الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة الجزائر 1 -بن يوسف بن خدة-

كلية العلوم الإسلامية

مذكرة مقياس نظرية المعرفة

موجة لطلبة

ماستر 1 عقيدة السداسي الأول

د.بودقزدام عمران

مطبوعة مقياس نظرية المعرفة
التخصص: ماستر1 عقيدة

أولا: البطاقة التقنية للمقياس

1- وصف المقياس

عنوان الماستر: العقيدة الإسلامية

السداسي :الأول

اسم الوحدة :المنهجية

اسم المادة :نظرية المعرفة

الرصيد02 :

المعامل01 :

2-أهداف التعليم:

فتح الآفاق الفكرية والفلسفية للطالب، وإدراك حقيقة وطبيعة المعرفة الإنسانية وخصائصها، ومدارسها ونظرياتها وأعلامه.

3-المعارف المسبقة المطلوبة:

تصور مسبق أولي حول فلسفة العلم خاصة، وحول علم الفلسفة عامة، وما يتصل بذلك من منطق وأخلاق وقيم، من منظور غربي وإسلامي..

4-طريقة التقييم: امتحان

ثانيا:المنهج الموظف في المحاضرات:

1-منهج تحرير المحاضرات: نسعى قدر الطاقة في هذه المحاضرات إلى تحري الموضوعية في معالجة قضايا وإشكاليات نظرية المعرفة عبر استثمار متكامل لمجموعة من المناهج العلمية الرصينة حسب طبيعة كل موضوع نذكر منها : المنهج التّحليلي النّقدي، المنهج التركيبي، المنهج الاستقرائي.

كما سنركز في دراستنا لهذه الإشكاليات على الجانب التّأصيلي عبر ربطها بالمجال التداولي الإسلامي لتحصيل الثّمرة المرجوة وهي **بلورة النظام المعرفي الإسلامي. الذي يعبر عن الرؤية الكونية التوحيدية**، وبالنسبة للمصادر والمراجع فتختلف وتتنوّع حسب الموضوع المراد دراسته بين المصادر القديمة والمعاصرة.

2-منهجية تدريس المحاضرات:

سنحاول قدر المستطاع أن نساير المناهج الجديدة في التدريس بتوظيف الطريقة الحوارية التي تنبني على المناقشة العلمية للوصول إلى التحديد الدّقيق للمشكلة وسبل حلّها، مع محاولة ربطها وظيفيا بالواقع.كما نسعى إلى استثمار الوسائل التفاعلية من أجل إضفاء جو من المتعة والتشويق في العملية التعليمية كعروض الباورت بوانت، والمواد المرئية وغيرها من الوسائل.

ثالثا: مفردات المقياس -عرض ونقد-:

1-مفردات المقياس في عرض التكوين:

مفهوم العلم.

مفهوم المعرفة.
خصائص المعرفة العلمية
العلاقة بين العلم والمعرفة
مصادر المعرفة عند المسلمين:
الأشاعرة ، المعتزلة ، الماتريدية، الحنابلة ، الإباضية
الشك المنهجي السببية الحتمية اليقين المعرفي– – –
نقد العلم في التراث الإسلامي
جهود المعاصرين في صياغة نظرية المعرفة عند المسلمين.

2- قراءة نقدية لمفردات المقياس

لقد سعيت قدر الطاقة الى الالتزام بمفردات المقياس، لكني اضطررت للقيام بتعديل جزئي للمفردات للأسباب الموضوعية الآتية:

أ-عدم انتظام مفردات المقياس من حيث تسلسله المنطقي، حيث كان ينبغي أن تقدم للطالب لمحة تعريفية وتاريخية عن نظرية المعرفة، من حيث جذور نشأتها، وبنيتها، واتجاهاتها الكبرى، خاصة وأن الطالب لم يدرس هذا المقياس في مرحلة الليسانس.

ب-اقتصار مفردات المقياس في تناولها لنظرية المعرفة عند المسلمين على مصادر المعرفة، وهو تناول جزئي قاصر لنظرية المعرفة، والذي ينبغي أن يتوسع ليشمل إمكانية المعرفة، وطبيعتها.

جـ-نسجل اضطرابا في عرض الشخصيات والإشكالات ذات الصلة بنظرية المعرفة، حيث يتناول المقياس مدرسة في نظرية المعرفة، ثم يعرج على إشكالات معرفية في نظرية المعرفة متفرعة عن دراسة هذه المدرسة، فكان الأصوب منعا للتكرار أن تعالج هذه الإشكالات في سياق دراسة نظرية المعرفة عند المدارس. نذكر على سبيل المثال في المفردات(الأشاعرة ، المعتزلة ، الماتريدية، الحنابلة ، الإباضية. الشك المنهجي السببية الحتمية اليقين المعرفي– – – .

د-بما أن المقياس موجه إلى طلبة الماستر تخصص: عقيدة فقد ركزت بالدرجة الأولى على نظرية المعرفة عند مفكري الإسلام، قصدا إلى تعريف الطالب بجهود التراث الإسلامي في بناء نظرية المعرفة وصبغها برؤيتها الكونية؛ حيث قدمت قيمة مضافة، وشكلت حلقة وصل أساسية في المسار الإنساني لبناء نظرية المعرفة، وبالتي فهي لا تقل أصالة وعمقا عن نظيرتيها عند الفلسفة اليونانية والغربية.

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة:

تمثل نظرية المعرفة الحجر الأساس لكل رأي ونظرية يتبناها العالم في كل مجال الفلسفة والعلم الطبيعي، وإذا كان الإنسان هو مركز الدراسات الإنسانية ومحورها، فإن نظرية المعرفة هي أساس هذه الدراسات وجوهرها، من حيث تعلق دراستها، بأهم أشكال الحياة الإنسانية، وهي المعرفة البشرية.

وإذا كان البشر جميعا يسعون إلى المعرفة بحكم طبيعتهم فإن هذه المعرفة هي التي تحرر العقل من الوهم، وتحرر سلوكه من الغلط، وتساعده على تمييز الحق من الباطل، والصدق من الكذب، والصواب من الخطأ، والطيب من الخبيث، والخير من الشر؛ ولن يتمكن الإنسان من العمل بحكمة، دون أن يتعرف على ذاته، ويعرف عالمه، ويتخلص من عزلته، ويفتح باب التواصل مع الآخرين عن طريق اكتساب المعرفة.

ومن هذا المنطلق تكمن أهمية إدراج هذا المقياس في برامج تكوين الطلبة في كلية العلوم الإسلامية، وهو التكوين الذي يسعى في مخرجاته إلى تحقيق الوعي اللازم؛ لفهم المعارف ضمن إطار الواقع، والبراهين؛ فالمعرفة بالشيء تقتضي التيقُّن به، وإزاحة الشكوك عنه؛ حتى يصل صاحبه إلى إدراك حقيقته، ويُؤسِّس ما يُسمّى بالنموذج المَعرفيّ المستلهم من الوحي والخبرة التاريخية في التفاعل معه.

ولقد ركزنا تناغما مع تخصص العقيدة على الخبرة الإسلامية في التأسيس للنظام المعرفي الإسلامي.

وعلى هذا الأساس جاءت مفردات المقياس على النحو الآتي:

المطلب الأول: مدخل تعريفي بنظرية المعرفة:

المطلب الثاني: بنية نظرية المعرفة(الاتجاهات والمذاهب الرئيسة في نظرية المعرفة)

المطلب الثالث: العلم والمعرفة والفرق بينهما:

المطلب الرابع: نظرية المعرفة عند الماتريدية:

المطلب الخامس: نظرية المعرفة عند الأشاعرة:

المطلب السادس: نظرية المعرفة عند المعتزلة:

المطلب الأول: مدخل تعريفي بنظرية المعرفة:

أولا: تعريفها:

يحسُن بنا أولا أن نعرف عنوان المقياس:**نظرية المعرفة عبر** التطرق لمدلول نظرية المعرفة لغويا واصطلاحيا، الذي يعد مفتاحيا لفهم مختلف الأطر المنهجية والاصطلاحية لنظرية المعرفة، وهذا ما يتطلب بيانا منفصلا لتعريف النظرية أولا، ثم المعرفة ثانيا، وصولا إلى مفهوم المركب الإضافي: نظرية المعرفة.

1-تعريف النظرية: كلمة theory مشتقة من اليونانية(تيوريا)، ومعناه النظر والتأمل، فاليونانيون بدؤوا فلسفتهم بالنظر إلى الكون لمعرفة حركة الكواكب والأفلاك." وقد اختلف منظور العلماء للنظرية حسب خلفياتهم المعرفية المتوزعة بين الخلفية العلمية والفلسفية **فعرفت من قبل الفلاسفة بأنها:"**بناء فكري تأملي ترتبط فيه النتائج بالمبادئ أو بالمقدمات".

وعرفها جميل صليبا بقوله:"النظرية قضية تثبت برهان وهي عند الفلاسفة تركيب عقلي مؤلف من تصورات منسقة تهدف إلى ربط النتائج بالمبادئ."[1]

وفي عصر النهضة بدأت المعرفة العلمية بالظهور وفق قوانين ومعايير جديدة ودقيقة، فأطلق تعبير نظرية على ذلك النوع من المعرفة الذي يفسر جوانب من الواقع. حيث استعملت كلمة نظرية للدلالة على ما هو نقيض للمعرفة السطحية أو العامة، وعلى كل معرفة تقوم على منهج ونظام مرتبط بمفاهيم دقيقة، وهي إشارة إلى أي رأي يطلقه فيلسوف على مسألة معينة."[2]

ووفق هذه المعايير الجديدة المرتبطة بالواقع يمكن تعريف النظرية بأنها عبارة عن إطار فكري يفسّر مجموعة من الحقائق العلمية ويضعها في نسق علمي مترابط.

يمكن الخلوص مما سبق بيانه إلى أن النظرية هي تركيب عقلي مؤلف من تصورات منسقة تهدف إلى ربط النتائج بالمبادئ والمقدمات، كما تطلق على الفرض العلمي الذي يربط عدة قوانين بعضها ببعض ويردها إلى مبدأ واحد يمكن أن نستنبط منه أحكاما وقواعد.

2- تعريف المعرفة:

للمعرفة تعريفات متعددة ومتنوعة عند اللغويين والفلاسفة والمتكلمين، فحدد ابن منظور معنى كلمة عرف بقوله:"عرف : العرفان : العلم، ورجل عروف وعروفة : عارف يعرف الأمور ولا ينكر أحدا رآه مرة ،..... ، والعريف والعارف بمعنى ؛ مثل عليم وعالم ..... ، وعرّفه الأمر : أعلمه إياه ، وعرّفه بيته : أعلمه بمكانه ، وعرّفه به : وسمه. ... وعريف القوم : سيدهم ، والعريف : القيم والسيد لمعرفته بسياسة القوم.

وقد تعارف القوم أي عرف بعضهم بعضا، كما أن العارف هي الوجوه والمعروف الوجه لأن الإنسان يعرف بـه ومعارف الأرض وجهها أو ما عرف عنها."[3]والمعرفة في الاصطلاح الفلسفي:" ثمرة التقابل والاتصال **بين ذات مدركة وموضوع مدرك"**[4]، ومعنى ذلك أن المعرفة

---

[1]: جميل صليبا، المعجم الفلسفي(بيروت:الشركة العالمية للكتاب، دط، 1994) ج2، ص377.

[2]: كميل الحاج، الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي الاجتماعي(بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، ط1 ،2000)،ص603.

[3]: ابن منظور:لسان العرب(بيروت:دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ط3 ،1999)،ج13،ص153 ،154.

[4]: الجرجاني، التعريفات، تحقيق: إبراهيم الأبياري(بيروت: دار الكتاب العربي، ط1، 1405ه)، ص 199. والمعجم الفلسفي،"مادة معرفة"، إصدار مجمع اللغة العربية، القاهرة، 1979م، ص176.

عملية إدراك، فعندما يدخل الموضوع في علاقة معرفية يصبح معروفا أي مدركًا، أو هي العلم الذي يبحث في المسائل المتصلة بطبيعة العلم الإنساني، من حيث إمكانه ووسائله وصوابه وخطؤه وحدوده التي يقف عندها.

وجاء في **موسوعة مصطلحات الفلسفة عند العرب أن المعرفة** هي إدراك صور الموجودات والأشياء على ما هي عليها، وهي مسبوقة بنسيان حاصل بعد العلم بخلاف العلم، وتقال أيضا على استتباب المحصول المدرك خضوعا إذا تكرر إدراكه فإن المدرك إذا أدرك شيئا فحفظ له محصولا في نفسه ثم أدركه ثانيا وأدرك مع إدراكه له أنه هو ذلك المدرَك الأول قيل لذلك الإدراك الثاني بهذا الشرط معرفة ."[1] كما جاء تعريفها في موسوعة مصطلحات جامع العلوم:"إدراك الأمر الجزئي أو البسيط مطلقا؛ أي عن دليل أو لا. كما أن العلم إدراك الكلي أو المركّب، ولهذا يقال عرفت الله ولا يقال علمت الله وقد فسرت المعرفة بإدراك الجزئيات عن دليل كما أنه لا يقال يعرف الله بل يقال يعلم الله لأن المعرفة تستعمل في العلم الموصوف بتفكر وتدبر، وأيضا لم يطلقوا لفظ المعرفة على اعتقاد المقلد لأنه ليس له معرفة على دليل." [2]

والمعرفة عند المتكلمين كما عرفها فخر الدين الرازي هي:"حصول العلم بعد الالتباس، ولهذا يقال: ما كنت أعرف فلانا والآن عرفته."[3]وعرفها في موضع آخر بقوله "سبق الجهل، ولهذا يوصف الله عز وجل بأنه عالم، لا عارف، إذ الجهل محال على الله تعالى."[4]

لخص عند جميل صليبا هذه المعاني عند اللغويين والفلاسفة قديما وحديثا بقوله:" المعرفة إدراك الأشياء وتصورها، ولها عند القدماء عدة معان منها إدراك الشيء بإحدى الحواس، ومنها العلم مطلقا تصورا كان أم تصديقا أو إدراك البسيط أو الجزئي، ومنها الإدراك بعد الجهل.

والمعرفة عند المحدثين على أربع معاني:**أولها** حصول صورة الشيء في الذهن سواء كان مصحوبا بانفعال أو غير مصحوب به، **وثانيا** هي الفعل العقلي تم به النفوذ إلى جوهر الموضوع لتفهم حقيقة ما، أي الفعل العقلي الذي يتم به حصول صورة الشيء في الذهن، أي حاصل عملية الإدراك.

وثالثا: مضمون المعرفة بالمعنى الأول. **أما الرابع** فالمعرفة بدرجات متفاوتة أدناها الحسية وأعلاها العقلية تامة وغير تامة مطابقة للشيء."[5]

3- تعريف نظرية المعرفة:

تطلق نظرية المعرفة على البحث في: إمكانية المعرفة، وقيمتها، أي مدى كاشفيتها عن الواقع ونفس الأمر، وأنها ليست مجرد خيالات وأوهام كاذبة من اختراع النفس الإنسانية، وبالتالي يصح الاعتقاد بها والتعويل عليها فاتحا الباب واسعا أمام البحث العلمي والتعليم والتعلم، وطبيعتها

---

[1]: جيرار جهامي، موسوعة مصطلحات الفلسفة عند العرب(بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، دط، دت)، ص811.

[2]: عبد النبي عبد الرسول، الأحمد نكري: موسوعة مصطلحات جامع العلوم(بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، ط1 ،1997)، ص863.

[3]: فخر الدين الرازي، مفاتيح الغيب مج2/1، ص188/185.

[4]: المرجع نفسه.

[5]: جميل صليبا: المعجم الفلسفي، مرجع سابق، ج2، ص393.

ووسائلها، ومصادرها، وغايتها، وحدودها، وفي الصلة بين **الذات المدركة والموضوع المدرك** الذي تتناوله، مما يعني أنها" ... مجموعة تنظيرات هدفها تحديد قيمة معارفنا وحدودها." [1]
لذلك أصبح البحث في نظرية المعرفة وأن تعددت معانيها ومدلولاتها، يتضمن الإشارة إلى عنصرين أساسين هما:
1-وجود الذات العارفة أو أذهاننا الخاصة.2-وجود الموضوع أو الشيء المعروف وهو ما يتضمنه العالم الخارجي، ويضاف إليهما عنصرا ثالثا هو وجود علاقة معرفية من نوع معين بين العنصرين السابقين[2] ووفق هذا المنظور عرفها لالاند"بأنها دراسة المشاكل التي تطرحها العلاقة بين الذات والموضوع في فعل المعرفة، وقد حدد هذا الموضوع في صورتين أساسيتين: صورة قديمة تبحث مدى تطابق تصور الأشخاص لما هو موجود بشكل مستقل عن هذه التصورات، أما الصورة الحديثة المعاصرة فهي البحث في طبيعة موضوع المعرفة المحدد ومعرفة قوانين هذه الطبيعة في تمرس الفكر والعلاقة بينهما."[3]

وعرفها زكي نجيب محمود بقوله:"المعرفة عند الفيلسوف: هي رأيه في تفسير المعرفة أيا ما كانت الحقائق المعروفة، فهي تفسير عام وشامل للمعرفة."[4]
يمكن الخلوص من التعريفات السابقة أن نظرية المعرفة تتجلى في البحث في مبادئ المعرفة الإنسانية من حيث أصلها، وماهيتها، وإمكانها، وتواجه بذلك مشكلة الشك واليقين، والتفريق بين المعارف الأولية التي تسبق التجربة، والمعارف المكتسبة، والوسائل التي تتحقق المعرفة من خلالها وشروطها، وتدرس طبيعة المعرفة من حيث اتصال قوى الإدراك بالشيء المدرك، وعلاقة الأشياء المدركة بالقوى التي تدركها، وإلى أي مدى تكون تصوراتها مطابقة لما يؤخذ فعلا مستقلا عن الذهن، والبحث عن درجة التشابه بين التصور الذهني والواقع الخارجي، كما تبحث في مدى خدمة هذه النظرية لنظرية الوجود وتفسير الكون والعلاقة بينهما، وأهمية هذه الدراسة للعقيدة الدينية[5].

ثانيا: نشأتها وأطوارها:

يمكن القول بأن مبحث نظرية المعرفة، قد طرأت عليه تغيرات وتعديلات أثناء تطور الفلسفة وعبر تاريخها الطويل، فهو ليس وليد عصر معين أو فيلسوف معين، بل هو مفهوم يتطور دائمًا[6].
وإذا كانت نظرية المعرفة قبل سقراط، وهم الطبيعيون الأولون، والفيثاغوريون، والإيليون، والطبيعيون المتأخرون، متمثلة في
انصباب الذهن على الطبيعة، واستغراقه في تأمل ظواهرها؛ وانتهوا إلى مقابلة العلم بالظن، أو المعرفة العقلية بالمعرفة لحسية، قاصدين نشاط العقل وعمله في معطيات الحواس، ومجمل

---

[1]: زكي نجيب محمود، نظرية المعرفة(القاهرة:مكتبة الإنجلو المصرية، 1968م)،ص8.

[2]: محمد محمد قاسم، كارل بوبر نظرية المعرفة في ضوء المنهج العلمي(الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، 1986م)، ص 258.

[3]: ALAND andré : Vocabulaire Technique et Critique de la philosophie, PUF 1er édition, paris 1967, p1129. ".

[4]: زكي نجيب محمود، نظرية المعرفة، مرجع سابق، ص30-113.

[5]: راجح عبد الحميد الكردي، نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة (الرياض: مكتبة المؤيد، الطبعة الأولى، 1992م)، ص 64.

[6]: مصطفى النشار، المعرفة عند أرسطو(القاهرة: دار المعارف، ط3، 1995م)، ص29.

نظريتهم في ذلك هو ما كان عليه السوفسطائيون، وهو أنهم طعنوا في قيمة المعرفة عمومًا، خاصة المعرفة الحسية، مستندين إلى زعمهم القائل بأن هناك تعارضًا بينها وبين تفسير الطبيعة.

"وأما سقراط فكان جوهر فلسفته :(اعرف نفسك بنفسك)، فحول النظر إلى المعرفة، وحتى المعرفة جعلها فضيلة، والرذيلة جهلًا. " [1]، فاتجه إلى البحث في الإنسان بدلً من البحث في الوجود والعالم الخارجي، أو ما يسمونه :**الانتقال من الذات إلى الموضوع، فجعل العقل مصدرًا للمعرفة،** من خلال معاييره الثابتة، التي تشترك فيها العقول جميعا، والعلم الإنساني لا يأتي إلى الإنسان من الخارج؛ لأنه كامن في نفسه، والمعارف مفطورة في هذه النفس، ولكن سقراط وهو يحكم بإمكان المعرفة والحكم لم يبين لنا كيف نضمن أن التصور الكلي –وهو عقلي بحت وليس شيئا خارجا عن الذات-يطابق العالم الخارجي، أي كيف يطابق تصور الإنية لحقيقة موضوعها.

وهذا ما أخذه على عاتقه أفلاطون الذي اشتهر بمثاليته المفارقة، حيث واصل منهج أستاذه سقراط، معتبرًا التعقل معيار الحقيقة الصادق، خلافًا للمعرفة الحسية الخادعة[2]، فالمثل في نظره مبادئ للمعرفة فهي :معايير دائمة ثابتة، يتم بمقتضاها العلم، وذلك بانطباع صورها في العقل، أما الأشياء المحسوسة فإنما هي أشباح تحاكي المثل. ، وعليه فنظرية المثل تمثل العالم الأسمى الثابت الذي ندركه بالعقل. بمعنى أن عالم المثل هو العالم الحقيقي المستقل عن الأشياء المحسوسة، **ومن ثم فإن التعرف على عالم المثل بالفكر أو العقل أو التذكر هو أمر مستقل عن المعروضات الحسية التي هي أشباه وأشباح للموجودات الحقيقية.** وقد ارتبطت نظرية المعرفة عنده بأسطورة الكهف حيث يقول:"إن الكهف هو الذي يمثل عالمنا الحسي وما فيه من قيود وصور خيالية، والأشياء الموجودة الخارجية عن الكهف هي العالم الحقيقي والكمالي بمقدار ما يخلصنا أي يخلص النفس من عالم المحسوسات، يفتح الطريق للابتعاد عن الأوهام وتتكشف لنا حقائق الموجودات". وبهذه النظرية بوّأ أفلاطون العقل منزلة سامية في نظرية المعرفة[3].

