلامية د. حسن الشافعي ص٤٦٢.

(٣) ورغم الاتفاق على كون الحواس خمس، إلا أن البعض من غير الأشاعرة يرى أنها أكثر من ذلك، فيذهب "عباد بن سليمان، من المعتزلة إلى أن الحواس سبعة، هي الحواس الخمسة المعروفة، بالإضافة إلى حاسة لذة الجماع وحاسة الآلام. (انظر: أصول الدين للإمام أبى اليسر محمد البزدوى تحقيق د. هانزبيتر لنس ضبط وتعليق د. أحمد حجازي السقا ص٢١ الناشر المكتبة الأزهرية للتراث ٢٠٠٣م).

(٤) وإلى هذا الرأي ذهب غالبية مفكري الإسلام إلا القليل منهم، كالنظام الذي ينكر وجود حواس مستقلة تدرك المحسوسات، ويقول: إن الحواس مضاهى إلا فتحات في الجسم يتم عن طريقها دخول المحسوسات إلى الإنسان وإن الذي يدرك هذا هو الروح من خلال هذه الفتحات (نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، على سامي النشار، جـ١ ص٥٠).

وحاسة السمع وحاسة الذوق، وحاسة الشم، وحاسة اللمس، وكل مدرك بحاسة من هذه الحواس من جسم، ولون، وكون، وكلام، وصوت، ورائحة، وطعم، وحرارة وبرودة، ولين، وخشونة، وصلابة، ورخاوة فالعلم به يقع ضرورة"(١) ثم أضاف ما أسماه بالحاسة السادسة وهى عبارة عن "ضرورة تخترع في النفس ابتداء من غير أن تكون موجودة ببعض هذه الحواس، كعلم الإنسان بنفسه وما يجده فيها من الصحة والسقم، واللذة والألم، والغم والفرح، والقدرة والعجز ... وغير ذلك مما يحدث في النفس مما يدركه الحي إذا وجد به(٢).

والإنسان يستطيع بكل حاسة من الحواس الخمس أن يطلع على ما وضعت له تلك الحاسة، يعنى أن الله (ﷻ) قد خلق كلا من تلك الحواس لإدراك أشياء مخصوصة كالسمع للأصوات، والذوق للمطعوم، والشم للروائح، لا يدرك بها ما يدرك بالحاسة الأخرى.

وإذا توافرت سلامة الحاسة ووجود محسوسها المختصة بإدراكه " فكل علم حصل عند إدراك حاسة من هذه الحواس فهو علم ضرورة يلزم النفس لزوما لا يمكن معه الشك في المدرك ولا الارتياب به(٣).

كما نجد الأشاعرة ذهبت إلى القول بالحواس الباطنة، أو القوى الباطنة كما عبر عنها الآمدى بأنها عبارة عن: "الحس المشترك، والمصورة، والمتخيلة، والمتوهمة والحافظة"(٤).

---

(١) الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولايجوز الجهل به، تحقيق: محمد زاهد الكوثرى ص١٣ طبعة المكتبة الأزهرية.

(٢) تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، أبوبكر الباقلانى ص٢٩: ٣٠.

(٣) انظر: الباقلانى، التمهيد ص٣٦.

(٤) الآمدى وآراؤه الكلامية د. حسن الشافعي ص٤٦٢.

وقد عرفت كل حاسة من تلك الحواس كما يلي: الحس المشترك: ويعنى القوة النفسية العاكسة لجميع الصور المتسربة إليها عن طريق الحواس الخمس.

٢- **الخيال:** ويعنى أن الصور التي ارتسمت بالحس المشترك إذا غابت فيمكن أن تتذكر بالرجوع إلى الخيال، ولذلك فالخيال خزانة الحس المشترك.

٣- **الوهم:** ويعنى القوة المدركة للمعاني الجزئية كالعداوة تدركها الشاة من الذئب.

٤- **الحافظة:** وتعنى أن ذهاب صور المعاني الجزئية في الوهم يمكن تذكرها بالرجوع إلى الحافظة، ولذلك تسمى خزانة الوهم.

٥- **المتخيلة:** وهى التي تنسب بعض الصور إلى بعض، ومثاله: صاحب هذا اللون له طعم كذا([1]).

- كيفية عمل الحواس وعلاقتها بالإدراك:

الحس له دور نشط في تحصيل المعرفة وتحقيقها، فالحس باعتباره رافد من روافد المعرفة هو جزء من الواقع، بل إنه الواقع منظور إليه مثل حركة مؤثره في اتجاه تحقيق المعرفة، لذا نجد علماء الكلام قد فصلوا القول فيه وفى علاقة الحواس بالإدراك حيث نجد الأشاعرة - هنا - تعتبر الإدراك هو الوظيفة المباشرة للحواس([2])، غير أن هذه العملية واحدة ضمن مجموعة من وسائل الإدراك الأخرى كما يقول الرازي: "إن الإنسان لا يمكنه أن يتصور إلا ما

---

(١) انظر: التعريفات للجرجاني ص١٢٧، وشرح المقاصد ٢٨٦/٣ ونظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة، عبدالحميد الكردى ص٥٤٧ ط ١٩٩٢م الرياض، مكتبة المؤيد، والمعهد العالي للفكر الإسلامي ١٩٩٢م.

(٢) ونجد اختلافا واضحا هنا بين الأشاعرة والمعتزلة حيث تعتبر المعتزلة الحواس مجرد مؤثرات توصل الإحساس للعقل فيقوم بعملية الإدراك (انظر: مهدي أبو سعدة، الاتجاه العقلي في مشكلة المعرفة عند المعتزلة ص١٢٩).

أدركه بحسه، أو وجده في فطرة النفس كالألم واللذة، ومن بديهة العقل كتصور الوجود والوحدة والكثرة، أو ما يركبه العقل أو الخيال من هذه الأقسام، فأما ما عداه فلايتصور البتة"(١) فهنا الرازي يقرر أن العقل له أن يتدخل في عملية تحصيل الحس للإدراك فيركب منه ما يريده، وللخيال له أيضا ذلك، وهذا يؤكده ما ذهب إليه الإمام الغزالي"من أن الحسيات هي المـــدرك بالمشاهدة الظاهرة والباطنة"(٢).

بل يتضح الأمر جليا عند الباقلانى إذ نجده يقول: "والإدراك في الحقيقة شيء غير اللمس واتصال سائر الحواس بالمحسوسات، وغيره من ضروب الاتصال"(٣) فهو هنا ينفى أن يكون الإدراك هو فعل الحاسة، أو أن اللمس والذوق هو الإدراك، وهذا ما جعل الإمام الرازي يتحسس.

أمراً آخر ليكون ضابطاً لنتائج الحس إذ يقول: "إن حكم الحس قد يكون باطلاً، وقد يكون حقاً، وإذا كان كذلك لم يجر الاعتماد على حكمه إذ لا شهادة لمتهم، بل لابد من حاكم فوقه ليميز خطأه من صوابه على هذا التقدير لايكون الحس هو الحاكم الأول"(٤).

– **كما ذهب الأشعري إلى القول:** بأن الإدراك بالحواس هو: "الطبيعة يحدثها الله في الحاسة مولدة، فالإدراك فعل الله يخترعه ولا يجوز أن يفعله الإنسان، فالإدراك كسب للعبد، خلق لله"(٥) ولتوضيح هذا سوف استعير حديثهم عن

---

(١) الرازي المحصل ص ٥.

(٢) الاقتصاد في الاعتقاد ص ٤٩– ٥٠.

(٣) التمهيد ص ٣٨.

(٤) الرازي: محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من الحكماء والمتكلمين ص١٣ مراجعـــة طه عبدالرؤف، مكتبة الكليات الأزهرية.

(٥) الأشعري مقالات الإسلاميين جـــ١ ص٣٨٣، عنى بتصحيحه هلموت رتير، دار النـــشر فرانز شتاينر ١٩٨٠م.

حاسة الإبصار، وما ينطبق عليها سيشمل بقية الحواس لديهم، فنجدهم يقولون: "إن الإدراك عند سلامة الحاسة وحصول المبصر غير واجب عندهم"(١) فذهبوا إلى أن العين السليمة وإن جازاها الشيخ الملون على اعتدال من البعد في هواء مضيء، فإنها وإن قصد بها الإدراك فلن تدركه أصلاً بذاتها، بل أن يحدث الله فيها إدراكاً مبدعاً، وهكذا الحال في الحواس الأخرى.

– كما صرحوا بأنه "ليس في السمنة دهن ولا في الزيتونة زيت، غير أن الله – تعالى – يحدث الدهن والزيت فيهما من خارجهما إبداعاً" والذي دفع الأشاعرة إلى هذا القول اعتقاد أهم بأن اللون (عرض) ولا بقاء ولا وجود حقيقي له؛ لأن الأعراض لا تبقى وتبطل في ثاني حال وجودها(٢).

ولما كان اللون لا وجود له، كانت العيون التي ترى الأشياء لا يتم رؤيتها بناء على وجود موضوعي لتلك الأشياء، وإنما لأن الله هو الذي خلق فينا الرؤية، ولذا يقولون: "فإذا خلق فينا الله إدراكاً رأينا مرئياً لم نكن نراه من قبل"(٣).

الحس ودلالته عند الماتريدية:

اتفقت الماتريدية مع الأشاعرة على أن الحواس مصدر مهم من مصادر المعرفة، وخاصة إذا كانت سليمة من الآفات "فلا يجرى الاختلاف في المحسوسات بين أرباب الحواس السليمة(٤) لذا جعلوها من مناهج الاستدلال،

(١) الرازي: المحصل ص٢٧.

(٢) الباقلانى، التمهيد ص٧٤ عنى بتصحيحه ونشره الأب رتشرد يوسف مكارثى السيوعى.

(٣) الباقلانى: الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به في علم الكلام ص١٧٨ علق عليه ووضع حواشيه أحمد فريد المزيدى، دار الكتب العلمية بيروت – لبنان.

(٤) أبومنصور الماتريدى، كتاب التوحيد ص٧ تحقيق: فتح الله خليف.

والجدير بالذكر أنهم جعلوا الاعتماد في المعارف على مدركات الحواس الظاهرة فقط، أما الحواس الباطنة لا يعتدوا بها(١).

والاعتماد على المدركات الحسية له وجاهته لدى الماتريدية للأسباب الآتية:

١- لأنها هي أساس المعارف العقلية ووسيلتها.

٢- وبناء على ما وجدوه في القرآن الكريم من حث على استخدامها، والأخذ بما يتولد عنها من معارف، والأمر بالنظر والاعتبار وهذا ما جعل الإمام أبوالمعين النسفى(٢) يقف مدافعاً عن الدلالات والمعارف الحسية متصديا لمن يرميها بالتناقض وعدم صلاحيتها في تحصيل المعارف، إذ يقول: "وما معرفتهم هذه إلا ركوناً على المدركات الحسية، فما ذهبوا إليه يعد مكابرة بلا دليل"(٣).

وكذلك أكد الماتريدى على أن الحواس مصدر من المصادر المهمة في المعرفة، ومن أنكر هذا الطريق فهو جاحد للضروريات والبديهيات، وهو أحط رتبة من البهائم إذ يقول: "فمن قال بضده من الجهل، فهو الذي يسمى منكره كل سامع مكابرا تأبى طبيعة البهائم أن يكون ذلك رتبتها ... وأجمعوا على ألا يناظر من كان ذلك قوله"(٤).

---

(١) راجع: شرح العقائد النسفية لأبى المعين النسفى ٤٧/١، وأصول الدين للبزدوى ص٢١.

(٢) هو ميمون محمد بن محمد بن معتمد بن مكحول بن الفضل النسفى ولد (٤١٨هـ – ١٠٢٧م) ويعد من أهم رجال المدرسة الماتريدية، وصاحب فكر غزير وعلم وفير، ويمثل درة التاج الماتريدى، وهو يمثل مرحلة النضج في الماتريدية، ومن مؤلفاته تبصرة الأدلة في أصول الدين، والتمهيد لقول التوحيد، توفى (٥٠٨هـ – ١١١٥م) (ينظر: الأعلام للزركلى جـ ٧ ص٣٤١).

(٣) راجع تبصرة الأدلة ١٣٩/١.

(٤) التوحيد ص٣٢ بتصرف تحقيق أ.د. بكرطوبال لوغلى، أ.م/ محمد آروش، دار صادر بيروت.

كما توسع الإمام السمرقندى([1]) في شرح الحواس ومدركتها، حيث وضح بأن أدوات المعرفة الحسية خمسة وهى: البصر، والسمع، والشم، واللمس، والتذوق، وهذه حواس ظاهرة لا تحتاج إلى برهان ودليل، لأن وجودها أوضح من كل برهان، وصدق هذه المعرفة ضروري، ولكل أداه من أدواتها موضوعه الخاص به([2]).

مما سبق يتضح: تلاقى كل من الأشاعرة والماتريدية في جعل الحواس وما يثمر عنها من معارف مصدر مهم من مصادر المعرفة، وإن صدق هذه المعرفة ضروري لا يحتاج إلى دليل أو برهان كما أن لكل أداة من أدواتها موضوعها الخاص به، وانفردت الأشاعرة في الحديث عن الحس الباطن أو الحواس الباطنية، والتعريف بكل حاسة وعملها، وبيان العلاقة بين الحس والإدراك.

ثانيا: العقل عند الأشاعرة والماتريدية:

الأشاعرة والماتريدية يعدون العقل سبباً من أسباب وقوع العلوم، ومصدراً من مصادر المعرفة، ولذلك يرون أن "كون العقل من أسباب المعارف يعلم بالضرورة"([3]) كما يقول أبوالحسن الأشعري: إن العقل علوم خاصة"([4]) ولهذا

(١) هو إسحاق بن محمد بن إسماعيل أبوالقاسم الحكيم السمرقندى، قاضى حنفي، لقب بالحكيم لدقة كلامه من كتبه: الصحائف الإلهية، والسواد الأعظم في التوحيد، توفى (٣٤٥هـ - ٩٥٦م).

(٢) انظر الصحائف الإلهية لشمس الدين السمرقندى ص٧٠: ٧١ حققه د. أحمد عبدالرحمن الشريف.

(٣) التمهيد لقواعد التوحيد، أبوالثناء محمود بن زيد اللامشى، تحقيق: عبدالمجيد تركي ص٤١ دار الغرب الإسلامي ط ١٩٩٥م.

(٤) الرازي: المحصل ص١٥١.

فإن من ينكر كون العقل سبباً من أسباب المعارف يكون مكابراً معانداً(١) لأن هناك أشياء ضرورية لا يقع العلم بها عن طريق سوى العقل، كالعلم بأن الكل أكبر عن الجزء فإن "العلم يكون الشيء أعظم من جزئه من غير سابقة حس ولا خبر ليس يقع إلا بالعقل"(٢) ولتفصيل ذلك سوف أتطرق لبعض النقاط الآتية:

١- **تعريف العقل:** العقل لغة: وردت مادة "عقل" في اللغة على معان عدة منها:

الحبس: قال ابن فارس: "عقل" العين والقاف واللام أصل واحد منقاص مطرد، يدل على حبسه في الشيء أو ما يقارب الحبسة. من ذلك العقل وهو الحابس عن ذميم القول والفعل(٣).

---

(١) وقد يظن البعض بُعد السلف عن استخدام "العقل" في مسائل العقيدة، والحق أنهم يعتمدون عليه في اتخاذ المعجزة دليلاً على الرسالة، وفى استنباط ما يحتويه القرآن الكريم والسنة من الأدلة العقلية، وقد روى السيوطي قول الإمام السم عانى في كتابه (الانتصار لأهل الحديث) "لا ننكر النظر قدر ما ورد به الكتاب والسنة، لينال المؤمن بذلك زيادة اليقين، وتلج الصدر وسكون القلب (صون المنطق والكلام ص١٧١) ويقول ابن الجوى الحنبلي: "فإن أعظم النعم على الإنسان العقل ؛ لأنه الآلة في معرفة الإله، والسبب الذي يتوصل به إلى تصديق الرسل (تلبيس إبليس ص٣٠٢، ص٧٩) وقد أيد هذا الموقف ودافع عن النظر العقلي طريقاً إلى العلم في العقائد وغيرها ابن الوزير اليماني (أنظر: ترجيح أساليب القرآن ص٩٦ والشاطب (الاعتصام جـ١ ص٣٨) وابن حزم (الفصل جـ٥ /٩- ١٠) وقد بين الدكتور النشار دور أئمة السلف في ذلك (انظر: نشأه الفكر الفلسفي جـ١ ص٢٦٦).

(٢) البغدادي، الفرق بين الفرق ص٣٢٤.

(٣) مقاييس اللغة جـ٤ ص٦٩ ط دار الفكر ١٩٧٩م.

وورد نقيضاً للجهل: قال الفراهيدى([1]) "العقل نقيض الجهل يقال عقل يعقل عقلاً، إذا عرف ما كان يجهله قبل، أو أنزجر عما كان يفعله، وجمعه عقول، ورجل عاقل وقوم عقلاء وعاقلون، ورجل عقول، إذا كان حسن الفهم وافر العقل"([2]).

وجاء بمعنى الحجر والنهى: "العقل الحجر والنهى ضد الحمق، ... وبمعنى التثبت في الأمور قال: ومن المعاني سمى العقل عقلاً، لأنه يعقل صاحبه عن التورط في المهالك، أي يحبسه([3]).

والعقل: هو العلم بصفات الأشياء من حسنها وقبحها"([4]).

ومن هذه المعاني السابقة نرى أن علماء اللغة أشاروا إلى الدلالة اللغوية بجانب الدلالة المعنوية والوظيفة الأخلاقية للعقل فشملت هذه المعاني جانبين:

---

(١) الخليل الإمام صاحب العربية ومنشىء علم العروض أبو عبدالرحمن الخليل بن أحمد الفراهيدى البصري أحد الأعلام، أخذ عنه سيبويه النحو، وكان رأساً في لسان العرب دينا ورعا متواضعاً كبير الشأن ولد سنة مائه ومات سنة بضع وستين ومائه (انظر: أعلام النبلاء جـ٧ ص ٤٢٩ رقم ١٦١).

(٢) كتاب العين جـ١ ص١٥٩ المحقق د. مهدي المخزومي، د. إبراهيم السامرائي الناشر دار ومكتبة الهلال.

(٣) انظر: مادة عقل من لسان العرب، لابن منظور جـ١١ ص٤٥٨ دار صادر بيروت، ومعجم مقاييس اللغة لابن فارس جـ٤ ص٦٩، تحقيق: عبدالسلام محمد هارون، دار الفكر ط ١٩٧٩م، والصحاح تاج العربية للجوهري جـ٥ ص١٧٦٩ دار العلم للملايين بيروت.

(٤) الفيروزآبادى، بصائر ذوى التمييز ٨٥/٤، انظر أيضاً مرتضى الزبيدى، تاج العروس جـ٨ ص٢٥.

جانب نظري وهو الإدراك، وجانب عملي في مجال الأخلاق وهو التمييز بين الخير والشر.

– وفى الاصطلاح الفلسفي ورد تعريف العقل – لديهم – بهذه المعاني، أداة التمييز بين الحق والباطل "أو كونه أسمى صور العمليات الذهنية بعامة، أو المبادئ اليقينية التي يلتقي عندها العقلاء([1]) وقد وردت "مادة عقل" في القرآن الكريم تسعا وأربعين مرة كلها إلا واحدة جاءت بصيغة الفعل المضارع، وخصوصا ما اتصل به واو الجماعة "تعقلون" و "يعقلون"([2]).

المعنى الإصطلاحى للعقل:

وقد تعددت التعريفات في المعنى الإصطلاحى كما هو الحال في التعريفات اللغوية، وذلك بناء على اختلاف وجهات النظر والآراء في المعنى الاصطلاحي للعقل، أو من حيث تطور معناه؛ لذا لايوجد تعريف شامل جامع لمصطلح العقل؛ ويرجع ذلك لأنه اسم مشترك يستخدمه الفلاسفة والمتكلمون وغيرهم على وجوه مختلفة، وبمعان كثيرة، ويمكن إجمال بعض هذه المعاني فيما يلي:

(أ) **الفلاسفة:** العقل عندهم اسم مشترك لمعاني كثيرة ومختلفة أول هذه المعاني قولهم: "إن العقل جوهر بسيط مدرك للأشياء بحقائقها"([3]) والقول بجوهرية العقل موجود في أكثر كتب الفلاسفة، فالفارابي (٢٦٠ – ٣٣٩هـ) يقول: إن القوة العاقلة "جوهر بسيط مقارن للمادة يبقى بعد موت البدن، وهو جوهر أجدى وهو الإنسان على الحقيقة" وقد قسم لمراتب عدة وفق المفهوم الفلسفي.([4]) وفى الفلسفة الإسلامية تطلق كلمة "العقل" على القوة التي يمكن

(١) مجمع اللغة العربية، المعجم الفلسفي ص٣٠.