ثم جاء أرسطو من بعده واتجه بدوره اتجاها مباينا لاتجاه أفلاطون يتمثل في قوله بأننا تصل إلى الكلي عن طريق الجزئي بالاستقراء، فـ"جعل للتجربة الحسية مقاما مهما في المعرفة باعتبارها الأساس الذي تنهض عليه المعرفة التي يقوم بها العقل." [4]وهكذا استمرت نظرية المعرفة مجال بحث متواصل من قبل الفلاسفة اليونان ثم من خلفهم من فلاسفة العصور الهلينستية، وتمثل هذا في مذهبي الرواقية، والأبيقورية الماديين اللذين قالا بيقين المعرفة الحسية، وأن نظرية المعرفة في المنزلة الثانية بعد الأخلاق، قال أبيقور:" إن الأصل في كل معرفة هو الإحساس، فعن طريقه وحده تتم المعرفة، والحس لا يخطئ، وإنما الذي يحدث أنه تأتي إلى الحواس عن الشيء الواحد صور متعددة، والناس تختلف في التقاطها لهذه الصور، فهذا يلتقط صورة، وذلك يلتقط أخرى وهكذا ..." [5]

---

[1]: عبد الرحمن الزبيدي، مصادر المعرفة في الفكر الديني والفلسفي-دراسة نقدية في ضوء الإسلام-(الرياض، عمان، مكتبة المؤيد، المعهد العالمي للفكر الإسلامي،ط1، 1992)، ص 52

[2]: المرجع السابق، ص52.

[3]: انظر: محمود زيدان: نظرية المعرفة عند مفكري الإسلام(بيروت: دار النهضة العربية، ط1 ،1989)، ص20.

[4]: المرجع نفسه، ص 53.

[5]: عبد الرحمن بدوي،خريف الفكر اليوناني(القاهرة، بيروت: مكتبة النهضة المصرية، ط4، 1970م)، ص 53.

والمعرفة في رأي "أبيقوراس" على أربعة أنواع هي: الانفعال والإحساس والمعنى الكلي والحدس الفكري، أما الرواقيون فقد تحدثوا عن ثلاث وسائل للمعرفة: الإحساس، والعقل، والذاكرة .[1]
ولما جاء الإسلام، لمع من المفكرين الإسلاميين في ذلك الوقت طائفتان: **أولهما:** طائفة المتكلمين، وعلى رأسهم المعتزلة، الذين أعلوا من شأن العقل جاعلين إياه أصلا من أصول الدين إلى جانب الإيمان وربما يرجح عليه إن عارض ظاهر النص العقل. كما وظف المعتزلة مفهوم الشك المنهجي كمسلك لرفض الإيمان بالمعتقدات لمجرد تقليد الناس ومحاكاتهم في فكرهم وسلوكهم، وعليه يجب أن يقوم الاعتقاد على النظر والفكر والشك في هذه المعتقدات حتى يصل العبد بعقله إلى العلم الذي تسكن إليه النفس.
ومن هؤلاء الأعلام أبو هذيل العلاف الذي اعتبر هذا اليقين والوصول إلى الله بعد حال الشك من كمال العقل ليصل إلى مسلمة عنده وهي أن معرفة الله ليست فطرية في العقل وإنما نصل إليها بالنظر والبرهان."[2]
كما يعدّ "الماتريدي"من أوائل المتكلّمين الذين تعرضوا لنظرية المعرفة وفق نسق منظّم، وهو ما يبدو جليا في مقدّمة كتابه "التوحيد"، وأيضا في كتابه" تأويلات أهل السنة "، حيث تكلّم عن مفهومها، ثمّ عرّج على مجموعة من القضايا المستشكَلَة في حقل نظرية المعرفة، منها: هل هناك وجود ذهني للكلّيات منفك عن الوجود الواقعي لها؟، وهل يدرك العقل ماهية الأشياء وحقائقها أم يكتفي بظواهرها؟، وما الفرق بين العلم والظن؟، وما هي أقسام المعرفة عنده؟، وهل المعرفة موضوعية أم ذاتية؟، وما منظوره لطرق وأنواع المعرفة وأسماها رتبة وسبيل الوصول إليها؟، وما هي مناهج النظر عنده؟، وما موانع تحصيل المعرفة الصحيحة؟.
ومن المتكلمين أيضا طائفة الأشاعرة الذين سلكوا طريقا وسطا في المعرفة، بجعلهم العقل في رتبة تالية للشرع، فقالوا بأن معرفة الله تحصل بالعقل وتجب بالشرع.
"وتجدر الإشارة إلى الدور الأساسي للغزالي في صياغة نظرية المعرفة عند الغزالي حاصرا طرق المعرفة في الحواس الخمس وقوة التمييز التي تحصل لدى الإنسان والعقل والإلهام والنبوة. "[3]كما وظف الشك المنهجي كمسلك للوصول إلى اليقين، متفقا مع المعتزلة في ضرورة الشك بمعنى نبذ التقليد والاتباع وضرورة البحث العقلي لإقرار العقيدة الصحيحة، كما اتفق معهم أيضا في أن اليقين المطلوب متعلق بالعقيدة، لكنه اختلف عنهم في مسلك اليقين الذي ينبني أساسا على المعرفة اللدنية.
وثانيهما: الاتجاه الصوفي الذي ذهب أصحابه إلى القول بالرياضات والمجاهدات، وقمع الشهوات أو الاعتدال فيها، بهدف صفاء النفس وتلقيها العلم، خاصة العلم اللدني الذي هو من عند الله مباشرة، إضافة إلى الطريق الثاني للمعرفة وهو الحاصل بالاكتساب عن طريق الحواس.
وثالثهما: طائفة الفلاسفة المشائين المسلمين، الذين ميزوا بين ضربين من المعرفة: معرفة تدرك بالعقل وهي الحكمة، ومعرفة تدرك بالنص وهي الشريعة المتمثلة في القرآن والسنة.
وهذا ما ركز عليه فلاسفة الإسلام في تلك الفترة، حيث أوردوا في مؤلفاتهم أقوال الفلاسفة القدامى والتي جمعت بين العمليات العقلية والنفسية من حيث العقل ودوره، والنفس وقواها، والكون

---

[1]: محمد فتحي عبد الله، علاء عبد المتعال، دراسات في الفلسفة اليونانية(طنطا: دار الحضارة للطباعة والنشر،د.ط .ت)، ص 183-189.

[2]: انظر: أحمد صبحي في علم الكلام، المعتزلة(بيروت: دار النهضة العربية، ط5، 1985م)، ج1، ص 205-206.

[3]: علي جابر: نظرية المعرفة عند الفلاسفة المسلمين(بيروت: دار الهادي، ط1 ،2004)،ص169-170.

وموجوداته السفلية وعلاقتها بالموجودات العلوية وما فيها من العقول المفارقة والتي منها ما أسموه بالعقل الفعال مصدر الفيض على العالم السفلي عن طريق النفس الإنسانية الناطقة والتي تعتمد في ذلك على القوة المخيلة.

ومن أبرز هؤلاء الفلاسفة الكندي الذي يرى بـأن نظرية المعرفة هي السعي نحو معرفة الحقيقة، حيث عرف العلم بأنـه وجـدان الأشـياء وحقائقها، كما تطرق إلى طرق المعرفة وأدواتها المتمثلة فـي الوجـود الحسـي والعقلـي والإلهي(النبوة) [1].

وهذا أيضا ما تناوله الفارابي في أكثر مؤلفاته، والتي منها كتابه الذي جمع فيه بين رأيي الحكيمين: أفلاطون وأرسطو، وكذلك رسالته: في العقل ومعانيه، وفي: المدينة الفاضلة التي جاءت على غرار جمهورية أفلاطون. وهذه المجالات نفسها هي ما تناولها أخوان الصفا في رسائلهم التي تركزت على النفس وعلاقتها بالعالم العلوي الأعلى والعالم الأدنى، كما أنها كانت غرض ابن سينا في كتابه: الشفاء ورسائله عن: النفس وقواها وأحوالها.

يمكن الخلوص مما سلف إلى أن نظرية المعرفة، وإن لم تطرح في الفلسفة الإسلامية بصورة مستقلة، غير أن إمعان النظر في مختلف أبواب الفلسفة الإسلامية وفصولها، يوقف الباحث على أنهم طرحوا مسائلها متفرقة مبثوثة فيها، يمكن أن تؤسس لنظرية متكاملة، حتى وإن لم ينظروا إليها كعلم مستقل.[2]

وأما عن حال نظرية المعرفة في العصور الوسطى المسيحية، فنجد أن أحد فلاسفة هذه الحقبة، وهو القديس أنسلم قد حاول أن يقيم توازن بين الإيمان والعقل، "فموقف القديس أنسلم وسط، ... إيمانية تكابر في كل مران عادي للعقل، وتصوفية تنشد حتى في الحياة الدنيا غبطة المعاينة الإلهية." [3]

في حين أن نظرية المعرفة عند القديس توما الأكويني يمكن النظر إليها من زاويتين،" فهي في أحد مظاهرها كلية؛ وتطال جميع كيفيات المعرفة كائنة ما كانت، وتعين شروط كل معرفة؛ وفي مظهرها الآخر نقدية، وتعين حدود المعرفة البشرية وشروطها الخاصة." [4]

وللفلاسفة المحدثين أيضا نظرتهم الخاصة لنظرية المعرفة، إذ إن هذه النظرية لم تفرد لها الأبحاث المستقلة-كما يرى بعض الباحثين-إلا منذ الفيلسوف الإنجليزي جون لوك (1632-1704م) الذي كان أول من وضع هذا المبحث في صورة مستقلة وذلك في كتابه: (مقالة في العقل البشري، الذي نشر في نهاية القرن السابع عشر في عام 1690م، ويعد هذا الكتاب أول بحث علمي منظم يتناول بالفحص والدرس أصل المعرفة وماهيتها وحدودها، ودرجة اليقين فيها. [5]

في حين أن ديكارت نظر إلى نظرية المعرفة على أنها أساس الفلسفة برمتها، حيث عرض تصوره لوجود الأشياء في الخارج أو العالم بنظرة ترجع إلى الفكر، لا إلى الوجود الواقعي، إذ أن كل ما نستطيع أن نتصوره إنما هو يرجع إلى فكرة واضحة متميزة، لذا فالحقيقة والواقع هو في هذه الفكرة التي تعد ماهية الحقيقة وجوهرها.

---

[1]: المرجع نفسه، ص169-170.

[2]: إميل برهييه، تاريخ الفلسفة، ترجمة: جورج طرابيشي(بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، ط1، 1983م)ج3، ص176.

[3]: المرجع السابق، ص48.

[4]: المرجع السابق، ص176.

[5]: عادل السكري، نظرية المعرفة من سماء الفلسفة إلى أرض المدرسة(القاهرة: الدار المصرية اللبنانية، 1999م)، ص27.

وعلى الرغم من أن نشأة هذه النظرية كمبحث فلسفي متخصص كان في الفلسفة الحديثة، بل هو الشغل الشاغل لها منذ القرن السابع عشر. فإنه قد تضاءل الاهتمام بها بعد ذلك بعض الشيء.[1]
ثم جاء دور كانت الذي ليعطي مثالية أسلافه سمة نقدية، وهي نوع من الذاتية العقلية التي تضع الشروط التي تجعل المعرفة ممكنة، متخذة من نقد العقل وسيلة لبلوغ النتائج، وتميز بين الذات العارفة والموضوع المعروف.
إلى أن جاءت العقود الأخيرة من القرن العشرين لتكون شاهدة على عناية فلسفية فائقة بطبيعة المعرفة، وتحليل عناصرها الأساسية. وكذلك فـ" الاهتمام بتحليل المعرفة لم يعد قاصرا على نظرية المعرفة، بل امتد ليشمل نظرية المعلومات، والذكاء الاصطناعي، والعلم المعرفي، وهي من فروع العلم التجريبي."[2]
وقد ميز بعض الفلاسفة المعاصرين بين أنواع من المعرفة على سبيل المثال: المعرفة القضوية والمعرفة غير القضوية، والمعرفة القضوية: هي معرفة أن (شيئا ما يكون كذا)، أما المعرفة غير القضوية: فتتمثل في الإدراك المباشر لشيء ما أو الإلمام به. ويرجع الفضل في التركيز على (معرفة أن) والتمييز بينها وبين (معرفة كيف) إلى الفيلسوف الإنجليزي رايل (19001976م)، في كتابه المشهور (مفهوم العقل). "(معرفة أن) هي معرفة أن قضية ما صادقة، ومعرفة كيف(فهي معرفة كيف ينجز المرء فعلا ما)[3]
وهناك تمييز آخر قدمه براتراند رسل(1872-1970م) وقال به أيضا وليم جيمس(1910 - 1842م) وآخرون وهو التمييز بين المعرفة بالإدراك المباشر، والمعرفة بالوصف)[4].
يتبين مما سلف تفصيله على وجه الحقيقة أن"قضية المعرفة في الفكر الإنساني شكلت أهم مباحثه بل النقطة المحورية فيه"[5]،حتى أصبحت نظرية المعرفة اليوم في نظر الكثيرين من المفكرين مكانة الفلسفة ذاتها، بل يرى البعض أنها هي الفلسفة.

ثالثا: موقعها في مباحث الفلسفة:

تتضمن المعرفة الفلسفية ثلاث مباحث أساسية، هي كما يلي:

1-مبحث الوجود "الانطولوجيا":

ينظر هذا المبحث في الوجود على إطلاقه مجرد من كل تعيين أو تحديد تاركا للعلوم الجزئية البحث في الوجود من بعض نواحيه، فبالتالي يتناول الوجود من حيث هو عدد أو شكل يعني الوجود المجرد، فالأنطولوجيا هي البحث في العلل الأولى، أو هو البحث في الدافع النهائي غير المعني الذي يقف وراء الظواهر الحية بعكس التي تدرس الموجودات الحسية والعلل الجزئية.

2-مبحث المعرفة:

ويبحث هذا في إمكان العلم بالوجود، وحدود معرفتنا وامتحان وسائل المعرفة البشرية محاولة أن تجيب على الأسئلة التالية:

---

[1]: صلاح إسماعيل، نظرية المعرفة المعاصرة(القاهرة: الدار المصرية السعودية، ط1، 2005م)، ص21.

[2]: المرجع السابق، ص 21.

[3]: انظر: صلاح إسماعيل، نظرية المعرفة المعاصرة، مرجع سابق، ص 26.

[4]: انظر: المرجع السابق، ص 26-27.

[5]: أبو اليزيد العجمي، نظرات في المعرفة الإنسانية(مصر: دار الكتب، مصر، 1992م)، ص 4.

هل المعرفة ممكنة؟ وإن كانت ممكنة فما هي حدودها؟ وما مسالك المعرفة بأي الطرق والمنابع نعرف ما نعرفه؟ وما طبيعة المعرفة؟ هل هي ذات طبيعة واقعية أم ذات طبيعة مثالية؟
وهل الطرق والمسالك التي نصل بها إلى معارفنا هل هي حسية أم عقلية أو هما معا؟ أو بواسطة قوة أخرى وهي الحدس؟
وللإجابة عن هذه التساؤلات اختلف الفلاسفة والعلماء في إجاباتهم حيث أجاب اليقينيون بنعم المعرفة ممكنة ويتم التوصل إليها انطلاقا من دراسة وضعية، بينما الشكاك فـأجابوا بلا وجود للمعرفة و ذلك لإسنادهم لعشرة حجج منها: حجة خداع الحواس، وحجة تناقض الناس، وحجة الجهل، وحجة استحالة البرهان وغيرها من الحجج.
ومن ثم فأن أهم مباحث نظرية المعرفة الرئيسية هي:إمكان المعرفة، وجواز قيامها، ومصادر المعرفة، وطرقها كالحس والعقل والوحي والإلهام، وطبيعة المعرفة، وحقيقتها، وميدان المعرفة، وحدودها، وقيمة هذه المعرفة.

3-مبحث القيم:

إن مبحث القيم قديم بدا مع بداية الفلسفة اليونانية، ومن المسائل التي بحث فيها المفكرين على اختلاف صورهم، مسألة طبيعة القيم هل هي وجود مستقل أم أنها صفات عينة للأشياء؟ هل هي نسبية أم مطلقة؟ وهل يمكن التوحيد بين الخير والحق أو بين الخير والجمال؟ أما عن الحق فهو موضوع المنطق والخير هو موضوع فلسفة الأخلاق، والجمال هو علم الجمال وهذه المباحث تسمى بالعلوم المعيارية، لأنها تبحث فيما ينبغي إن تكون، وليست علوما وضعية تقتصر دراستها على البحث فيما هو كائن. [1]

والسؤال الذي يطرح في هذا السياق ما علاقة نظرية المعرفة بنظرتي الوجود والقيم؟

فلسفيا تختص نظرية المعرفة بالبحث في أصل المعرفة، وطبيعتها، وحدودها، وقيمتها، فتصور المعرفة يرتبط ميتافيزيقيا بطبيعة الوجود، ويتشكل اجتماعيا في إطار المجتمع، ويتصل عقليا بوصف أشكال النشاط العقلي، ويرتبط منطقيا بقواعد الاستدلال الصحيح، ويتعلق نفسيا بعملية تكوين المعرفة، ويتحدد أخلاقيا بالالتزام بالحقيقة.[2]
وعليه فالنظرية ترتبط " ... ارتباطا وثيقا في ذهن الفيلسوف بموضوع الاعتقاد، ويقصد بالاعتقاد هنا أية فكرة تسيطر على إنسان ما بحيث يهتم بها، وقد تدفعه إلى السلوك وفقا لها، وقد لا يستطيع تفسيرها أو تفسير اعتقاده بهما، فالاعتقاد اقتناع بصدق قضية ما الأسباب مقبولة لدى المعتقد بها حتى لو لم تكن مقبولة لدى الآخرين."[3]
ولهذا تعددت المذاهب التي تناولت نظرية المعرفة، واحتدم النزاع بينها ومن أشهرها: مذهب الشك، ومذهب اليقين، ومن ثم ظهر مذهب العقليين، ومذهب الحسيين "المذهب المثالي، والمذهب الواقعي"، وهناك المذهب الحدسي، ولكل من هذه المذاهب نظرته الخاصة إلى المعرفة ومصدرها وطرقها وطبيعتها؛ ولما كان موقف الفيلسوف المعرفي لا ينفصل عن مذهبه العام في الوجود والطبيعة، فيتأسس رأي كل فيلسوف في المعرفة على مذهبه في الوجود تأسستا ذاتيا، فإذا كان فيلسوفا ماديا لا يؤمن البتة بما بعد الطبيعة، كانت المعرفة الحسية هي المصدر الوحيد للمعرفة، وكانت المعرفة لديه فردية اعتبارية، والحقيقة غير مطلقة، وأن كان فيلسوفا روحيا يؤمن بالنفس

---

[1]: حسين علي محمد، ما هي الفلسفة(بيروت، دار الطليعة، 2011م)، ص35.

[2]: المرجع نفسه، ص 20.

[3]: محمود زيدان، نظرية المعرفة عند مفكري الإسلام وفلاسفة الغرب المعاصرين، مرجع سابق، ص 14.

وخلودها كانت النفس لديه أساس الملكات الإنسانية، وكانت المعرفة لديه يقينية والحقيقة مطلقة وهكذا. فهناك إذا علاقة قوية بين موقف الفيلسوف في المعرفة وبين فلسفته في الوجود إذ أن المعرفة ـ كما يقال في الفلسفة ـ تتناسب مع الوجود، أوهي صورة منه بعبارة أدق.[1]

رابعا: أهميتها: يتبين مما سلف الدور المفصلي لنظرية المعرفة ومكانتها المرموقة بين العلوم، فهي أساس كل معرفة ونظرية يتبناها الإنسان سواء أكان إلهيا أم ماديا، فيلسوفًا، أم عالما طبيعيا، فإذا لم يتخذ الباحث موقفًا حاسما في مسائل نظرية المعرفة، فلن يمكنه الإذعان بشيء لسائر المعارف، فكأن نظرية المعرفة، أبجد العلوم وألفباؤها، فهي الحجر الأساس لكل رأي ونظرية يتبناها العالم في كل مجال الفلسفة والعلم الطبيعي.[2]

وإذا كان الإنسان هو مركز الدراسات الإنسانية ومحورها، فإن نظرية المعرفة هي أساس هذه الدراسات وجوهرها، من حيث تعلق دراستها، بأهم أشكال الحياة الإنسانية، وهي المعرفة البشرية.

وإذا كان "البشر جميعا يسعون إلى المعرفة بحكم طبيعتهم"[3] فإن هذه المعرفة هي التي تحرر العقل من الوهم، وتحرر سلوكه من الغلط، وتساعده على تمييز الحق من الباطل، والصدق من الكذب، والصواب من الخطأ، والطيب من الخبيث، والخير من الشر؛ ولن يتمكن الإنسان من العمل بحكمة، دون أن يتعرف على ذاته، ويعرف عالمه، ويتخلص من عزلته، ويفتح باب التواصل مع الآخرين عن طريق اكتساب المعرفة.[4]

كما تكمن أهمّية نظريّة المعرفة التي تهدف إلى تحقيق الوعي اللازم؛ لفهم المعارف ضمن إطار الواقع، والبراهين؛ فالمعرفة بالشيء تقتضي التيقُّن به، وإزاحة الشكوك عنه؛ حتى يصل صاحبه إلى إدراك حقيقته، ويُؤسِّس ما يُسمّى بالنموذج المَعرفيّ عندما يصبح مصدر المعرفة مُؤكَّداً، ومُثبَتاً، كأن نقول: إنّ النموذج المعرفيّ الإسلاميّ يتبدّى بكون إجابة التساؤُلات تعود إلى أساس واحد، وهو الوحي، والشريعة، وبذلك يكون النموذج المعرفيّ قد تأسَّس بتوحيد مرجعيّة المصادر المعرفيّة التي يكتسبُها الإنسان، أو يبحث عنها.[5]

المطلب الثاني: الاتجاهات والمذاهب الرئيسة في نظرية المعرفة:

أولا: من حيث إمكانية المعرفة: يُقصد من قضية إمكانية المعرفة، البحث عن مدى كاشفيتها عن الواقع ونفس الأمر، وأنها ليست مجرد خيالات وأوهام كاذبة من اختراع النفس الإنسانية؛ وبمعنى آخر البحث في قدرة الإنسان على استكناه الحقائق والكشف عن أسرار العالم، بالنظر للاستعدادات المودعة فيه كالحواس والعقل والوجدان؛ وبتعبير أدق البحث في مدى قدر العقل على الوصول إلى واقع موضوعي بما يملكه من معارف وطاقات فكرية. يمكن حصر مذاهب الفلاسفة في إمكانية المعرفة في اتجاهين رئيسين هما:

---

[1]: راجح الكردي، نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة، مرجع سابق، ص 66.

[2]: حسن محمد مكي العاملي :المدخل إلى العلم والفلسفة والإلهيات، ونظرية المعرفة(بيروت: الدار الإسلامية، ط1، 1999م)، ص11-14.

[3]: أرسطو: دعوة للفلسفة، ترجمة: عبد الغفار مكاوي(القاهرة:الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1987م)، ص7.

[4]: عادل السكري، نظرية المعرفة من سماء الفلسفة إلى أرض المدرسة، مرجع سابق، ص 21.

[5]: علي عادل(3-8-2015)،"مدخل إلى نظرية المعرفة"، ida2at.com.

1-مذهب اليقين: القائل بإمكان المعرفة.

2-مذهب الشك: المنكر لإمكان المعرفة.

1-مذهب اليقين:

هو الاتجاه الذي يؤمن إيمانا مطلقا بإمكان المعرفة، والقدرة على التوصل إلى اليقين، وكان يطلق عليه قديما مذهب"الدوجماطيقية"وهو الفلسفة التي تثبت حقائق معينة في مقابل مذهب الشك الذي يمتنع عن إثبات الحقائق أو نفيها. أما حديثا فقد استعمل اللفظ للدلالة على التسليم بالمعرفة، دون البحث عن وجه الحق في إقرارها، في مقابل المذهب النقدي عند كانط؛ فأصحاب المذهب الدوجماطيقي يبدأون تفكيرهم من نقطة معينة يؤمنون بها، وينطلقون منها دون نقد أو تحليل.[1]

ويمكن التمييز بين نوعين من النظريات في مذهب اليقين في المعرفة:

أ-مذهب اليقين العقلاني: الذي تعبر عن مواقف العقلانيين، أي أولئك الذين انحازوا إلى **جانب العقل**، فاليقينيون العقليون، عندما يذهبون إلى القول بأن العقل هو المصدر الوحيد للمعرفة، يعنون بذلك أن المعرفة تبدأ انطلاقا من مبادئ عقلية صرفة لا مجال فيها لخبرة الحواس، أي يمكننا من هذه المبادئ استنباط علم كامل بحقائق كل الأشياء."[2]

ب-مذهب اليقين التجريبي: يعبر عن مواقف التجريبيين الذين أكدوا إمكان المعرفة عن طريق التجربة، وتصوروا أن أفكارنا كلها من صنع العالم الخارجي، فاليقينيون الحسيون عندما يذهبون إلى اعتبار التجربة الحسية المصدر الوحيد للمعرفة فإن هذا يعني" أنهم لا يرون أي عائق يمكن أن يحد من المعرفة إذا كانت الظروف أمام الحواس مهيأة في الاتصال بالأشياء التي يراد معرفتها."[3] وفي مقابل مذهب اليقين المطلق في نظرية المعرفة، يأتي مذهب الشك.

2-مذهب الشك: ويمكن هنا التمييز بين نوعين من الشك:

أ-الشك المذهبي:(الشك الهدام)

وهذا النوع الأول من الشك، وهو الشك المذهبي:"يتخذ الإنسان من الشك منهجا يلغي به كل معرفة، ويبدأ به وينتهي إليه؛ فالشك هنا هو الوسيلة والغاية معا، وهو شك مطلق. [4]، وقد أصبح هذا النوع من الشك مذهبا من بين المذاهب على يد"بيرون"الذي ذهب إلى" أننا لا نستطيع أن نعرف أي شيء من الأشياء، ومن ثم ... فمن الأفضل أن نتوقف عن الحكم عليها."[5]، كما ذهب بعضهم إلى أنه لا يوجد شيء وإذا وجد يستحيل معرفته، وحتى إذا عرف يستحيل نقله إلى الآخرين.

فأصحاب مذهب الشك المطلق ينكرون إمكان المعرفة، بل ينكرون كل صور المعرفة ومن ثم فالمعرفة مستحيلة. ف"الشكاك يرون أنه ليس للجهل الإنساني بحقائق العالم حد يقف عنده، إذ لا وسيلة أمام الإنسان في وسعه التماسها ليعرف شيئا خارج نفسه."[6]

---

[1]: الكردي، نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة، مرجع سابق، ص 33.

[2]: أحمد عبد المهيمن، نظرية المعرفة بين ابن رشد وابن عربي(الإسكندرية: دار الوفاء، ط1، 2001)، ص 46.

[3]: المرجع نفسه، ص 46.

[4]: المرجع نفسه، ص3.

[5]: روزنتال بوين، الموسوعة الفلسفية، ترجمة: سمير كرم(بيروت: دار الطليعة، ط5، 1985م)، ص97.

[6]: زكي نجيب محمود، نظرية المعرفة، مرجع سابق، ص105.

وبالتالي فمذهب الشك المطلق هو مذهب نفاة الحقائق، حيث يزعمون أنه لا علم ولا معرفة ولا يوجد شيء له حقيقة ثابتة، فينفون كل معرفة يقينية، ويتوقفون عن إصدار أي حكم باعتبار أن كل قضية معرفية عندهم تقبل الإيجاب والسلب.[1]

ب-الشك المنهجي:

أما النوع الثاني من الشك، وهو الشك المنهجي، الذي يعتبر المقدمة الضرورية للبحث عن المعرفة، وهو مرحلة أساسية من مراحل منهج البحث في الفلسفة.

وقوامه أن يحرر الباحث نفسه من الأحكام الخاطئة والمعتقدات الفاسدة، وأن يتروى فيما يعرض له، فلا يتسرع في حكمة ولا يقبل إلا ما يثبت يقينه للعقل بعد الفحص والتمحيص.

فهذا النوع من الشك" صاحبه يبدأ شاكا لينتهي إلى اليقين، فهو وسيلة يهدف منها الوصول إلى المعرفة الصادقة"[2]، ويتمثل هذا الشك بقيام الباحث،" بتطهير عقله من كل ما يحويه من مغالطات، وأضاليل، أو المغالطات التي يتلقاها من غيره، أويقرؤها في كتب الباحثين ... أنه نتيجة عزم من الباحث أن يشك بنظام في أي فكرة يمكن أن تكون مثارا للشك."[3]

وترجع أصول الشك المنهجي إلى سقراط، الذي انتهج منهجا جديدا في البحث هو المنهج المعروف (بالتهكم والتوليد)، واستخدم أرسطو ومدرسته المشّائية الشك استخداما منهجيا، يتمثل في أن أرسطو كان يربط بين الشك المنهجي والمعرفة الصحيحة، ويرى ضرورة الشك عند البدء بدراسة أي بحث علمي؛ " لأن المعرفة الصحيحة التي يطمئن إليها العقل لا تكون إلا بعد الشك."[4]، وذهب إلى أن الذي يقوم بالبحث، من غير أن يتقدمه بشك" كالماشي الذي لا يدري أي وجهة هو متوجه."[5]

كما أكد كثير من رجال الفلسفة الحديثة على أهمية هذا النوع من الشك واعتبروه ضروريا لكل معرفة سواء في ذلك العقليون، وعلى رأسهم رينيه ديكارت، والتجريبيون من أمثال ديفيد هيوم، الذي سماه (بالشك العلمي) وقرر أن الفلسفة لابد من أن تقوم على أسس شكية.

ثانيا: من حيث طبيعة المعرفة: يقصد بطبيعة المعرفة هو محاولة تفسير العلاقة بين الذات العارفة والشيء المعروف.

1-المذهب المثالي:

يعبر المذهب المثالي عن الاتحاد الفلسفي الذي **يرد الوجود كله إلى الفكر**، ويرى أن الأشياء الطبيعية لا يمكن أن يكون لها وجود **بمعزل عن ذهن يعيها**، وبذلك يكون جواب السؤال المطروح أمامنا ما طبيعة المعرفة؟ هو أن" طبيعة المعرفة هي نفسها طبيعة الوجود لا فرق بين الشيء باعتباره كائنا من كائنات العالم، وبينه باعتباره مدركًا من مدركات العقل، **فمعرفتي لهذا المصباح الذي أمامي الآن هي نفسها المصباح**، أي أنه ليس هناك أصل في الخارج وصورة عقلية في الداخل."[6]

---

[1]: المرجع السابق، ص 104-107-108، وجميل صليبا، تاريخ الفلسفة العربية(بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1981م)، ص 92، والمعجم الفلسفي، إصدار مجمع اللغة العربية، مرجع سابق، ص8.

[2]: عبد الرحمن الزبيدي، مصادر المعرفة، مرجع سابق، ص 63.

[3]: المرجع نفسه، ص 63 -64.

[4]: عادل السكري، نظرية المعرفة من سماء الفلسفة إلى أرض المدرسة، مرجع سابق، ص42.

[5]: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية(القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ط2، 1996م)، ص117.

[6]: زكي نجيب محمود، نظرية المعرفة، مرجع سابق، ص 41.

وعلى الرغم من اختلاف الاتجاهات المثالية فيما بينها، فإنها تتفق على أساس مشترك بينها جميعا في تصورها لطبيعة المعرفة، وفي اتجاهها العام نحو النظر إلى الأشياء[1]"، **باعتبارها غير مستقلة بنفسها، ولا تقوم بذاتها، وإنما تعتمد في وجودها على العقل أو الذهن، ولذلك ... فإن الحقيقة النهائية تكون في نظرهم ذات طبيعة عقلية أو ذهنية."**[2]

وبناء على ذلك يقوم المذهب المثالي على أساس أننا إذا أردنا أن نعرف الواقع أكثر، ونفهم طبيعته أوضح، ونتبصر حقيقته أعمق، فلن يكون ذلك بالبحث في العلوم الفيزيائية، بما فيها من اهتمام بالمادة أو الحركة والقوة، وإنما يكون **بالاتجاه نحو الفكر والعقل.** ولقد ظهر المذهب المثالي في صور شتى، من أهمها المثالية المفارقة عند أفلاطون، والمثالية الذاتية المتطرفة عند بيركلي التي تنفي وجود أي شيء خارج العقل، والمثالية النقدية عند كانت، والمثالية المطلقة عند هيجل.

2-المذهب الواقعي:

في مقابل المذهب المثالي الذي يرد الوود كله إلى الفكر، ويعلق وجود الأشياء على العقل، **ينكر المذهب الواقعي إمكانية إرجاع الوجود إلى الفكر، ويرى أن للكون وجودا مستقلا لا يتوقف على الإدراك، وأن الأشياء المادية توجد مستقلة عن الخبرة الإنسانية،** وأن العالم الطبيعي هو المجال الواقعي الوحيد، الذي يمكن معرفته عن طريق التجربة الحسية.

إذا "فالمعرفة عند الواقعيين: **إدراك عقلي أو حسي مطابق للأعيان في الخارج، أوهي: انعكاس العالم الخارجي على العقل."**[3] ومعرفة الأشياء إنما هي صورة طبق الأصل لحقائقها وصورة دقيقة في ذاتنا العارفة لما في الخارج.

وبالتالي فبينما ينظر المثالي إلى العالم الطبيعي **باعتباره مظهرا ماديا للحقيقة الروحية التي توجد وراء العالم الظاهري،** والتي يتوقف عليها وجود الكون بأسره، **يتجه المذهب الواقعي** إلى رفض الاعتقاد بوجود عالم آخر غير العالم الطبيعي، ويرى أن الكون لا يعتمد في وجوده على شيء خارج عنه، ولا يكشف عن حقيقته إلا في التجربة البشرية، التي تحدث في اللحظة الحاضرة والمكان الحالي.

وعليه يرى المذهب الواقعي أن ماهية المعرفة ليست من جنس الفكر أو الذات العارفة وإنما هي من جنس الوجود الخارجي، إذ أن للأعيان الخارجية وجودا واقعيا مستقلا عن أي عقل يدركها، وأن العقل إنما يدركها، على ما هي عليه بقدر طاقته".. وحقائق هذه الأشياء ثابتة كما هي لا تختلف ولا تتأثر بمعرفتنا لها، وهي مطابقة لصورها أو لأفكارنا عنها، تلك الأفكار التي ندركها بواسطة قوانا المدركة، فإذا أخذ العقل صورة الأشياء كما هي في الواقع سمي ذلك معرفة.

وقد اتخذ المذهب الواقعي أشكالا متعددة منها:

أ-الواقعية الساذجة: وهو الاتجاه الذي ينظر إلى العالم نظرة تلقائية، ويفهمه فهما ماديا ويرى الأشياء كلها توجد في العالم الخارجي مستقلة عن الوعي الإنساني، وذلك ما يأخذ به عامة الناس، حين ينظرون إلى العالم نظرة مادية تلقائية، دون فحص أو نقد. فالواقعية الساذجة إذا هي:" الصورة الساذجة التي تثق في المدركات الحسية ثقة كاملة، وتحكم بصحة كل ما جاء عن طريقها مما أثبتت التجارب خطأه."[4]

---

[1]: عادل السكري، نظرية المعرفة، مرجع سابق، ص59.

[2]: عبد الرحمن الزبيدي، مصادر المعرفة، مرجع سابق، ص 72.

[3]: المرجع نفسه، ص 82.

[4]: عبد الرحمن الزبيدي، مصادر المعرفة، مرجع سابق، ص 83.

ب-الواقعية النقدية: وهو الاتجاه الذي لا يتقبل العالم الخارجي كما هو، بل يخضعه للفحص والنقد، اعتمادا على القوانين العلمية المبنية على ملاحظة العالم الموضوعي، "فليست المعرفة تصورا مطابقا تماما لتلك الأشياء التي أدركها الإنسان في الخارج، "ولكنها أصبحت صورة معدلة بفعل العقل الذي يستطيع أن يتجاوز الجزئيات المحسوسة إلى الكليات."[1]وهكذا تتصور الواقعية عالم التجربة موجودا، ووجوده مستقلا عن إدراكه منفصلا عن معرفته، سابقا في وجوده على إدراك العقل له.

ثالثا: من حيث مصادر المعرفة:

1-المذهب العقلي: يقوم المذهب العقلي في المعرفة على أساس أن **العقل هو المصدر الوحيد للمعرفة، ويفسر المعرفة في ضوء مبادئ أولية وضرورية،** لا سبيل إلى المعرفة بدونها، وهذه المبادئ فطرية في العقل، يعلمها ويوقن بصدقها، ويتعرف من خلالها على العالم الخارجي، دون أن يكون للإحساس أو التجربة شأن فيها.

ولهذا فإن مبادئه لابد من أن تكون كلية مشتركة لدى جميع الأذهان، وضرورية صادقة على جميع الأشياء، وأولية سابقة على كل تجربة. فإذا قلت مثلا:(الكل أكبر من الجزء)أو المساويان لثالث متساويان) أو (الشيء الواحد لا يمكن أن يكون موجودا وغير موجود في وقت واحد)، فهذه المبادئ، وغيرها، صادرة عن العقل،"وهي نوع من الحقائق التي لا تخطئ مرة، وتصيب مرة، بل صادقة دائما، أي صادقة بالضرورة وما يصدر عن العقل، فصدقه ضروري ومحتوم."[2]وهكذا يقوم موقف العقليين على أننا نستطيع عن طريق الاستدلال العقلي المحض وعلى التسليم بأن للعقل مبادئ جاهزة، وطرقا فطرية للعمل هي التي تقوده إلى معرفة حقائق الأشياء.

2-المذهب التجريبي:

يرى التجريبيون جميعا أن مصدر معارفنا **هي الخبرة الحسية،** ووسيلتنا في اكتساب المعرفة هي الحواس الخمس، ومن أكبر القائلين بهذا الاتجاه "جون لوك"، حيث يرى أن أي فكرة تتولد في الذهن إنما ترتد إلى مصدر واحد هو **التجربة أو الخبرة الحسية،** فالإنسان يولد عند "جون لوك" وعقله صفحة بيضاء خالية من أي معان أولية أو أي أفكار فطرية. فالإحساس سابق على التفكير وليس هناك شيء في العقل ما لم يكن من قبل في الحس.[3]

فالاتجاه الحسي إذا هو الذي يقول أتباعه بأن جميع معارفنا ناشئة عن الإحساسات، فالتصورات القائمة في العقل الإنساني مستقاة كلها من الطبيعة. ولذلك فإن الاتجاه التجريبي، قائم على أساس أن التجربة هي المصدر الوحيد للمعرفة البشرية، من خلال المدركات الحسية، ومن هنا: فلا معرفة سابقة على المعرفة الناتجة عن التجربة، ولا طريق لمعرفة سواها. [4]

3-المذهب الحدسي: الحدس هو الإدراك المباشر للواقع أو الفهم الفوري للحقيقة، والمذهب الحدسي في نظرية المعرفة هو الذي يرد المعرفة في صورها المختلفة إلى الحدس،"ويري أن الشعور المباشر الذي يتم بلا توسط، دون تفكير عقلي، أو استدلال منطقي، هو أفضل مصدر

---

[1]: المرجع نفسه، ص 83.

[2]: زكي نجيب محمود، نظرية المعرفة، مرجع سابق ص 64-65.

[3]: عزمي إسلام، جون لوك(القاهرة: دار المعارف، 1964م)، ص 44.

[4]: أبو يزيد العجمي، مصادر المعرفة في الفكر الديني والفلسفي، ص336-337.

للمعرفة"[1]، ويعتبر أن الإنسان لديه ملكة مستقلة تمكنه من فهم الحقيقة، وإدراك الواقع مباشرة، وهذه الملكة ليست حسية ولا عقلية.
وبالتالي فالعقل ببراهينه وكذلك الحواس، كلاهما ليس بكافيين للوصول للمعرفة الحقة، عند أصحاب المذهب الحدسي، بل يقررون أن المصدر الحقيقي للمعرفة، إنما هو الحدس الذي يدرك الواقع بغير وساطة، ويكشف الحقيقة مباشرة، ويقودنا إلى جوهر الحياة.

حوصلة:

-تعد مسألة المعرفة من أهم المسائل التي تميز بها التراث الفكري الإنساني والإسلامي بمختلف مجالاته ومذاهبه، لاسيما الفلاسفة، إذ ترتبط عندهم ارتباطا وثيقا بنظرياتهم المختلفة في تفسير الوجود أو الكون (الله-العالم-الإنسان). فموقف الفيلسوف المعرفي لا ينفصل عن مذهبه العام في الوجود والطبيعة، فيتأسس رأي كل فيلسوف في المعرفة على مذهبه في الوجود تأسستا ذاتيا.

- تتجلى مشكلة المعرفة في البحث في مبادئ المعرفة الإنسانية، من حيث أصلها، وماهيتها، وإمكانها. فتعددت المذاهب التي تناولت نظرية المعرفة، واحتدم النزاع بينها ومن أشهرها: مذهب الشك، ومذهب اليقين، ومن ثم ظهر مذهب العقلين، ومذهب الحسيين "المذهب المثالي، والمذهب الواقعي وهناك المذهب الحدسي، ولكل من هذه المذاهب نظرته الخاصة إلى المعرفة ومصدرها وطرقها وطبيعتها.

- يعد الشك وسيلة لمحاربة الأوهام وأداة البحث عن الحقيقة، فلا شيء بديهيا بذاته، لذلك لابد من اللجوء إلى الشك المنهجي أي الشك الذي يوصل إلى الحقيقة، فكان يسعى عن طريق الشك إلى تحرير الفكر من الجمود والانغلاق والتحجر والتقليد.

[1]: عادل السكري، نظرية المعرفة، مرجع سابق، ص 53.

المطلب الثالث: العلم والمعرفة والفرق بينهما:

أولا: العلم والمعرفة لغة:

1- **العلم لغة:** وردت كلمة العلم في اللغة بمعاني كثيرة منها (الشُّعور، الأثر والعلامة، وما يفصل بين الأرضين ... الخ) وقالوا عنها:"سمي العلْمُ علمًا من العلامة، وهي الدلالة والإشارة، ومنه مَعَالم الأرض والثوب. والمَعلَمُ: الأثر يستدل به على الطريق، والعلم نقيض الجهل ، وقال عنه الفيروز آبادي: هو حق المعرفة.

2- **أما المعرفة لغة**: فعرف ابن منظور معنى كلمة عرف بقوله:": العرفان: العلم، ورجل عروف وعروفة : عارف يعرف الأمور ولا ينكر أحدا رآه مرة ،..... ، والعريف والعارف بمعنى ؛ مثل عليم وعالم ..... ، وعرّفه الأمر: أعلمه إياه، وعرّفه بيته: أعلمه بمكانه، وعرّفه به: وسمه. ... وعريف القوم:سيدهم، والعريف: القيم والسيد لمعرفته بسياسة القوم.

وقد تعارف القوم أي عرف بعضهم بعضا، كما أن العارف هي الوجوه، والمعروف الوجه لأن الإنسان يعرف بـه، ومعارف الأرض وجهها أو ما عرف عنها."[1]

وهكذا نلاحظ تقاربًا بين معنى العلم ومعنى المعرفة، ذلك أنَّ كلاًّ منهما يُعَدُّ علامة أو دلالة على شيء، وإن كانت المعرفة تدُلُّ على ما ارتفع من الشيء، والمعرفة فيها علم وعمل، وفيها ارتفاع لقدر المعروف على العارف، ومن ثم كانت معرفة الله تعالى، كما تشمل في معانيها الاعتراف والإقرار.

ثانيا: العلم والمعرفة اصطلاحا:

1-العلم اصطلاحا: للعلماء عبارات مختلفة في تعريف العلم، وممّا قالوا في ذلك:

الأول:لبعض المتكلمين من المعتزلة:"أنه اعتقاد الشيء على ما هو به"، وهو تعريف مدخول لدخول التقليد المطابق للواقع. فزيد فيه قيد **عن ضرورة أو دليل** لكن لا يمنع من دخول الاعتقاد الراجح المطابق، وهو الظن الحاصل عن ضرورة أو دليل.

الثاني:"معرفة المعلوم على ما هو به"، وهو مدخول أيضا **لخروج علم الله تعالى إذ لا يسمى معرفة** أي إجماعا لا لغة ولا اصطلاحا، **ولذكر المعلوم وهو مشتق من العلم فيكون دورا؛** ولأن معنى على ما هو به هو معنى المعرفة فيكون زائدا وهذا الثاني مختار القاضي أبي بكر الباقلاني.

الثالث:"هو الذي يوجب كون من قام به عالما"وهو مدخول أيضا لذكر العالم في تعريف العلم **وهو دور**.

الرابع: "هو إدراك المعلوم على ما هو به" وهو قول الشيخ أبي الحسن الأشعري وهو مدخول أيضا لما فيه **من الدور الحشو** كما مر ؛ولأن الإدراك مجاز عن العلم.

الخامس:"هو ما يصح لمن قام به إتقان الفعل" وهو قول ابن فورك. وفيه أنه يدخل القدرة ويخرج علمنا إذ لا مدخل في صحة الإتقان فإن أفعالنا ليست بإيجادنا وإن في المعلومات ما لا يقدر العالم على إتقانه كالمستحيل.

---

[1]: ابن منظور: لسان العرب، مرجع سابق، ج13، ص153 -154.

السادس: "تبيين المعلوم على ما هو به" وفيه الزيادة المذكورة والدور. مع أن التبيين مشعر بالظهور بعد الخفاء فيخرج عنه علم الله سبحانه وتعالى.

السابع:"إثبات المعلوم على ما هو به"وفيه الزيادة والدور وأيضا الإثبات قد يطلق على العلم تجوزا فيلزم تعريف الشيء بنفسه.

الثامن:"الثقة بأن المعلوم على ما هو به"وفيه الزيادة والدور مع أنه لزم كون الباري واثقا بما هو عالم به وذلك مما يمتنع إطلاقه عليه شرعا.

التاسع:"هو اعتقاد جازم مطابق لموجب إما لضرورة أو دليل وفيه أنه يخرج عنه التصور لعدم اندراجه في الاعتقاد مع أنه علم".

ويخرج علم الله سبحانه وتعالى لأن الاعتقاد لا يطلق عليه ولأنه ليس بضرورة أو دليل. وهذا التعريف للفخر الرازي عرفه به بعد تنزله عن كونه ضروريا.

العاشر:حصول صورة الشيء في العقل أو الصورة الحاصلة عند العقل وفيه أنه يتناول الظن والجهل المركب والتقليد والشك والوهم. قال ابن صدر الدين: هو أصح الحدود عند المحققين من الحكماء وبعض المتكلمين.