(٢) المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، وضعه محمد فؤاد عبدالباقى ص٥٧٥ دار الحديث ٢٠٠٧م.

(٣) المعجم الفلسفي، جميل صليبا، جـ٢ ص ٨٤: ٨٥.

(٤) المرجع السابق نفس الصفحة ومابعدها.

بواسطتها إدراك المفاهيم والتصورات والتصديقات، وهنا تعد مراحل تكامله ابتداء من العقل الهيولانى وصولاً إلى العقل المستفاد.([1])

كما وردت تعريفات كثيرة – أيضاً – على لسان المتكلمين منها تعريف القاضي عبدالجبار(٣٢٤- ٤١٥) بقوله: "اعلم أن الغرض بالعقل ليس هو نفسه، وإنما يراد أن يتوصل به إلى اكتساب العلوم، والقيام بما كلف من الأفعال، فلابد من أن يحصل للعاقل من العلوم ما يصح معها أن يكتسب ما يلزمه من المعارف ويؤدى ما وجب عليه من الأفعال"([2]).

وعند الإمام الباقلانى نجده عند الحديث في الإخبار عن ماهية "العقل" وكماله يقول: "اختلف الناس فيه، فقال قائلون هو قوة يفصل بها بين حقائق المعلومات، وقال آخرون: مادة وطبيعة، وقال قوم جوهر بسيط، وقال الجمهور من المتكلمين هو العلوم الضرورية والذي نختار أنه: بعض العلوم الضرورية.([3])

وذهب الإمام الجوينى إلى أنه "صفة إذا ثبت تأتى بها التوصل إلى العلوم النظرية ومقدماتها من الضروريات التي هي مستند النظريات"([4])

كما قال في الإرشاد "العقل علوم ضرورية ... وليس العقل من العلوم النظرية إذ شرط ابتداء النظر تتقدم العقل، وليس العقل جملة العلوم الضرورية،

---

(١) انظر: محمد حسن الطباطبائى، نهاية الحكمة ص٢٤٨، ٢٤٩ تصحيح وتعليق الشيخ عباس على الزارعى ط ١٤ سنة ١٤١٧هـ.

(٢) شرح الأصول الخمسة، تحقيق: عبدالكريم عثمان ص٨٧ مكتبة وهبة القاهرة.

(٣) التعريف والإرشاد الصغير جـ١ ص١٩٥ قدم له وحققه وعلق عليه د. عبدالحميد بن على زنيد مؤسسة الرسالة ط٢ سنة ١٩٩٨م.

(٤) البرهان في أصول الفقه، أبوالمعالى الجوينى جـ١ ص١١٢: ١١٣ تحقيق د. عبدالعظيم محمود الديب ط الرابعة ١٤١٨هـ دار الوفاء المنصورة.

فإن الضرير ومن لايدرك يتصف بالعقل مع انتفاء علوم ضرورية عنه فاستبان بذلك أن العقل بعض العلوم الضرورية وليس كلها"([1]).

– كما حدثنا صاحب "المستصفى" عن صعوبة تحديده – أي العقل – حيث حكى الأقوال فيه قائلاً: "إذا قيل ما حد العقل فلا تطمع في أن تحده بحد واحد، فإنه هوس؛ لأن اسم العقل مشترك يطلق على عدة معان، إذ يطلق على بعض العلوم الضرورية، ويطلق على الغريزة التي يتهيأ بها الإنسان لدرك العلوم النظرية، ويطلق على العلوم المستفادة من التجربة، حتى إن من لم تحنكه التجارب بهذا الاعتبار لايسمى عاقل، ويطلق على من له وقار وهيبة وسكينة في جلوسه"([2]) وما نلبث أن نجد الإمام قد زاد الأمر وضوحاً حينما قال: بأن العقل اسم يطلق بالاشتراك على أربعة معان:

الأول: الوصف الذي يفارق الإنسان به سائر البهائم، وهو الذي استعد به لقبول العلوم النظرية.

والثاني: هي العلوم التي تخرج للوجود في ذات الطفل المميز بجواز الجائزات واستحالة المستحيلات كالعلم بأن الاثنين أكثر من الواحد ...

الثالث: علوم تستفاد من التجارب بمجارى الأحوال ...

الرابع: أن تنتهي قوة تلك الغريزة إلى أن يعرف عواقب الأمور، ويقمع الشهوة الداعية إلى اللذة العاجلة، فإذا حصلت هذه القوة سمى صاحبها عاقلاً"([3])

(١) الإرشاد إلى مواضع الأدلة في أصول الاعتقاد ص٣٦– ٣٧ حققه وعلق عليه د. محمد يوسف موسى وعلى عبدالمنعم عبدالحميد، مكتبة السعادة ١٩٥٠م.

(٢) الإمام أبوحامد الغزالي المستصغى ص٢٠ تحقيق: محمد عبدالسلام عبدالشافى، دار الكتب العلمية بيروت ط أولى ١٩٩٣م.

(٣) إحياء علوم الدين، أبوحامد الغزالي جـ١ ص٨٥ الناشر دار المعرفة، بيروت.

كما ذُكر في شرح المقاصد أن العقل "قوة حاصلة عند العلم بالضروريات بحيث يتمكن بها من اكتساب النظريات"(١).

مكانة العقل ووظيفته عند الأشاعرة والماتريدية: بداية يحظى العقل باهتمام بالغ في القرآن الكريم، فهو وإن لم يأت بذكر اسمه أو مصدره لكن عملياته العليا محط اهتمام لا يخفى على دارس لآياته، ويتجلى ذلك من خلال النظر في نصوصه البينة(٢) ويظهر أن هذا الاهتمام بالعقل في القرآن الكريم من وراء اهتمام علماء الكلام به إلى الدرجة التي حددوا فيها طريقة العقل كأداة مخصصة للعلم بمعناه الاصطلاحي وهو المطابقة للواقع، أي المفيد لليقين، وغير المحتمل للنقيض لكونه يستند إلى العلوم الضرورية(٣) لذا نجد الإمام أبو الحسن الأشعري يقول: "إن العقل علوم خاصة"(٤).

كما نجد الإمام الغزالي وهو أشعري المذهب يبرز قيمة العقل ومكانته إذ يوصفه بأنه ميزان الله في أرضه، وهو الذي يدرك المعقولات، ويقضى على أغاليط الحس، وأنه أساس الشرع، كما يتغلغل في بواطن الأشياء وأسرارها، ويستنبط أسبابها وعللها بخلاف الحس الذي يقف عند حدود الظواهر، كما يدرك اللامتناهي الذي يقف الحس عاجزا عندها(٥) ويردف الإمام الغزالي قائلاً: "اعلم أن هذا مما لا يحتاج إلى تكلف في إظهاره، ولاسيما وقد ظهر شرف العلم من

(١) سعد الدين التفتازانى شرح المقاصد جـ٢ ص٣٣٣ تحقيق: عبدالرحمن عميرة، عالم الكتب، انظر أيضا: بيان ذلك في شرح المواقف لعضدالدين الايجى، تأليف شريف الجرجاني ومعه حاشية السيسا لكونى على شرح المواقف، ضبطه وصححه محمود الدمياطي، دار الكتب العلمية بيروت مجلد٣ جـ٦ ص٤٩.

(٢) انظر: أل عمران ١٣٧، يونس ١٠١، الروم ٩.

(٣) انظر: نظرية المعرفة عند المتكلمين، يحيى هاشم فرغل ١١٦: ٢٠٧.

(٤) راجع: المحصل للرازي ص١٥١.

(٥) انظر: الدراسات النفسية عند المسلمين والغزالي بوجه خاص، د. عبدالكريم عثمان ص٣١٦ وما بعدها، الناشر مكتبه وهبه.

قبل العقل، والعقل منبع العلم ومطلعه وأساسه، والعلم يجرى منه مجرى الثمرة من الشجرة، والنور من الشمس، والرؤية من العين، فكيف لا يشرف ماهو وسيلة السعادة في الدنيا والآخرة.([1])

وفى نفس المسار نجد الإمام الماتريدى يقف مادحاً العقل وما يتأتى منه من معارف فيقول: "إذ به تعرف المحاسن والمساوئ والتمييز بينهما، وبه يعلم فضل الإنسان على سائر الحيوان، وبه يقع تدبير الممالك وسياسة الأمور([2]).

كما نسب من ادعى ترك النظر إلى خاطرة الشيطان الذي منعه من النظر ليصده عن جنى ثمار العقل من الوصول إلى معرفة الخالق([3]) وقد أخذ معظم شراح النسفية على عاتقهم تعظيم دلالة العقول، لكونها أساس علم التوحيد فيقول: أحمد في حاشيته على الخيالي: "ويراد تلك القواعد المسائل الأصولية، إذ لابد منها في استنباط الأحكام مطلقا من الكتاب والسنة وعلم الكلام أساس لتلك المسائل([4]) هذه المكانة التي حذا بها العقل هي ما جعلتهم يرون أن المعرفة العقلية صادقة إذا تمت على شرطها، فالمعارف العقلية تقوم على استنباط نتائج مجهولة من مقدمات معلومة بتطبيق شروط الاستدلال والسير على قواعده، كما أن المعرفة العقلية الصحيحة هي أساس صحة الحس والخبر، وصدقهما يتم عن طريق المعرفة العقلية([5]).

---

(١) إحياء علوم الدين جـ١ ص٨٣ (الباب السابع في العقل وشرفه وحقيقته وأقسامه انظر: أيضاً الجواهر الغوالى من رسائل الإمام الغزالي، الرسالة اللدنية ص٣٢ تحقيق: محي الدين صبري الكردى، القاهرة ١٩٣٤م.

(٢) التوحيد ص١٣٥ تحقيق د. فتح الله خليف، الناشر دار الجامعات المصرية الإسكندرية.

(٣) انظر: المرجع السابق نفس الصفحة.

(٤) حاشية أحمد على الخيالي ٢٠/٣ ضمن مجموعة الحواشي البهية على شرح العقائد النسفية للمؤلف سعد الدين التفتازانى، الناشر المكتبة الإسلامية.

(٥) راجع: الفرق الكلامية الإسلامية مدخل ودراسة د. على المغربي ص٣٧٠، الناشر مكتبة وهبه.

لذا نجد الماتريدى يقول: "ثم الأصل في لزوم القول بعلم النظر وجوه: أحدهم الاضطرار إليه في علم الحس والخبر، وذلك فيما يبعد من الحواس، أو يلطف، وفيما يرد من الخبر أنه في نوع ما يحتمل الغلط أو لا ...(١)

كما يقول النسفى: أما العقل فهو سبب للعلم، وما ثبت منه بالبداهة فهو ضروري كالعلم بأن كل شيء أعظم من جزئه، وما ثبت بالاستدلال فهو كسبى(٢) والإلهام ليس من أسباب المعرفة بصحة الشيء عند أهل الحق(٣) وبذلك يكون العلم الحاصل من نظر العقل نوعان ضروري: يحصل بأول النظر من غير تفكر كالعلم بأن الكل أعظم من الجزء، استدلالي نظري: يحتاج فيه إلى نوع تفكر، كالعلم بوجود النار عند رؤية الدخان(٤).

ومن جراء تلك المكانة المرموقة التي احتلها العقل جعل الإمام أبا حنيفة(٥) إمام الماتريدية يرى أن أول الواجبات على المكلف هو النظر العقلي كما

---

(١) التوحيد لأبى منصور الماتريدي ص٩ تحقيق د. فتح الله خليف الناشر دار الجامعات المصرية الأسكندرية.

(٢) أبوالمعين النسفى تبصرة الأدلة جـ١ ص١٧.

(٣) الإلهام يرفضه الماتريدية ويقرون أنه ليس من أسباب المعرفة، وحجتهم في ذلك بأن الإلهام ليس سببا يحصل به العلم لعامة الخلق، والدلالة العقلية يشترط فيها أن تكون عامة وصالحة لكل الناس (انظر: شرح العقائد النسفية ص٢٢).

(٤) انظر: أبوالمعين ميمون بن محمد النسفى التمهيد لقواعد التوحيد ص٤٢، تحقيق: محمد عبدالرحمن الشلغول الشافعي الأشعري مكتبة الروضة الشريفة، راجع أيضاً: شرح العقائد النسفية لعمربن محمد نجم الدين النسفى ص ٢١: ٢٢، الشارح سعد الدين التفتازانى المحقق د. أحمد حجازي السقا الناشر مكتبة الكليات الأزهرية بالقاهرة ط أولى ١٩٨٨م.

(٥) هو النعمان بن ثابت التيمى بالولاء والكوفي ولد (٨٠ هـ -٦٩٩م) إمام الحنفية الفقيه المجتهد المحقق أحد أئمة الأربعة عند أهل السنة، قيل أصله من أبناء فارس، وله مؤلفات عديدة منها مسند في الحديث، جمعه تلاميذه، والمخارج في الفقه والفقه الأكبر، توفى ببغداد (١٥٠ هـ -٧٦٧م) (ينظر الأعلام للزركلى جـ١ ص٣٦).

سيتضح فيما بعد وخير مثال على قناعتهم الكاملة بمقدرة العقل ومكانته استخدامه في إحدى المسائل الأعتقادية الهامة آلا وهى (الاستواء على العرش) حيث ذهبت الماتريدية إلى إن تعلق الخصوم بالدلائل السمعية من نحو قوله: "**الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى**"(١) باطل؛ لأنهم إن تمسكوا بظاهر كل آية منها لزم المحال ... والمحال مندفع فالشرع لا يرد به، فعلم أن الآيات كلها معدولة عن ظواهرها إلى ما يوافق الدلائل المحكمة(٢).

حدود العقل لدى الأشاعرة والماتريدية: على الرغم من احتفاء الأشاعرة والماتريدية بقيمة العقل ومكانته احتفاء كبيراً إلا إنهما لا يقولان بالقدرة المطلقة للعقل.

ويظهر ذلك من خلال صلة العقل بالنقل في المذهب الأشعري حيث نجدها جلية واضحة لا لبس فيها ولا تردد عند أبى الحسن الأشعري وتلاميذه من بعده وأول ما يتقرر هو وجود كل منهما في تمايز عن الآخر، وثاني شيء هو أن الأصل في العلوم الدينية ومايتصل بها هو النقل، فالنقل أول في الوجود وأول في الرتبة، والنقل متبوع في حين أن العقل تابع.

وندرك من ذلك: أن للعقل حدوداً يقف عندها بالضرورة، وأحوالاً لا يقدر على تبينها، فلا يمكن لدليله مهما كانت قوته أن يبطل أو يشكك فيما هو صريح بالنص، فإذا كان النص يتضمن أمورا يتقبلها العقل ويسلم بها، فإنه بالضرورة يتضمن ما يعلو على العقل وما يمتنع عليه.

---

(١) طه: ٥.

(٢) التمهيد لقواعد التوحيد، أبوالمعين ميمون النسفى ص٣٧، وتبصرة الأدلة في أصول الدين، أبوالمعين النسفى ص١٤٥ وما بعدها.

ويؤكد هذا النهج الإمام الباقلانى في مسألة التعديل والتجوير(١)، كما نجد الآمدى يقول: "إن العلم لا يتولد حتماً عن النظر في الدليل ... وإنما يحصل بخلق الله تعالى، وتبعاً لمشيئته، ولئن كان هذا فيضاً فهو فيض مباشر عن الله تعالى ..."(٢)

ويمكن استجماع ماهية العقل وحدوده فيما يلي:

أولاً: أن العقل يدرك – في المنظومة الأشعرية – تمام الإدراك ما يطيقه ويقدر عليه مثلما أنه يدرك مالا يطيقه ولا يقدر عليه(٣).

ثانياً: أن العقل لا يملك في الأمور التعبدية وفى الاعتقادات الإيمانية إلا الموافقة والتسليم(٤).

ثالثاً: أن كل ما لا يستطيع العقل البرهنة على استحالته فإنه لا يسعه إلا التسليم بجوازه، وفى عبارة واضحة يمكن أن نقول: يملك العقل الأشعري بموجب الآليات التي يعمل بها، والمبادئ الكلية التي يسلم بها أن يقرر بأن الأحوال ليست نفياً محضاً، أو إثباتاً قطعياً، وإنما هناك حال ثالثة، وتوسط وإمكان لا يملك العقل أن يقضى برفضه، ذلك هو الجواز، وما يتصل بمبدأ التجويز، وهو طريق "العادة" الأشعرية تلك التي تقضى بوجود التلازم والاضطراد دون أن يكون في الأمر ضرورة فعل وانفعال وسبب ومسبب، وعن العادة يكون (الكسب) وقد ظل هذا النهج في تعاملهم مع العقل سائداً حتى

---

(١) انظر: تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل ص١٢٨ – ١٣٠، ص٣٨٢ – ٣٨٥ تحقيق: عماد الدين أحمد حيدر، الناشر مؤسسة الكتب الثقافية لبنان ط أولى ١٩٨٧م.

(٢) الآمدى وآراؤه: كلامية، د. حسن الشافعي ص٤٦٥ مكتبة دار السلام.

(٣) انظر: المستصفى للغزالي ص٦٥.

(٤) انظر: الإبانة عن أصول الديانة، أبوالحسن الأشعري، تحقيق: فوقية حسين ص٤٠ دار الأنصار القاهرة ١٩٧٧م.

الإمام الباقلانى([1]) حيث ظهرت بوادر التطور المنهجي للمدرسة الأشعرية بالميل الواضح نحو العقل واتساع دائرة حدوده، وقد ظهر ذلك على يد عبدالقاهر البغدادي([2]) ثم ما نلبث بعد الإمام الغزالي نجد أن المنهج العقلي قد غلب على علم الكلام كله([3]) ويؤكد ذلك قول الشهرستانى([4]): "كل ما هو معقول ويتوصل إليه بالنظر والاستدلال فهو من الأصول، وكل ماهو مظنون ويتوصل إليه بالقياس والاجتهاد فهو من الفروع"([5]) ولما جاء الفخر الرازي أقر نفس المنهج([6]).

وعلى الجانب الآخر نجد الماتريدية على الرغم من اعتبار العقل لديها مصدر التلقي الأول في العلم بالله تعالى، إلا إنهم لا يقولوا – هم أيضاً – بالقدرة المطلقة للعقل، إذ أن العقل عندهم يدرك ظواهر الأشياء ولا يدرك

(١) انظر: الآمدى وآراؤه الكلامية ص١٢٤ د. حسن الشافعي، دار السلام للطباعة والنشر ط ١٩٩٨م.

(٢) ينظر: أصول الدين لعبد القاهر البغدادي ص٢٥٦.

(٣) انظر: نشأة الفكر الفلسفي د. النشار جـ٣ ص٤٧٦ الطبعة الثامنة دار المعارف.

(٤) محمد بن عبدالكريم بن أحمد الشهرستانى أبوالفتح، شيخ أهل الكلام والحكمة وصاحب التصانيف برع في الفقه على الإمام أحمد الخوافى الشافعي، وصنف كتاب " نهاية الإقدام "وكتاب الملل والنحل" كان قوى الفهم، مليح الوعظ مات سنة تسع وأربعين وخمسمائه (انظر: سير أعلام النبلاء جـ٢٠ ص٢٨٦ رقم ١٩٤، وانظر: أيضاً طبقات الشافعية الكبرى للسبكى جـ٦ ص١٢٨ رقم ٦٥٣.

(٥) الملل والنحل جـ١ ص٤١: ٤٢ الناشر مؤسسة الحلبي.

(٦) انظر: فخرالدين الرازي وآراؤه ص٢٢٣– ٢٢٤، وانظر أيضاً التوسع في بيان تقديم العقل على السمع وموقف الأشاعرة منه في كتاب الآمدى وآراؤه ص١٣١–١٣٢.

ماهيتها، وحقائقها، لذا نجد الماتريدى –هنا– يقول: "إن العقول أنشئت متناهية تقصر عن الإحاطة بكلية الأشياء، والأفهام متقاصرة عن بلوغ غاية الأمر"(١).