وفيه أن إطلاق اسم العلم عليها يخالف مفهوم العلم لغة واصطلاحا وعرفا وشرعا إذ لا يطلق على الجاهل جهلا مركبا ولا على الظان والشاك والواهم أنه عالم في شيء من تلك الاستعمالات.

الحادي عشر:هو صفة توجب لمحلها تمييزا بين المعاني لا يحتمل النقيض وهو الحد المختار عند المتكلمين قال في كشاف اصطلاحات الفنون: أي لبراءته عما ذكر من الخلل في غيره وتناوله للتصور مع التصديق اليقيني انتهى.

قلت: إلا أنه يخرج عنه العلوم العادية كعلمنا مثلا بأن الجبل الذي رأيناه فيما مضى لم ينقلب إلى الآن ذهبا فإنها تحتمل النقيض لجواز خرق العادة. وأجيب عنه في محله وقد يزاد فيه بين المعاني الكلية وهذا مع الغنى عنه يخرج العلم بالجزئيات. وهذا المختار عند من يقول: إن العلم صفة ذات تعلق بالمعلوم.

الثاني عشر: هو تمييز معنى عند النفس تمييزا لا يحتمل النقيض بوجه وهو الحد المختار عند من يقول من المتكلمين: إن العلم نفس التعلق المخصوص بين العالم والمعلوم. وفيه أن العلوم المستندة إلى العادة تحتمل النقيض لإمكان خرق العادة بالقدرة الإلهية.

الثالث عشر: هو صفة يتجلى بها المذكور لمن قامت هي به. قال العلامة الشريف: وهو أحسن ما قيل في الكشف عن ماهية العلم لأن المذكور يتناول الموجود والمعدوم والممكن والمستحيل بلا خلاف ويتناول المفرد والمركب والكلي والجزئي والتجلي هو الانكشاف التام.

فالمعنى: إنه صفة ينكشف بها لمن قامت به ما من شأنه أن يذكر انكشافا تاما لا اشتباه فيه فيخرج عن الحد الظن والجهل المركب واعتقاد المقلد المصيب أيضا لأنه في الحقيقة عقدة على القلب فليس فيه انكشاف تام وانشراح ينحل به العقدة انتهى.

الخامس عشر: حصول معنى في النفس حصولا لا يتطرق إليه في النفس احتمال كونه على غير الوجه الذي حصل فيه وهو للآمدي قال: ونعني بحصول المعنى في النفس تمييزه في النفس عما سواه ويدخل في العلم بالإثبات والنفي والمفرد والمركب ويخرج عنه الاعتقادات. إذ لا يبعد في

النفس احتمال كون المعتقد والمظنون على غير الوجه الذي حصل فيه انتهى. يمكن التعرف من خلال هذه التعاريف على ضوابط صناعة الحدود أو التعريفات عند المسلمين[1][2].

2- المعرفة اصطلاحا: المعرفة في الاصطلاح الفلسفي:"ثمرة التقابل والاتصال **بين ذات مدركة وموضوع مدرك."**[3] ، ومعنى ذلك أن المعرفة عملية إدراك، فعندما يدخل الموضوع في علاقة

---

[1]: حتى يكون التعريف حقيقيا لا بد من توافر شروط كما يقرر المناطقة نجملها فيما يلي:

أولا: أن يكون التعريف جامعا مانعا: جامع: أي يشمل جميع أفراد المعرف. **فمثلا**: إذا قلنا (الإنسان حيوان ناطق عربي) كان هذا التعريف غير جامع ؛ لأنه شمل بعض أفراد المعرف وأهمل الباقي. وكذلك لا يجوز القول بأن (الفرس حيوان صاهل ذو أصل أوربي) لأنه أهمل كثيرا من أفراد المعرف، فالتعريف بالأخص لا يشمل جميع أفراد المعرف كما رأيت.

ومانع: أي يمنع من دخول غير أفراد المعرف .**فمثلا** : إذا قلنا في تعريف الإنسان بأنه (حيوان) كان هذا التعريف غير مانع ؛ لأنه لم يمنع من دخول أفراد من غير المعرف فيه ، فلفظ حيوان لا يقتصر على الإنسان فقط بل يشمل جميع الأنواع التي تشترك معه في جنسه من أسد وفيل وغزال..... الخ.

لهذا كان تعريف الإنسان بأنه (حيوان ناطق) هو التعريف الصحيح الجامع لكل أفراد الإنسان المانع من دخول غيره من الأفراد فيه .

ثانيا : **أن يكون واضحا:** أي يكون التعريف أوضح من المعرف. لأن المعرف شيء مجهول بالنسبة للسامع فيريد من خلال التعريف أن يتضح له هذا المجهول، ولا يمكن أن يعرف المجهول بالمجهول، وإلا استمر التعريف إلى ما لا نهاية وهذا غير سائغ ؛ لأنه في النهاية سينتهي بالتعريف إلى شيء ضروري بالنسبة للمخاطب لهذا لا يعرف المجهول بمجهول بل لا بد أن ينتهي الأمر إلى معلوم لدى السامع وما دام الأمر كذلك **فلا يجوز التعريف بشيء يؤدي إلى أي جهالة أو خفاء ومن ذلك** 1-: **التعريف بالمساوي في المعرفة** . فلا يجوز تعريف الزوجي بأنه ما ليس بفردي ؛ لأن الزوج والفرد من الأشياء المتساوية في المعرفة فالتعريف بها لا يفيد بجديد.

2-**التعريف بالأخفى من المعرَف** .فلا يجوز تعريف النار بأنها جسم لطيف مثل النفس ؛ لأن النفس أصلا أخفى من النار فزاد الأمر غموضا لدى السامع.

3-**التعريف بالمحال** (الدور وهو توقف الشيء على ما توقف عليه ، فكأن السامع قد دخل دائرة مغلقة لا يمكنه الخروج منها) فلا يجوز تعريف العلم بأنه إدراك المعلوم ؛ لأن إدراك المعلوم متوقف على معرفة العلم والعلم متوقف على إدراك المعلوم.

4-**التعريف بالمتضايفين** (اللفظان المرتبطان ببعضهما وبينهما تلازم)فلا يجوز تعريف الابن بأنه ما له أب، والأب بأنه ما له ابن ، وهذا يدخل في الدور من وجه فتأمل.

ثالثا : **أن لا يشتمل على سلب:** لا يجوز تعريف الشيء بنقيضه أو ضده **والنقيضان** :ما لا يجتمعان معا ولا يرتفعان معا .مثل : الليل والنهار، فهما لا يجتمعان معا في وقت واحد في مكان واحد فيكون ليلا نهارا ، ولا يرتفعان معا بأن يخلو مكان منهما ، فلا يجوز القول في تعريف الليل بأنه ما ليس بنهار.

والضدان:ما لا يجتمعان معا وقد يرتفعان .مثل:الأبيض والأسود، فهما لا يجتمعان معا في شيء واحد فلا يقال الثوب أبيض أسود ، وقد يرتفعان معا بأن يكون الثوب أحمرا مثلا ، فلا يجوز القول في تعريف الأبيض بأنه ما ليس بأسود.

ولكن متى يجوز التعريف بالسلب؟

يستثنى مما سبق المعرفات التي تشتمل على معنى عدمي أو سلبي كالمعصية والكفر، فيجوز القول في تعريف الكافر بأنه :ما ليس بمؤمن، والعاصي بأنه : ما ليس بمطيع. والتعريف على كل حال لا يطالب فيه بالدليل ولكنه ينقض ويعارض، فلا يقال مثلا : دلل على أن الإنسان حيوان ناطق، ولكن من الممكن مقابلة هذا التعريف بتعريف آخر أو إبطاله ؛ لذا تجد كثيرا من المصطلحات في العلوم لا يتفق فيها أهلها على تع ريف واحد ذلك لأن التعريف يقبل النقض والمعارضة.

[2]: انظر: الآمدي، أبكار الأفكار (القاهرة: دار الكتب والوثائق القومية، ط2، 1424ه-2004م)، ج1، ص73-79.

[3]: الجرجاني، التعريفات، تحقيق: إبراهيم الأبياري(بيروت: دار الكتاب العربي، ط1، 1405هـ)، ص 199. والمعجم الفلسفي، "مادة معرفة"، مجمع اللغة العربية، مرجع سابق، ص176.

معرفية يصبح معروفا أي مدركًا، أو هي العلم الذي يبحث في المسائل المتصلة بطبيعة العلم الإنساني، من حيث إمكانه ووسائله وصوابه وخطؤه وحدوده التي يقف عندها.
وجاء في **موسوعة مصطلحات الفلسفة عند العرب** أن المعرفة هي إدراك صور الموجودات والأشياء على ما هي عليها، وهي مسبوقة بنسيان حاصل بعد العلم بخلاف العلم." [1]
كما جاء تعريفها في موسوعة مصطلحات جامع العلوم:"إدراك الأمر الجزئي أو البسيط مطلقا؛ أي عن دليل أو لا. كما أن العلم إدراك الكلي أو المركّب، ولهذا يقال عرفت الله ولا يقال علمت الله وقد فسرت المعرفة بإدراك الجزئيات عن دليل كما أنه لا يقال يعرف الله بل يقال يعلم الله لأن المعرفة تستعمل في العلم الموصوف بتفكر وتدبر، وأيضا لم يطلقوا لفظ المعرفة على اعتقاد المقلد لأنه ليس له معرفة على دليل." [2]
وعرف فخر الدين الرازي المعرفة بقوله:"حصول العلم بعد الالتباس، ولهذا يقال: ما كنت أعرف فلانا والآن عرفته." [3]**كما عرفها في موضع آخر بقوله:**"سبق الجهل، ولهذا يوصف الله عز وجل بأنه عالم، لا عارف، إذ الجهل محال على الله تعالى." [4]
وعرفها الجرجاني بقوله:"إنها إدراك الشيء على ما هو عليه، وهي مسبوقة بجهل بخلاف العلم." [5]

لخّص عند جميل صليبا هذه المعاني عند اللغويين والفلاسفة قديما وحديثا بقوله:" المعرفة إدراك الأشياء وتصورها، ولها عند القدماء عدة معان منها إدراك الشيء بإحدى الحواس، ومنها العلم مطلقا تصورا كان أم تصديقا أو إدراك البسيط أو الجزئي، ومنها الإدراك بعد الجهل.
والمعرفة عند المحدثين على أربع معاني:**أولها** حصول صورة الشيء في الذهن سواء كان مصحوبا بانفعال أو غير مصحوب به، **وثانيا** هي الفعل العقلي تم به النفوذ إلى جوهر الموضوع لتفهم حقيقة ما، أي الفعل العقلي الذي يتم به حصول صورة الشيء في الذهن، أي حاصل عملية الإدراك.
وثالثا: مضمون المعرفة بالمعنى الأول. **أما الرابع** فالمعرفة بدرجات متفاوتة أدناها الحسية وأعلاها العقلية تامة وغير تامة مطابقة للشيء. " [6]

فالمعرفة حاصلة بعد عدم، وذاك العدم هو إمَّا لجهل أصليٍّ بالشيء، أو لنسيان بعد معرفة، فكان عدمًا بين معرفتين، فكأنَّ الشيء كان مختفيًا عن الذِّهن؛ ثم تجلى أمامه بارتفاعه وعلوه عن غيره من المدركات في تلك اللحظة، فصار مُمَيزًا وبينًا وواضحًا في الذِّهن بعد خفائه عنه لجهل أو لنسيان، فهو علا في صفحة الذِّهن بعد تستره وخفائه؛ إذ المعرفة عِلمٌ بعَيْن الشيء مُفَصَّلاً عما

---

[1]: جيرار جهامي: موسوعة مصطلحات الفلسفة عند العرب، مرجع سابق، ص811.
[2]: عبد النبي عبد الرسول، الأحمد نكري، موسوعة مصطلحات جامع العلوم(بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، ط1 ،1997م)، ص863.
[3]: الرازي، مفاتيح الغيب مج2/1، مرجع سابق، ص188/185.
[4]: المرجع نفسه.
[5]: الجرجاني، التعريفات، مرجع سابق، ص275.
[6]: جميل صليبا: المعجم الفلسفي، مرجع سابق، ج2،ص393.

سواه؛ أي: يعلو في الإدراك، ويُميز عما يكتنفه من مُتشابهات، فيتميز المعلوم من غيره، وسر المسألة: أنَّ المعرفة لتمييز ما اختلط فيه المعروف بغيره فاشتبه، فالمعرفة تمييز.

ثالثا:الفرق بين العلم والمعرفة:

1- عند المعتزلة:يرى المعتزلة أن العلم والمعرفة مترادفان: إذ العلم بالنسبة للعباد تبيُّن وتحقُّق، وكلاهما يعني ذلك المعنى الذي يقتضى سكون نفس العالم إلى ما تناوله. وبذلك فإنه لا فرق بين المصطلحين، ولا بين فائدتيهما، ومن ثم يسمى كل عالم عارفاً.

2 - عند أهل السنة:يرى أهل السنة أنه وإن كان ثمة ترادف بين معنى: العلم والمعرفة، من حيث إن كلا منهما يعني إدراك الشيء على ما هو عليه. إلا أن ثمة تباينا بينهما من الوجوه التالية:

أ-المعرفة مسبوقة بجهل، أو إدراك مسبوق بجهل. وليس العلم كذلك ولذلك يقال للحق سبحانه وتعالى عالم، ولا يقال له عارف.

ب-كما أن المعرفة قد يراد بها العلم الذي تسبقه غفلة، وليس العلم كذلك ومن ثم يسمى الله تعالى العليم وعالم الغيب وعلام الغيوب ولا يسمى عارفا.

جـ-العلم يقال لإدراك الكلي أو المركب، والمعرفة تقال لإدراك الجزئي أو البسيط.

د-المعرفة تقال فيما يُتَوصل إليه بتفكر وتدبر، وتستعمل فيما تُدرك آثارُه، ولا يُدرك ذاتُه، والعلم يستعمل فيما يُدرك ذاته مع الإحاطة به.تقول: عرفت الله، ولا تقول: علمت الله.

هـ-خلاف المعرفة الإنكار، وخلاف العلم الجهل. وذلك لأن في معنى المعرفة الاعتراف والإقرار. كما أنَّ العلم يقابله في الضدِّ الجهل والهوى، أما المعرفة فهي ضد الإنكار والجحود.

و-وقيل:إن المعرفة تستعمل في التصورات، والعلم يستعمل في التصديقات. ولذلك تقول: عرفت الله ولا تقول علمته، لأن من شرط العلم أن يكون محيطاً بأحوال المعلوم إحاطة تامة. ومن أجل ذلك وصف الله تعالى نفسه بالعلم لا بالمعرفة.

قال التهانوي:"والأقرب أن يجعل استعمال المعرفة في التصورات والعلم في التصديقات أصلا؛ لأنه عين المعنى اللغوي، ثم يفرع عليه المعنيان الآخران."[1]

- كما يمكن الإشارة إلى جملة من الفروق الأخرى، وهي كالآتي:

أ-"المعرفة"تتعلق بذات الشيء؛ أي: مسماه، و"العلم" يتعلق بأحواله وصفاته، فتقول: عرفت أباك، وعلمته صالحًا عالمًا، ولذلك جاء الأمر في القرآن بالعلم دون المعرفة؛ كقوله تعالى: {**فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ**} [محمد: 19].

ب-"المعرفة" في الغالب تكون لما غاب عن القلب بعد إدراكه، أو تكون لما وصف له بصفات قامت في نفسه، فإذا رآه وعلم أنه الموصوف بها، قيل: عرفه. قال تعالى:{**وَجَاءَ إِخْوَةُ يُوسُفَ فَدَخَلُوا عَلَيْهِ فَعَرَفَهُمْ وَهُمْ لَهُ مُنْكِرُونَ**}[يوسف: 58]، وقال: {**الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمُ**} [الأنعام: 20] لما كانت صفاته معلومة عندهم، لما رأوه عرفوه بتلك الصفات،

---

[1]: محمد علي التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، تح: علي دحروج(بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، ط1،1996م)، 2/ 1583.

فالمعرفة تشبه التذكر للشيء، وهو حضور ما كان غائبًا عن الذكر، ولهذا كان ضد المعرفة الإنكار، وضد العلم الجهل.

جـ-"المعرفة" تفيد تمييز المعروف عن غيره، و"العلم" يفيد تمييز ما يوصف به عن غيره، وهذا الفرق غير الأول، فإنَّ ذاك يرجع إلى **إدراك الذَّات، وهذا يرجع إلى تخليص الذَّات من غيرها، بتخليص صفاتها من صفات غيرها.**

أنَّك إذا قلت: علمت زيدًا، لم يُفِدِ المخاطب شيئًا؛ لأنَّه ينتظر أن تخبره على أي حال علمته، فإذا قلت: كريمًا أو شجاعًا، حصلت له الفائدة، وإذا قلت: عرفت زيدًا، استفاد المخاطب أنك أثبته وميزته عن غيره، ولم يبقَ مُنتظِرًا لشيء آخر، وهذا الفرق في التحقيق إيضاح للفرق الذي قبله.

د-أكثر استعمالات المعرفة في القرآن كان في مقام الذم، كالجحود والإنكار والنِّفاق، وهذه المواقف لم تكن لما وصف أنَّه علم، بل لم يأمر الله تعالى نبيَّه بالدُّعاء له بالزيادة في شيء إلا في العلم؛ {**وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا**} [طه: 114].

ه- المعلومات المتراكمة بالحافظة في أصلها تُسمى معارف ومعرفة، سواء كانت خبرة تجريبيَّة أم فكرية، فإذا رتبت ونظمت، وكانت على قواعد ونسق كانت علمًا، مثال ذلك: العرب تتكلم الفصحى أصالةً، لكن لا يسمى أحد منهم نحويًّا؛ حتى يدرك قوانين النحو وينظمها.

إن حصول صورة الشيء في العقل الذي هو العلم إما تصور ليس بحكم و إما تصور هو بعينه حكم، أو مستلزم للحكم بمعنى آخر، و التصور الثاني يسمى باسم التصديق، و الأول لا يسمى باسم غير التصور، و هو المراد من قولهم العلم إما تصور فقط، و إما تصور معه حكم.

المطلب الرابع: نظرية المعرفة عند الإمام "الماتريدي"

مدخل:

يعدّ "الماتريدي"من أوائل المتكلّمين الذين اهتمّوا بقضية المعرفة وعالجوها معالجة دقيقة، تمخّض عنها بناء نظرية المعرفة وفق نسق منظّم، وهو ما يبدو جليا في مقدّمة كتابه "التوحيد"، وأيضا في تفسيره" تأويلات أهل السنة "، حيث تكلّم عن مفهومها، ثمّ عرّج على مجموعة من القضايا المستشكَلَة في حقل نظرية المعرفة، منها: هل هناك وجود ذهني للكلّيات منفك عن الوجود الواقعي لها؟، وهل يدرك العقل ماهية الأشياء وحقائقها أم يكتفي بظواهرها؟، وما الفرق بين العلم والظن؟، وما هي أقسام المعرفة عنده؟، وهل المعرفة موضوعية أم ذاتية؟، وما منظوره لطرق وأنواع المعرفة وأسماها رتبة وسبيل الوصول إليها؟، وما هي مناهج النظر عنده؟، وما موانع تحصيل المعرفة الصحيحة؟

وبهذا الاستهلال النّوعي بعرض وبسط نظرية المعرفة وفق نسق تأسيسي محكم تكون محاولة "الماتريدي"باكورة الجهود الكلامية التي أفردت مبحثا متميزا في نظرية المعرفة وربطته بالمباحث الكلامية، ممّا لا نجد له نظيرا في كتب علم الكلام السابقة التي كان تعرضها لنظرية المعرفة عرضيا في شذرات وإشارات متفرقة، اختصّت بالحديث عن نوع واحد من المعرفة، هو المعرفة الخبرية. وهنا ذكر أبو هلال العسكري صاحب كتاب" الأوائل" أنّ واصل بن عطاء (120ه) هو أول من علّم الناس كيفية مجيء الأخبار وصحّتها وفسادها، وبهذا ينسب لـ"الماتريدي" الفضل في أنه بتصديره كتابه التوحيد لمناقشة هذه القضية قد استنّ سنة سار عليها كل من أتى بعده من المتكلمين.

فما هي معالم نظرية المعرفة عند "الماتريدي"، من حيث إمكانها وطبيعتها ومصادرها.

أولا: بنية نظرية المعرفة عند الماتريدي: إمكانها، طبيعتها، مصادرها.

يتوجّب قبل الإشارة إلى بنية نظرية المعرفة عند"الماتريدي"أن نحدد بدقة مفهوم المعرفة عنده والفرق بينها وبين العلم والظن، كما سيتوضّح في التفصيل الآتي:

1-مفهوم المعرفة والفرق بينها وبين العلم والظن عند الماتريدي

أ- العلم والمعرفة:

لم يفرق الماتريدي بين العلم والمعرفة، بل هما عنده مترادفان، استخدم أحدهما مكان الآخر وبمعنى واحد، وهو ما يتجلى من خلال نصوص كثيرة وردت في سياقات مختلفة، نذكر منها ما يأتي:

قال رحمه الله في سياق تفسيره لقوله تعالى:**(مِنَ الَّذِينَ قَالُوا آمَنَّا بِأَفْوَاهِهِمْ وَلَمْ تُؤْمِنْ قُلُوبهم)**المائدة/41. "الإيمان ليس هو المعرفة؛ لأن الإيمان لو كان معرفة لكان يجب أن يكون ضده جهلا؛ فلما كان ضد الإيمان تكذيبا وجب أن يكون ضد التكذيب: التصديق، والتصديق والإيمان في اللغة سواء؛ ولأن المعرفة قد تقع في القلب على غير لا اكتساب فعل وإنَّ التصديق لا يكون إلا باكتساب ترك مضادته وهو التكذيب؛ لذلك قلنا :إن الإيمان ليس هو المعرفة، ولكنه تصديق"[1].

ففي تصريحه أن المعرفة تقع في القلب دون اكتساب، وأن كلا من المعرفة والعلم يضاده الجهل ما يؤكد بأنهما عنده مترادفان.