ثالثا: الخبر عند الأشاعرة والماتريدية

بداية كل من الأشاعرة والماتريدية يعدون الخبر سبباً من أسباب حصول العلم ويعرف الخبر بأنه: "ما يوصف بالصدق أو الكذب"(٢) وقد اختلف في أقسام الخبر حيث يقسمه البغدادي إلى ثلاثة أقسام فيقول: "إن الأخبار التي يلزمنا العمل بها ثلاثة أنواع: متواتر، وآحاد، ومتوسط بينهما مستفيض"(٣) وهذا التقسيم باعتبار ما يلزم العمل به من الأخبار.

أما الإمام الجوينى فنجده يقسمه باعتبار الصدق والكذب إلى ثلاثة أقسام فيقول: ثم الخبر فينقسم ما يعلم صدقه قطعاً، ومنه ما يعلم كونه كذباً قطعاً، ومنه ما يجوز فيه تقدير الصدق والكذب"(٤).

والذي يفيد العلم هو الخبر الصادق، ويقسمه التفتازانى إلى **نوعين، أحدهما:** الخبر المتواتر، **والثاني:** خبر الرسول الثابت رسالته بالمعجزة(٥) وهذا الخبر عند الأشاعرة والماتريدية لا يفيد اليقين

يقول صاحب المواقف: "قيل لايفيد – أي لا يفيد اليقين – وهو مذهب المعتزلة وجمهور الأشاعرة، لتوقفه على العلم بالوضع والإرادة.

والأول: إنما يثبت بنقل اللغة والنحو والصرف، وأصولها إنما تثبت برواية الآحاد، وفروعها تثبت بالأقيسه وكلاهما ظنيان.

---

(١) تأويلات أهل السنة ١/ل٦٥١ نسخة دار الكتب المصرية.

(٢) الإرشاد، الإمام الجوينى ص٦.

(٣) الفرق بين الفرق ص٣٢٥.

(٤) الإرشاد ص٤١١– ٤١٢.

(٥) انظر: شرح العقائد النسفية ص١٧–١٩.

والثاني: وهو العلم بالإرادة يتوقف على عدم النقل، أي نقل تلك الألفاظ عن معانيها المخصوصة التي كانت موضوعة بإزائها، وعلى عدم الاشتراك وعدم المجاز، وعدم الإضمار ... ثم بعد هذين الأمرين: لابد من العلم بعدم المعارض العقلي، إذ لو وجد لقدم على الدليل لنقلى قطعاً ...، وتقديم النقل على العقل إبطال للأصل بالفرع، وفيه إبطال للفرع ..."(١).

وتوضيح الأقسام السابقة لدى الأشاعرة والماتريدية كما يلي:

أولاً: الخبر المتواتر وهو الخبر الثابت على ألسنة قوم، لا يتصور تواطؤهم على الكذب(٢) وهذا النوع إذا استكملت شروطه يعقبه العلم بالمخبر به ضرورة، وجاحد ذلك يعد جاحداً للضرورة، ومشككاً في المعلوم بديهة.

لذا يقول البغدادي: إن الخبر المتواتر طريق العلم الضروري بصحة ما تواتر عنه الخبر، إذا كان المخبر عنه مما يشاهد ويدرك بالحس"(٣).

إلا أن الإمام الجوينى ذهب إلى أن الخبر المتواتر لا يفيد العلم بالمخبر عنه لعينه أو لذاته، وإنما السبيل إلى ذلك هو استمرار العادات، فمن الجائز عقلاً أن يخرق الله العادة، فلا يقع العلم بالمخبر عنه، وإن تواتر الخبر عنه، وكذلك يجوز وقوع العلم على خلاف العادة على إثر خبر الواحد"(٤).

---

(١) عضد الدين الإيجى جـ٢ ص٥١- ٥٦.

(٢) شرح الورقات في أصول الفقه، محمد الحسن الشنقيطى جـ٤ ص٣٦ موقع الشبكة الإسلامية، انظر أيضاً البزدوى: أصوله على هامش كشف الأسرار لعبدالعزيز البخاري، تحقيق: محمد المعتصم بالله البغدادي جـ٢ ص٦٥٨ ط بيروت ١٩٩١م.

(٣) الفرق بين الفرق ص٣٢٤- ٣٢٦ نشر صبيح (وما ذكره البغدادي هنا عن إفادة الخبر المتواتر للعلم الضروري لابد أن يقتصر على العلم بوروده، أما دلالته فهي ظنية طبقاً لما ذكره متأخروا الأشاعرة (المواقف جـ٢ ص٥١- ٥٦).

(٤) الإرشاد ٤١٢.

ثانياً: خبر الآحاد: فقد ذهب متأخرو الأشاعرة في مرحلة مهمة من تطورهم الفكري إلى القول بأنه لا يفيد العلم، حيث نجد إمام الحرمين يقول في معرض حديثه عما تمسك به المجسمة والمشبهة من النصوص "إن الأحاديث التي يتمسكون بها آحاد لا تفضي إلى العلم، ولو أضربنا عن جميعها لكان سائغاً"(١)

ويقول أيضاً: "إن أخبار الآحاد لايجب انقضاؤها في القطعيات" ويقول: "إن ما يصح من الآحاد لا يلزم تأويله، فإنه يجب تأويل ما لو كان لأوجب العلم"(٢) كما يقرر الإمام الرازي "أن التمسك بخبر الواحد في معرفة الله تعالى غير جائز"(٣) كما يقول البغدادي: "وأما أخبار الآحاد فمتى صح إسنادها وكانت متونها غير مستحيلة في العقل كانت موجبة العمل بها دون العلم"(٤).

إلا أن هذا الأمر من الواضح أنه لم يكن مستقرا بين جميع أهل السنة من الأشاعرة، حيث ذهب الباقلانى لاعتماد خبر الواحد الاستدلالي للعلم بشروط أن تعري عما يدل على فسادها أو معارضتها ويثبت عدالة نقلتها(٥).

– كما ذهب إلى قبول خبر الواحد في العقائد بعض الأشاعرة(٦) كأبي إسحاق الاسفراييني(٧) وأبى بكربن==

(١) الإرشاد إلى قواطع الأدلة ص١٦١ نشر الخانجى ١٩٥٠م

(٢) الشامل في أصول الدين ص٥٥٧– ٥٦١ ط ١٩٦٩م.

(٣) انظر: أساس التقديس ص٢٠٤– ٢٠٨ طبعة مطبعة كردستان عام ١٣٢٨هـ.

(٤) الفرق بين الفرق ص٣٢٤– ٣٢٥.

(٥) التمهيد ص١٦٢.

(٦) انظر: الصواعق المرسلة لابن القيم الجوزية جـ٢ ص٣٦٢ نشر المكتبة السلفية بمكة المكرمة ١٣٤٤هـ.

(٧) هو أبواسحاق إبراهيم بن محمد بن مهران الأسفراييني الفقيه الشافعي الأصولي المتكلم، من تلامذة أبى القاسم القشيرى، وروى عنه أبوبكر البيهقى، وأبوالطيب الطبري، من=

== فورك([1]).

وعلى الجانب الآخر نجد الماتريدية قد اتفقت مع الأشاعرة على أن "ما علم يقيناً يجب العمل به واعتقاده، وما ثبت ظاهراً وجب العمل به ولم يجب اعتقاده، وهم بذلك يقصدون خبر الآحاد، لأنه لا يفيد إلا الظن([2]) فلا يبلغ القدر الكافي في إيجاب العلم([3]) فهو "لا يوجب علماً يقينياً وهو مذهب أكثر العلماء وجميع الفقهاء عند الماتريدية([4]) فعلى الرغم من رفض الماتريدية الاحتجاج بخبر الآحاد في العقائد فإنها أقرت بوجوب العمل به، لإفادته غلبة الظن بالصدق عند استجماع شرائطه، وهى كافية لوجوب العمل به دون علم اليقين([5]).

ثالثاً: الخبر المستفيض: هذا النوع من الخبر يكون العلم الواقع عنه استدلالياً ضرورياً كما في المتواتر يقول البغدادي: وأما الخبر المستفيض المتوسط بين التواتر والآحاد فإنه يشارك التواتر في إيجابه للعلم والعمل، ويفارقه من حيث إن العلم الواقع عنه يكون علماً مكتسباً نظرياً، والعلم الواقع عن التواتر يكون ضرورياً غير مكتسب"([6]).

=كتبه جامع الحلي في أصول الدين والرد على الملحدين، توفى سنة ٤١٨هـ (وفيات الأعيان ٢٨/١).

(١) أبوبكر بن فورك الأشعري من متكلمى الأشاعرة، عاش في القرن الرابع والخامس الهجريين له مناظرات مع الكرامية، وله مؤلفات قليلة في أصول الدين (سير أعلام النبلاء ١٠: ١٥).

(٢) انظر: فتح الغفار بشرح المنار المعروف بمشكاة الأنوار في أصول المنار وعليه بعض حواشي البحراوى، ابن نجيم الحنفي جـ٢ ص٨٦ طبعة دار الكتب العلمية بيروت لبنان

(٣) التوحيد، أبومنصور الماتريدى ص٩ تحقيق: محمد خليف.

(٤) شرح العقائد النسفية، سعد الدين التفتازانى ص٣٣.

(٥) انظر: منار الأنوار، أبوالبركات النسفى ص٣٩.

(٦) الفرق بين الفرق ص٣٢٥.

ميدان أدوات المعرفة عند الأشاعرة والماتريدية:

بداية إذا اتجهنا إلى الأشاعرة وجدنا ميدان المعرفة لديها هو العلم، من حيث يتعلق به إثبات العقائد الدينية تعلقا قريبا أو بعيدا. فقد قرروا أن طبيعة المعرفة الخاصة بها هي (العلم) وهو يعنى اليقين – لأنه ليس عبرة بالظن في الاعتقاديات لذا نجد التساؤل قد بدأ عن الدليل الصالح لتحصيل اليقين فيها.

والأمر هنا يدور بين ما يسمى بالدليل العقلي ولنقلى أو السمعي والمقصود بالدليل العقلي – هنا – ليس مجرد استعمال العقل في الفهم، ولكن المراد قيام العقل بالاستدلال مجهد ذاتي يتبع فيه القواعد المنطقية دون أن يستند إلى شيء من السمع أو النقل، ويؤكد ذلك الشيخ أبى الحسن الأشعري إذ يقول: "إن حكم مسائل الشرع التي طريقها السمع أن تكون مردودة إلى أصول الشرع التي طريقها السمع، وحكم مسائل العقليات والمحسوسات أن يرد كل شيء من ذلك إلى بابه ولا يختلط العقليات بالسمعيات ولا السمعيات بالعقليات"(١).

وقد أيده في ذلك الإمام الباقلانى(٢) وإن كنا نجده في كتابه "الإنصاف" يزاوج بين الدليل العقلي ولنقلى في جميع المسائل، ولكنه في كتابه التمهيد يقدم الدليل العقلي(٣) في بعض المسائل وقد حددها عنه الإمام الغزالي(٤).

---

(١) رسالة استحسان الخوض في علم الكلام ص٩٥ نشرها عن النص المطبوع (الطبعة الثانية) بمطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية في حيدرآباد في الهند سنة ١٣٤٤هـ وعلق عليها الأب رتشرد يوسف مكارتى اليسوعى.

(٢) التمهيد ص ٣١.

(٣) المرجع السابق ص١٥٢.

(٤) انظر: مناهج التفكير في العقيدة بين النصيين والعقليين د. عماد خفاجى جـ٢ ص٣٤٩ ط ٢٠٠٠م.

وكذلك فعل إمام الحرمين الجوينى إذ يجعل الدلالة العقلية مستأثرة بمسائل كحدوث العالم ووجوب المحدث وقدرته وإرادته ... وذلك لأنه مالم يثبت ذلك بالدليل العقلي لم يثبت بالشرع، فلو توقف ثبوت هذه الأصول على الشرع للزوم الدور(١).

– كما يرى إمام الحرمين – أيضاً – أن هناك مسائل تنفرد فيها الدلالة السمعية، وذلك في مالا تتوقف على ثبوته ثبوت الشرع، كالحكم بوقوع الرؤية في الآخرة للمؤمنين، ووقوع المعاد. كما يرى أن هناك مسائل تشترك فيها الدلالة السمعية والعقلية وهى ما لا يتوقف ثبوت الشرع على ثبوتها، ويمكن معرفتها بالعقل لإنفراد الله تعالى بالخلق والاختراع(٢).

ويتابعه في ذلك الإمام الغزالي إذ يقول: "إن ما لا يعلم بالضرورة ينقسم إلى ما يعلم بدليل العقل دون الشرع، وإلى ما يعلم بالشرع دون العقل، وإلى ما يعلم بهما(٣) ثم يأتي الإمام الرازي فنجده يذكر نفس التصنيف، ولكنه يخوض أكثر في تحديد ومناقشة دور الدليل السمعي بتوسع(٤) وذلك إذ يرى أننا لو قدرنا قيام الدليل العقلي على خلاف ما أشعر به ظاهر الدليل السمعي فلا خلاف بين أهل التحقيق على تأويل الدليل السمعي. وعلى هذا فالدليل السمعي لا يفيد اليقين بوجود مدلوله إلا إذا ثبت أنه ليس في العقل ما يقتضى خلاف ظاهره، وذلك لا يكون إلا بأن يكون الدليل العقلي قاطعاً على صحة ما أفاده ظاهرة الدليل

(١) انظر الإرشاد، للإمام الجوينى ص٣٥٨، انظر أيضا أصول الدين للبغدادي ص٢٤ المجلد الأول طبعة أولى استانبول ١٩٢٨م، التزم طبعه ونشره مدرسة الإلهيات التركية.

(٢) انظر: الإرشاد ص٣٥٩.

(٣) الاقتصاد في الاعتقاد ص٩٤–٩٥ طبعة المطبعة الأدبية.

(٤) انظر: نهاية العقول في دراية الأصول، الإمام الرازي ج١ ص ١٤٢: ١٤٤ تحقيق د. سعيد عبداللطيف فوده دار الذخائر، بيروت لبنان.

السمعي([1]) ومن هنا كان الاستدلال بالدليل لنقلى في المباحث العقلية التي يطلب بها اليقين هو من الطرق الضعيفة في الاستدلال، لذا يقرر الإمام الرازي أنه عند تعارض البراهين العقلية مع ظواهر النصوص لا مفر من أن (نقطع بمقتضى الدلائل العقلية القاطعة بأن هذه الدلائل النقلية أما أن يقال: أنها غير صحيحه، أو يقال أنها صحتته إلا أن المراد منها غير ظواهرها"([2]).

وفى نهاية المطاف نجد الأشاعرة المتأخرين قد خطو خطوة واسعة نحو فرض سيادة العقل واعتباره الطريق الوحيد للدلالة على الأصول العقدية كلها لذا نجد الايجى يقول: "ودلائله – أي علم الكلام – يقينية بحكم صريح العقل وقد تأيدت بالنقل"([3]).

أما فيما يتعلق بهذه القضية لدى الماتريدية فإن الباحث يجد صعوبة بالغة في رسم موقفهم منها، ولكن يمكن استنباط موقفهم من تعارض الأدلة بصورة عامة، حيث نجدها تؤكد – كغيرها من المدارس الإسلامية – "أن التعارض ليس بأصل"([4]).

ومن الجديـــر بالذكر أن تقاربهم بين الأدلة الشرعية تتسم بالوضوح وهذا ما قارب بين شيوخهم الفقهيين([5]) لكن الأمر يختلف في بحثهم لقضايا الاعتقاد،

---

(١) انظر: نهاية العقول في دراية الأصول، الإمام الرازي ص١٤٣.

(٢) انظر: أساس التقديس ص١٠٩ تحقيق د. أحمد حجازي السقا مكتبة الكليات الأزهرية.

(٣) المواقف جـــ١ ص٥٣.

(٤) كنز الوصول إلى معرفة الأصول وبهامشه تخريج أحاديث أصول البزذوى ويليه أصول الكرخى/ على بن محمد البزدوى الحنفي ص٢٠٠.

(٥) انظر: فتح الغفار ابن نجيم الحنفي جـــ٣ ص٥٧، انظر أيضاً: قمر الأقمار لنور الأنوار في شرح المنار، محمد عبدالحليم اللكفوى، تحقيق: محمد عبدالسلام شاهين، دار الكتـــب العلمية بيروت. لبنان ١٤١٤هـــ – ١٩٩٥م.

خاصة التي قد يظهر منها تناقض بين الأدلة السمعية والأدلة العقلية، وهذا يتضح من خلال موقفهم من الدلائل السمعية التي توهم التشبيه، حيث وثق الماتريدية من العقل بصورة كبيرة، فجعلوه المتأخر مكانا المتقدم مكانه، فهو حجة الله (ﷻ) بالإضافة لكونه من أسباب المعارف، لذا كان من المحال أن تتناقض حجج العقل مع حجج النقل(١).

ثالثاً: منهج كل من الأشاعرة والماتريدية: بعد استعراض أدوات المعرفة لدى كل من الأشاعرة والماتريديه، فقد نتج من استخدامها لديهما منهجاً خاصاً بكل منهما ومميزاً لهما عما سواهم، فالأشعرية – كما اتضح سابقاً – مدرسة سنية، استدل مؤسسها على العقائد بالنقل والعقل، فهو يثبت ماورد في الكتاب والسنة من أوصاف الله والاعتقاد برسله واليوم الآخر، والملائكة والحساب والعقاب والثواب، ويستدل بالأدلة العقلية والبراهين المنطقية على صدق ما جاء في الكتاب والسنة بعد أن أوجب التصديق بها كما هي نقلاً، فهولا يتخذ من العقل حكماً على النصوص ليؤولها أو يمضى ظاهرها، بل يتخذ العقل خادماً لظواهر النصوص يؤيدها(٢) وقد تصدى بمنهجه هذا للرد على المعتزلة ومعارضتهم في بعض الأمور، وكذلك للرد على الفلاسفة والقرامطة والباطنية وغيرهم.

وقد أكد ذلك صاحب طبقات الشافعية إذ يقول: "أعلم أن أبا الحسن لم يبدع رأيا ولم ينشىء مذهباً، وإنما هو مقرر لمذهب السلف مناضل عما كانت عليه صحابه رسول الله (ﷺ) فالانتساب إليه إنما هو باعتبار أنه عقد على طريق السلف نطاقاً وتمسك به، وأقام الحجج والبراهين عليه فصار المقتدى به في ذلك السالك سبيله في الدلائل يسمى أشعريا"(٣).

(١) انظر: تبصرة الأدلة في أصول الدين، أبوالمعين النسفى ص١٧١.

(٢) انظر: تاريخ المذاهب الإسلامية جـ١ في السياسة والعقائد، محمد أبوزهرة ص

(٣) تاج الدين السبكى جـ٤ ص٣٦٥.

فمصدر التلقي لديهم يكون بالأدلة النقلية والأدلة العقلية على وجه التعاضد، فكل منهما يؤيد الآخر، فهم يرون أن النقل الثابت الصريح والعقل الصحيح لا يتعارضان، ولا يقدمون الأدلة العقلية على النقلية إلا في مجال الاستدلال في العقائد في باب العقليات؛ لأنهم يرون أن المراد هو الرد على المخالفين، وهؤلاء المخالفين لايرون حجية للقرآن والسنة إلا بعد إقامة الأدلة العقلية على الإيمان بالله.

وقد أكد على أتباع هذا المنهج كل من ابن عساكر(١) والإمام الغزالي(٢) والإمام الجوينى الذي يدافع عن شيخه الأشعري في استناده إلى أدلة الشرع والعقل معاً في مسائل الكلام(٣) وقد ظل هذا المزيج سائراً حتى الإمام الباقلانى(٤) ثم ظهرت بوادر تطور هذا المنهج بالميل نحو العقل على يد

(١) الإمام العلامة الحافظ المجود، محدث الشام، ثقة الدين أبوالقاسم الدمشقى الشافعي نقلت ترجمته من خط ولده المحدث أبى محمد القاسم بن على ولد في المحرم سنة تسع وتسعين وأربعمائة، وارتحل إلى العراق في سنة عشرين وحج سنة إحدى وعشرين، وصنف الكثير، وتوفى سنة ٥٧١ (سير أعلام النبلاء الطبقة الثلاثون جـ٢٠ ص٥٥٥: ٥٧١) انظر: تبين كذب المفترى فيما نسب إلى الإمام أبى الحسن الأشعري جـ ١ ص ٣٩٧- ٤٠٠ لعلى بن الحسن بن عساكر الدمشقى، الناشر دار الكتاب العربي بيروت الطبعة الثالثة ١٤٠٤هـ.