ومن ذلك ما جاء في سياق تفسيره لسورة الشمس، حيث قال:"أن النبي صلى الله عليه وسلم لم يوجد منه الاختلاف إلى من عنده علم الأنباء والأخبار، ولا كان يعرف الكتابة؛ ليقع له المعرفة بهما؛ فثبت أنه بالوحي علم." [2]

وقال في سياق تفسيره لآيات من سورة النمل:"قَالَ بَعْضُهُمْ :إن الجحود لا يكون إلا بعد العلم به والإيقان. ولكن يجوز أن يقال: جحد بعد المعرفة والعلم، وقبل أن يعلم به ويعرف؛ إذ الجحود ليس إلا الإنكار، وقد يكون الإنكار للشيء للجهل به وبعد المعرفة". كما قرّر في سورة فصلت" من مُكِّن له العلم وأسباب المعرفة فلم يتكلف معرفته، لم يعذر في جهله."[3]

تؤكد كل هذه النصوص أن "الماتريدي"لا يفرق بين العلم والمعرفة. وعليه عرّف العلم بأنّه:"صفة يتجلّى بها المذكور لمن قامت هي به.[4]"

شرح"البياضي"هذا التعريف بقوله:"أي صفة ينكشف بها ما يذكر ويلتفت إليه لمن قامت به تلك الصفة من البشر والملك والجن. وعدل عن الشيء إلى المذكور ليعم الموجود والمعدوم والممكن والمستحيل، فيشمل إدراك الحواس، وإدراك العقل من التصورات والتصديقات اليقينية وغيرها والمفرد والمركب. واعتقاد المقلد المصيب، ويخرج الظن والشك والوهم والجهل. فلذلك قيل إنه أحسن التفاسير."[5]

---

[1]: أبو منصور الماتريدي، تأويلات أهل السنة تح: مجدي باسلّوم(بيروت: دار الكتب العلمية،ط1، 2005)، مج 3، ص520.

[2]: المصدر السابق، مج 10، ص547.

[3]: المصدر السابق، مج 08، ص102.

[4]: النسفي، تبصرة الأدلة (القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، ط1، 2011م)، ج1، ص137.

[5]: البياضي، إشارات المرام من عبارات الإمام، تح: يوسف عبد الرزاق الشافعي (كراتشي: زمزم للنشر، ط1، 1425ه، 2004م)، ص39.

قَصد"البياضي" بهذا الشرح جعل تعريف"الماتريدي"تعريفا جامعا مانعا بلغة المناطقة، كما أراد أن يخلّص التعريف من كافة الاعتراضات التي سبق أن وجهت إلى بعض التعريفات للعلم.

ب- العلم والظن: يُقصد بالظن "ترجيح أحد ممكنين متقابلين في النفس على الآخر"[1]

تعرّض "الماتريدي" للظن وبيان دوره في الوصول إلى الحقيقة واليقين، وهذا ما يتضح في تفسيره لقوله تعالى:(**إِنِّي ظَنَنتُ أَنِّي مُلَاقٍ حِسَابِيَهْ)الحاقة/ 20.**

قال رحمه الله:"والأصل أن كل يقين حدث في الأمور المستقرة والعلوم الخفية فإنما يتولّد ذلك عن ظن يسبقه، فيحمله ذلك الظن على النظر فيه والبحث عن حاله، حتى يفضي به إلى الوقوف على ما استتر منه ويصير الخفي له جليا، فيكون سبب بلوغه إلى اليقين."[2]

كما رأى كذلك أن الظن يكون في الأمور التي تُدرك بالاجتهاد؛ لأنه لا يخلو شيء منها من اعتراض وساوس وخواطر فيها. وتلك الوساوس والخواطر تفضي بصاحبها إلى الظنون، أما الأشياء التي تدرك بالحواس والمشاهدات فلا سبيل إلى الظن فيها[3].

وبهذا المنظور وقف"الماتريدى"موقفا متميزا من الظن، حيث نقله من الجانب السلبي الذي ينبني على الشك إلى الجانب الإيجابي بوصفه دافعا إلى النظر والتأمل فيما خفي للوصول إلى اليقين، وبالتالي فإن الظن هو منطلق الوصول إلى العلم، لذا يمكن أن يقابل بالفرضية في حقل مناهج البحث العلمي.

وتجدرُ الإشارة في هذا السياق إلى أن مجال الظن عنده لا يكون إلا فيما خفي واستتر، أما المعرفة الحسية المشاهدة فلا يجوز الظن فيها، وهذا يعني ضرورة صدق المعرفة الحسية.

2- إمكانية المعرفة عند الماتريدي:

يُقصد من قضية إمكانية المعرفة، البحث في قدرة الإنسان على استكناه الحقائق والكشف عن أسرار العالم، بالنظر للاستعدادات المودعة فيه كالحواس والعقل؛ وبتعبير أدق قدرته للوصول إلى واقع موضوعي بما يملكه من معارف وطاقات فكرية.

تبنّى"الماتريدي"في هذا الإطار مسلك القائلين بإمكانية المعرفة نظرا للاستعدادات المودعة في الإنسان كالحواس والعقل، حيث نجده في سياق الحديث عن المعرفة الحسية يحكم بصدقها ضرورة وأنها غير قابلة للشك.

قال رحمه الله في تقرير يقينية الحواس وصدقها:"ثم السبيل التي يوصل بها إلى العلم بحقائق الأشياء العيان..... فالعيان ما يقع عليه الحواس، وهو الأصل الذي لديه العلم الذي لا ضد له من الجهل.....؛ إذ هو علم ضرورة."[4]

كما دافع عن النّظر العقلي ودوره المحوري في الوصول إلى تفسير ظواهر الأشياء، وهذا ما أكّده في سياق رده عن القائلين بترك النظر عندما رأى أن بالعقل والنظر"يُعرف ما استتر بالأشياء من المبادئ والنهايات، وبه تُعرف المضار والمنافع.. ، وبالنظر في العالم يَعلم الإنسان بحدثه وأن له

---

[1]: الآمدي أبكار الأفكار، تح: أحمد محمد المهدي(القاهرة: دار الكتب والوثائق القومية، ط2، 1424ه-2004م)، مج1، ص116.

[2]: الماتريدي تأويلات أهل السنة، مصدر سابق،ج10 ص180-181.

[3]: انظر: المصدر السابق، ج10، ص181.

[4]: الماتريدي، كتاب التوحيد، تح: فتح الله خليف (بيروت: دار المشرق، ط2، 1970م)، ص7.

مُحدثا يجزيه بالإحسان ويُعاقبه بالإساءة، فيتجنب ما يسخطه ويقبل على ما يرضيه فيسعد وينال شرف الدارين."[1]

إلا أن للعقل عند"الماتريدي"حدود لا ينبغي تجاوزها فهو -برأيه- لا يدرك ماهية الأشياء وحقائقها، بل يدرك ظواهرها فحسب،؛ بمعنى أنه لا يحيط إلا بصفات الأشياء لا جواهرها، والأصل كما يقول أن العقول أُنشئت متناهية تقصر عن الإحاطة بكلية الأشياء، والأفهام متقاصرة عن بلوغ غاية الأمر، إذ هي من أجزاء العالم الذي بكليته متناهى، وأسباب الإدراك التي يدرك بها المشاهد التي تعجز عن كنه ما يقع عليها من الظواهر فضلا عمّا استتر منها[2].

كما ذكر في موضع آخر في سياق تفسيره لقوله تعالى:**(وَمَا أُوتِيتُم مِّنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا)الإسراء 85،** مؤكدا هذا المعنى وهو استحالة معرفة العقل لحقائق الأشياء. قال رحمه الله:"أنّا لم نؤت من العلم إلا علم ظواهر الأشياء وباديها-أي ما يبدو لنا-، ولم نؤت علم بواطن الأشياء وحقائقها... فلا نعرف من العلوم التي أنشئها الله إلا القليل منها، ظواهرها ، أما الحقائق فلا."[3]

وهذا يدل على أن "الماتريدي"لا يقول بالقدرة المطلقة للعقل على المعرفة، مخالفا النزعة "الدوجماطيقية"[4] التي ترى أن العلم الإنساني لا يقف عند حد ويمتلك الحقيقة اليقينية المطلقة. لذا فمجال إدراك العقل عنده هو ظواهر الأشياء، أما حقائقها فلا سبيل للعقل إلى إدراكها.

و"الماتريدي"بقوله: إن العلم هو إدراك ظواهر الأشياء، يعني أن تعريف "الحد"عنده، هو معرفة صفة المحدود والتمييز بينه وبين غيره. ويترتب على ذلك أن التعريفات إنما هي لصفات الأشياء وللتمييز بينها وبين غيرها.[5]

3- طبيعتها

يُقصد بطبيعة المعرفة المحاولات الفلسفية الرامية لتفسير العلاقة بين الذات العارفة والشيء المعروف.

سعى"الماتريدي"في هذه القضية إلى معالجة جملة من الإشكالات نذكر منها: **هل المعرفة فطرية أم مكتسبة.**

---

[1]: المصدر السابق، ص 136 بتصرف.

[2]: الماتريدي، تأويلات أهل السنة، مصدر سابق، ج5، ص336.

[3]: المصدر السابق، ج7، ص106.

[4]: الدوجماطيقية تعريب لكلمةDogmatism ، ولها ترجمات عديدة، مثل: وثوقية، قطعية، توكيدية، إيقانية، معتقدية. وهي تعني: الاعتقاد الجازم واليقين المطلق دون الاستناد إلى براهين يقينية، وإنكار الآخر ورفضه باعتباره على باطل مطلق! ومن ثم فهي مبدأ التعصب، وسمة لكل متزمت، ومنشأ الحروب العقائدية. والدوجماطيقة ليست مذهبا فلسفيا أو دينيا، وإنما هي – في أكثر معانيها انتشارا- سمة وطريقة تفكير تتسم بها أي فرقة أو مذهب أو فلسفة تزعم امتلاك الحقيقة المطلقة بشكل شامل، ولا تقر بأنها قد تحتمل شيئا من الخطأ أو النقص، وتقطع بأن ما تحوزه من معارف ومعتقدات لا يقبل النقاش ولا التغيير، حتى وإن تغيرت الظروف التاريخية، أو السياقات المكانية والاجتماعية، فهي إذن مقدسة ومنزهة عن أي نقد، وعدم إخضاع هذه المعتقدات لفحص نقدي أو تحليلي يراجع الأسس التي تقوم عليها، ودون بحث في حدود وقدرات العقل المعرفية، فضلا عن عدم تمحيص الطرق التي توصل إلى المعرفة الصحيحة في كل لحظة تاريخية. انظر: محمد عثمان الخشت. الدوجماطيقية. وهم امتلاك الحقيقة المطلقة موقع: https://www.kasnazan.com/

[5]: انظر: علي عبد الفتاح المغربي، إمام أهل السنة والجماعة ن ظ الماتريدي وآراؤه الكلامية (القاهرة: مكتبة وهبة، ط2، 2009)، ص 38-39.

أورد الإمام الماتريدي احتمالين في طبيعة المعرفة وذلك عند قول الله تعالى **(وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسمَاء كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى المْلائَكِةِ)البقرة/ 31.**

فقال:"وفي ذلك تثبيت أحد وجهين :إما أن يكون **العلم بالأشياء حقيقة ضرورة،** يقع عند النظر في الأسباب التي هي أدلة وقوعه عند التأمل فيها نحو وقوع الدرك بالبصر عند النظر وفتح العين، وإما أن يكون الله تعالى **خلق فعل التعلم** الذي يعلم المرء فيما يضاف فيه إلى الله تعالى أنه علم."[1]

أي أن المعرفة :إما أن تكون ضرورة طباع، أو من خلق الله تعالى. أما القول بأن المعارف ضرورة طباع فقول الجاحظ، يقول أبو القاسم البلخي(ت 219 ه):"ومما تفرد بها :القول بأن المعرفة طباع، وهي مع ذلك فعل للعارف وليست باختيار له، وهو يوافق ثمامة(ت 213 ه) في أنه لا فعل للعباد على الحقيقة إلا الإرادة، ولكنه يقول في سائر الأفعال إنها تنسب إلى العباد على أنها وقعت منهم طباعا وأنها وجبت بإرادتهم، وليس يجوز أن يكون أحد يبلغ فلا يعرف الله"[2].

وقد رد"الماتريدي"هذا القول صراحة، ففي سورة الشمس عند قوله**(فَأَلهمها فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا)[الشمس8]**، يقول:"وهذا يحتمل أوجهاً أحدها :أي بين لها فجورها وتقواها، وعلمها **فمن زعم أن المعارف ضرورية خلقة** يحتج بهذه الآية، فيقول :خبر الله تعالى أنه علمها فجورها وتقواها وأنه وضع في نفسه ما يعرف به قبح كل قبيح وحسن كل حسن.

والأصل فيه عندنا أنه **يعرف حسن الأشياء وقبحها جملة ببداهة العقول، ولكن العقول لا تعرف حسن كل شيء على الإشارة إليه ولا قبح كل قبيح على الإشارة إليه،** وإنما يعرف ذلك إما بخبر يرد على لُغَى الرسل وإما باستعمال الفكر.ألا ترى أنك تجد النفس من طبعها أنها تألف الملاذ والمنافع، وتنفر عن المكاره والآلام، ولكنها لا تعرف معرفة كل منتفع على الإشارة، وإنما تعرف ذلك بالذوق .وكذلك العين تدرك الألوان، لكنها لا تعرف حسن اللون وقبحه، **بل العقل هو الذي يفصل بينهما** .فعلى ذلك قد جعل في طبع العقل قبح القبائح جملة وحسن الحسن، ولكن لا يفصل بينهما على الإشارة إلى كل في نفسه إلا بما ذكرنا، فيكون قوله تعالى **(فَأَلهمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا)[الشمس8]** أي جعل في نفسها ما بين القبيح والحسن والخبيث من الطيب، وبين قبح الفجور وحسن التقوى، ويلزمه المحنة والكلفة بذلك، ثم يصل إلى ذلك إما بالرسل وإما باستعمل الفكر"[3].

وفي سورة البقرة يرد ضمنا عند قوله:**(إنّي أَعْلَمُ مَا تَعْلَمُونَ)البقرة/30،** حيث يقول:"أَراهم اللَّه ذلك ليعلموا أن **ليس طريق المعرفة، والعلم بالأَشياءِ الخِلقة،** ولكن لطفُ اللَّه وامتنانُه".

تبنى الماتريدي في آخر مناقشته لمن يرى بأن المعارف ضرورة طباع الرأي الذي يرى بأن أصل المعارف كلها يعود إلى الله تعالى فهو الذي خلق وعلم، وما الحس والعقل إلا جزءا من مخلوقات

---

[1]: الماتريدي، تأويلات أهل السنة 34/1.

[2]: أبو القاسم البلخي، مقالات الإسلاميين – باب ذكر المعتزلة 73 ، من مجموعة (فضل الإعتزال وطبقات المعتزلة) نشر فؤاد السيد، تونس بدون تاريخ، ونقل مثله المرتضى بألفاظ متفاوتة، في أمالية 195/1، وينظر :الحاكم الجشمي ومنهجه في التفسير عدنان زرزور ص.169 .

[3]: الماتريدي، تأويلات أهل السنة، مرجع سابق، 5 /464-465.

الله تعالى. **ولهذا فكما أن الإنسان مدين لله تعالى في أصل خلقه، فهو مدين له في أصل معرفته،** وعلى هذا رأى "الماتريدي" بأن في العقل علوما بديهية تُعرف بها الأشياء على الجملة، أمّا تفاصيلها فلا تتحصل إلا برسول، أو مزيد نظر(سمع أو عقل)[1].

ومن الإشكالات المندرجة في هذا المبحث: المعرفة بين الموضوعية والذاتية، فهل تُعزى المعرفة إلى حقيقة غير الذات المدركة، وهي المعرفة الموضوعية، أم أنها ترجع إلى الذات المدركة، وما يتّصل بها من إدراك وتفكير ذاتي مبني على ميولات النفس وطباعها، وهي المعرفة الذاتية؟

بيّن "الماتريدي" اختلاف الناس في ذلك، فمنهم من جعلها ذاتية، وبهذا فما يقع في قلب كل منهم حُسنه لزمه التمسّك به؛ أي أن بعض الناس يعتقدون أن قلب الشخص هو مصدر معارفه اليقينية، ومن ثم ينبغي عليه أن يتبع ما يمليه عليه قلبه. ويندرج ضمن هؤلاء -برأيه- القائلون بالمعرفة الإلهامية الذين ذهبوا إلى أنه ليس في استطاعة الإنسان اكتساب معارف يقينية، ومن ثم ينبغي عليه أن يتبع ما يلهمه الله إياه؛ أي يرون بعجز البشر عن الإحاطة بالسبب، ولكن يتمسك بما ألهم[2].

وهؤلاء الذاتيون هم"السوفسطائيون"الذين جعلوا العلم مجرد اعتقاد، والصوفية الذين يقولون بالمعرفة الإلهامية.

ولقد عارض"الماتريدي" كلا الموقفين، بداية بدحض شبه"السوفسطائيين"، حيث رأى أنه ممّا يبطل القول بأن العلم مجرد اعتقاد هو ظهور أشياء خلاف الاعتقاد، ولو لم يكن علم البتة بطل ما يدفع من ظهور الخلاف، ومعنى هذا القول أن الاعتقاد أمر ذاتي والعلم موضوعي، ويتصف بالكلية والشمول.

وذكر أيضا أن كل واحد من أصحاب الأديان والمذاهب يعتقد أنه على حق، وأنه محق في اعتقاده، لكن وجوه الاختلاف والتضاد والتناقض في الأديان والمذاهب بيّن، وبهذا يتعدد الحق ويصعب معرفته، وهذا يدل على أن مجرد الاعتقاد ليس دليلا على العلم وصحته[3].

والاعتراضات نفسها وجهها"الماتريدي"للقائلين بالإلهام؛ لأنه ليس مع أحد دليل يُبطلبه الآخر ويظهر كذبه، لأن حجة كل واحد هي ما أُلهم، ولا يمكن الاعتماد على صحة الإلهام، أو يكون حجّة يُدفع بها الاختلاف.

كما دحض أيضا دعوى "التعليمية أو الباطنية" في استمدادها المعارف من الإمام المعصوم، حيث ذهب إلى أنه لو صح هذا الرأي لم يكن هناك معنى للآيات التي تحث الإنسان على النظر والتدبر، فخلافا لما ذهب إليه هؤلاء نجد أن هذه الآيات تبين بوضوح أن المعارف الدينية يصل إليها الإنسان بعقله وفكره، وعن طريق الرسل الذين لا شك في صدق رسالاتهم[4].

---

[1]: انظر: أحمد سعد الدمنهوري، نظرية المعرفة عند أهل السنة والجماعة – دراسة موضوعية نصية من خلال آراء أعلام المدرسة الماتريدية (عمان: دار النور المبين، ط1، 2018م)، ص51.

[2]: انظر: الماتريدي، كتاب التوحيد، مصدر سابق، ص6، وانظر: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية،تاريخ الفلسفة اليونانية (القاهرة: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، 2012) ص45-46.

[3]: انظر: الماتريدي، كتاب التوحيد، مصدر سابق، ص6.

[4]: انظر: الماتريدي، تأويلات أهل السنة، مصدر سابق، مج 8، ص539-540 .

انتهى"الماتريدي"بعد هذه المناقشات المستفيضة إلى تبنّى رأي القائلين بالمعرفة الموضوعية الذين ذهبوا إلى أن الذهن بوسعه الوصول إلى إدراك حقيقة واقعية قائمة بذاتها مستقلة عن النفس المدركة، وما تنطوي عليه من ميول ورغبات وعواطف وتعصب[1].

ويُشير قول "الماتريدي" بالمعرفة الموضوعية إلى تجرد الباحث عن ميوله وآرائه واعتقاده وتحيزاته الشخصية، وأنه يواجه عالما مستقلا من آرائه ومصالحه ورغباته، وهذا ما يعرف حديثا بالدلالة الأكسيولوجية أي"القيمية" للموضوعية[2].

وفي ضوء تفسيره للعلاقة بين الذات والموضوع قسّم"الماتريدي"المعرفة إلى قسمين هما: المعرفة الأولية الضرورية، والمعرفة الاستدلالية الكسبية.

أ- المعرفة الأولية الضرورية: وهي القضايا التي لا يتوقف حصولها على نظر وكسب، وهي التي تحدث في الإنسان من جهة قوته العقلية المجردة في غير معنى زائد عليها يوجب التصديق بها؛ لأنها تمثل معنى بسيطا لا مركبا، نحو القول الكل أعظم من الجزء وهذا غير مستفاد من حس ولا استقراء ولا شيء آخر[3].وهذا النوع من المعرفة مشترك بين الناس.

وتشمل أيضا المعرفة التي تتفق بالنظرة العقلية المباشرة لدى الناس جميعا على تفاوت مداركهم بمجرد النظر إليها كمعرفة العقول لحسن الأشياء وقبحها جملة لا على سبيل التفصيل[4]، ومنها أيضا المعرفة الحسية وهي صادقة بالضرورة.

أكد الإمام الماتريدي على **فكرة وجود معارف في العقل قبل ورود الشرع**، فيقول في سياق تفسيره لسورة الإسراء،"دل قوله **(قُلْ إِنَّ اللَّهَ لا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ) على أن هنالك فحشاء قبل الأمر في الحكمة أو في العقل حتى قال (قُلْ إِنَّ اللَّهَ لا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ) إذ لو لم يكن لكان قال لا يأمر** ...أخبر سبحانه وتعالى أنه**(كان خطئاً كبيرا)** وهو ما يعظم في العقل، وذكر في الزنى أنه فاحشة، وهو ما يفحش في العقل."[5]

فالعقل إذا"كيان فعّال فطرت فيه بعض الأفكار والمقولات التحليلية مثل: السببية والقوانين المنطقية والرياضية ومقولات الزمان والمكان وأحيانا الحس الخلقي والإحساس بالجمال والأبدية، أي أن هذه الأفكار الفطرية الكامنة هي التي تقوم بتحويل الأحاسيس الطبيعية والمادية المتناثرة إلى مدركات حسية وإلى مفاهيم كلية، فالحواس تقوم برصد التفاصيل والظواهر المختلفة للعالم الطبيعي المادي وتدركها كمجموعة من التفاصيل المادية، ولكن العقل الفعال المبدع هو الذي يجردها، ويربط فيما بينها ويضفي عليها مفاهيم السببية والزمان والمكان، ومن ثم تتحول الحقائق

---

[1]: انظر: أحمد سعد الدمنهوري، نظرية المعرفة عند أهل السنة والجماعة –دراسة موضوعية نصية من خلال آراء أعلام المدرسة الماتريدية، مرجع سابق، ص40-41 .

[2]: انظر: علي عبد الفتاح المغربي، إمام أهل السنة والجماعة الماتريدي وآراؤه الكلامية، مرجع سابق، ص45، وصلاح قنصوة، فلسفة العلم (الفجالة: دار الثقافة للطباعة والنشر، 1981)، ص174.

[3]: الماتريدي، كتاب التوحيد، مصدر سابق، ص 266-267.

[4]: الماتريدي، تأويلات أهل السنة، مصدر سابق، ج3، 409.

[5]: المصدر السابق الإسراء . 153 /3 - 32 :باختصار.

المادية إلى حقيقة كلية"[1]، يدرك من خلالها أمورا، منها- حسب رأي الماتريدي- الحسن والقبح على الإجمال.

لهذا فالإمام الماتريدي ينظر إلى العقل الإنساني على أنه عقل فعّال ومنفعل معا، وهو ما يمثل منظومة معرفية خاصة لا تتفق والنظرة المادية القديمة أو الحديثة.

ب-المعرفة النظرية الاكتسابية: وهي التي تقوم على الاستدلال الذي هو نظر القلب، المطلوب منه أن يعلم ما غاب عن الضرورة والحس.