(٢) انظر: فاتحة كتاب الاقتصاد في الاعتقاد ص٢، ٣ ط أولى اعتنى بتصحيحه مصطفى القباني الدمشقى.

(٣) انظر: الشامل في أصول الدين جـ١ ص١١٥: ١٢٠ حققه على سامي النشار، وفيصل عون، وسهير مختار الناشر منشأة المعارف الأسكندرية.

(٤) انظر: الآمدى وآراؤه الكلامية ص١٢٤ د. حسن الشافعي دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع ط أولى ١٩٩٨م.

عبدالقاهر البغدادي([1]) ثم ما نلبث أن نجد الإمام الغزالي يقسم الأمر تقسيماً ثلاثياً إذ يقول: "إن ما لا يعلم بالضرورة ينقسم إلى مايعلم بدليل العقل دون الشرع، وإلى ما يعلم بالشرع دون العقل، وإلى ما يعلم بهما، أما المعلوم بدليل العقل دون الشرع فهو حدوث العالم، ووجود المحدث وقدرته وعلمه وإرادته، فإن كل ذلك مالم يثبت، لم يثبت الشرع ... "([2]) ومن بعد الإمام الغزالي غلب المنهج العقلي على علم الكلام كله([3]).

وفى نهاية المطاف: فقد اتضح مما سبق أن أدوات المعرفة لدى الأشاعرة هي "الحس والعقل والخبر" وقد طبقوها في استدلالتهم العقدية خير تطبيق، ومما يبرهن على ذلك أدلة وجود الله عند الآمدى، حيث تعد تحقيق واضح لوسائل المعرفة لديهم وذلك حينما نجده يقول: "إنا نشاهد أفعالاً وصفات لا لبس عليها، كطلوع الكواكب وغروبها وحصول الليل والنهار والفصول الأربعة والأصوات والظلال، ... ثم الإنسان وما في تركيب جسمه وتعقلاته من قوة نفسه، وكل ذلك دليل وجود الإله القادر"([4]) ثم ينتقل الآمدى من المشاهدات الحسية إلى ملاحظة عقلية حيث نجده يخلع على هذه الحوادث صفة الإمكان، وذلك بأن يستخلص من واقعة حدوثها فكرة إمكانها إذ يقول: "فكل موجود لا يكون واجباً لذاته، فهو ممكن لذاته، لأنه لو كان ممتنعاً لذاته، لما كان موجودا، وإذا كان ممكنا؛ فالوجود والعدم عليه جائزان ... وإما أن يقف الأمر على موجود هو

(١) ينظر: أصول الدين ص٢٥٦ عبدالقاهر البغدادي.

(٢) الاقتصاد في الاعتقاد ص١١٥، الناشر دار الكتب العلمية بيروت. لبنان ط أولى سنة ٢٠٠٤م.

(٣) انظر: نشأة الفكر الفلسفي د. النشار جـ ٣ ص٤٧٦ الطبعة الثانية دار المعارف. انظر أيضاً: أبوالحسن الأشعري ص٨٥، وشرح المواقف للجرجاني ٣٦/١، ٤٣– ٤٨.

(٤) ألمآخذه ١أ.

مبدأ الموجودات غير مفتقر في وجوده إلى غيره، أو يتسلسل الأمر إلى غير النهاية فإن كان الأول فهو المطلوب وإن كان الثاني فهو ممتنع(١).

وبيان هذا الأمر يؤدى بنا إلى أن الحيرة عن العقل ترتفع، حيث صلة العقل بالنقل في المنهج الأشعري جلية واضحة، لا لبس فيها ولا تردد عند أبى الحسن الأشعري وتلاميذته من بعده، فكل منهما في تمايز عن الآخر، فالنقل متبوع في حين أن العقل تابع.

منهج الماتريدية: يتضح مما سبق منهج الماتريدية في استخدامهم لأدوات المعرفة، حيث نجدها تعد "الحواس والأخبار والعقول من أسباب المعارف"(٢) وأن أدوات العلم هذه – عند الماتريدية – لا تستعمل فرادى بل كحزمة واحدة وما الحواس والأخبار إلا أدوات للعقل الذي لا يجوز له هو الآخر أن ينطلق من ظن أو وهم، بل من بيانات حس وخبر يقول في ذاك الماتريدى: "على أن محاسن الأشياء ومساوئها وما قبح من الأعمال وما حسن منها فإنما نهاية العلم بعد وقوع الحواس عليها، وورود الأخبار فيها، إذ أريد تقرير كل جهة من ذلك في العقول، والكشف عن وجود ما لا سبيل إلى ذلك إلا بالتأمل والنظر فيه"(٣).

فالحس والخبر عند الماتريدى وسيلتان يضعهما أمام العقل ليعمل فيها طاقته التأملية التحليلية لذا يقول: "أما النظر فيلزم القول به، لأنه الحاكم الذي نحتكم إليه في علم الحس والخبر، وذلك فيما يبعد عن الحواس أو يلطف، وفيما يرد من الخبر أنه من نوع مايحتمل الغلط أولا، ثم آيات الرسل وتمويهات السحرة وغيرهم في التمييز بينها(٤).

---

(١) انظر: أبكار الأفكار ص٢٢٨.

(٢) تبصرة الأدلة في أصول الدين، أبوالمعين ميمون النسفى جـ١ ص١٤١.

(٣) التوحيد للماتريدى ص٩: ١٠.

(٤) المرجع السابق ص٨.

فالماتريدى – هنا – عندما يعطى الأولوية المعرفية للعقل لا يفعل ذلك على حساب الحس والخبر، إذ هما – في نظره مادة اشتغال العقل ولا غنى للعقل عن وجودهما، وإلا انتفت المعرفة أصلاً(١).

ويقول الصفار(٢) أيضاً: إن العقل حجة في بابه، والسمع حجه في بابه، لا يجوز تعطيل أحدهما، بل يجب العمل بكل واحد منهما في بابه"(٣).

– على الرغم من أن منهجهم الاعتماد على العقل والنقل معاً، إلا أنهم عولوا أكثر على الأدلة العقلية، فنجد الإمام الماتريدى وكل من تبعه يعتمدون في الأساس على دلالة العقل، واعطوا له مساحة لا يستهان بها ولعل السبب في هذا المنهج يرجع إلى **أمرين:**

أولهما: البيئة التي ظهرت فيها الماتريدية، فقد نشأ مؤسسها في بلاد ما وراء النهر الملاصقة لبلاد فارس وخراسان، والتي كانت تعج بكافه التيارات الفكرية ... وكل ذلك أثر على منهجهم فتأثروا بمن يناظرونهم، فسلكوا منهجاً أقرب إلى العقل منه إلى النص(٤).

---

(١) التوحيد للماتريدى ص٨.

(٢) هو إبراهيم بن إسماعيل بن أحمد أبواسحاق، ركن الإسلام البخاري الصفار: فقيه حنفي زاهد، من أهل بخارى، ووفاته فيها كان شديدا في قمع السلاطين، له تصانيف منها: كتاب (السنة والجماعة) و (تلخيص الأدلة لقواعد التوحيد) توفى (٥٣٤هـ /١١٣٩م ينظر: الجواهر المضنية: للقرشي جـ١ ص٣٥ والفوائد البهية في طبقات الحنفية، لمحمد بن عبدالحى اللكنوى ص٧، دار المعرفة، بيروت بدون تاريخ.

(٣) تلخيص الأدلة لقواعد التوحيد ص١٤٤ لأبى إسحاق الصفار، القسم الأول تحقيق: انجيليكابرودارس، بيروت ٢٠١١م، توزيع مؤسسة الريان ط المعهد الألماني للأبحاث الشرقية.

(٤) راجع: العقيدة الإسلامية أصولها وتأويلاتها د. محمد عبدالستار نصار ص٣٢١ دار الهدى للطباعة ١٩٨٢م.

ثانيهما: أن الماتريدية يفرقون بين الإيمان بالعقائد والعلم بالعقائد، فالإيمان أساسه أدلة القرآن الكريم الهادية المرشدة، أما العلم بالعقائد فأساسه العقل، فالنصوص هي ظواهر إرشادية يجب الإيمان بها مسبقاً، ثم يكون العلم بها بالاستدلال عليها عقلاً(١).

وهذا ما جعل صاحب تاريخ المذاهب الإسلامية يصور منهج الماتريدية قائلاً: "ولذلك تقرر أن مناهج الماتريدية يرى أن العقل سلطاناً كبيراً من غير شطط أو إسراف"(٢) ولا يظن بمنهجهم هذا أنهم قد تطابقوا مع المعتزلة أنصار المنهج العقلي في الإسلام، وذلك لوجود الفوارق الملموسة بين المنهجين العقليين فوجوب المعرفة العقلية لدى الماتريدية لا يكون إلا بإرشاد من الأدلة السمعية، فالنظر العقلي ما كان واجباً إلا بناء على نصوص القرآن والسنة، كما أن حصول المعرفة بعد النظر الصحيح يسير على أصل شرعي، فقد علم من أصول الشرع أن الله جرت حكمته بخلق العالم عقب النظر عادة وليس لازماً كما قالت الفلاسفة، أو متولداً عنه كما قالت المعتزلة(٣) كما أن العقل – لديهم – مخالفاً للمعتزلة فهو مجرد آله للمعرفة والموجب في الحقيقة هو الله تعالى(٤).

(١) راجع: تاريخ المذاهب الإسلامية للشيخ أبوزهرة ص١٦٧ وما بعدها دار الفكر العربي القاهرة.

(٢) المرجع السابق ص١٦٧.

(٣) راجع: إشارات المرام ص٨٤.

(٤) راجع: شرح الفقه الأكبر ص١٣٧ ط ثانية ١٩٥٥م ط الحلبي، وتاريخ الفرق الإسلامية السياسي والديني شيخ أهل السنة والجماعة أبومنصور الماتريدى د. محمد إبراهيم الفيومي ص٢٤٥ دار الفكر العربي.

المبحث الثاني
بعض النماذج التطبيقية لاستخدام الأدوات المعرفية لدى الأشاعرة والماتريدية

أولاً: معرفة الله تعالى لدى الأشاعرة والماتريدية: من أولى القضايا الهامة التي ترتبت على استخدامهم للأدوات المعرفية السابقة الذكر قضية معرفة الله تعالى، حيث ذهب كل من الأشاعرة والماتريدية إلى القول بأن أول واجب على المكلف هو معرفة الله (ﷻ)([1]).

فقد ذهب أبو إسحاق الأسفراييني أن أول واجب على المكلف هو النظر في معرفة الله، وذهب ابن فورك والجويني إلى أنه هو القصد إلى النظر([2]) لذا نجد كل من الأشاعرة والماتريدية ذهبوا إلى أن أول ما أوجب الله على خلقه العقلاء النظر والاستدلال المؤديين إلى معرفة الله (ﷻ)؛ لأن من لا يعرف الله لا يمكنه أن يتقرب إليه ... ولكنه ليس بمشاهد لنا ولا بمعلوم ضرورة فوجب أن يعلمه بالنظر والاستدلال([3]) لذا يقول القاضي الباقلاني: "أول ما فرض الله (ﷻ) على

(١) انظر: جوهرة التوحيد ص٣٧، وانظر أيضاً: تيسير التحرير، محمد أمين المعروف بأميرباد شاه جـ٤ ص٢٤٥ دار الفكر. بيروت.

(٢) الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد المجلد (١) باب أحكام النظر ص٢٤ تحقيق: محمد يوسف موسى ط السعادة مصر ١٩٥٠م (وقد أوضح شارح الجوهرة الجمع بين هذه الآراء: الأصح أن أول واجب قصدا المعرفة وأول واجب وسيلة قريبة: النظر، ووسيلة بعيدة: القصد إلى النظر (شرح جوهرة التوحيد للباجوري ص٣٣).

(٣) المعتمد في أصول الدين للقاضي أبى يعلى الحنبلي ص٢١، انظر أيضا: المسايرة في علم الكلام والعقائد التوحيدية المنجية في الآخرة، محمد بن عبد عبدالواحد بن الهمام ص١٠١، ١٠٢ راجع أصولها محمد محي الدين عبدالحميد، المطبعة المحمودية التجارية.

جميع العباد النظر في آياته والاستدلال عليه بآثار قدرته، لأنه (ﷻ) غير معلوم باضطرار، ولا مشاهد بالحواس، وإنما يعلم وجوده وكونه على ما تقتضيه أفعاله بالأدلة القاهرة والبراهين الباهرة"(١) وهذا يذهب بنا إلى تعريف النظر لمعرفة ما يقصد من الاستدلال النظري.

تعريف النظر: النظر كما يقول القاضي الباقلاني: الفكر الذي يطلب به علم أو غلبة ظن، وذهب إمام الحرمين إلى القول بأن الفكر قد يكون لطلب علم أو ظن فيسمى نظراً، وقد لا يكون فلا يسمى به كأكثر حديث النفس(٢) أما الرازي فيعرف النظر بأنه عبارة عن ترتيب مقدمات علمية أو ظنية ليتوصل بها إلى تحصيل علم أو ظن(٣).

أما الأيجى فيرى: أن النظر هو ملاحظة العقل ما عنده لتحصيل غيره، وقيل: النظر ترتيب أمور معلومة أو مظنونة للتأدى إلى آخر(٤).

وينقسم هذا النظر إلى قسمين: صحيح، وفاسد يقول في ذلك الجوينى: "ثم ينقسم النظر قسمين إلى الصحيح، وإلى الفاسد، والصحيح منه كل ما يؤدى إلى العثور على الوجه الذي منه يدل الدليل، والفاسد ما عداه، ثم قد يفسر النظر بحيدة عن سنن الدليل أصلاً، وقد يفسد مع استناده للسداد أولاً لطروء قاطع(٥) والذي يؤدى إلى النظر هو الصحيح منه لا الفاسد، لأنه يفيد العلم وهذا النظر

(١) الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به ص٣٣ طبعة الخانجى ١٩٦٣م.

(٢) العقائد النسفية مع شرح مسعود بن عمر التفتازانى، أبوحفص عمربن محمد النسفى ص١٠٨ مكتبة المثنى بغداد.

(٣) شرح العقائد النسفية التفتازانى ص٢٢.

(٤) المواقف للإمام القاضي عضد الدين الايجى ص١٨٩ وما بعدها مطبعة السعادة القاهرة ١٣٢٥ هـ.

(٥) الإرشاد ص٣.

الصحيح يشترط فيه أن يكون له مادة وصورة، وصحة النظر متوقفة على صحة المادة والصورة، يقول في ذلك الإيجى "ولما كان المختار أنه ترتيب العلوم ولكل ترتيب مادة وصورة فتكون صحته بصحة المادة والصورة معا، وفساده بفسادهما أو فساد إحداهم (١).

وقد ذهب الأشاعرة والماتريدية إلى أن النظر الصحيح يفيد العلم، ويعتبر طريقاً لمعرفة الله (ﷻ) يقول البغدادي: "وطريق المعرفة بالله – تعالى – في دار التكليف النظر والاستدلال عليه بدلائل العقول"(٢) وهذا إذا كان النظر صحيحا، ولم يكن هناك عائق يمنع العلم يقول الجوينى: "النظر الصحيح إذا تم على سداده، ولم تعقبه آفة تنافى العلم، حصل العلم بالمنظور منه على الاتصال بتصدم النظر، ولا يتأتى من الناظر جهل بالمدلول عقيب النظر مع ذكره له"(٣)

كما يستدل أبو المعين النسفي على أن النظر يؤدى إلى العلم لا محالة بقوله: "الدليل على أن النظر طريق العلم، أن من استقل به واستوفى شرائط النظر أفضى به إلى العلم لا محالة"(٤) وكذلك مما استدل به الماتريدية على أن النظر يفيد العلم "أن البشر خص بملك تدبير الخلائق والمحنة فيها وطلب الأصلح لهم في العقول واختيار المحاسن في ذلك واتقاء مضادة ذلك، ولا سبيل إلى معرفة ذلك إلا بالنظر في الأشياء ... فدل أنه يدل على الحقائق ويوصل به إليها(٥).

---

(١) انظر: الإرشاد للجوينى ص٧.

(٢) أصول الدين ص٤٢ حققه وعلق عليه أحمد شمس الدين، منشورات دار الكتب العلمية، بيروت لبنان.

(٣) الشامل في أصول الدين ص١١٥ حققه: فيصل عون وآخرون، منشأة المعارف بالإسكندرية.

(٤) تبصرة الأدلة جـ١ ص١٨.

(٥) كتاب التوحيد للماتريدية ص١٠.

وجوب النظر

ذهب كل من الأشاعرة والماتريدية إلى أن النظر في معرفة الله (ﷻ) واجب، إلا أنهم اختلفوا في طريق هذا الوجوب، حيث ذهب أهل السنة من الأشعرية إلى أن طريق وجوب النظر والاستدلال في معرفة الله تعالى السمع دون العقل، فهو واجب وجوباً شرعياً لا عقلياً(١) يقول الجوينى في ذلك: "النظر الموصل إلى المعارف واجب، ومدرك وجوبه بالشرع، وجملة أحكام التكليف متلقاه من الأدلة السمعية والقضايا الشرعية"(٢) ويقول الإيجى "النظر في معرفه الله – تعالى – واجب إجماعاً، واختلف في طريق ثبوته فهو عند أصحابنا السمع، وعند المعتزلة العقل"(٣) والدليل على وجوبه – كما يقولون – ما جاء في كتاب الله (ﷻ) – وسنة رسوله (ﷺ) من الآيات والأحاديث الدالة على وجوب النظر.

وهى أما أمر بالنظر كما في قوله تعالى: "**قُلِ انْظُرُوا مَاذَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ**"(٤) وإما نعى على المقلدين الذين الغوا عقولهم وعاشوا بعقول غيرهم متبعين آباءهم وأسلافهم على غير علم أو هدف وفى هذا يقول (ﷻ): "**وَكَذَلِكَ مَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ فِي قَرْيَةٍ مِنْ نَذِيرٍ إِلَّا قَالَ مُتْرَفُوهَا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَارِهِمْ مُقْتَدُونَ**"(٥) ولهذا توعد الله هؤلاء بالعذاب في قوله: "**إِنَّ شَرَّ**

(١) انظر: المعتمد في أصول الدين ص٢١.

(٢) التمهيد لقواعد التوحيد ص٤٢، انظر أيضاً إبكار الأفكار في أصول الدين ١/١٥٥ تحقيق: أحمد محمد مهدي.

(٣) المواقف ص٢٢ طبعة عالم الكتب بيروت.

(٤) يونس: ١٠١.

(٥) الزخرف: ٢٣.

الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الصُّمُّ الْبُكْمُ الَّذِينَ لا يَعْقِلُونَ"(١) وقال (ﷻ) :"**وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِنَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ**"(٢).

فهذا يدل على أن النظر من أجل تحصيل معرفة الله (ﷻ)واجب بالنص لا بالعقل.

– **كما ذهبوا إلى أنه يمكن إثبات الوجوب الشرعي بدليل الإجماع يقول في ذلك الأمدى:** "لقد أجمعت الأمة من المسلمين على وجوب معرفة الله تعالى، ووجوب معرفه الله لا تتم إلا بالنظر، إذ هو غير بديهي، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب" (٣) ومعنى أنه واجب أي يعاقب تاركه ويثاب محصله، وهذا لا سبيل إلى معرفته إلا الشرع.

– **أما كيفية إفادة النظر المذكور للعلم:** فيرى الأشاعرة أن الله (ﷻ) يخلق العلم عقب تمام النظر بطريق إجراء العادة من غير وجوب، بل مع جواز آلا يخلقه على طريق خرق العادة، لاستناد جميع الممكنات إلى قدرة الله واختياره ابتداء، وأثر المختار لا يكون واجباً، لأنه لا يجب عليه شيء(٤) وإن ذهب البعض من الأشاعرة إلى القول بأن العلم المطلوب مع كونه مخلوقاً لله تعالى مكسوب للعبد، فقدرة العبد مقارنة لخلق الله تعالى العلم، وذهب البعض الآخر إلى أنه لا كسب للعبد فيه وحصوله بمحض قدرة الفاعل المختار، والظاهر أن هذا الخلاف لفظي، فالقائل بالكسب نظر إلى أن اكتساب السبب وهو النظر

(١) الأنفال: ٢٢.

(٢) الأعراف: ١٧٩.

(٣) الأبكار ١/٢٥ب.

(٤) راجع: شرح المقاصد للسعد التفتازانى، السيد عمر الخشاب جـــ ١ ص٥٨، وشـــرح المواقف للجرجاني جـــ١ ص٢٤١.

اكتساب للمسبب، والنافي للكسب نظر إلى أن نفى المسبب مضطر إليه عادة عن طريق خلق الله له وهذا الفريق بني قوله باللزوم العادي،

أما الماتريدية فكانوا أكثر اعتدادا بالعقل وأحكامه من الأشاعرة، وقد اجتهدوا في تقديم العديد من الأدلة على وجوب معرفة الله عقلاً وقد تمثلت فيما يلي:

١- قوله تعالى: "**أَنْ أَنْذِرْ قَوْمَكَ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ**"(١) فالخلق مطالبون بالإيمان قبل مجيء النذير، لأن الله خوفهم بنزول العذاب.

٢- استدلال سيدنا إبراهيم على معرفة الله (ﷻ) وتوحيده ببعض مصنوعاته كما جاء في القرآن الكريم، حيث توصل إلى معرفة الله تعالى بالنظر الذي يعد فرع التعقل في أجرام السموات، وإبطال كونها صالحة للتدبير والخلق، وكذلك فعل أصحاب الكهف، حيث توصلوا إلى إثبات وجوده تعالى ووحدانيته بالنظر العقلي والتأمل في الأفاق، ولم يكن هناك سمع فدل هذا على أن المعرفة عقلية(٢) على حد زعمهم.

٣- استدلالهم بقوله تعالى: "**إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا**"(٣) فالسمع والبصر لا يغنيان عن العقل، ولو لم يكن العقل حجة لتعطل السمع والبصر، إذ لا قيمة لهما إلا بالتعقل لقوله تعالى: "**فَمَا أَغْنَىٰ عَنْهُمْ سَمْعُهُمْ وَلَا أَبْصَارُهُمْ وَلَا أَفْئِدَتُهُمْ مِنْ شَيْءٍ إِذْ كَانُوا يَجْحَدُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ**"(٤) لذا

---

(١) نوح: ١.

(٢) راجع: غاية المرام في شرح بحر الكلام لابن بقيرة ص٥٦ المكتبة الأزهرية للتراث، الجزيرة للنشر والتوزيع.

(٣) الإسراء: ٣٦.

(٤) الأحقاف: ٢٦ (راجع البداية من الكفاية في النهاية في أصول الدين للأمام نور الدين الصابونى ص١٥٠ تحقيق د. فتح الله حليف، دار المعارف ١٩٦٩م).

قال شيخ المذهب أبوحنيفة: "لا عذر لأحد في الجهل بخالقه" وقال كذلك: "لو لم يبعث الله رسولا لوجب على الخلق معرفته بعقولهم"(١).

فلاعذر عند الماتريدية في معرفة الله – تعالى – عند من له عقل؛ لأن من يملك العقل يستطيع معرفة الله عن طريق التفكر في خلق الكون وما فيه(٢).

وتتميماً لمذهبهم تأولوا أدلة القرآن الكريم التي تخالف بظاهرها مذهبهم ومنها قوله تعالى: "**وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً**"(٣) فمذهب الماتريدية بأنها محمولة على نفى عذاب الاستئصال أخذا من سياق الآيات قبلها وهو قوله تعالى: "**وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَّرْنَاهَا تَدْمِيرًا**"(٤) أو تحمل على نفى العذاب على الأعمال التي لا يعرف حالها قبل الشرع(٥) وعلى الرغم من اجتماعهم على مكانة العقل إلا أن الماتريدية قد اختلفت في إدراك العقل لحكم الله (ﷻ) وذلك على قولين:

الأول: يترأسه الإمام "أبومنصور الماتريدى" حيث ذهب إلى أن حكم الله (ﷻ) يجزم به في بعض الأفعال دون بعض قبل ورود السمع كوجوب الإيمان بالله وتعظيمه وحرمة نسبة ما هو شنيع إليه، وتصديق النبي (ﷺ) وهو

(١) راجع المسامرة ص١٥٦ المحقق: محمود عمر الدمياطي ط دار الكتب العلمية بيروت لبنان.

(٢) انظر: الروضة البهية فيما بين الأشاعرة والماتريدية ص٨٠ المسألة الثانية تصنيف العلامة الشيخ: نورالدين حسن بن عبدالمحسن المعروف بـ لأبى عذبة، المتوفى بعد (١١١/٢هـ) تحقيق: محمد أحمد عبدالعزيز دار الكتب العلمية.

(٣) الإسراء: ١٥.

(٤) الإسراء: ١٦.

(٥) راجع: نظم الفرائد وجمع الفوائد في بيان المسائل التي وقع فيها الاختلاف بين الماتريدية والأشاعرية في العقائد، للعلامة عبدالرحيم بن على الشهير بالشيخ زاده ص٣٦ ط أولى المطبعة الأدبية بمصر ١٣١٧هـ.

معنى شكر النعم ... فالموجب هو الله والعقل آلة يعرف به ذلك الحكم بواسطة اطلاعه على الحسن والقبح الكائنين في الفعل"([1]).

القول الثاني: "ما ذهب إليه أئمة بخارى من أن العقل لا يقضى بما أدركه من حسن الفعل وقبحه بحكم الله (ﷻ) فيه إلا بعد ورود الشرع.

ومن الواضح مما سبق أن الماتريدية قد اتفقت مع الأشاعرة في وجوب معرفة الله – تعالى – لكنها اختلفت معها في طريق وجوبها، فالأشاعرة يقرون أن معرفة الله (ﷻ) إنما تجب بالدليل السمعي – كما وضحت سابقاً – لكن الماتريدية توافق المعتزلة في كون الدليل العقلي هو الموجب لمعرفة الله (ﷻ)، وذلك لأن الإيجاب العقلي مبنى على قاعدة التحسين والقبح.

العقليين([2]) إلا أنهما يفترقان في أن العقل لدى المعتزلة موجب للحكم، بينما ترى الماتريدية أن العقل آلة للمعرفة، والموجب هو الله (ﷻ) في الحقيقة لكن بواسطة العقل، بمعنى لا يوجب الله (ﷻ) شيئا من الفرائض والواجبات بدون العقل، بل بشرط أن يكون العقل موجودا وقد ظهرت ثمرة الخلاف بينهما في الصبي العاقل، بل إن الماتريدية – نفسها – انقسمت في هذه المسألة على **قولين:**

الأول: ما ذهب إليه أبومنصور الماتريدى موافقة للمعتزلة: أن معرفة الله – تعالى – واجبة على الصبي العاقل الذي يناظر في وحدانية الله (ﷻ)([3]).

---

(١) المسايرة في علم الكلام ص٩٧ لمحمد بن عبدالواحد بن الهمام، راجع أصولها محمد محي الدين عبدالحميد، انظر أيضاً: شرح كتاب الفقه الأكبر للأمام الهمام الملا على القارى الحنفي ص٢٠٧– ٢٠٨ دار الكتب العلمية بيروت. لبنان ١٤٠٤هـ – ١٩٨٤م.

(٢) انظر: الروضة البهية، أبو عذبة الحسن بن عبدالمحسن ص٣٥.

(٣) وبذلك يؤكدون – ضمنياً – وجوب معرفة الله (ﷻ) قبل ارسال الرسل.

الثاني: ما ذهب إليه بعض البخاريون موافقة للأشاعرة: أنه لا تعلق لحكم الله (ﷻ) بفعل المكلف قبل بعثة رسول الله (ﷺ) وتبلغيه حكم الله في ذلك، ونفوا وجوب الإيمان عن الصبي العاقل(١) وعندئذ يكون الصبي معذوراً – عندهم – إذا مات بدون التصديق(٢) لأنهم حملوا المروى عن أبى حنيفة على ما بعد البعثة(٣).

– كما تظهر ثمرة الخلاف بين الأشاعرة والماتريدية – أيضاً – في حق "مسلم يبلغه الوحي وهو عاقل، ولم يعرف ربه، هل يكون معذوراً أو يجب عليه أن يستدل بأن للعالم صانعاً أم لا؟ فعند الماتريدية لا يكون معذوراً(٤) ويعذب لوجوب شرط الوجوب وهو العقل، أما عند الأشاعرة فلا يعذب لانتفاء شرط الوجوب وهو السماع من الشارع، بل ذهبت الماتريدية إلى ما هو أبعد من ذلك حين حكمت "بعصيان تارك الاستدلال فيما تعلق بالإيمان بالله (ﷻ) بل جعلته في مشيئة الله (ﷻ) كسائر العصاه إن شاء عفا عنه، وادخله الجنة وإن شاء عذبه بقدر ذنبه وصار عاقبة أمره إلى الجنة(٥).

ثانياً: قضية التحسين والتقبيح لدى الأشاعرة والماتريدية:

اتفقت كلمة علماء المسلمين جميعا أن "الحاكم" بمعنى منشى الحكم وواضعه هو الله تعالى، فلا حاكم سوى الله – تعالى – ولا حكم إلا ما حكم به ولا شرع إلا من الله تعالى.

---

(١) انظر: تيسير التحرير، محمد أمين بن محمود البخاري، المعروف بأميرباد شاه الحنفي المجلد الثاني ص١٥١ الناشر دار الكتب العلمية بيروت.

(٢) الروضة البهية، أبوعذبة الحسن بن عبدالمحسن ص٣٧.

(٣) انظر: المصدر السابق نفس الصفحة (إلا أن ابن الهمام رجع في هذه المسألة حمل الوجوب في قول أبى حنيفة على معنى "ينبغي" أي ينبغي عليهم معرفته بعقولهم (انظر: التقرير والتجبير على تحرير الكمال بن الهمام شرح ابن أمير الحاج جـ٢ ص١٢١).

(٤) بحر الكلام، أبوالمعين ميمون بن محمد النسفى ص٨٥ – ٨٦.

(٥) شرح كتاب الفقه الأكبر ص٢٤٦.

إنما الخلاف بينهم في الحاكم بمعنى إدراك حكم الله – تعالى – قبل بعثة الرسل، وبالنسبة لمن لم تبلغهم الدعوة هل يمكن أن يستقل به العقل دون وساطة كتاب الله – تعالى – أو رسول من عنده أم لا يدرك إلا بخطاب الشارع صراحة أو دلالة يتبنى ذلك على قاعدة التحسين والتقبيح العقليين.

فمن قال بالحسن والقبح الشرعيين – كالأشاعرة – كانت له نظرة محددة في إدراك الأحكام الشرعية، ومن ذهب إلى القول بالحسن والقبح العقلي اختلفت نظرته في إدراك الأحكام الشرعية، وهذا ما سيتضح من دراسة هذا الأمر من خلال النقاط الآتية:

تاريخ هذه المسألة "فقد تبين بأن أول من بحث هذه المسألة من أهل الكلام هو: الجهم بن صفوان"(١) حين وضع قاعدته المشهورة (إيجاب العارف بالعقل قبل ورود الشرع)(٢) وقال: "إن العقل يوجب ما في الأشياء من صلاح وفساد وحسن وقبح، وهو يفعل هذا قبل نزول الوحي، وبعد ذلك يأتي الوحي مصدقاً لما قال به العقل من حسن بعض الأشياء وقبح بعضها. وقد أخذ بهذا القول المعتزلة، وبنوا عليه أصلهم، وأخذه عنهم الكرامية(٣) والقول بالتحسين والتقبيح العقليين قد جاء – قبل الإسلام – من بعض الديانات الهندية، وهو قول

(١) هو أبومحرز، الجهم بن صفوان الترمذي، من موالى بني راسب، ويعود أصله إلى مدينة في ترمذ والتي تقع حالياً في أوزباكستان على الحدود الأفغانية، ولد ونشأ في الكوفة، تعلم لدى: الجعد بن درهم وقد ظهر في المائة الثانية من الهجرة، وهو من الجبرية الخالصة، وقيل: إن الجهم قتل سنة ١٣٠هـ وقيل: سنة ١٣٢هـ، وكان الجهم كثير الجدال والخصومات والمناظرات (انظر: الوافي بالوفيات جـ ٤ ص٥٧ وقد ظهرت بدعته بترمذ وقتله سالم بن أحوز المازني.

(٢) الملل والنحل للشهرستانى جـ١ ص٨٨ تحقيق: سيد كيلانى دار المعرفة بيروت لبنان.

(٣) انظر: نشأة الفكر الفلسفي للنشار جـ١ ص٣٤٦، والتجسيم عند المسلمين: مذهب الكرامية ص٣٦٣ الناشر شركة الأسكندرية للنشر والطباعة ١٩٧١م.

التناسخية(١) والبراهمة(٢) والثنوية(٣) وهم – كما يقال – الذين وضعوا البذور الأولى للقول بإيجاب المتعارف عقلاً(٤)

الحسن والقبح لغة واصطلاحا:

اتفق اللغويون على أن مادة "حسن" تأتى مضادة لمادة "قبح" فالحسن ضد القبح، والحسن جمعه محاسن على غير قياس(٥) وقد ذكر علماء اللغة عدة معاني لهذه اللفظة منها:

---

(١) فرقة تؤمن بعقيدة التناسخ، وتتعصب لها، وتعتقد أن ذرات الأشياء لا تفنى أبداً، بل تظل باقية، والذي يتغير هو الشكل والصورة، فالشيء الواحد يصير حجراً حينا، وطيناً حينا آخر، وهكذا يتحول ذلك الشيء إلى حيوان أو إنسان، ويعرف بسلوك كل شيء وسيرته فإذا كان في حياته الأولى ويسمون هذه المعرفة (الإحصاء) والعارف (المحصى) (انظر: فرق الهند المنتسبة للإسلام في القرن العاشر الهجري وآثارها في العقيدة، محمد كبير أحمد شودرى، إشراف أ: د. إبراهيم محمد إبراهيم أستاذ العقيدة بجامعة أم القرى ص٥٤، ٥٥ دار ابن الجوزى للنشر.

(٢) البراهمة: هم قبيلة بالهند فيهم أشراف أهل الهند، ويقولون: أنهم من ولد برهمى ملك من ملوكهم قديم، ولهم علامة ينفردون بها وهى خيوط ملونة بحمرة وصفرة يتقلدونها تقلد السيوف وهم يقولون بالتوحيد على نحو قولنا إلا أنهم أنكروا النبوات (انظر: الفصل في الملل والنحل ابن حزم جـ١ ص٦٩ دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، والتمهيد: الباقلانى ص١٠٤ نشر الأب مكارتى، المكتبة الشرقية بيروت ١٩٧٥م

(٣) هم القائلين بالأثنيين، فلقد أثبتوا أصلين أثنين مدبريين قديمين يقتسمان الخير والشر والنفع والضرر، يسمون أحدهما النور ومنه الخير وهو "يزدان" والآخر هو الظلمة ومنه الشر وهو "اهرمن" (انظر: الماتريدى التوحيد ص١٧١، ٢٢٦ واعتقادات المسلمين والمشركين ص١٣٤، والقاضي عبدالجبار في المغنى جـ٥ ص٧١: ٧٢ تحقيق د. بكرطوبال ود. محمد أروش.

(٤) التجسيم عند المسلمين مذهب الكرامية، تأليف: سهير محمد مختار ص٣٦٣.

(٥) انظر: مختار الصحاح لأبى بكر الرازي الحنفي ص٧٣، ولسان العرب لابن منظور جـ ١٣ص١١٤.

١- **الجمال:** فالحسن يرادف الجمال.

٢- **خلاف السيئ:** ومنه الحسنة خلاف السيئة.

٣- **المعرفة والإتقان:** يقال أحسنت الشيء إذا عرفته وأتقنته(١).

وقال: "الراغب الأصفهاني: "الحسن عبارة عن كل مبهج مرغوب فيه، وذلك ثلاثة أضرب، مستحسن من جهة العقل، ومستحسن من جهة الهوى، ومستحسن من جهة الحسن"(٢).

فالحسن عند علماء اللغة: مشترك لفظي يطلق ليدل على معنى جمالي في المحسوسات أو يطلق ليدل على فعل خلقي فيقال هذا خلق حسن.

القبح لغة: ضد الحُسن، والتقبيح يضاد التحسين، ويكون فى الصورة والفعل، فهوما ينبو عنه البصرمن الأعيان وما تنبو عنه النفس من الأعمال والأحوال. وهو "عام في كل شيء والتقبيح مصدر "قبح" يقال: قبحه الله أي صيره قبيحا، وقبح عليه فعله: أي بين قبحه إذ كان مذموما(٣).

وقد ذكر علما ء اللغة لهذه اللفظة معاني آخري منها:

١- الإبعاد والإقصاء، ومنه قوله تعالى: "**وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ هُمْ مِنَ الْمَقْبُوحِينَ**"(٤).

٢- الكسر؛ ومنه قولهم قبح البيضة أي كسرها.

---

(١) انظر: معجم مقاييس اللغة، لابن فارس القزوينى الرازي جـ٢ ص٥٨، والمصباح المنير في غريب الشرح الكبير، أحمد بن محمد الفيومي جـ١ ص١٣٦ طبعة دار الكتب العلمية، بيروت بدون تاريخ.

(٢) المفردات في غريب القرآن، جـ ١ ص١٥٥، مكتبة نزار مصطفى الباز، وتاج العروس للزبيدى ١٧٥/٩.

(٣) ينظر: تهذيب اللغة: لمحمد بن أحمد الهروى، تحقيق: محمد عوض مرعب جـ٤ ص٤٨ ط أولى: دار إحياء التراث العربي، بيروت (٢٠٠١م).

(٤) القصص: ٤٢.

٣- إنكار العمل المذموم، ومنه قولهم: قبح له وجهة؛ أي أنكر عليه ما عمل([1])

الحسن والقبح في الاصطلاح:

يطلق الحسن والقبح في اصطلاح المتكلمين على عدة معان اتفقوا على البعض واختلفوا حول بعضها، فقيل معنى الحسن: هو ما أذن فيه الشارع إما بإيجابه والمنع من تركه وهو الواجب، وأما بطلب فعله مع عدم العقاب على تركه وهو المندوب، وإما بإباحته وهو المباح، فالحسن يشمل "الواجب والمندوب والمباح " ومعنى القبح: هو ما لم يأذن فيه الشارع، أي ما نهى الله عنه نهى تحريم أو كراهية فيشمل المحرم والمكروه([2]) وذهبوا إلى أن فعل البهائم لا يوصف بحسن ولا قبح، وفعل الصبي مختلف فيه، وفعل الله – تعالى حسن باتفاق([3]).

ويقول ابن السبكى([4]): "اعلم أن الحسن والقبيح قد يراد بهما كون الشيء ملائماً للطبع ومنافرا، أو كون الشيء صفة كمال أو صفة نقص، كقولنا: العلم

---

(١) ينظر: تاج العروس للزبيدى جـ٧ ص٣٥، والمعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية جـ٢ ص٧١٠.

(٢) انظر المسامرة شرح المسايرة: الكمال بن أبى الشريف ص٩٤.

(٣) انظر: بين الفلاسفة والكلاميين: الشيخ محمد عبده جـ٢ ص٥٧٢، والأربعين في أصول الدين للإمام فخرالدين الرازي ص٢٤٦ (وإن اختلف القول في تعليل حسنه حيث قالت الأشاعرة: فعله حسن لأنه المالك على الإطلاق، فيتصرف في ملكه كيفما شاء (انظر: الإرشاد إلى قواطع الأدلة: للإمام الجوينى ص ٣٨١: ٣٨٢ وقالت المعتزلة: بل لأنه= =لا يفعل إلا ماهو حسن في نفسه فلا يفعل القبيح عقلاً لعلمه بقبحه (شرح الأصول الخمسة: القاضي عبدالجبار ص٣٠٢، والمغنى ٥٣/١٤).

(٤) هو عبدالوهاب بن على بن عبدالكافى بن تمام السبكى الشافعي ولقبه قاضى القضاة تاج الدين السبكى، وكنيته أبوالنصر، وكان شافعياً فقيها وأصولياً (٧٧١هـ) (انظر: الدرر=

حسن والجهل قبيح، وبهذا التفسير لا نزاع في كونهما عقليين، إنما النزاع في كون الفعل متعلق بالذم عاجلاً والعقاب آجلاً(١).

وأكد هذا صاحب شرح المقاصد إذ ورد فيه "ليس النزاع في الحسن والقبح بمعنى صفة الكمال والنقص كالعلم والجهل، وبمعنى الملائمة للغرض وعدمها، كالعدل والظلم وبالجملة كل ما يستحق المدح أو الذم في نظر العقول ومجارى العادات، فإن ذلك يدرك بالعقل ورد الشرع به أم لا، وإنما النزاع في الحسن والقبح عند الله تعالى ... بمعنى استحقاق فاعله في حكم الله – تعالى – المدح أو الذم عاجلاً أو الثواب والعقاب آجلاً(٢).