أكد"الماتريدي"هذا المعنى في شرحه لقوله تعالى:**(إن فِي خَلْقِ السمَاوَاتِ وَالأرض وَاخْتِلاَفِ اللَّيْلِ وَالنهَارِ لآيَاتٍ لأُوْلِي الأَلْبَابِ) آل عمران 190.**

قال الماتريدي:"فإذا كان ما ذكرنا من خلق السماوات والأرض وما فيهما لمنافع البشر، وهو المقصود من خلقهما لا غيرهم من الخلائق؛ لما ركّب فيهم من العقول والبصر الذي بهما يميزون بين المنافع والمضار، وبين الخبيث والطيب، وبين الحسن والقبيح، ولم يركب ذلك في غيرهم من الخلائق- إذن لابد من آمر وناهي :يأمر بأشياء، وينهى عن أشياء؛ يمتحنهم على ذلك؛ إذ هم أهل التمييز والفهم والبصر؛ فإذا كان ما ذكرنا، لابد -أيضًا- من دار أخرى للجزاء، يُكْرَمُ المطيع له فيها والولي، ويُعَاقَبُ العدو فيها والعاصي، ولا قوة إلا بالله[2].

فهي إذن معرفة عقلية على وجه التفصيل، تندرج تحت المعارف العقلية القائمة على استنتاج نتائج معينة، بناء على ترتيب وقواعد معينة، وتتم بطريق العقل، ودرجة اليقين في المعرفة الاستدلالية لا يكون إلا بعد النظر في المقدمات بينما درجة اليقين في المعرفة الضرورية واضحة وثابتة.

والقول بالمعرفة الاستدلالية يعني أن المعارف ليست كلها ضرورية -برأيه-، وهنا يرى"الماتريدي"أن علم الحواس هو علم الضرورات، وآوائل علوم البشر الذي يرتقي منه إلى درجات العلوم، فيلزم طلب ذلك، فبطل به قول من قال العلوم كلها ضرورية لا تقع بالأسباب[3].

ومعنى قول"الماتريدي"بالمعرفة الاستدلالية، وأن المعارف ليست كلها ضرورية هو حضور المعرفة الاكتسابية، لذا يرى أنه لا بد من طلب المعرفة عن طريق النظر والتأمل، ولا بد من اكتسابها، وأن مجرد وجود الحواس التي تنقل إلينا المعرفة لا يكفي لحدوث هذه المعرفة بل لا بد من النظر والفكر، وإلا أصبحت هذه الحواس عديمة الجدوى.

ودلّل "الماتريدي" على ذلك بأن الله تعالى قد نفى العقل والسمع والبصر عمن لم ينتفع بالعقل والسمع والبصر، ومعنى قوله تعالى:**(أَفَأَنتَ تُسْمِعُ الصُّمَّ وَلَوْ كَانُوا لَا يَعْقِلُونَ)يونس 42**، وقوله تعالى:**(وَمِنْهُم مَّن يَنظُرُ إِلَيْكَ ۚ أَفَأَنتَ تَهْدِي الْعُمْيَ وَلَوْ كَانُوا لَا يُبْصِرُونَ)يونس43.**فيفهم من هذا أن الله نفى عنهم العقل والسمع والبصر؛ **لأنهم لم ينتفعوا بها، فكانوا كمن ليست له هذه الحواس،** ونفى عمّن لم يسمع العقل حيث قال: "لا يعقلون"، ونفى عنهم الاهتداء بترك النظر والاعتبار فقال:**(أَفَأَنتَ تَهْدِي الْعُمْيَ وَلَوْ كَانُوا لَا يُبْصِرُونَ)يونس 43.**

---

[1]: مستفاد من :فكر حركة الاستنارة وتناقضاته، الدكتور عبد الوهاب المسيري، رحمه الله، ص 13 ، 14، دار نهضة مصر، ضمن مشروع التنوير الإسلامي، العدد 21 ، ط1 ، سنة 1998 م.

[2]: الماتريدي، تأويلات أهل السنة، مصدر سابق، ج2، ص560.

[3]: المصدر السابق، ج2، ص283.

لأن البصر يوصل إلى اهتداء الطرق والسلوك فيها، ألا ترى أن البهائم قد تبصر الطرق وتسلك فيها، وتتقي المهالك، ولا تعقل لما ليس لها سمع العقل، فلا تعقل لما يسمع القلب بعقل، وبظاهر البصر تبصر الأشياء[1]،

ويرى "الماتريدي"أن العقل والسمع والبصر منه ما هو غريزي، ومنه ما هو مكتسب فلم يحصل لهم ما يجوز بالكسب، فنفى عنهم هذه الحواس لأنهم لم ينتفعوا بها ولم يستخدموها.[2]

يتبين من العرض السالف أن المعرفة عند"الماتريدي"منها ما هو بديهي ضروري ومنها هو نظري اكتسابي، والمعرفة الاكتسابية لها أهمية كبيرة لديه، إذ أن من يقتصر على المعرفة الحسية دون الارتقاء إلى الاستدلال عن طريقها على ما غاب عن الحس، فهو دون مرتبة الإنسان الذي امتاز بالفكر والنظر، وذلك لا يتم إلا ببذل الجهد والفكر لاكتساب المعرفة.

4- مصادرها

تبنّى "الماتريدي" التصنيف الثلاثي للمعرفة، قال رحمه الله:"ثم السبيل التي يُوصل بها إلى العلم بحقائق الأشياء **العِيان والأخبار والنظر**"[3]،

وقد جاء ما يؤكد ذلك في مواطن من تفسيره، منها في سورة الأنعام، حيث قال "إن العلوم ثلاثة : علم استدلال، وهو علم العقل، وعلم المشاهدة والعيان، وهو علم الحس، وعلم السمع والخبر"، واستدل بقوله تعالى :**(وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالأبْصَارَ وَالأفئدة قَلِيلًا مَا تَشْكُرُونَ)الملك: 23** على هذه المصادر الثلاثة، فقال:"أي جعل لكم السمع لتسمعوا ما غاب عنكم، ونأى، فتعرفوه بالسمع، وأنشأ لكم الأبصار لتبصروا بها ما حضر من الأشياء، وتعرفوا منها ما ينفعكم وما يضركم.....، وأنشأ لكم أفئدة تدركون بها حقائق الأشياء ومبادئ الأمور ومآلها. "[4]

لذا يمكن القول في ضوء هذا التصنيف أنه عزى المعرفة إلى ثلاثة مصادر، هي:

أ – المعرفة الحسية –العِيانية-: وظّف"الماتريدي"مصطلح "عيان"كمرادف لمصطلح "حواس" الذي شاع استخدامه بين عامة الفلاسفة والمتكلمين، وهذه الحواس من سمع وبصر ولمس وذوق وشم هي السبب الذي يؤدي إلى كل المعارف الحسية التي تقع تحت أدوات الحس ووسائله، بل هي أساس كل معرفة، إذ أنه منها يستمد العقل ويستفيد في تكوين معارفه، والمعارف التي يصل إليها عن طريق الحواس معارف يقينية صادقة لا سبيل إلى الشك فيها.

وبهذا تعدّ الحواس بنظره مصدرا للمعرفة، والمعرفة المتأتية منها معرفة صادقة، والصدق في المعرفة الحسية إنما ينبع من دور الحس ووظيفته في المعرفة.

بيّن "الماتريدي"هذا الدور المحوري للحواس في معرض شرحه لقوله تعالى:**(وَتَعِيَهَا أُذُنٌ وَاعِيَةٌ)**الحاقة 12.قال الماتريدي:" وقصد بقوله: أذن واعية بمعنى حافظة فأصناف الوعي والحفظ إلى الأذن، والأذن لا تعي بل تسمع ثم يعيه القلب."[5]

---

[1]: الماتريدي، تأويلات أهل السنة، مصدر سابق، مج 6، ص46.

[2]: انظر: علي عبد الفتاح المغربي، إمام أهل السنة والجماعة أبو منصور الماتريدي وآراؤه الكلامية، مرجع سابق، ص42.

[3]: الماتريدي، كتاب التوحيد، مصدر سابق، ص7.

[4]: الماتريدي، تأويلات أهل السنة، مصدر سابق، مج 10، ص128.

[5]: المصدر السابق، مج 10، ص172.

لهذا فالحواس–بنظره- لها دور في تقرير الواقع وتسجيله، ثم نقله إلى الحواس الباطنة التي تقوم بالإدراك والمعرفة، لذا **فهي مجرد وسيط تدرك من خلاله النفس المدركات الحسية**. ولا شك أن هذا الدور الذي تقوم به الحواس لا يقع فيه الخطأ أو الشك.

والمعرفة الحسية عنده هي أصل المعرفة العقلية وأساسها، إذ لا سبيل للعقل إلى إدراك ما غاب عنه إلا بالحواس الظاهرة والتفكر فيها؛ لأن ما غاب عن الحواس الظاهرة لا يدركه العقل، فجعل الحواس الظاهرة سبيلا لإدراك المغيب عنها.

ولكن في حقيقة الأمر تعرض هذا النوع من المعرفة والوسائل التي تكتسب عن طريقها إلى نقد عنيف خاصة من طائفة "السوفسطائيين" الذين بلغ بهم الشك إلى إنكار كل معرفة وعلم.

ردّ "الماتريدي"على منكري المعرفة الحسية، حيث رأى أن علم العيان علم ضرورة، ولا ينازع فيه إلا مكابر ومتعنت، وأن من ينفي علم الحواس لا يستحق المناظرة، ولكنه يمازح فيقال له: تعلم أنك تنفي، فإن قال لا: بطل نفيه، وإن قال نعم، أثبت نفيه، فيصير بما يدفع دافعا لدفعه، فإنكاره يكون إقرارا، لأنه أقر إنكاره، فلا يمكنه الشك، ويرى أن مثل هذا الشاك يستحق أن يقابل بمثل تعنته، بالألم الشديد وقطع الجوارح ليدع تعنته[1].

وتتبّع "الماتريدي" أيضا حجج "السوفسطائيين" حينما استندوا في دعواهم على خطأ الحواس، فمثلا العين المصابة بالحول ترى الشيء الواحد مزدوجا، والمريض بالصفراء يجد طعم العسل مر المذاق، والرجل في حلمه يرى أشياء لا وجود لها في الحقيقة أو تختلف عما هو عليه في الواقع، وفوق هذا فإن الأشياء التي ترى من مسافة بعيدة تختلف عن رؤيتها من قريب...، وينتهي "السوفسطائيون" من كل ذلك إلى أن مظاهر الأشياء خادعة، وأن أدوات الحس غير مأمونة، ومن ثم فلا ينبغي الوثوق بها كوسائل لاكتساب المعرفة[2].

وقد ناقش "الماتريدي" آراء "السوفسطائيون" وبيّن ضعفها، وذهب إلى أن الحجج التي أوردوها دليل إثبات على تأكيد صحة المعارف المحسوسة ووسائل إدراكها، إذ أنهم لو لم يدركوا هذه المحسوسات لما تسنى لهم التمييز بينها في مختلف الحالات.

أما ما أورده"السوفسطائيون"من اعتراضات على أدوات الحس وموضوعاتها كالآفات التي تصيب الحواس واختلاف الشيء المحسوس قربا وبعدا حلما ويقظة، أو عدم إدراك حقيقته لصغره، فهذه برأي "الماتريدي"معوّقات أو آفات تحول بين هذه المحسوسات وبين أدوات الحس، ولا خلاف في أنها قد تغير من مظهر الشيء المحس أو تحول دون إدراكه إدراكا صحيحا، ولكن هذا لا يعني أنه إذا ارتفعت هذه المعوقات وكانت الحاسة سليمة امتنع التحقق من إدراك الأشياء إدراكا حقيقيا يقينيا، فاعتراض هذه الآفات إذن لا يقود ضرورة إلى الشك في الحواس أو إلى إنكار أدوات الحس ودورها في المعرفة[3].

بل إن معرفة الشيء تختلف وفقا لحالته وحالة وسائل الإدراك، ففي حالة سلامة الأداة يكون إدراك الشيء تاما، وفي حالة اعتراض علل ما لأدوات الحس فقد يكون الإدراك ناقصا أو مفقودا بالكلية فلا تستطيع الحاسة إذن أن تدرك الأشياء.

---

[1]: انظر: الماتريدي، كتاب التوحيد، ص7.

[2]: انظر: المصدر السابق، ص25-26.

[3]: انظر: المصدر السابق، ص27.

وأخيرا فإن العقل الذي عن طريقه يستطيع الإنسان أن يعلم الآفات والعلل التي تصيب حواسه، ويبين له أن إدراكه للأشياء عن طريق هذه الحواس سيكون ناقصا، **وفي هذا ضمان من خداع الحواس.**

انتهي"الماتريدي"من خلال تقريراته ومناقشاته إلى أن وسائل الحس وأدواته لا ينبغي الشك فيها أو التقليل من قيمة المعارف التي تُكتسب عن طريقها.

ب- الأخبار: وهي المعرفة التي تأتي عن طريق الأخبار التي يتناقلها الناس فيما بينهم، والأخبار عنده نوعان:

-النوع الأول: الخبر المتواتر جملة، وهو الأخبار عن البلدان النائية والممالك الماضية، والعلم بما غاب عنهم من أشياء ولم يعاينوها وبها يكون معاشهم وغذاؤهم وبقاؤهم، وكالعلم بالأسماء والأنساب، وكل ذلك يصل إليه الخبر.

ومنكر الخبر كمنكر العيان، لا يستحق المناظرة، وإن كانت مناظرته سفها"فيمازح أيضا فنقول له عند إنكاره الخبر ماذا تقول؟ فإن عاد إليه فاعلم أنه قبل خبرك حيث عاد إلى قوله وهو استعادتك الخبر، وإن لم يعد كفيت شره."[1]

أي أن صدق الخبر ضروري، وأنه يستحيل إنكار الخبر جملة؛ لأن من ينكر ذلك ، فكأنه أنكر إنكاره إذ إنكاره خبر، فيصير منكرا –عند إنكاره- إنكاره.

-والنوع الثاني:"هي الأخبار التي تأتي عن طريق الرسل، ويلزم قبولها بضرورة العقل، إذ لا خبر أظهر صدقا من خبرهم بما معهم من الآيات الموضحة لصدقهم، إذ لا يوجد خبر يطمئن إليه القلب أوضح صدقا من أخبار الرسل صلوات الله عليهم، فمن أنكر ذلك فهو أحق من يقضى عليه بالتعنت والمكابرة.[2]"

وتنقسم الأخبار التي تأتي عن طريق الرسل إلى المتواتر والآحاد.

والخبر المتواتر عنده يوجب العلم والعمل، وهو بمنزلة العيان، من حيث ضرورة العلم، وأنه من أنكره كمن أنكر العيان، ويرى أن الخبر المتواتر عن طريق العمل هو أرفع الأخبار، إذ المتواتر المتعارف بما عمل الناس به، ولمن يعملوا به إلا لظهوره، وظهوره يغني الناس عن روايته، لما علموا خلّوه عن الخفاء، وهذا التواتر بالعمل يوجب العلم والعمل وإن كان عن طريق الرواية خبر آحاد[3].

أمّا خبر الآحاد فلا يوجب العلم، فهو لا يبلغ مرتبة الخبر المتواتر في إيجاب العلم والشهادة، ولكنه يجب العمل به، وينظر في أحوال الرواة، وينظر في ظاهر ما يثبته وموافقة ظاهره لدليل قطعي من الكتاب والسنة، فإن وافقه أخذ به، وإن خالفه ترك[4].

واستدل"الماتريدي"على وجوب العمل بخبر الآحاد بأمر الله لمن يصلح للتفقه في الدين، بالتخلف عن الجهاد إذا كان بهم غنية، أي إذا أمكن الاستغناء عنهم، ليتفقهوا عند رسول الله صلى الله عليه وسلم[5] فينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم وألزم قومهم قبول خبرهم، وان احتمل الغلط والكذب[1].

---

[1]: المصدر السابق، ص 8.

[2]: انظر: المصدر السابق، ص 8.

[3]: الماتريدي، تأويلات أهل السنة، مصدر سابق، ج1 ص99.

[4]: انظر: الماتريدي، كتاب التوحيد، مصدر سابق، ص 9.

[5]: إشارة إلى قوله تعالى:**(وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَافَّةً ۚ فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ)** التوبة/122.

جـ النظر: وظف"الماتريدي"مصطلحات النظر والاستدلال والعقل للدلالة على حركة النشاط العقلي في إقامة البراهين وتركيب القضايا المنطقية.
وقد احتل العقل عنده موقعا مفصليا في بناء نظرية المعرفة، حيث اعتبر منظومة العقل حاكما ضروريا ولازما على المعارف التي تكتسب عن طريق الحواس والأخبار، خاصة في حالات اختلال مدارك الحس أو اضطراب في الأخبار ومصادرها، وهنا يأتي الدور الحيوي للعقل في الوصول إلى الحقائق اليقينية في عالم العيان والأخبار[2].
واستند"الماتريدي"في إثبات مصدرية العقل للمعرفة وضرورة النظر إلى القرآن الكريم، مشيرا إلى عدد من الآيات التي تحث الإنسان على التفكير والتدبّر في آيات الله في الأنفس والآفاق، حيث رغّب الله من خلال هذه الآيات في النظر وألزم الاعتبار وأمر بالتفكر والتدبر، وأخبر أن ذلك يوقف الناس على الحق ويبين لهم الطريق.

وبالإضافة إلى هذه الأدلة المستمدة من القرآن، فإن هناك كثيرا من البراهين العقلية التي تشير إلى ضرورة استخدام العقل كوسيلة للمعرفة، وصولا إلى معرفة الحق سبحانه بالتأمل في آيات الله في الآفاق والأنفس، واكتشاف نواميس الكون لتسخير الأرض وتعميرها على هداها.

كما يعدّ العقل -بنظره- مرجِعا ومقياسا هاما في التعرف على حسن الأشياء وقبحها والحكم عليها بعد تحديد الحسن والقبح عن طريق الحس والخبر. كل هذا يبين من وجهة نظره أهمية العقل والنظر ودوره في معارف الإنسان، بل إن من ينكر دور العقل وأهميته يحتاج إلى **استخدام العقل نفسه ليثبت رأيه هذا**، وهذا في رأي "الماتريدي" أوضح برهان على أهمية العقل[3].
ومن هذا المنطلق أفاض"الماتريدي"في بيان حقيقة النظر وأهميته، وقدم في كتابيه التوحيد وتأويلات أهل السنة الأدلة الكثيرة على ذلك، **ورد على القائلين بترك النظر لأن في ذلك أمان من الوقوع في الخطأ.**
فنجده في سياق نقده لمنكري النظر يعرض أدلتهم التي مبناها أنه ليس هناك ضمان من أن النظر العقلي سيؤدي إلى معرفة حقائق الأشياء كما أن الاعتماد على العقل سيكل الإنسان إلى نفسه، ويجعله مسؤولا عن الوصول إلى معرفة حقائق الأشياء، مع أن الأمور كثيرا ما تختلط في العقل فلا يميز الإنسان بين ما هو من عند الله وما هو من عند الشيطان، و من أجل هذا رأوا أنه من الأسلم للإنسان تجنب النظر إطلاقا والاعتماد على الوحي والإلهام.
أكّد "الماتريدي" في معرض رده على هؤلاء بأن تركهم للنظر سيؤدي إلى عطب الإنسان وهلاكه، وتعطيل الملكة التي تميزه عن باقي الكائنات، فالإنسان كائن مفكر دائم السؤال عن كنه ذاته ومبدأه ومآله وما ينفعه وما يضره إلى غير ذلك من الأسئلة الملحة الحاضرة بقوة في حياته، بالإضافة إلى أنه حياته محاطة بكثير من المخاطر والمزالق التي ستقوده إلى الهلاك لا محالة إن انجرّ إليها، لهذا **فهو ملزم بالبحث عمّا ينفعه واجتناب ما يؤذيه، وهذا الأمر لا يتحقق إلا باتّباع من يوثق به –الرسول-**، والعقل هنا ضروري لمعرفة مدى صدق مثل هذا الشخص، أو أن يلجأ

---

[1]: الماتريدي، تأويلات أهل السنة، ج5، ص510-511.

[2]: انظر: الماتريدي، كتاب التوحيد، مصدر سابق، ص 19، وما بعدها.

[3]: انظر: المصدر السابق، ص 10-11 .

الإنسان إلى استخدام حكمته وعقله، وإذن لا ملجأ للإنسان في كلا الحالين عن استخدام العقل والنظر[1].

ورأى"الماتريدي"أن الشيطان هو الذي يسوّل للإنسان ترك النظر وعدم استخدام العقل؛لأن استخدامهما سيغلق على الشيطان المنفذ إلى السيطرة على الإنسان، إذ هو الذي يشغل نفسه بالتفكير في طبائع الأشياء ومبادئها ونهاياتها سعيا إلى معرفة خالقها ووجوده سينصرف عن الالتفات إلى الأشياء التي فيها هلاكه والتي يغري بها الشيطان، وهذا بالإضافة إلى أن التفكير والنظر إما أن يقود الإنسان في النهاية إلى معرفة أنه مخلوق وأن له خالقا يحاسبه ويعاقبه، من ثم ينتهي به الفكر إلى اتباع أوامره واجتناب نواهيه، وينال بذلك السعادة في الدّارين، أو أن يقوده النظر إلى التشبث بملذات وشهوات الدنيا وخسارة الدار الآخرة، أو ينتهي به الأمر إلى اكتشاف استحالة الوصول إلى نتيجة فاصلة في هذا الموضوع، وبهذا تتبين في كل الأحوال فائدة النظر والتفكير وأهميته في حياة الإنسان[2].

يتبين مما سلف مشروعية النظر والفكر عند "الماتريدي"، بإثبات النصوص الشرعية القطعية، والحجج العقلية القائمة على البراهين المنطق والأدلة والاستدلالات العقلية.

وهذه المصادر للمعرفة العيان والأخبار والنظر –برأيه- ما هي إلا مداخل لمعرفة أسمى وأرقى وهي المعرفة الدينية التي تحقق الغاية من وجوده، وتكفل له السعاة في الدارين.

5-المعرفة الدينية:

تعد بنظره أسمى أنواع المعرفة، والفقه في الدين أفضل من الفقه في العلم؛ لأن العلم مبني على الدين.[3]، وهي تتناول معرفة الله وصفاته وأوامره ونواهيه، والإيمان بالرسل واليوم الآخر.

والمعرفة الدينية عند"الماتريدي" تبدأ **بإدراك الدين كمقوم لوحدة المجتمع، ولزومه في حياة البشر**، فيرى أنه لا بد **للخلق من دين يلزمهم الاجتماع عليه وأصل يلزمهم الفزع إليه**، ودلل على ضرورة الدين بالدليل السمعي والعقلي، وهو لا يقصد بالسمع الدليل النقلي الشرعي، بل هو ما هو معروف بين الناس عرفا وعادة. فالناس لا بد لهم من مذهب يجتمعون عليه، ولا يخلو بشر من انتحال مذهب يعتمد عليه ويدعو غيره إليه،..... وعلى ذلك جرت سياسة ملوك الأرض من سيرة كل منهم ما راموا تسوية أمورهم عليه، وتأليف ما بين قلوب رعيتهم به[4].