ويتضح مما سبق أن تحرير محل النزاع فيما يلي: اتفق الجميع على أن من الأشياء ما لايدرك إلا بالشرع، كبعض تفاصيل الشرائع والعبادات، وأما بالنسبة لمعاني الحسن والقبح فتطلق على ثلاث أشياء ببيانها يتضح محل النزاع.

المعنى الأول: أن يراد بالحسن والقبح، ما يوافق غرض الفاعل من الأفعال وما يخالفه،أو ما يطلق عليه: (الملائمة والمنافرة للإنسان) ... فهذا معلوم بالعقل بالاتفاق، فإنه قد يعنى بالحسن والقبح كون الشيء ملائماً بالطبع أو منافراً له، وبهذا التفسير لا نزاع في كونهما عقليين، وذلك كحسن قتل العدو، وهو ما يسمونه (مصلحة أو ملائمة بالطبع) وما خالف غرض الفاعل يسمى قبيحاً، كالإيذاء ويسمى مفسدة أو منافرة للطبع) والحسن والقبح بهذا المعنى اعتباري نسبى، وليس ذاتياً(٣).

=الكافية في أعيان المائة الثامنة: ابن حجر العسقلاني ٤٢٥/٢ والأعلام للزركلى ١٨٤/٤).

(١) الإبهاج: ابن السبكى ١٣٥/١.

(٢) شرح المقاصد: التفتازانى ١٤٨٢/٢.

(٣) انظر: محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من الحكماء والمتكلمين للإمام فخرالدين الرازي، تحقيق د. حسين آتاى ص ٤٧٨، ٤٧٩ ط أولى المكتبة الأزهرية للتراث القاهرة ١٩٩١م.

المعنى الثاني: أن يراد بالحسن والقبح: كون الشيء صفة كمال أو صفة نقص كقولنا العلم حسن، والجهل قبيح، ولا نزاع هنا – أيضا – في كونهما عقليين بين أهل الكلام(١).

المعنى الثالث: أن يراد بالحسن والقبح: كون الفعل يتعلق به المدح والثواب والذم والعقاب. فما تعلق به المدح والثواب في الدنيا والآخرة كان حسناً، وما تعلق به الذم والعقاب في الدنيا كان قبيحاً فهذا المعنى هو الذي وقع فيه الخلاف(٢).

وقال الإمام الرازي: "وإنما النزاع في كون الفعل متعلق الذم عاجلاً وعقابه آجلاً،وفى كون الفعل متعلق المدح عاجلاً، والثواب آجلاً، هل يثبت بالشرع أو بالعقل ..."(٣).

مسألة التحسين والتقبيح لدى الأشاعرة

ذهب الأشاعرة إلى القول بالتحسين والتقبيح الشرعيين لا العقليين فقالوا: إنه لا يجب على الله شيء من قبل العقل، ولا يجب على العباد شيء قبل ورود

(١) انظر: الحكمة والتعليل في أفعال الله د. محمد ربيع هادى المخلى ص٨٢ ط أولى ١٤٠٩هـ – ١٩٨٨م.

(٢) انظر: المعارف في شرح الصحائف لشمس الدين السمرقندى جـ٢ ص١٤٤٦، وتنزيه القرآن عن المطاعن للقاضي عبدالجبار ص٤٣، والكشاف للزمخشرى جـ١ ص٠٤٤٣ والمسايرة لكمال بن الهمام ص٩٠، ٩١ (وقد خالف الأزميرى أحد متأخرى الماتريدية هذا التقسيم الثلاثي، وذكر تقسيماً رباعياً بحيث يكون المعنى الرابع هو محل النزاع عنده، حيث قسم الثالث إلى أمرين وذلك كونه متعلق الثواب والعقاب في الآخرة ثالثاً، ورابعاً: كونه متعلق المدح والذم في الدنيا في حكم الله تعالى، وجعل الثاني دون الأول محل النزاع".

(٣) المحصول: للرازي جـ١ ص١٥٩، وانظر أيضاً: المستصفى للغزالي جـ١ ص٥٦.

السمع وقالوا: "إن الحسن والقبح الذي يتعلق به المدح والثواب؛ والذم والعقاب، إنما يدرك بالشرع فحسب، وليست الأشياء في ذاتها حسنة ولا قبيحة بل توصف بذلك باعتبارات غير حقيقية.فهم ذهبوا إلى أن الحسن والقبح في الأشياء اعتبارى ونسبى، أي: أنه ليس صفة لازمة وذاتية في الشيء، وإنما يعرف حسن الأشياء وقبحها باعتبارات إضافية.

قال الآمدى في سياق تقريره لمذهب الأشاعرة: "إن الحسن والقبح ليس وصفاً ذاتياً للحسن والقبيح، ولا أن ذلك مما يدرك بضرورة العقل ونظره، بل إطلاق لفظ الحسن والقبح عندهم باعتبارات غير حقيقية بل إضافية، يمكن تغيرها وتبديلها بالنظر إلى الأشخاص والأزمان والأحوال(١).

ويقول الإمام الجوينى: "العقل لا يدل على حسن شيء ولا قبحه، وإنما يتلقى التحسين والتقبيح من موارد الشرع، وموجب السمع، وأصل القول في ذلك أن الشيء لا يحسن لنفسه وجنسه وصفه لازمه له، وكذلك القول فيما يقبح، وقد يحسن في الشرع ما يقبح مثله المساوي له في جملة أحكام صفات النفس، فإذا ثبت أن الحسن والقبح عند أهل الحق لا يرجعان إلى جنس وصفة نفس فالمعنى بالحسن: ماورد الشرع بالثناء على فاعله والمراد بالقبيح: ماورد الشرع بذم فاعله"(٢).

فعلى هذا قد يأمر الله بالشرك والكفر والقتل فتكون حسنة، وقد ينهى عن التوحيد والصدق والإحسان فتكون قبيحة.

وقد عنون الإمام الأشعري هذه المسألة بالتعديل والتجوير "وهذه المسألة تعد حجر الأساس لكلام الأشعري، وقد تبع أهل الحديث والحنابلة حيث صور العقل

(١) إيكار الأفكار ص٧٣.

(٢) الإرشاد للجوينى ص٢٥٨.

أقل أن يدرك ما هو حسن وما هو قبيح، قائلاً: بأن تحكيم العقل في باب التحسين والتقبيح يستلزم نفى حرية المشيئة الإلهية وتقيدها بقيد وشرط، إذ على القول بهما يجب أن يفعل (ﷻ) ما هو الحسن عند العقل، كما عليه الاجتناب عما هو قبيح عنده، فلأجل التحفظ على إطلاق المشيئة الإلهية، قالوا: لا حسن إلا ما حسنه الشارع ولا قبيح إلا ما قبحه، فله (ﷻ) أن يؤلم الأطفال في الآخرة، ويعد ذلك منه حسناً. لذا نجده يقول: "فإن قال قائل: هل لله تعالى أن يؤلم الأطفال في الآخرة؟ قيل له: لله تعالى ذلك وهو عادل إن فعله، إلى أن قال: ولا يقبح منه أن يعذب المؤمنين ويدخل الكافرين الجنان، وإنما نقول إنه لا يفعل ذلك،لأنه أخبرنا أنه يعاقب الكافرين، وهولا يجوز عليه الكذب في خبره([1]).

فالأشاعرة لا تنسب أي علية إلى العقل وفقاً لنظرية "العادة" ويستندون إلى قاعدة "الحسن والقبح الشرعيين" أيضاً في عدم اعتبار العقل معياراً للتقييم أصلاً([2]).

فمن الواضح أن الأشاعرة ترى العقل لا يمتلك قدرة التطبيق الأدائي أو المصدري وبالتالي فإنه – أي العقل – محصور من الناحية المفهومية ضمن حدود الشرع، أما التفتازانى فقد شبة العقل بمرآة تنعكس فيها المعلومات، وعليه فقد عرف العلم بأنه حصول صورة الأشياء في مرآة العقل"([3]).

(ب) التحسين والتقبيح لدى الماتريدية:

أما الماتريدية لم يكونوا على رأى واحد في هذه المسألة، بل انقسمت إلى مدرستين إحداهما أغلب علمائها

(١) اللمع ص١١٦-١١٧ صححه وقدم له د. حموده غرابه، مطبعة مصر.

(٢) انظر: شرح المواقف للقاضي عضد الدين عبدالرحمن الإيجى جـ٣ص ٢٨١.

(٣) شرح المقاصد جـ١ ص١٧.

يسكنون منطقة "سمرقند" والآخرى وهى ماتريدية بخارى(١).

أولاً: مدرسة سمرقند: يعد أبرز علمائها الإمام "أبومنصور الماتريدى" الذي يرى أن لبعض الأشياء حسن وقبح في العقل، وأن العقل آله لمعرفة ذلك، أما الحاكم بالحسن والقبح والخالق لأفعال العباد هو الله تعالى.

فالعقل – لديهم – يستطيع أن يدرك حسن بعض الأشياء وقبح بعضها مستقلاً عن الشرع، كأصول العقائد لوضوحها يدركها العقل بذاته،ويدرك حكم الله فيها بالطلب مثل: وجوب الإيمان بالله تعالى، ووجوب تعظيمه وتنزيه عن كل نقص، ووجوب تصديق النبي (ﷺ)، وأما أكثر الأشياء لا يعرفها العقل إلا بمجيء الرسل(٢).

يقول في ذلك الماتريدى: "إن الله تعالى لما خلق البشر بما جعلهم أهل تمييز، وعلم بالمحمود بين الأمور والمذموم، أنشأهم على طبائع تنفر عن أشياء وتميل إلى أشياء، وأراهم في عقولهم حسن بعض ما تنفر عنه الطباع بحمد العواقب، وقبح بعض ما تميل إليه بذم العواقب(٣).

ويقول صاحب شرح تعديل العلوم: "لابد من الاعتراف بحسن بعض الأفعال وقبح بعضها منا عقلاً"(٤) والحسن والقبح هنا يكونان (لذات الفعل) كما وضح

(١) سمرقند وبخارى من بلاد ماوراء النهر "جيحون" بخراسان (يراجع: ياقوت الحموى، معجم البلدان ٢: ٤٥ ط ١٩٧٧ بيروت لبنان.)

(٢) ينظر: التوحيد للماتريدى ص١٦٣ وبحر الكلام في أصول الدين: لأبى المعين النسفى ص٨٥، وتلخيص الأدلة لقواعد التوحيد، لأبى إسحاق الصفار ص٢٠٣.

(٣) التوحيد ص١٦٣، ويراجع: تأويلات القرآن للماتريدى جـ ١٧ ص٢٢١، ٢٢٢.

(٤) صدر الشريعة المحبوبى ص٣٧.

ذلك الإمام الماتريدى([1]) "إن الأشياء نوعان: أحدهما يحسن لنفسه ويقبح ضده وكل خلافاته، والثاني: ما يحسن الشيء وخلافاته على حسب الحاجة وقيام الدلالة من حمد العواقب وذمها، ملزم القول في هذا بمن يعرف أحوال الحمد والذم فيخرج الأمر عليه، على أنه لابد لمن يكون يعتمد على عقله والاختلاف المتناقض ذلك سببه، أو يرجع إلى مخصوص من العقل وفى ذلك القول بالرسول وكل شيء حسنه العقل فهو لا يقبح بحال، وكذلك القبيح من الحسن، وكل شيء قبح لنفار الطبع بما يتوهم خلوله في جوهر المتوهم فينفر طبعه لألمه، ثم هذا قد يجوز أن يذهب ذلك بالاعتياد "إذ يقول: وقد استدل أنصار هذا الرأي بأدلة سمعية وآخرى عقلية كان منها:

(أ) **الأدلة السمعية:** استدلوا بقوله تعالى: "**وَاللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّن بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ**"([2]) فالله تعالى قد خص السمع بالسمعيات والبصر بالمرئيات، والأفئدة لما يختص

(١) التوحيد للماتريدى ص١٤٨،١٤٩ (والماتريدى هنا يوافق ما ذهب إليه المتقدمون من المعتزلة حيث كان قولهم إن الحسن والقبح عقليان، وإنهما صفتان ذاتيتان زائدتان على الوجود، والعقل يدركهما بالبداهة أو النظر، فالأشياء تحمل في ذاتها صفة الحسن أو القبح، ولا توصف بهما لعلة خارجية راجع: النزعة العقلية في تفكير المعتزلة، على فهمي خشيم ص٦٢ منشورات دار مكتبة الفكر للطباعة، طرابلس ليبيا، وقواعد المنهج عند واصل بن عطاء، د. عبدالفتاح الفاوى ص١١٩، ١٢٠ ومن لطف الله – تعالى – بالعباد أن منحهم العقل الذي يميزون به بين الخير والشر، وبين الحسن والقبح وبناء على ذلك فالإنسان مكلف بفعل الحسن وبترك القبح حتى قبل مجيء الرسل، أو في حال عدم وصول دعوتهم إليه (راجع: شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبدالجبار ص٦٤، ٧٨،٨٢) والشرع عندهم لا يقوم بأكثر من تأكيد ما أدركه العقل (انظر: المغنى جـ٦/٦٤٨).

(٢) النحل: ٧٨.

بالأفئدة من العقل والعلم والذكر والفكر وغير ذلك، فجعل كل واحدة من هذه الثلاث حجة على الخلق بانفراده، فيكون العقل حجة، مع أن السمع والبصر لا يستغنيان عن العقل؛ لأنه أداة التمييز، فإن لم يكن العقل حجة لتعطل السمع والبصر، فإذا مدار المعارف بالتحقيق على العقل(١).

الدليل الثاني: قال تعالى: "**أَنْ أَنذِرْ قَوْمَكَ مِن قَبْلِ أَن يَأْتِيَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ**"(٢) يقول الإمام الماتريدى: "دلت الآية على أن حجة الإيمان تلزم الخلق قبل أن يأتيهم النذير؛ لأنها لو كانت لا تلزمهم لكانوا في أمن من نزول العذاب بهم قبل أن يأتيهم النذير، فلا يخوفون بنزول العذاب بهم قبل أن ينذروا، فلما خوفوا بنزول العذاب بهم قبل أن يأتيهم دل على أن الحجة لازمة عليهم، وأن الله يعذبهم بتركهم التوحيد، وإن لم يرسل إليهم الرسل(٣).

الأدلة العقلية: فقد استدلوا بأن وجوب تصديق النبي موقوف على حرمة كذبه، إذ لو جاز كذبه لما وجب تصديقه، وحرمة كذبه تعرف بالعقل، إذ لو كانت شرعية، لتوقفت على نص آخر، وهذا النص الأخر مبنى على حرمه كذبه، فإما أن يثبت بذلك النص، فيتوقف الشيء على نفسه أو بالأول فيدور، أو بثالث فيتسلسل، والحرمة العقلية تستلزم القبح العقلي ويلزم من ذلك أن يكون صدقه واجبا عقلاً(٤).

---

(١) ينظر: تلخيص الأدلة لقواعد التوحيد، لأبى إسحاق الصفار المجلد (١) ص١٤٢، ومدارك التنزيل لأبى البركات النسفى جـ٢ ص٢٣٨.

(٢) نوح: ١.

(٣) تأويلات القرآن، للماتريدى جـ١٦ص١٢٣.

(٤) ينظر: شرح تعديل العلوم لصدر الشريعة المحبوبى ص٣٧، ونظم الفرائد لشيخ زاده ص٣٢.

ويزداد الأمر وضوحاً بما ذكره شيخ زاده من ربط الحسن بالوجوب، والقبح بالتحريم حيث يقول: "فثبت أن بعض الأفعال منا واجب عقلاً، وكل ما هو واجب عقلاً فهو حسن عقلاً؛ لأن الواجب العقلي أخص من الحسن العقلي، إذا الواجب العقلي ما يحمد على فعله ويندم على تركه عقلاً، والحسن العقلي ما يحمد على فعله عقلاً، فكل واجب عقلاً حسن عقلاً، فلزم من ذلك أن يكون ترك التصديق حراماً عقلاً فيكون قبيحاً عقلاً"(١).

ثانياً: أما أنصار الرأي الثاني: فقد ذهبوا إلى أن العقل لا يحسن ولا يقبح، وإنما المحسن والمقبح هو الشرع على لسان الرسل (عليهم السلام) فلا يجب إيمان ولا

(١) نظم الفرائد ص٣٢ (وقد يبدوا للناظر أن هذا الرأي يتفق مع رأى المعتزلة، لكن عند التحقيق يتبين أن ثمة فروقاً جوهرية بين الرأيين في المنهج والتطبيق منها (أ) أن العقل عند الماتريدية آلة لمعرفة الحسن والقبح لا موجب لهما كما قالت المعتزلة، ويترتب على ذلك القول: بأن الحسن والقبح مدلولان بالأمر والنهى، فيما يدرك عقلاً لا موجبان بهما، ويلزم من ذلك وجوب معرفة الله عقلاً لما ثبت من حسن الواجبات وقبح المحرمات (ينظر: تلخيص الأدلة لقواعد التوحيد للصفار ص٢٠٥) فالماتريدية لم يرتبوا على قولهم بالحسن والقبح العقليين ما رتبه المعتزلة من أشياء أوجبوها على الله تعالى كوجوب الصلاح والأصلح، ووجوب الثواب على الطاعة والعقاب على المعصية، ووجوب العوض عن الآلام، حيث صرح الماتريدية بأنه لايجب على الله تعالى شيء (المسايرة: لكمال بن الهمام ص٩٥، ٩٦) (ب) أن العقل مدرك للحسن والقبح في جميع الأفعال عند متقدمي المعتزلة، وعند الماتريدية لا يدركهما في جميع الأفعال، وإنما يدركهما في بعضها دون البعض (ينظر: إشارات المرام للبياضى ص٧٦) وهؤلاء لم يضعوا حداً فاصلاً بين البعض الذي يدركه العقل والبعض الذي لا مجال للعقل فيه. =

=(ج) العقل عند المعتزلة موجب للحسن والقبح وجوبا عقلياً بطريق التولد، فإن العلم بالنتيجة يأتي عقب النظر الصحيح، أما عند الماتريدية فإن الوجوب هنا عادى (انظر: فصول البدائع في أصول الشرائع لشمس الدين الفنارى جـ١ ص١٨٢).

يحرم كفر إلا بعد البعثة، وممن قال بهذا الرأي من الماتريدية شمس الأئمة السرخسى(١) إذ يقول: "إن الحسن مطلقاً ما حسنه الشرع، والقبيح ما قبحه الشرع"(٢) ويؤكد ذلك ابن الهمام إذ يقول: "قال أئمة بخارى: لا يجب إيمان، ولا يحرم كفر قبل البعثة كقول الأشاعرة"(٣).

وأنصار هذا الرأي ذهبوا إلى أن الفعل يحسن أو يقبح لمعنى فيه يجعله حسنا أو قبيحا، وهذا المعنى عبارة عن قرينة تقترن بالفعل، وتجعله حسنا أو قبيحا بحيث لو انضمت قرينة حسنة إلى الفعل القبيح كان حسنا لوجود هذه القرينة، ولو اقترنت بالفعل قرينة قبيحة كان الفعل قبيحا لوجود ذلك المعنى الذي يوجب قبحه

يقول أبو المعين النسفى في ذلك: "أتزعمون أن القتل قبيح لعينه أم لمعنى فيه؟ فإن قالوا: هو قبيح لعينه، قيل: هذا ممنوع، وإن قالوا: تنفر عنه العقول السليمة، قلنا: ليس كذلك، بل تنفر عنه الطباع السخيفة والقلوب الضعيفة، والطبيعة هي التي يسهل عليها بالاعتياد حتى يصير متآلفاً بما كان ينفر عنه قبل الاعتياد فأما ما استقبحه العقل لذاته، فلا يحسن ذلك فيه البت، إذ هو يرى الأشياء بحقائقها لا الطبيعة"(٤).

---

(١) هو محمد بن أحمد بن سهل أبوبكر، شمس الأئمة، قاضى من كبار الأحناف، من أهل سرخس (في خراسان) تعصب عليه بعض أهلها فصار إلى دمشق، وتوفى فيها، أشهر كتبه "المبسوط" في الفقه والتشريع ... توفى (٤٨٣هـ) (ينظر: الأعلام للزركلى جـ٥ ص٣١٥).

(٢) أصول السرخسى، للإمام السرخسى جـ٢ص٦٥ حقق أصوله: أبوالوفا الأفغاني، دار الكتب العلمية بيروت.

(٣) المسايرة، لكمال بن الهمام ص١٠٠، انظر أيضاً: أصول الدين، لأبى اليسر البزدوى ص٢١٤.

(٤) تبصرة الأدلة، لأبى المعين النسفى جـ١ ص٢٥٧.

ويستدل أبوالمعين بهذا الدليل: لو كانت ذات الفعل هي المقتضية لحسنه أو قبحه، لما حسن الفعل القبيح أو قبح الفعل الحسن، لكن اللازم باطل فالملزوم كذلك، وبيان الملازمة أن القتل فعل قبيح، فلو كان قبيحا لذاته لكان قبيحاً في جميع الأحوال، لكن القتل يكون حسناً أحياناً كما في القصاص(١).

وقد استدل أنصار هذا الرأي ببعض الأدلة منها:

١- بقوله تعالى: "**وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا**"(٢) ووجه الدلالة: أن الإيمان لو كان واجباً بالعقل لكان حجة على العباد قبل البعثة، لكن الله–تعالى – أخبر أنه لا يعذب أحداً إلا بعد البعثة، فدل أن طريق الإيمان هو السمع لا العقل(٣).

٢- كما استدلوا بقوله تعالى (رسلاً مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس علي الله حجة بعد الرسل وكان الله عزيزا حكيما(٤)).

ووجه الدلالة: أن الحجة والعذاب متعلقة بالرسل، وأنه لا حجة للعقل بحال(٥): "**لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ ۚ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا**")

فأئمة بخارى – كما هو واضح – ذهبوا إلى القول بأن العقل لا يحسن ولا يقبح بل هو آلة لمعرفة الحسن والقبح في الفعل، وهو غير موجب بحال من الأحوال، وإنما الموجب والمحسن والمقبح هو الله – تعالى –، كما ذهبوا إلى أن معرفه الحسن والقبح في الشيء لا تستلزم حكما لله تعالى فيه بالأمر والنهى؛

---

(١) المرجع السابق نفس الصفحة .

(٢) الإسراء: ١٥.

(٣) ينظر: أصول الدين، لأبى اليسر البزدوى ص٢١٦.

(٤) النساء: ١٦٥.

(٥) ينظر: تقويم الأدلة في أصول الفقه، لأبى زيد الدبوسى، تحقيق: خليل محي الدين الميسى ص٤٤٥، ٤٤٧ ط أولى دار الكتب العلمية بيروت (١٤٢١هـ – ٢٠٠١م).

لأن الكثير من الأفعال التي يحكم الشرع فيها بالحسن أو القبح لا تتوقف على معرفة العقل بوجوه الحسن أو القبح فيها، وإنما تتوقف على أخبار الرسل بذلك(١).

ومن الملاحظ أن أئمة بخارى قد التقوا مع جمهور الأشاعرة في قضية التحسين والتقبيح إذ يقول الإمام البياضى: "ووافق جمهور الأشاعرة في كون الحسن والقبح شرعيين مطلقاً"(٢).

وعلى الرغم من هذا التلاقي إلا أنه قد سجل عليهم اختلافا بَيَّن حول هذه القضية – التحسين والتقبيح – فبينما يجعل البخاريون للعقل دوراً في معرفة الحسن والقبح في الفعل، فإن الأشاعرة ينكرون حكم العقل بالتحسين والتقبيح، بناء على قولهم بأن الواجبات كلها سمعية وليست عقلية يقول الإمام البياضى موضحاً ذلك: "إن الحسن وكذا القبح مدلولان بالأمر والنهى إجمالاً، فيما يدرك عقلاً،لا موجبان بهما ... وذهب كثير من أئمتنا إلى أنهما مدلولان مطلقاً ... خلافاً لجمهور الأشاعرة فإنهما موجبان مطلقاً عندهم"(٣).

أثر الخلاف في مسألة التحسين والتقبيح عند الماتريدية:

وتظهر ثمرة الخلاف بينهما في هذه المسألة في حق من لم تبلغه الدعوة، ونشأ على شاهق جبل، ولم يؤمن بالله – تعالى – ومات هل يعذب في ذلك أم لا؟ فقد ذهب أصحاب القول الأول من الماتريدية بأنه يعذب في النار؛ لأن الله تعالى قد أعطاه العقل، ومعرفة الله – تعالى – يجب عليه؛ لأن الله تعالى قد أقام

(١) انظر: أصول الدين، لأبو اليسر البزدوى ص٩٢، والتوضيح لصدر الشريعة المحبوبى جـ١ ص٣٥٧، والأسرار عن أصول فخر الإسلام للبزودى جـ٤ ص٣٢٨ ط ١٩٩٧م دار الكتب العلمية.

(٢) إشارات المرام من عبارات الإمام ص٧٨.

(٣) المرجع السابق ص٧٥.

من الدلائل ما يكفى العاقل لمعرفة الوجود الإلهي معرفة برهانية لا معرفة حقيقته.

يقول في ذلك أبوالمعين النسفى: "من لم يبلغه الوحي، وهو عاقل، ولم يعرف ربه هل يكون معذوراً أم لا؟ عندنا لا يكون معذوراً ويجب عليه أن يستدل بأن للعالم صانعاً كما استدل أصحاب الكهف حين قالوا: "**رَبُّنَا رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَن نَّدْعُوَ مِن دُونِهِ إِلَهًا لَّقَدْ قُلْنَا إِذًا شَطَطًا**"(١).

وذهب أصحاب الرأي الثاني: إلى أن من لم تبلغه الدعوة يكون ناجياً، حيث إن العقل وحده لا يستلزم تكليفه، فإذا مات دون أن يؤمن أو يكفر يكون معذوراً، إذا الأمر الذي قامت به الحجة عليه هو إرسال الرسل لقوله تعالى: "**وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا**"(٢) ولا يخلد في النار؛ فأهل النار يعاقبون بتكذيبهم للرسل، لا بإدراك عقولهم كما في قوله تعالى: "**كُلَّمَا أُلْقِيَ فِيهَا فَوْجٌ سَأَلَهُمْ خَزَنَتُهَا أَلَمْ يَأْتِكُمْ نَذِيرٌ قَالُوا بَلَىٰ قَدْ جَاءَنَا نَذِيرٌ فَكَذَّبْنَا وَقُلْنَا مَا نَزَّلَ اللَّهُ مِن شَيْءٍ إِنْ أَنتُمْ إِلَّا فِي ضَلَالٍ كَبِيرٍ**"(٣).

فهو يكون معذوراً عندهم، إذا لم يصادف مدة يتمكن فيها من التأمل والاستدلال بالآيات على معرفة الخالق، فأما إذا أعانه الله بالتجربة، وأمهله لدرك العواقب لم يكن معذوراً لأن الإمهال وإدراك مدة التأمل – عندهم – بمنزلة دعوة الرسل.

---

(١) الكهف: ١٤ بحر الكلام في أصول الدين ص١٠٠.

(٢) الإسراء: ١٥.

(٣) الملك: ٨، ٩.

يقول الكمال بن الهمام: "من لم تبلغه الدعوة لا يكلف بمجرد عقله، مالم تمضى مـــدة التأمل وقدرها إليه تعالى، فلو مات قبلها غير معتقد إيماناً ولا كفرا لا عقاب عليه، أو معتقدا الكفر خلد(١).

ومما سبق يتضح: أن من ذهب من الماتريدية بوجود دور للعقل وقدرة لم يغال في هذا الدور ولا تلك القدرة، إذ يروا أن العقل يستطيع إدراك الحسن والقبح في بعض الأفعال دون البعض(٢) ونص قولهم: "فالعقل يدرك به في البعض بالضرورة، كالعلم بحسن الصدق النافع أو بالنظر؛ كحسن الصدق الضار، ولا يدرك به في البعض، كحسن صوم آخر يوم من رمضان، وقبح صوم أول يوم من شوال فإنما يدرك بالشرع"(٣).

– كما أن التحسين والتقبيح – لديهم – لا يترتب عليه أموراً مما أوجبها المعتزلة(٤) وهذا ما أكده علماؤهم إذ يقولون:" أن الماتريدية قد اتفقوا على نفى ما أوجبه المعتزلة على الله تعالى، وأن كل ماورد به السمع من الثواب على الطاعة والوعد بالرزق وألم المؤمن وغير ذلك، إنما هو محض فضل من الله

(١) التحرير في أصول الفقه. لكمال بن الهمام ص ٢٢٤، ٢٢٥.

(٢) وهذا مخالف تماماً لما عليه المعتزلة.

(٣) إشارات المرام، كمال الدين البياضى ص٧٥، والمسايرة، لابن الهمام ص٩٧، وأصـــول الدين للبزدوى ص٢٠٧.

(٤) من القول بالصلاح والأصلح، واللطف أو الثواب والعقاب أو العوض عن الآلام وغيـــر ذلك مما هو من لوازم التحسين والتقبيح لدى المعتزلة.

تعالى، وأما مالم يرد به سمع،كتعويض البهائم، فالماتريدية لا يحكمون بوقوعه وإن جوزوه عقلاً(١).

فالماتريدية بأقوالهم – السابقة – يعبرون عن موقف وسط لجمهور كبير من علماء المسلمين لا يوافقون به المعتزلة فيما قالوا به من لوازم الوجوب العقلي، ولا يوافقون بعض الأشاعرة – أيضاً – في نفى المعاني الظاهرة في الفعل والتي يستطيع العقل إدراكها دون حاجة إلى الشرع.

والإدراك العقلي ليس معناه إثبات "صفة للفعل" لم تكن موجودة من قبل، أو أن فاعله ممدوح أو معاقب في الآخرة إذا لم يرد الشرع بذلك وإنما معناه: أن الشرع إذا جاء بعقاب فاعله أو مدحه كان ذلك تصديقاً لإدراك العقل؛ فإن الفواحش – مثلاً – لا تحرم إلا لكونها قبيحة في نفسها أولا، فإذا جاء الشرع ناهياً عنها، فقد كساها بذلك قبحاً إلى قبحها وهذا ما ذهب إليه جمهور الماتريدية وبعض متأخرى الأشاعرة(٢).

وفى نهاية تلك المعالجة: اتضح بأن الماتريدية تتلاقى مع الأشاعرة في القول بأن العقل وحده لا يستقل بإدراك الحسن والقبح في كل شيء، وفى قولهم بأن الموجب للحسن والقبح حقيقة هو الله تعالى. ويفارقونهم في إثبات قدرة العقل على التحسين والتقبيح قبل الشرع، وإن كان من الواضح من الوهلة

(١) انظر المسامرة في شرح المسايرة في العقائد المنجية في الآخرة للكمال بن الهمام في علم الكلام مع حاشية زين الدين قاسم على المسابره شرحه الشيخ قاسم بن قطلوبغات الحنفي ت ٨٧٨ هـ الجزء الثاني ص ٤٠: ٤١ الناشر المكتبة الأزهرية للتراث.

(٢) انظر: شرح التلويح على التوضيح للإمام التفتازانى جـ ١ ص٣٣١: ٣٣٢، ولوامع الأنوار الإلهية وسواطع الأسرار الأثرية جـ ١ ص٢٨٤ تعليق الشيخ عبدالرحمن أبوبطين والشيخ سليمان بن سحمان ط ٢ سنة ١٩٨٥م المكتب الإسلامي بيروت.

الأولى أن نقطة الخلاف وهمية؛ لأن مرد الاثنين إلى أن الله – تعالى – هو الموجب لحسن وقبح الفعل حقيقة.

وفى الحقيقة أن فكرة التلاقي والاختلاف تتضح وتتجسد أكثر بين الماتريدية والأشاعرة وبين المعتزلة(١) وخاصة في المسائل المبنية على القول بالتحسين والتقبيح العقليين كالقول بوجوب الصلاح والأصلح ووجوب الرزق والثواب على الطاعة والعوض في إيلام الأطفال والبهائم.

(١) حيث يتفق كل من المعتزلة والماتريدية في القول بكون الحسن والقبح قد يكونا صفة ذاتية بوجه واعتبار يوجب حسنه أو قبحه، كما يتفقان في القول بأن حسن الشيء أو قبحه يستدعى الأمر به أو النهى عنه، إلا أن هذا الأمر لا يكون على سبيل الوجوب لدى الماتريدية كما هو شأن المعتزلة، فالعقل لديهم ليس إلا كاشف عن حسن أو قبح الشيء أما وجه الاختلاف فيتمثل في عبارة جامعة لصدر الشريعة الحنفي: "إن الحاكم عندنا بالحسن والقبح هو الله تعالى، وهو متعال عن أن يحكم عليه غيره وعن أن يجب عليه شيء (التوضيح بشرح متن التنقيح جـ ١ص٤٧٧.)

الخاتمة

ومن خلال البحث يتبين لي نتائج عدة – يمكن ذكرها فيما يلي:

١- إن أدوات المعرفة هي وسيلة اتصال الإنسان بخارجه، وما يقف عليه الإنسان من المعارف والعلوم إنما يقف عليه من طريقها، إذ بدونها لايمكن أن نستنتج معارف كلية أو علوماً كونيه.

٢- أن الوقوف على أدوات المعرفة يصل بنا إلى إدراك حدودها والوعي بأطرها، فلا يحجز الإنسان حينئذ عن نفسه علم وكمال، ولا يسوقها إلى مهلكة وضياع إذ زلت به الأفكار إلى غير صواب.

٣- يمثل الوقوف على أدوات المعرفة وما ينتج عنها من مناهج وطرق الأساس الذي به يصح النظر في مباحث العقيدة ومعالجة موضوعها واستيعابها بدقة.

٤- إن الأمانة العلمية والإنصاف المنهجي يقضيان بالاعتراف لعلماء المسلمين الأوائل بالسبق إلى المعرفة وأدواتها على نحو غير متكرر، وخاصة علماء الأشاعرة والماتريدية كما رأينا من البحث الذي بين أيدينا، حيث يذهب غالبية المتكلمين إلى أن حقائق الأشياء ثابتة والعلم بها متحققاً، ويظهر ذلك جليا فيما خصصه علماؤهم من مباحث افردوها تحت هذا المسمى.

٥- اتخذت المدرسة الأشعرية وأتباعها منهجاً وسطا بين دعاة العقل المطلق وبين الجامدين عند حدود النص وظاهره، حيث سلكت مسلك النقل، ومسلك العقل من خلال التمسك بالكتاب والسنة، وإعمال العقل في النصوص لا ليكون حاكماً عليها بل خادماً لظواهر النصوص مؤيداً لها.

٦- تقر الأشاعرة بأن الحس غير الإدراك، لذا تنفى اعتبار الحس نوعاً من أنواع العلم، وذلك لأن الإدراك مخترع من الله، لذا عرفوا الإدراك بالحواس بأنه الطبيعة يحدثها الله في الحاسة مولدة.

٧- قدم القرآن الكريم للأشاعرة وغيرها من الفرق الكلامية منهجاً متكاملاً في التعامل مع أولى الأدوات المعرفية - الحس - من حيث وظيفتها وإمكانيتها وحدود معرفتها.

٨- يحظى العقل باهتمام بالغ في القرآن الكريم، وكان هذا من وراء اهتمام علماء الكلام بالعقل إلى الدرجة التي حددوا فيها طريقة العقل كأداة مخصصة للعلم بمعناه الاصطلاحي وهو المطابقة للواقع.

٩- إن المسائل لدى المدرسة الأشعرية تستمد من الشرع، والدلائل عليها من العقل فلو انتهى بهم العقل إلى مالم يأذن به الشرع لم يأخذوا بحكم العقل، لأن العقل ... على حد قولهم إذ ترك وشأنه اتبع هواه ولكنه بالشرع يتبع هداه.

١٠- كان اعتماد الماتريدية على المدركات الحسية منهج ثابت لدى أئمتهم، وهذا ما جعل الإمام الماتريدى يجعل منكري الحواس أحط رتبة من البهائم.

١١- يكاد يكون الحديث عن مكانة العقل عند الماتريدية يتشابه إلى حد كبير مع المدارس الكلامية الآخرى كالأشاعرة والمعتزلة، لذا وقع خلاف كبير بين الباحثين المعاصرين حول مكانة الماتريدية قرباً أو بعداً بين هذه المدارس الكلامية.

١٢- على الرغم من احتفاء الماتريدى بقيمة العقل احتفاء كبيراً، حيث يعتبره مصدر التلقي الأول في العلم بالله تعالى، إلا أنه وأتباعه لا يقولون بالقدرة المطلقة للعقل، وذلك لأنه يدرك ظواهر الأشياء دون ماهيتها.

١٣- اتضح من خلال البحث أن الماتريدية تعد الحواس والأخبار والعقول من أسباب المعارف ولكنها لا تستعمل - لديها - فرادى بل كحزمة واحدة،

فالحواس والأخبار ما هم إلا أدوات للعقل الذي لا يجوز له هو الآخر أن ينطلق من ظن أو وهم بل من بيانات حس وخبر.

١٤- ذهب أهل السنة من الأشعرية إلى أن طريق وجوب النظر والاستدلال في معرفة الله (ﷻ) السمع دون العقل، ولا مجال للعقل في تحسين شيء من المحسنات ولا تقبيح شيء من المقبحات ولا إثبات شيء من الواجبات ولا بتحريم شيء من المحظورات فالأشاعرة لاتنسب أي علية إلى العقل وفقاً لنظرية " العادة " ويستندون إلى قاعدة "الحسن والقبح الشرعيين".

١٥- ترى الماتريدية أن العقل آلة للمعرفة، والموجب هو الله (ﷻ) لكن بواسطة العقل.

١٦- أن من ذهب من الماتريدية بوجود دور للعقل وقدرة لم يغال في هذا الدور ولا تلك القدرة، إذ يروا أن العقل يستطيع إدراك الحسن والقبح في بعض الأفعال دون البعض، كما أن التحسين والتقبيح لديهم لا يترتب عليه أموراً مما أوجبها المعتزلة فالماتريدية يعبرون عن موقف وسط لجمهور كبير من علماء المسلمين لا يوافقون به المعتزلة فيما قالوا به من لوازم الوجوب العقلي، ولا يوافقون بعض الأشاعرة في نفس المعاني الظاهرة في الفعل والتي يستطيع العقل إدراكها دون حاجة إلى الشرع.

١٧- اتضح أيضا بأن نقاط الخلاف بين الأشاعرة والماتريدية تكاد تكون وهمية ولا تذكر، ولا تعد خلافاً حقيقياً بين المذهبين

المصادر والمراجع

أولا: القرآن الكريم

١- ابن أمير الحاج: التقرير والتحبير في علم الأصول، دار الكتب العلمية، بيروت ط٢ سنة ١٤٠٣هـ / ١٩٨٣م.

٢- (ابن بقيرة) حسن بن أبى بكر بن أحمد القدسي ت ٨٣٦هـ، غاية المرام في شرح بحر الكلام، المكتبة الأزهرية للتراث، الجزيرة للنشر والتوزيع.

٣- ابن حزم الظاهري، الفصل في الملل والنحل، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت.

٤- ابن خلدون، تاريخ ابن خلدون المسمى (ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم) ضبط المتن الأستاذ خليل شحاده، مراجعة د. سهيل زكار، دار الفكر للطباعة والنشر.

٥ - ابن رشد، مناهج الأدلة في عقائد الملة، تحقيق د. محمود قاسم، ط أولى مكتبة الأنجلو القاهرة ١٩٥٥م.

٦- ابن عساكر (على بن الحسن بن عساكر الدمشقى) تاريخ دمشق الكبير، تحقيق: أبى عبدالله على عاشور الجنوبي، دار إحياء التراث العربي، بيروت ٢٠٠١م.

- تبين كذب المفترى فيما نسب إلى الإمام أبى الحسن الأشعري، الناشر دار الكتاب العربي بيروت، الطبعة الثالثة ١٤٠٤هـ.

٧- ابن فارس (الرازي أحمد بن فارس بن زكريا القزوينى) معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبدالسلام محمد هارون، طبعة دار الفكر ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م.

٨- ابن فورك (محمد بن الحسن بن فورك) مقالات الشيخ أبى الحسن الأشعري إمام أهل السنة، تحقيق أ.د. أحمد عبدالرحيم السايح، مكتبة الثقافة الدينية ط ٢٠٠٦م.

٩- ابن منظور، لسان العرب، دار صادر بيروت.

١٠- ابن نجيم الحنفي، فتح الغفار بشرح المنار المعروف بمشكاة الأنوار في أصول المنار وعليه بعض حواشي البحراوى، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان ط ٢٠٠١م.