والدليل العقلي على ضرورة الدين هو كون العالم مجعول للبقاء لا للفناء، وإلا كان خلقه عبثا، والإنسان الذي سمته الحكماء العالم الصغير لو ترك على ما فيه من أهواء ونوازع لأدى إلى التنازع في تجاذب المنافع، فيعقب ذلك التباغض ثم التقاتل، ولأدى ذلك إلى الفناء، ولو لم يرد بتكوينهم سوى فنائهم، لم يحتمل إنشاء ما به بقاؤهم، **وإذا ثبت ذلك فلا بد من أصل يؤلف بينهم عند التنازع الذي فيه هلاكهم، أي لا بد من أن يكون للناس دين يجتمعون عليه**، ليكون به بقاؤهم ومعاشهم، والله يعلم ما به بقاؤهم فلا بد من أن يرسل لهم من يرشدهم إلى ما به معاشهم وبقاؤهم[5].

---

[1]: انظر: المصدر السابق، ص 135-136.

[2]: انظر: المصدر السابق، ص 136.

[3]: الماتريدي شرح الفقه الأكبر،(حيدر آباد، 1321ه)، ص6.

[4]: انظر: الماتريدي، التوحيد، مصدر سابق، 4-5.

[5]: المصدر السابق، ص5 .

يتبيّن لنا ممّا سلف أن شهادة السمع أو الشرع والعقل يحكمان بضرورة الرسالات السماوية، بل إن المجتمع برأيه لا يمكنه الاستقامة إلا عن طريق الوحي الإلهي وما يتضمنه من شريعة تنظم حياة الناس وتضع لهم أسس السلوك وقواعد النظام [1].

ثانيا: أصالتها: لا شك أن المتفحّص لنظرية المعرفة عند"الماتريدي" سيحكم لا محالة بالتأثير الجلي للنص- القرآن الكريم- في تشكيل بنيتها، وبمصدرية القرآن الكريم للكثير من مضامينها، حيث تناغمت نظريته للمعرفة مع القرآن الكريم، بوصفه مصدرا لمختلف ميادين المعرفة المختلفة، وكذا دوره البارز في تطور الفلسفة والعلوم الإسلامية.

وإذا تأملنا النص القرآني نجد بأنه قد أعلى من شأن التفكر، حيث وردت مادة"فكر"في القرآن الكريم في نحو عشْرين موضعًا، ولكنَّها بصيغة الفعل، ولم ترد بصيغة الاسم أو المصدر؛ من هذه الآيات قوله تعالى :**(إِنَّهُ فَكَّرَ وَقَدَّرَ) المدثر/18**، وقوله عّز وجل:**(أَفَلا تَتَفَكَّرُونَ)الأنعام/50**، وقوله جل جلاله:**(لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ)الأعراف/176.**

وإن المتتبّع لآيات القرآن الكريم يجد التدريبَ العمليَّ للعقل في التعامل مع الموجودات، بالربط بين الآفاق والأنفس والهداية، انطلاقا مِن الآفاق إلى الأنفس، ومِن الأنفس إلى الآفاق، ومِن عالم الشهادة إلى عالم الغيب، ومِن الآفاق والأنفس إلى آيات الوحي، في دائرة تشهد كل وحدة منها على الأخرى.

ولئن كان القصد الأول مِن الآيات هو الربط بين الغيب والشهادة، فإن مقدِّمَة ذلك وما يجعل الربط قويا محكما هو تحقيق ما توحي به الآيات؛ مِن الوقوف على الكيفيات، بما يجعل النظر والعقل يعملان معا ليصل الإنسان في الأخير إلى معرفة قوانين الخلق مِن جهة، ويعمل على حسن التسخير والخلافة مِن جهة أخرى.

ولا شك أن هذا المنهج المتميّز في بناء العقل يعدّ هندسة قرآنية خالصة، أثمرت ثورة منهجية في نظم تفكير الإنسان، وطرائق عمله، حيث انطلقت من استنفار العقل لتحصيل المعرفة اليقينية الشاملة لعالمي الغيب والشهادة، والوجود الروحي والمادي بالتفكّر والتدبّر والاعتبار، والتعقّل، والبينة والبرهان، وذمّت في السياق نفسه تعطيل ملكات العقل، بالتلبّس بآفات التقليد، والتعصب، والجمود.

ومن هذا المنطلق أسّس"الماتريدي"نظريته للمعرفة على القرآن الكريم مجليا موقفه من المعرفة ودعوته إليها ومنهجه **القائم على الاعتراف بالواقع المحسوس والارتقاء منه إلى حقائق غير المحسوسة.**

انطلق"الماتريدي"في سياق استدلاله على وجود الله من النظر في أحوال العالم المشاهد وتأملها، مقررا أنه لا يوجد في الشاهد من يجتمع بنفسه ويفترق، وتتقلب أجزاؤه من حال إلى حال، ولا شك أن في هذا دلالة على أن تدبيره بيد غيره، إذ ما من شيء يحس أو يسمع ودلالة حدثه ظاهرة، من جهله بابتداء حاله وبإصلاح ما يفسد، أو ينشئ مثله، وعجزه عما به حفظ نفسه أو تقليبه عن جوهره، مع ما فيه من الخبيث والقبيح والذليل والمهان الذي لولا تدبير غيره ما احتمل أن يكون كذلك [2].

---

[1]: المصدر السابق، ص186.

[2]: انظر: الماتريدي، كتاب التوحيد، مصدر سابق، ص 15.

كما استشهد "الماتريدي" بأمثلة في مواطن كثيرة من كتابه تأويلات أهل السنة تنطلق من المحسوس للاستدلال على اللامحسوس، نذكر منها دلالته على حسن الإيمان انطلاقا من مثال محسوس، قال رحمه الله في سياق تفسيره لقوله تعالى:**(أَلَمْ تَرَ كَيْفَ ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ (24) تُؤْتِي أُكُلَهَا كُلَّ حِينٍ بِإِذْنِ رَبِّهَا وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ (25) وَمَثَلُ كَلِمَةٍ خَبِيثَةٍ كَشَجَرَةٍ خَبِيثَةٍ اجْتُثَّتْ مِنْ فَوْقِ الْأَرْضِ مَا لَهَا مِنْ قَرَارٍ (26) يُثَبِّتُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الْآخِرَةِ وَيُضِلُّ اللَّهُ الظَّالِمِينَ وَيَفْعَلُ اللَّهُ مَا يَشَاءُ (27))** إبراهيم: 24-27.

"ويشبه أن يكون ضرب المثل لغير هذا المعنى؛ وهو أنه ذكر جواهر طيبة وجواهر خبيثة؛ مما يقع عليها الحواس ويقع عليها البصر؛ ليكون كل جوهر من هذه الجواهر التي يقع عليها الحواس؛ ويقع عليها البصر - من خبيث أو طيب - دليلا وشاهدًا على ما غاب عن الخلق؛ ولا يقع عليها الحواس. وهكذا جعل الله تعالى هذه المحسوسات والأشياء الظاهرة - دليلا وشاهدًا لما غاب عنهم؛ ولا يقع عليه الحس، تدرك بالعقول التي تركب فيهم؛ ليرغب الطيب؛ مما يقع عليه الحس والبصر؛ على الموعود الغائب، ويحذر الخبيث المحسوس عما غاب وأوعد، وكذلك هذه الآلام والأمراض والشدائد التي جعل في هذه الدنيا؛ لتزجرهم عن الأفعال التي بها يستوجبون مثلها في الآخرة، وكذلك النعم التي في الدنيا واللذات، جعلها لتدلهم على النعم الدائمة.

وعلى هذا يجوز أن يخرج لا أنه أراد بالشجرة الطيبة الشجرة نفسها أو بالشجرة الخبيثة الشجرة نفسها ولكن ما وصفنا. والله أعلم بذلك.[1]"

ثالثا: طبيعة علاقة نظرية المعرفة بالنّسق الكلامي عند"الماتريدي":

اتّسقت نظرية المعرفة التي مهّد بها "الماتريدي" مؤلفه "كتاب التوحيد" وضمّنها في "تأويلات أهل السنة" مع النسق الكلامي الذي أسسه، حيث لم يخرج هذا النسق عن المحددات المعرفية التي أبرزها في المدخل، بل يمكن القول أن نظرية المعرفة قد أثرت بناء علم الكلام عنده في المضمون والمنهج، كما سيتّضح في الأبعاد الآتية:

1- سعة أفق مفهوم المعرفة عند "الماتريدي"، حيث جعل الأخبار ضمن مصادر المعرفة إضافة إلى الحس والعقل؛ ممّا أضاف له ميزة خاصة تتمثل في انفتاح نظرية المعرفة على مجالَين واسعَين، هما عالم الغيب وعالم الشهادة، على خلاف نظريات أخرى كالفكْر الغربي مثلاً الَّذي انحصر أفقه المعرفي على الجانب العقلي والتجريبي المحسوس؛أي بقي حبيس عالم الشهادة، ومن هنا يمكن أن نفهم وصف الله تعالى لهذا الصنف في قوله :**(يَعْلَمُونَ ظَاهِراً مِنَ الحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ الآخِرَةِ هُمْ غَافِلُونَ)** الروم/07.

كما ساهمت هذه السعة في الأفق المعرفي في إثراء العدة الاستدلالية التي وظّفها "الماتريدي" في بناء علم الكلام، والتي تنوّعت بين **الأدلة السمعية والحسية والعقلية حتى في المسألة الواحدة؛** وهذا قد يعزى إلى حرصه على مراعاة المخاطَبين بالدرس العقدي على اختلاف تنوعاتهم الثقافية وتفاوت ملكاتهم الإدراكية، كما نلحظ تركيزه بالدرجة الأولى على الناحية الحسية التجريبية الواقعية أكثر من التصورات العقلية المجردة.

---

[1]: الماتريدي، تأويلات أهل السنة، مصدر سابق، ج6، ص 388.

وبالإضافة إلى أن هذا التنوع الاستدلالي الذي زاوج بين الأدلة السمعية والحسية التجريبية والعقلية قد أضفى مسحة من الوضوح والبساطة بعيدا عن تعقيدات أدلة المتكلمين التي تعسر عن الأفهام في كثير من الأحيان، فأتاح له هذا التنوع أن يسلم في كثير من الأحيان من النقد الذي وجه إلى بعض أدلة المتكلمين.

2-على الرغم من تنوع مصادر المعرفة عند"الماتريدي"إلا أن نسقه الكلامي تأسس بالدرجة الأولى على السمع، وبالأخص على المعرفة الدينية.

ولعلّ أهم ملاحظة تستوقفنا في تحديد مفهوم دليل السمع عند "الماتريدى" هوأنه لا ينحصر في الدليل السمعي النصي الخاص-القرآن والسنة-، بل إنه وظف الدليل السمعي في إطاره العام الذي يرجع إلى الإخبار والسماع مطلقا.

وهذا التحديد الذي قرّره في نظرية المعرفة هو ما التزم به في الاستدلال على القضايا الكلامية هدما وبناء، حيث نجده في تصديره لدليل التوحيد في فصل "أن محدث العالم واحد"وظّف الدليل السمعي بدلالته العامة ليلزم القائلين بالتعدد فيقول:"والدلالة أن محدث العالم واحد لا أكثر السّمع والعقل وشهادة العالم بالخلقة، فأما السمع فهو اتفاق القول - على اختلافهم - على الواحد إذ من يقول بالأكثر يقول به على أن الواحد اسم لابتداء العدد واسم للعظمة والسلطان والرفعة والفضل... وبعد فإنه لم يذكر عن غير الإله الذي يعرفه أهل التوحيد دعوى الإلهية والإشارة إلى أثر فعل منه يدل على ربوبيته ولا وجد في شيء معنى أمكن إخراجه عن حمله ولا بعث رسلا بالآيات التي تقهر العقول"[1].

ومن استعماله للدليل السمعي بالمعنى الخاص قوله في فصل: "يجوز إطلاق لفظ الشيء على الله": ودليل إثبات القول بالشيء وجهان: أحدهما: السمع **(لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ۖ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ)الشورى/11**، ولو لم يكن هو شيئا لم ينف عنه شيئية الأشياء باسم الشيئية، إذ الشيء في التحقيق خلاف ما لا يحتمل القول بالشيء"[2]، ومن شواهد توظيفه له بما يشمل الدلالة العامة والخاصة معا قوله:"الوصف لله بأنه قادر عالم حي كريم جواد والتسمية بها حق من السمع والعقل جميعا، فالسمع ما جاء به القرآن وسائر كتب الله وسمي بالذي ذكرت الرسل والخلائق"[3][4].

وفي مجمل الأمر يمكن القول أن "الماتريدي"في بناء نسقه الكلامي قد رتب مصادر المعرفة على النحو الآتي: السمع أولا، ويليه العقل، ثم الحس، وتارة يقدّم الحس على العقل.

نذكر من الشواهد في الالتزام بالترتيب الأول ما جاء في سياق الحديث عن مسألة في صفة الله تعالى، حيث قال أبو منصور رحمه الله:" ثم الوصف لله بأنه قادر عالم حي كريم جواد والتسمية بها حق من السمع والعقل جميعا. فالسمع ما جاء به القرآن وسائر كتب الله، وسمّي بالذي ذكرت الرسل والخلائق كل منهم.

---

[1]: الماتريدي، كتاب التوحيد، مصدر سابق، ص19.

[2]: المصدر السابق، ص41.

[3]: المصدر السابق، ص44.

[4]: انظر: مصطفى الزفتاوي، مناهج التصنيف في الفلسفة الإسلامية، رسالة ماجستير، جامعة القاهرة، كلية دار العلوم، قسم الفلسفة الإسلامية، ص478-479.

والعقل يوجب ذلك؛ لأن الله سبحانه إذ ثبت عنه مختلف الخلق بجوهره وصفاته دلّ أن فعله ليس بفعل الطباع بل هو فعل الاختيار."[1]

ومن الشواهد في توظيف الترتيب الثاني ما جاء في تدليله على حدث الأعيان. قال "الماتريدي": "الدليل على حدث الاعيان هو شهادة الوجوه الثلاثة التي ذكرنا من سبل العلم بالأشياء. **فأما الخبر** فما ثبت عن الله تعالى من وجه يعجز البشر عن دليل مثله لأحد: إنه أخبر أنه خالق كل شيء، وبديع السموات والأرض، وأن له ملك ما فيهن. وقد بينا لزوم القول بالخبر. **وعلم الحس**، وهو أن كل عين من الأعيان يحس محاطا بالضرورة مبنيا بالحاجة، والقدم هو شرط الغنا؛ لأنه يستغني بقدمه عن غيره، والضرورة والحاجة يحوجانه إلى غيره، فلزم به حدثه..... . وعلى ذلك طريق **علم الاستدلال -العقل-**، مع ما أنه لا يخلو الجسم من حركة أو سكون، وليس لها الاجتماع، فيزول من جملة أوقاته نصف الحركة ونصف السكون، وكل ذي نصف متناه، على أنهما لا يجتمعان في القدم لزم حدث أحد الوجهين، ويبطلانه أن يكون محدثا في الأزل لزم في الآخر، وفي ذلك حدث ما لا يخلو عنه." [2]

3- وضع "الماتريدي"قاعدة مهمة في نظرية المعرفة، **وهي عدم البحث عن أصل الأشياء وحقائقها؛** لأن هذا لا يدخل في معرفة أصل الدين.ولا شك أن هذه الفكرة كانت مؤثرة في بناء النسق الكلامي، حيث كبحت من دائرة التوسع في بحث المسائل التي ليس لها علاقة مباشرة بأصول الدين، ومن هذه المسائل الطبيعيات التي بحث فيها بالقدر الذي ينفع في إثبات العقيدة وبالتالي لم يغص في كنهها وذاتها، فنجد أنه لم يفصل القول في المسائل الميتافيزيقية والبحث عن الكيفيات والحقائق في الأمور الغيبية ممّا لا سبيل للعقل إلى إدراكه، ولا حاجة عملية لمثل هذا البحث، وهنا رأى أنّه يجب التسليم والإيمان بالحقائق الدينية التي تعلو عن الفهوم دون البحث في تفصيلات تلك الحقائق، وتبعا لذلك فقد ميز "الماتريدي" بين ما يجب أن يسلم به العبد وما يجب أن يبحث عنه؛ بمعنى أنّه حدّد بدقة مساحة تحرك العقل في اتجاه الاهتمام بالمضمون بالمسائل الكلية والتماس الحقيقة والمعنى المراد دون الوقوف أمام تفصيلات وتعريفات لا طائل منها ولا سبيل لمعرفتها ولا حاجة إليها. ومن هنا نفهم أن الغرض من علم الكلام عنده ليس تفسير العالم بل هو إثبات أنه محدَث وأن له محدِثا.

يتضح هذا المنهج في موقفه من عدة إشكاليات في علم الكلام نذكر منها عما يأتي:

أ- علاقة الصفات بالذات:جاء في كتاب التوحيد:"لا يثبت ثمة غير، ولا يريد أنها هو، فإذا لم يرد بالصفات هو ولا غيره، أما يعلم أنه قول الإثبات، ثم قال هو قولنا، فقولنا هي ليست غيره حتى نقول ليس ثمة غير، ثم ذكر أن صفات الله هي ما ذكر، وقال: هي صفات الذات، فإذا ما ذكر هي صفات الذات، وهو لم يزل بها موصوفا، وهي أغيار له."[3]

ونقل عنه في كتاب شرح الفقه الأكبر:" ثم المذهب الصحيح موصوف بجميع صفاته في الأزل ذاتية أو فعلية وأن صفته لا هو ولا غيره على معنى أنه لا يزائله كون الشيء لا هو عين الشيء ولا غيره."[4]

---

[1]: الماتريدي، كتاب التوحيد، مرجع سابق، ص44.

[2]: المصدر السابق، ص12 بتصرف.

[3]: المصدر السابق، ص55.

[4]: الماتريدي، شرح الفقه الأكبر، مصدر سابق، ص22.

يتبين من النصين السابقين أن"الماتريدي" لا يرى إثبات غيرية الصفات لله أو إثبات أنها عين الذات، وإثبات الغيرية يوجب في رأيه إثبات الحدوث لله لأن كل الأغيار لله خلق.
ولقد سُئل "الماتريدي" عن معنى لا هي هو ولا غيره، فقال عن ذلك "إنها صفات لا مجاوزة عن هذا"[1].
ومعنى هذا أنه يتوقف، وهذا ما أكده في كتاب التوحيد بقوله:" يقال ليست هو الله ولا هي غيره فيكون وقفا عن علم وهو حق."[2]
وهذا يشير إلى ميله إلى التسليم بإثبات الصفات دون البحث بالتفصيل والتدقيق في ذلك، وهذا الموقف يتسق مع المبدأ الذي قرره في نظرية المعرفة والمتمثل في قصور العقل عن إدراك حقائق الأشياء، وبالتالي فالعقل عاجز عن إدراك حقيقة الصفات الإلهية من باب أولى.
ب- موقفه من إشكالية العقل والنقل: بالرغم من إشادة "الماتريدي"بالعقل، وتموقعه المفصلي في نظرية المعرفة، فإنه كان مدركا لقصوره، وأن هناك حدودا لا ينبغي له ولا يمكنه أن يتعدّاها، لذا فطبيعة المعرفة العقلية محدودة بما تمدنا به حواسنا، أو نستنبطه بوسائل الإدراك. ومن شأن هذه الوسائل أن تقصر عن بلوغ الكثير من الحقائق، بل إن طبيعة المعرفة العقلية لا تتعدى في الكثير من الأحيان التمييز بين الأشياء اتفاقا أو اختلافا، فدور العقل أشبه ما يكون بدور الدليل أو المرشد الذي يرشد إلى مسالك المدينة المختلفة ودروبها، ولكنه لا يستطيع أن يعطي صورة دقيقة ومتكاملة عمّا تحتويه المدينة من حقائق وأسرار، وهذا يبدو أكثر وضوحا بالنسبة للمسائل الميتافيزيقية، إذ أن العقل يعجز تماما عن أن يعطينا تصورا دقيقا لذات الله تعالى وحقيقته، ولذلك لزمت الحاجة إلى الوحي لبيان هذه الأشياء[3].
وبذلك حدّدت نظرية المعرفة عنده مساحة تحرك العقل في الوحي، أو دور العقل في إطار الدين، فهو شرط ضروري للتكليف، وهنا ذهب "الماتريدي" إلى أن الإنسان إذا كان عاجزا عن فهم أوامر الشرع وإدراكها مع استنفاذ طاقته من أجل ذلك فهو إذن ليس مخاطبا بها؛ لأن تكاليف الشرع جعلت للفهم أولا ثم العمل، ويخاطب بها ويلزم الإنسان العاقل المدرك. كذلك يذهب إلى أن الإنسان العاقل ملزم بمعرفة الله تعالى، وعن طريق النظر في المخلوقات ينتهي العقل إلى الإيمان بوجود الله تعالى وقدرته. فمعرفة الله إذن تكتسب بالاستدلال، وما دام الإنسان قد زود بملكات الفكر والتدبر وأمر أن يفكر في نفسه وفي ما حوله ومن حوله، فهو ملزم بالقيام بهذه الوظيفة، وأن يعرف الله عن هذا الطريق[4].
ولاشك أن هذا المنهج الذي تميّز به"الماتريدي"مغاير لمنهج المتكلمين، وبالخصوص عند"المعتزلة والأشاعرة"، حيث تميز منهجهم بالتوسع في البحث والتصنيف إلى درجة أنهم استوعبوا تقريبا علمي الطبيعي والإلهي وكثيرا من علم المنطق في كتبهم، وهي طريقة مغايرة لطريقة الماتريدية، مما يوضح بعض أوجه الفرق بين "الأشاعرة والماتريدية".
4- حدّدت نظرية المعرفة سمة التفكير الكلامي عنده، حيث كانت سمة عملية وليست نظرية مجرّدة. تجلت هذه السمة في منهج التصنيف عنده، حيث أنه متى استوفى المسألة واستدل عليها

---

[1]: المصدر السابق، ص22.
[2]: الماتريدي، كتاب التوحيد، مصدر سابق، ص 58.
[3]: المصدر سابق، ص137.
[4]: المصدر السابق، ص137، وانظر: محمد أحمد جلّي، نظرية المعرفة عند الإمام الماتريدي، ص37-38 ،Al-Dirasat Al-Islamiyyah (Islamabad) 17:2 (1982 .

من وجوه اقتصر على ذلك ولم يوغل ولا استقصى، وهو ما يؤكد على الجانب العملي في منهجه الشيخ، قال رحمه الله بعد أن استوفى مسألة وصف المولى تعالى بأنه قادر عالم حي...:" وهذا باب لو استقصى فيه لشغل عن بلوغ النهاية عن المقصود ونرجو أن يكون فيما أشرنا إليه مقنع لذي اللب والفهم"[1]، يفهم من هذه العبارة أن الشيخ ممسك ومنضبط بغرض التصنيف ومقصوده، ولا يريد أن يحيد عنه، ويرى أن الاستقصاء فيه قد حيد عنه.

ولا شك أن هذا المنهج في التصنيف قد حدّد مجال تحرك العقل الإنساني، الذي تميّز بعزوفه عن الدخول في تفصيلات لا طائل منها أو البحث في مشكلات لا حاجة للإنسان فيها في تدينه وسلوكه العملي.