١١- ابن الهمام (كمال الدين بن الهمام) المسامرة لأبن أبى شريف الحنفي بشرح المسايرة دار الكتب العلمية بيروت، ط أولى ٢٠٠٢م، والمسامرة في شرح المسايرة مع حاشية زين الدين قاسمك على المسايرة شرحه الشيخ قاسم بن قطلوبغا الحنفي ٨٧٨ جـ ٢ الناشر المكتبة الأزهرية للتراث.

- المسايرة في علم الكلام والعقائد التوحيدية المنجية في الآخرة، راجع أصولها محمد محي الدين عبدالحميد، المطبعة المحمودية التجارية.

١٢- أبوزهرة (الشيخ محمد أبوزهرة) تاريخ المذاهب الإسلامية في السياسة والعقائد وتاريخ المذاهب الفقهية، دار الفكر العربي القاهرة.

١٣- أبى بكر الشهرستانى، الملل والنحل، الناشر مؤسسة الحلبي.

١٤- أبى زيد الدبوسى، تقويم الأدلة في أصول الفقه، تحقيق: خليل محي الدين الميسى ط أولى دار الكتب العلمية بيروت (٤٢١هـ - ٢٠٠١م).

١٥- أبى عذبة (العلامة الشيخ نورالدين حسن بن عبدالمحسن المعروف بأبي عذبة) الروضة البهية فيما بين الأشاعرة والماتريدية. تحقيق: محمد أحمد عبدالعزيز، دار الكتب العلمية.

١٦- أبى يعلى الحنبلي، المعتمد في أصول الدين، تحقيق: وديع زيدان حداد، طبع دار المشرق، بيروت ط أولى.

١٧- أحمد بن عوض الله اللهيبى، الماتريدية، دراسة وتقويما، الناشر دار العاصمة ١٤١٣هـ.

١٨- د. أحمد الدغشى، نظرية المعرفة في القرآن وتضميناتها التربوية، دار الفكر للطباعة.

١٩- د. أحمد سعد الدمنهوري، نظرية المعرفة عند أهل السنة والجماعة دراسة موضوعية نصية من خلال آراء أعلام المدرسة الماتريدية، ط ٢٠١٨م.

٢٠- الإمام الأشعري (أبوالحسن الأشعري) مقالات الإسلاميين واختلاف المصليين تحقيق: محمد محي الدين عبدالحميد، نشر مكتبة النهضة المصرية القاهرة، مطبعة المكتبة العصرية بيروت، لبنان ١٩٩٠م.

٢١- رسالة استحسان الخوض في علم الكلام، الطبعة الثانية، مطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية في الهند ١٣٤٤هـ.

٢٢- الإبانة عن أصول الديانة، تحقيق: فوقية حسين محمود، دار الأنصار القاهرة ١٩٧٧م.

٢٣- اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، صححه وقدم له وعلق عليه د. حموده غرابه، مطبعة مصر.

٢٤- الآمدى (سيف الدين الآمدى) أبكار الأفكار في أصول الدين، تحقيق: أحمد محمد المهدي دار الكتب والآثار القومية بالقاهرة ط٤ سنة ٢٠٠٤م.

٢٥- غاية المرام في علم الكلام، تحقيق د. حسن محمود عبداللطيف، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية بالقاهرة ١٣٩١هـ، وطبعة أخرى ضبط وتحقيق أ.د: أحمد عبدالرحيم السايح، المستشار: توفيق على وهبه الناشر مكتبة الثقافة الدينية ط١ (٢٠٠٨م).

٢٦- الإيجى (عبدالرحمن بن أحمد بن عبدالغفار عضدالدين الإيجى) المواقف تحقيق د. عبدالرحمن عميره، الناشر دار الجيل بيروت ط أولى ١٩٩٧م.

٢٧- الباقلانى (أبوبكر الباقلانى) تمهيد الأوائل في تلخيص الدلائل، تحقيق الشيخ: عمادالدين أحمد حيدر، مركز الخدمات والأبحاث الثقافية، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت لبنان ط أولى ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م.

٢٨- التمهيد، عنى بتصحيحه الأب رتشر يوسف مكارثى، المكتبة الكاثوليكية بيروت ١٩٥٧م.

٢٩- الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به في علم الكلام، علق عليه ووضع حواشيه أحمد فريد المزيدى دار الكتب العلمية. بيروت لبنان.

٣٠- التقريب والإرشاد الصغير، قدم له وحققه وعلق عليه د. عبدالحميد بن على أبوزنيد، مؤسسة الرسالة ط٢ ١٩٩٨م.

٣١- البزدوى (أبواليسر البزدوى) أصول الدين تحقيق: هانز بيترلينس، ضبط وعلق عليه د. أحمد حجازي السقا، الناشر المكتبة الأزهرية للتراث ٢٠٠٣م.

٣٢- الأسرار عن أصول فخر الإسلام، دار الكتب العلمية ط ١٩٩٧م.

٣٣- كنز الوصول إلى معرفة الأصول وبهامشه تخريج أحاديث أصول البزدوى ويليه أصول الكرخى.

٣٤- البغدادي (عبدالقاهر البغدادي) أصول الدين، الطبعة الأولى استانبول، مطبعة الدولة ١٣٤٦- ١٩٢٨م، طبعة أخرى حققه وعلق عليه: أحمد شمس الدين، منشورات محمد على بيضون دار الكتب العلمية، بيروت ١٩٨١م.

٣٥- البياضى (كمال الدين أحمد البياضى) إشارات المرام من عبارات الإمام أبى حنيفة النعمان في أصول الدين، تحقيق: يوسف عبدالرازق، خرج أحاديثه أحمد فريد المزيدى الناشر دار الكتب العلمية ٢٠٠٧م.

٣٦- التفتازانى (سعد الدين التفتازانى) شرح المقاصد، تحقيق د. عبدالرحمن عميرة تصدير الشيخ: صالح موسى شرف.

٣٧- شرح التلويح على التوضيح جـ١، الناشر مكتبة صبيح بمصر، بدون طبعة وبدون تاريخ عدد الأجزاء.

٣٨- حاشية أحمد على الخيالي ضمن مجموعة الحواشي البهية على شرح العقائد النسفية الناشر المكتبة الإسلامية، مطبعة فرج الله زكى الكردي.

٣٩- د. جلال موسى، نشأة الأشعرية. وتطورها، ط أولى دار الكتاب اللبناني بيروت ١٣٩٥هـ.

٤٠- الجرجاني (على بن محمد الشريف الجرجاني) التعريفات، ضبطه جماعة من العلماء، الناشر دار الكتب العلمية بيروت، لبنان ط أولى ١٩٨٣م.

٤١ - الجوهري (إسماعيل بن حماد الجوهري) الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية تحقيق: أحمد عبدالغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت ط٤ سنة ١٤٠٧هـ.

٤٢- الجوينى (أبوالمعالى الجوينى) الشامل في أصول الدين، حققه وقدم له: على سامي النشار، فيصل بدير عون، وسهير مختار، الناشر منشأة المعارف بالإسكندرية.

٤٣- البرهان في أصول الفقه، تحقيق د. عبدالعظيم محمود الديب، ط الرابعة ١٤١٨هـ دار الوفاء المنصورة.

٤٤- الإرشاد إلى مواضع الأدلة في أصول الاعتقاد، حققه وعلق عليه وفهرسه د. محمد يوسف موسى، وعلى عبدالمنعم عبدالحميد، مكتبة السعادة مصر ١٩٥٠م.

٤٥- د. حسن الشافعي، الآمدى وآراؤه الكلامية، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع ط أولى ١٩٩٨م.

٤٦- الشيخ: حسن محمد مكي العامل، نظرية المعرفة، الناشر المركز العالمي للدراسات الإسلامية مطبعة القدس، الطبعة الأولى.

٤٧- حمد السنان، فوزي العن جرى، أهل السنة الأشاعرة شهادة علماء الأمة وأدلتهم تقريظ أ.د. محمد فوزي فيض الله، دار الضياء للنشر والتوزيع.

٤٨- د. حموده غرابه، أبوالحسن الأشعري، من مطبوعات مجمع البحوث الإسلامية القاهرة ١٣٩٣هـ / ١٩٧٣م.

٤٩- الذهبي (الحافظ شمس الدين أبوعبدالله الذهبي) سير أعلام النبلاء، تحقيق: شعيب الأرناؤوط ورفاقه مؤسسة الرسالة بيروت.

٥٠- الرازي (فخرالدين محمد بن عمر الرازي) محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من الحكماء والمتكلمين، مراجعة طه عبدالرؤف مكتبة الكليات الأزهرية.

٥١- الراغب الأصفهاني: المفردات في غريب القرآن، تحقيق: محمد خليل عيتانى مكتبة نزار مصطفى الباز.

٥٢- زاده (طاش كبرى زاده) مفتاح السعادة ومصباح السيادة، مراجعة وتحقيق: كامل بكرى، وعبدالوهاب أبوالنور، نشر دار الكتب الحديثة.

٥٣- زاده (عبدالرحيم على زاده) نظم الفرائد وجمع الفوائد في بيان المسائل التي وقع فيها الاختلاف بين الماتريدية والأشعرية، المطبعة الأدبية القاهرة ١٣١٧هـ.

٥٤- الزر كلى، الأعلام دار العلم للملايين بيروت.

٥٥- د. سعد الدين صالح، قضايا فلسفية في ميزان العقيدة الإسلامية، ط أولى ١٤١٨هـ- ١٩٩٨م مطبوعات جامعة الإمارات العربية المتحدة.

٥٦- السبكى (الإمام تاج الدين السبكى) طبقات الشافعية الكبرى دار الكتب العلمية.

٥٧- السمرقندى (شمس الدين السمرقندى) الصحائف الإلهية، حققه د. أحمد عبدالرحمن الشريف.

٥٨- صدر الشريعة المحبوبى، شرح تعديل العلوم، تحقيق ودراسة أ.د. محمود آي مصطفى برص بوعا، رئاسة شئون البيئة.

٥٩- صلاح الدين بن أحمد الإدليبى، عقائد الأشاعرة في حوار هادئ مع شبهات المناوئيين ط ٢٠١٨م دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع.

٦٠- الصفار (أبى إسحاق إبراهيم الصفار) تلخيص الأدلة لقواعد التوحيد، القسم الأول تحقيق: أنجيليكا برودارنس، بيروت ٢٠١١م توزيع مؤسسة الريان.

٦١- القاضي عبدالجبار، المغنى في أبواب التوحيد والعدل، تحقيق د. محمد مصطفى حلمي، د. أبوالوفا الغنيمى مراجعة د. إبراهيم مدكور المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر والترجمة.

٦٢- الأصول الخمسة، تحقيق: عبدالكريم عثمان، تعليق الإمام أحمد بن الحسين بن أبى هاشم، ط مكتبة وهبة ١٣٨٤هـ - ١٩٦٥م.

٦٣- عبدالرحمن الزنيدى، مصادر المعرفة في الفكر الديني والفلسفي دراسة نقدية في ضوء الإسلام تقديم فضيلة الأستاذ: عمر بن عبدالله بن عوده الخطيب، مكتبة المؤيد ط أولى ١٩٩٢م.

٦٤- عبدالفتاح فؤاد، الفرق الإسلامية وأصولها الإيمانية مدخل ودراسة، الناشر مكتبة وهبه القاهرة.

٦٥- عبدالقادر القرشي، الجواهر المضنية في طبقات الحنفية تحقيق د. عبدالفتاح محمد الحلو (محي الدين أبى محمد عبدالقادر بن محمد بن محمد بن نصر الله بن سالم أبى الوفاء القرشي الحنفي ٦٩٦- ٧٧٥هـ.

٦٦- د. على عبدالفتاح المغربي، الفرق الكلامية الإسلامية، ط ثانية، مكتبة وهبة القاهرة ١٤١٥هـ- ١٩٩٥م.

٦٧- على القاري الحنفي، شرح كتاب الفقه الأكبر للإمام أبى حنيفة النعمان، حقق وخرج أحاديثه وعلق عليه على محمد دندل دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان ١٤٠٤هـ- ١٩٨٤م.

٦٨- على فهمي خشيم، النزعة العقلية في تفكير المعتزلة، منشورات دار مكتبة الفكر للطباعة طرابلس ليبيا.

٦٩- الغزالي (الإمام أبوحامد محمد الغزالي الطوسي النيسابورى) الاقتصاد في الاعتقاد، الطبعة الأولى، اعتنى بتصحيحه مصطفى القباني الدمشقى، طبع المطبعة الأدبية بمصر، وطبعة دار الكتب العلمية، بيروت لبنان ط أولى ٢٠٠٤م.

٧٠- الجواهر الغوالى من رسائل الإمام الغزالي الرسالة اللدنية، تحقيق: محي الدين صبري الكردي القاهرة ١٩٣٤م.

٧١- معيار العلم، تحقيق: سلمان دنيا، دار المعارف ١٩٦١م.

٧٢- المستصفى في علم الأصول، تحقيق الشيخ: محمد مصطفى أبوالعلا مكتبة الجندي القاهرة ١٩٧١م وطبعة آخرى تحقيق: محمد عبدالسلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية بيروت ط أولى ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م.

٧٣- إحياء علوم الدين، الناشر دار المعرفة، بيروت.

٧٤- المنقذ من الضلال والموصل إلى ذى العزة والجلال، تحقيق د. محمد أبوليلة، د. نورشيف عبدالرجيم، نشر جمعية البحث في القيم والفلسفة واشنطن الولايات المتحدة الأمريكية.

٧٥- الفيروزآبادى (الإمام اللغوي مجد الدين أبى طاهر محمد بن يعقوب بن إبراهيم الشيرازى الفيروزآبادى)، القاموس المحيط دار الحديث القاهرة مراجعة أنس محمد الشامي، زكريا جابر.

٧٦- الفيومي (أحمد محمد الفيومي) المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، طبعة دار الكتب العلمية بيروت بدون تاريخ.

٧٧- الفيومي (د. محمد إبراهيم الفيومي) تاريخ الفرق الإسلامية السياسي والديني شيخ أهل السنة والجماعة أبومنصور الماتريدى، دار الفكر العربي.

٧٨- اللكفوى (محمد عبدالحليم اللكفوى) قمر الأقمار لنور الأنوار في شرح المنار، تحقيق: محمد عبدالسلام شاهين، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان ١٤١٤هـ - ١٩٩٥م

٧٩- اللكنوى (أبوالحسنات محمد اللكنوى الهندي) الفوائد البهية في تراجم الحنفية، عنى بتصحيحه وتعليق بعض الزوائد عليه: محمد بدرالدين النعسانى، دار السعادة للطباعة والنشر ط أولى ١٣٢٤هـ.

٨٠- محمد أمين المعروف بأميرباد شاه، تيسير التحرير، دار الفكر بيروت.

٨١- د. محمد عبدالستار نصار، العقيدة الإسلامية أصولها وتأويلاتها، دار الهدى للطباعة ١٩٨٢م.

٨٢ - محمد فؤاد عبدالباقى، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، دار الحديث ٢٠٠٧م.

٨٣- مرتضى الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق: إبراهيم الترزي دار إحياء التراث العربي لبنان.

٨٤- د. مروة حمود، المنهج العقدي للإمام أبى منصور الماتريدى بين النقل والعقل المجلد التاسع العدد (٣) ١٤٣٤هـ/٢٠١٣م عمان الأردن.

٨٥- الماتريدى (الإمام أبومنصور الماتريدى) التوحيد، تحقيق أ.د. بكر طوبال لوغلى، أ.م / محمد آروش، دار صادر بيروت.

ونسخة أخرى تحقيق د. فتح الله خليف، الناشر دار الجامعات المصرية – الأسكندرية.

٨٦- تأويلات القرآن ط دار الميزان التركية، تحقيق: أحمد وائلى أوغلى مراجعة بكر طوبال أوغلى.

٨٧- النسفي (أبوالمعين ميمون بن محمد النسفي) التمهيد لقواعد التوحيد تحقيق: محمد عبدالرحمن الشاغول الشافعي الأشعري، مكتبة الروضة الشريفة الناشر المكتبة الأزهرية للتراث ٢٠٠٦م.

٨٨- بحر الكلام في أصول الدين، دراسة وتحقيق: محمد السيد البرسيجى، دار الفتح للدراسات والنشر.

٨٩- تبصرة الأدلة في أصول الدين، تحقيق د. محمد الأنور حامد عيسى، ط أولى الناشر المكتبة الأزهرية للتراث.

٩٠- الحواشي البهية على شرح العقائد النسفية المتن للإمام النسفى والشرح للإمام التفتازانى، الناشر دار النور المبين للدراسات والنشر، تاريخ الإصدار ٢٠١٩م.

٩١- النسفى (عمربن محمد بن أحمد بن إسماعيل أبو حفص نجم الدين النسفى) متن العقائد النسفية، المصدر المكتبة الشاملة الذهبية.

٩٢- شرح العقائد النسفية، الشارح سعد الدين التفتازانى، المحقق د. أحمد حجازي السقا، الناشر مكتبة الكليات الأزهرية القاهرة ط أولى ١٩٨٨م.

٩٣- النسفى (أبوالبركات عبدالله بن أحمد النسفى) منار الأنوار في أصول الفقه، مطبعة أحمد كامل.

٩٤- مدارك التنزيل وحقائق التأويل دار الباز.

٩٥- النشار (على سامي النشار) نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، الطبعة الثامنة دار المعارف.

٩٦- يحيى هاشم فرغل، رسالة أصول علم الكلام في القرآن الكريم، كلية أصول الدين القاهرة رقم الرسالة (٢٦٢١) أشراف أ.د. عوض الله حجازي.

فهرس الموضوعات

م	الموضوع	الصفحة
١	الملخص باللغة العربية	٨٩٩
٢	الملخص باللغة الإنجليزية	٩٠١
٣	المقدمة	٩٠٣
٣	أهمية البحث	٩٠٣
٤	أسباب اختيار الموضوع	٩٠٥
٦	مشكلة البحث	٩٠٥
٧	المنهج العلمي للدراسة	٩٠٦
٨	الخطة	٩٠٦
٩	التمهيد أولاً: التعريف بمصطلحات البحث	٩٠٨
١١	المعرفة لغة واصطلاحاً	٩٠٨
١٢	العلم لغة و اصطلاحاً	٩١٠
١٣	التعريف بالأشاعرة	٩١٦
١٤	التعريف بالماتريدية	٩١٨
١٥	أهمية المعرفة	٩٢١
١٦	**المبحث الأول: أدوات المعرفة بين الأشاعرة والماتريدية**	٩٢٤
١٧	**أولاً:** الحس عند الأشاعرة والماتريدية	٩٢٤
١٨	تعريف الحس	٩٢٥
١٩	أنواعه	٩٢٦
٢٠	كيفية عمل الحواس وعلاقتها بالإدراك	٩٢٨

٢١	الحس ودلالته عند الماتريدية	٩٣٠
٢٢	العقل عند الأشاعرة والماتريدية	٩٣٢
٢٣	تعريفه	٩٣٣
٢٤	مكانة العقل ووظيفته عند الأشاعرة والماتريدية	٩٣٨
٢٥	حدود العقل لدى الأشاعرة والماتريدية	٩٤١
٢٦	الخبر عند الأشاعرة والماتريدية	٩٤٤
٢٧	ميدان أدوات المعرفة عند الأشاعرة والماتريدية	٩٤٨
٢٨	منهج كل من الأشاعرة والماتريدية	٩٥١
٢٩	**المبحث الثاني: بعض النماذج التطبيقية لاستخدام الأدوات المعرفية**	٩٥٧
٣٠	**أولا:** معرفة الله تعالى لدى الأشاعرة والماتريدية	٩٥٧
٣١	تعريف النظر	٩٥٨
٣٢	وجوب النظر	٩٦٠
٣٣	كيفية إفادة النظر المذكور للعلم	٩٦١
٣٤	**ثانياً:** قضية التحسين والتقبيح لدى الأشاعرة والماتريدية	٩٦٥
٣٥	تاريخ هذه المسألة	٩٦٦
٣٦	الحسن والقبح لغة واصطلاحاً	٩٦٧
٣٧	مسألة التحسين والتقبيح لدى الأشاعرة	٩٧١
٣٨	التحسين والتقبيح لدى الماتريدية	٩٨٠
٣٩	**أهم النتائج**	٩٨٥
٤٠	**أهم المصادر والمراجع**	٩٨٨
٤١	**الفهرس**	٩٩٨