أي أن هذا المنهج يسعى للربط بين الفكر والعمل، عبر استحضار البعد الوظيفي للاعتقادات باستثمارها في الحياة العملية للإنسان ومجابهة تحدياتها، ومن هنا يمكن تبرير عزوف"الماتريدي"عن الدخول في تفاصيل الكثير من المسائل الكلامية؛ لأنه -برأيه- لا حاجة إلى معرفتنا بها.[2]

ومن ثمار هذه النزعة العملية والربط بين الفكر والعمل تركيزه على مضامين ومعاني ومقاصد المسائل المتعلقة بالاعتقاد، حيث لم يقف عند حد الشكل، بل نفذ إلى عمق جوهر المعاني بفقه دلالاتها ومقاصدها الأساسية[3].

خلاصة القول مما سلف بيانه أن النسق الكلامي لـ"الماتريدي" قد انضبط بالمنهج الذي خطه في مقدمة كتابه التوحيد، الذي كان له الأثر الواضح في في اتساق آرائه، مؤسسا نظرية متكاملة في المعرفة من حيث إمكانها وقيمتها ومصادرها.

المطلب الخامس: نظرية المعرفة عند الأشاعرة

أولا: العلم والنظر:

1-العلم:

أ-عرف الآمدي العلم بقوله: صفة إذا ثبتت تأتى بها التوصل إلى العلوم النظرية ومقدماتها من الضروريات التي هي مستند النظريات.

ب-هو صفة توجب لمحلها تمييزا بين المعاني لا يحتمل النقيض وهو الحد المختار عند المتكلمين قال في كشاف اصطلاحات الفنون: أي لبراءته عما ذكر من الخلل في غيره وتناوله للتصور مع التصديق اليقيني انتهى.

جـ-هو تمييز معنى عند النفس تمييزا لا يحتمل النقيض بوجه وهو الحد المختار عند من يقول من المتكلمين: إن العلم نفس التعلق المخصوص بين العالم والمعلوم. وفيه أن العلوم المستندة إلى العادة تحتمل النقيض لإمكان خرق العادة بالقدرة الإلهية.

---

[1]: الماتريدي، كتاب التوحيد، مصدر سابق، ص55.

[2]: انظر: مصطفى الزفتاوي، مناهج التصنيف في الفلسفة الإسلامية، مرجع سابق، ص474.

[3]: انظر تفسيره لقوله تعالى:"أَلَمْ تَرَ كَيْفَ ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ (24) تُؤْتِي أُكُلَهَا كُلَّ حِينٍ بِإِذْنِ رَبِّهَا وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ (25) وَمَثَلُ كَلِمَةٍ خَبِيثَةٍ كَشَجَرَةٍ خَبِيثَةٍ اجْتُثَّتْ مِنْ فَوْقِ الْأَرْضِ مَا لَهَا مِنْ قَرَارٍ (26) يُثَبِّتُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الْآخِرَةِ وَيُضِلُّ اللَّهُ الظَّالِمِينَ وَيَفْعَلُ اللَّهُ مَا يَشَاءُ (27)، تأويلات أهل السنة، مج 6، ص 388.

3-**النظر:** هناك عدة تعريفات:

أ-النظر: هو الفكر الذي يُطلب به علم أو غلبة ظن، أو هو الفكر الذي يطلب به من قام به علما أو غلبة ظن. [1] والمراد بالفكر بحسب تفسير الإيجي الحركات العقلية وكيفيتها[2]وهو بحسب تفسير المكناسي انتقال النفس في المعاني انتقالا بالقصد.[3] أما بحسب تفسير الباجوري فهو حركة النفس في المعقولات. [4]

ب-النظر: عبارة عن ترتيب مقدمات علمية أو ظنية ليتوصل بها إلى تحصيل علم أو ظن.[5] فإذا حضر في عقلنا أن هذه الخشبة قد مستها النار حضر أيضا أن كل خشبة مستها النار فهي محترقة، وحصل من مجموع العلمين الأولين علم ثالث بكون هذه الخشبة بعينها محترقة، فاستحضار العلمين الأولين لأجل أن يتوصل بها إلى تحصيل هذا العلم الثالث هو النظر.[6]

جـ-النظر: ترتيب تصديقات ليتوصل بها إلى تصديقات أخر.[7]

فإن من صدق بأن العالم متغير وكل متغير ممكن حصل منهما التصديق، بأن العالم ممكن، وبهذا فالمراد من النظر ما حضر في الذهن من التصديقين المستلزمين للتصديق الثالث، فإن كان التصديقان الأوليان يقينيين كان الثالث يقيناً، وإن كانا ظنيين أو كان أحدهما ظنياً كان الثالث ظنياً. [8] . بناء على ما اختاره من امتناع الكسب في التصورات.

د-النظر: ترتيب أمرين معلومين ليتوصل بترتيبهما إلى علمٍ مجهول[9]، كترتيب الصغرى مع الكبرى في قولنا: العالم متغير، وكل متغير حادث، فإنه موصل للعلم بحدوث العالم المجهول قبل ذلك الترتيب، وكترتيب الجنس مع الفصل في قولنا: الإنسان حيوان ناطق، فالأول مثال للنظر في التصديقات، والثاني مثال للنظر في التصورات.[10]

يتبين من التعريفات السابقة للعلم والنظر أن العلم ثمرة النظر، فهو حاصل أو مكتسب بعد النظر، لذا يمكن اعتبار النظر آلة للعلم.

ثانيا: إمكانية المعرفة:

يرى"الأشاعرة"على غرار الماتريدية بإمكانية المعرفة نظرا للاستعدادات المودعة في الإنسان كالحواس والعقل. فنجد أن الباقلاني على سبيل المثال يحكم في سياق حديثه عن المعرفة الحسية

---

[1]:انظر:الإيجي، المواقف(القاهرة، دمشق: مكتبة المتنبي، مكتبة سعد الدين، د.ط، د.ت) ، ص21. والجويني، الإرشاد إلى قواطع الأدلة، تح:محمد يوسف موسى، علي عبد المنعم عبد الحميد(مصر: مكتبة الخانجي، 1950)، ص 29.

[2]:انظر: الإيجي، المواقف، مرجع سابق، ص22 .

[3]:انظر: أحمد بن محمد الولالي المكناسي، أشرف المقاصد في شرح المقاصد(القاهرة: دار المعارف، 1325-1907م)، ج 1 /54 وما بعدها.

[4]:البيجوري، تحفة المريد على جوهرة التوحيد(القاهرة: دار السلام،ط6، 2012هـ)، ص 84، وبه قال الدسوقي. حاشية الدسوقي على أم البراهين(دمشق: دار إحياء الكتب العربية/ د.ط، د.ت)، ص 58.

[5]:الرازي معالم أصول الدين، بشرح التلمساني، (عمان: دار الفتح،ط1، 2010م)، ص68.

[6]:المرجع السابق، ص5.

[7]: الرازي، محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين(القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية)، ص40 .

[8]: المصدر نفسه، ص40، وينظر :شرح السيد الشريف على المطالع، ص38.

[9]: البيجوري، تحفة المريد على جوهرة التوحيد، مرجع سابق، ص85.

[10]: ينظر :المصدر نفسه، ص85.

بصدقها ويقينيتها ضرورة وأنها غير قابلة للشك. قال رحمه الله:"وكل علم حصل عِنْد إِدْرَاك حاسة من هَذِه الْحَواس فَهُوَ علم ضَرُورَة يلْزم النَّفس لُزُوما لَا يُمكن مَعَه الشَّك فِي الْمدْرك وَلَا الارتياب بِهِ وكل حاسة من هَذِه الْحَواس تخْتَص فِي وقتنا هَذَا على عَادَة جَارِيَة بِإِدْرَاك جنس أَو أَجنَاس، فحاسة الرُّؤْيَة تدْرك بهَا الْيَوْم الألوان والأكوان والأجسام وحاسة السّمع يدْرك بهَا الْكَلَام والأصوات وحاسة الشم تدْرك بهَا الأراييح وحاسة الذَّوْق تدْرك بهَا الطعوم وحاسة اللَّمْس وكل عُضْو فِيهِ حَيَاة تدْرك بهَا الْحَرَارَة والبرودة واللين والخشونة والرخاوة والصلابة."[1]

وفي هذا الإطار رد الأشاعرة على منكري الحقائق الحسية، نذكر من أبرزهم عبد القاهر البغدادي الذي حاجهم بقوله:"وهؤلاء معاندون، وينبغي أن يعاملوا بالضرب والتأديب وأخذ الأموال منهم فإذا اشتكوا من ألم الضرب وطالبوا أموالهم، قيل لهم إن لم يكن لكم ولا لأموالكم حقيقة لما تشتكون من الألم فما هذا الضجر ولم تطلبون ما لا حقيقة له"[2].

كما أشاد الأشاعرة بالمعرفة العقلية، التي تبوّأت عندهم مرتبة الواجب الذي مدركه الشرع. قال القاضي الباقلاني:"أول ما فرض الله عز وجل على جميع العباد النظر في آياته، والاستدلال عليه بآثار قدرته ....لأنه سبحانه غير معلوم باضطرار ولا مشاهدة بالحواس، وإنما يعلم وجوده وكونه على ما تقتضيه أفعاله بالأدلة القاهرة والبراهين الباهرة." [3]

ثالثا:طبيعة المعرفة: أثبت الأشاعرة أفكارا حاصلة في الذهن ابتداء هي الضروريات، وذلك ما يدرجهم ضمن العقليين. يتجلى هذا في سياق ردودهم على منكري النظر العقلي.

1-ردود الأشاعرة على منكري النظر: منكرو النظر العقلي أصناف، هي ما يأتي:

أ-من أنكر أداء النظر إلى العلم:

قال الجويني: فإن قيل:"قد أنكرت طائفة من الأوائل إفضاء النظر إلى العلم، وزعموا أن مدارك العلوم الحواس.فكيف السبيل إلى مكالمتهم. قلنا: الوجه أن نقسم الكلام عليهم، فنقول هل تزعمون أنكم عالمون بفساد النظر، أو تستريبون فيه. فإن قطعوا بفساد النظر، فقد ناقضوا نص مذهبهم في حصر مدارك العلوم في الحواس، إذ العلم بفساد النظر خارج عن قبيل المحسوسات."[4]

وقال شارح المعالم:"ومن زعم انحصار العلوم في الحواس أو في الجوس والنقل المتواتر من "السمنية"، فهو من السوفسطائية الجاحدين للضرورة فلا يستحق المناظرة، فإن الإنسان يجد في نفسه علوما خارجة عن ذلك بأن النفي والإثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان، ثم هذا المذهب متناقض في نفسه، فإن علمه بالانحصار في هذه خارج عنها"[5].

"وقد اختلف المحققون في مكالمتهم: فذهب الأكثرون إلى الانكفاف عنهم؛ فإن غاية المناظر اضطرار خصمه إلى الضروريات، فإن كان مذهبهم جحدها والتمادي فيها، فكيف الانتفاع بمكالمتهم.

---

[1]: الباقلاني، تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل تح: أحمد فريد المزيدي(بيروت: دار الكتب العلمية، 2005م)، ص12.

[2]: البغدادي، أصول الدين(بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 2002م)، ص5.

[3]: الباقلاني، الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، تح: محمد زاهد الكوثري(القاهرة المكتبة الأزهرية للتراث، ط2، 2000م)، ص21.

[4]: الجويني، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، مرجع سابق، ص29 .

[5]: ابن التلمساني، شرح معالم أصول الدين للرازي، مرجع سابق، ص50.

ومن النظار من كلمهم بالتقريبيات وضرب الأمثال، وإلزام التناقض؛ فقال للأولين: أنكرتم العلوم، وادعيتم بانتفائها كلها، وهذا تناقض لا ينكره عاقل. والذي أراه أنه لا يتصور أن يجتمع على عقدهم فرقة من العقلاء، من غير فرض تواطؤ على الكذب."[1]

ب-من زعم أن النظر العقلي حرام أو بدعة:

ومن سلم من أهل الظاهر والحشوية أداء النظر إلى العلم وزعم أن النظر العقلي حرام أو بدعة قائلا ألا مدرك إلا الكتاب والسنة وإجماع الأمة، وزعم أن الصحابة لم ينقل عنهم الخوضُ في هذا العلم، ولا سمع منهم الكلام في الجوهر والعرَض، وما لم يخض فيه الصحابة فهو بدعة، والبدعة يجب اجتنابها، فوجه الرد عليهم مطالبتهم بإثبات أن الكتاب والسنة حجة، ولا يمكن إثبات النقل بالنقل، فيضطرون إلى إثباته بالعقل.

ومن زعم أن الصحابة لم يكونوا عارفين بالله ورسوله فقد أعظم الفرية، وكما لم يسمع عنهم إطلاق الجوهر والعرض، لم يسمع منهم أيضا إطلاق المنقطع والموقوف والتجريح والإلغاء وغير ذلك مما اصطلح عليه المتأخرون من المحدثين والفقهاء.[2]

جـ-من أوقف العلم على الإمام المعصوم:

من أوقف العلم بمعرفة الله على الإمام المعصوم فقد أحال فيما قال، وهو مطالب أولا بإثبات ذلك، والاعتماد منهم في إثباته على أنه لطف، واللطف واجب على الله لا يصح فإنه مبني على قاعدة التحسين، وهي باطلة.

ثم لو سلم وجوده، فإنه يفيد لو عرفت عينه حتى تمكن مراجعته. ثم لو عرفت عينه فكيف تمكن مراجعته مع اتساع الخطة إلا بواسطة نوابه ودعاته؟وهم لا يشترطون العصمة لهم. ولو سلم إمكان مراجعته فكيف يوثق بقوله مع أنه يجوز له إظهار الكذب والكفر عندهم تقية، فما يؤمننا أن ما سمعناه إنما قاله تقية[3].

د-من زعم أن طريق المعرفة الرياضة والمجاهدة وتصفية الباطن:

يقال له: الرياضة عبارة عن ملازمة العزلة والخلوة والتقوى وتناول الحلال والجوع والتقلل ومداومة التعبد والذكر، **وكيف يمكن التعبد لمن لا يعرف معبوده، والذكر لمن لا يعرف مذكوره، والتقوى لمن لا يعرف آمره وناهيه، وطلب المباح لمن لا يعرف المبيح؟**

نعم لا ننكر أن الاشتغال بذلك بعد معرفة الله تعالى وأحكام ما يتقرب به إليه سبب لرسوخ المعرفة، والزيادة في المعارف، وتعرض لكثير من المواهب، والترقي من مقام الإيمان إلى مقام الإحسان؛ وإلا فالبراهمة والنصارى قد ارتاضوا على قواعد فاسدة ، فلم يزدهم ذلك إلا ضلال[4].

هـ-من قال إن طريق المعرفة الإلهام: عنوا به أن النفس إذا تجردت للشيء وأزالت عنه الشواغل البدنية أدركته، فإنها في أصل خلقتها مستعدة لقبول المعارف. فالرد عليهم أن مجرد إزالة الشواغل البدنية لا يحصل المطلوب الخاص إلا مع حضور علوم **إما ضرورية أو غير ضرورية يترتب عليها المطلوب، وهو النظر**، والتجريد لازمه[5].

---

[1]: الجويني، البرهان في أصول الفقه، تح: عبد العظيم الديب(قطر:ط1، 1399هـ)، ج1، ص114 .

[2]: ابن التلمساني، شرح معالم أصول الدين للرازي، مرجع سابق، ص50-51.

[3]: المرجع السابق، ص52.

[4]: المرجع السابق، ص52 .

[5]: المرجع السابق، ص 52 .

أما بخصوص عرض الأشعرية لنظريتهم فى المعرفة من حيث طبيعتها، فقد تكلموا في جملة من المسائل كبيانهم لحد العلم وحقيقته، وأقسامه من ضروري وكسبي وقديم ومحدث[1]، وتقريرهم بأن النظر في الدين واجب شرعا؛ لأنه يؤدى إلى معرفة واجب الوجود، وأن النظر الصحيح يحصل به العلم وإن كان لا يوجبه.

نذكر من جملة هذه المسائل التي تناولوها في نظرية المعرفة ما يأتي:

2-موجب النظر: هل هو الشرع أم العقل

ذهب الأشاعرة إلى القول بوجوب النظر لكونه طريقاً لمعرفة الله سبحانه وتعالى، وعليه فالنظر في معرفة الله واجب شرعا، والشرع الموجب هنا هو النص القرآني والحديث والإجماع، فهذه أول مسألة تأسست عليها نظرية المعرفة عندهم، وهم في ذلك يختلفون عن المعتزلة الذين يرون أن معرفة الله تجب بالعقل.

قال إمام الحرمين:"النظر الموصل إلى المعارف واجب، ومدرك وجوبه الشرع وجملة أحكام التكليف متلقاة من الأدلة السمعية والقضايا الشرعية."[2] وليس ببعيد عن هذا مذهب الإيجي إذ يقول:"النظر في معرفة الله تعالى واجب إجماعاً، واختلف في طريق ثبوته فهو عند أصحابنا السمع.... " [3]

يفهم من هذا إن الإيجي ينقل الإجماع على ذلك، وأكد في موضع آخر وهو يعني به اتفاق أئمة الكلام من أهل السنة على وجوب النظر في معرفة الله تعالى ومستنده في ذلك الوجوب الأدلة الشرعية. [4]

فمن القرآن نحو قوله تعالى:"**قل انظروا ماذا في السموات والأرض"سورة: يونس الآية: 101** وقوله:"**إن في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار لآيات لأولي الألباب". سورة: آل عمران الآية 190**، ومن الحديث قوله صلى الله عليه وسلم:"ويل لمن لاكها بين لحييه ولم يتفكر فيها." [5]

ومن جهته وصف الرازي القول بوجوب النظر بكونه مشهورا إذ يقول:"المشهور في بيان وجوب النظر أن معرفة الله تعالى واجبة ولا يمكن تحصيلها إلا بالنظر وما يتوقف الواجب المطلق عليه، وكان مقدورا للمكلف فهو واجب." [6]

وفي ردهم على من أنكر عليهم إثبات العقل بالنقل في تقريرهم بأن موجب النظر هو الشرع، رأوا بعدم وجود تعارض لأن؛"معرفة الله بالعقل تحصل وبالسمع تجب"[7]، وعليه نظر الأشاعرة إلى ما تتحقق به المعرفة وتصبح فعلا، إلى الجهة التي تصدر الحكم على سير العقل في المعرفة،

---

[1]: قال الباقلاني:"فَإِن قَالَ قَائِل فعلى كم وَجه تَنْقَسِم الْعُلُوم قيل لَهُ على وَجْهَيْن فَعلم قديم وَهُوَ علم الله عز وَجل وَلَيْسَ بِعلم ضَرُورَة وَلَا اسْتِدْلَال وَعلم مُحدث وَهُوَ كل مَا يعلم بِهِ المخلوقون من الْمَلَائِكَة وَالْجِنّ وَالْإِنْس وَغَيرهم من الْحَيَوَان." انظر: تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، مرجع سابق، ص 10.

[2]: الجويني، الإرشاد إلى قواطع الأدلة، مرجع سابق، ص34.

[3]: الإيجي، المواقف، مرجع سابق، ص 28.

[4]: ينظر: العقائد العضدية بشرح الدواني، ص 7-28-29.

[5]: صحيح ابن حبان، انظر : الكوكب المنير للفتوحي.

[6]: الرازي، محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، مرجع سابق ص 44.

[7]: الشهرستاني، الملل والنحل(بيروت: دار الفكر، ط2، 2002م)، ص81.

فقضى في التحقق والصحة للعقل، وفي إصدار الحكم على نشاط العقل في المعرفة بالوجوب للشرع، فدور العقل الجهد والكسب، ودور الشرع الحكم ودرجته، وهكذا يقال في كل التكاليف إنها تقع صحة بالعقل، وحكما بالشرع.
وهذه النظرة تقترب من نظرة اللالكائي إذ قرر أن اعتقاد الدين وما كلف الله عباده من توحيده وتصديق رسله كلها تجب بالشرع ويقينه، لكن يمكن الاستدلال عليها بحجج وبراهين العقل دون أن يصدر العقل حكما بالإيجاب، إنما يقوم فعلا بالبرهنة والاستدلال دون الحكم.[1]

3- العلم الضروري والنظري: بحث المتكلمون الأشاعرة في العلم من حيث هو ضروري أو نظري.

والمقصود بالضروري كما عرفه الباقلاني:"علم يلزم نفس المخلوق لزوما لا يمكنه معه الخروج عنه، ولا الانفكاك منه ولا يتهيأ له الشك في متعلقه ولا الارتياب فيه."[2]

لخّص صاحب المواقف هذا التعريف بقوله:"هو ما لا يكون تحصيله مقدورا لمخلوق."[3] أما العلم النظري: فهو كما يقول الإيجي:"ما يتضمنه النظر الصحيح."[4]

وقال الجرجاني في تعريف العلم النظري:"هو العلم المقدور تحصيله بالقدرة الحادثة، والعلم الكسبي هو العلم النظري، لكن البعض يرى أن الكسبي يجوز أن يحصل بغير نظر"[5].

وهذا ما يحيلنا لرأي الرازي الذي خالف تقسيم الأشاعرة للعلم عندما رأى أن العلوم كلها ضرورية؛"لأنها إما ضرورية ابتداء، أو لازمة عنها لزوما ضروريا؛ فإنه إن بقي احتمال عدم اللزوم ولو على أبعد الوجوه لم يكن علما"[6].

علق الإيجي على أصحاب هذه المذهب بقوله:"إن أرادوا أنه لا يتوقف على النظر وجوبا بل عادة، أو أن العلم غير واقع به، أو بقدرتنا بل بخلق الله تعالى فهو مذهب أهل الحق من الأشاعرة، وإن أرادوا أنه لا يتوقف عليه أصلا فهو مكابرة." [7]، ولم يقل يوجبه لأن إيجاب النظر العلم ليس مذهبه ولا مذهب أصحابه.

أ-أنواع العلم الضروري: يرى الأشاعرة أن التصورات بعضها ضروري وبعضها نظري. قال صاحب المقاصد:"ولم يشتغلوا بضبط التصورات الضرورية، وكأنها ترجع إلى البديهيات." [8]
وعليه حصر الأشاعرة التصديقات الضرورية في البديهيات والمشاهدات والفطريات، والمجربات، والمتواترات، والحدسيات.

- الأوليات هي الضروريات بمرتبتها **الفطريات.** والفرق بينها:

الأوليات: يحكم فيها العقل بمجرد تصور الطرفين بلا واسطة، مثل: الكل أعظم من الجزء.

---

[1]: انظر: اللاكائي، شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة(القاهرة: دار الحديث،2004)، 22/1.

[2]: الباقلاني، تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، مرجع سابق، ص11.

[3]: الإيجي، المواقف، مرجع سابق، ص 11.

[4]: المصدر السابق، ص 11.

[5]: الجرجاني، شرح المواقف، تح: عبد الرحمن عميرة(بيروت: دار الجيل، ط1997،1م) ج1، ص63-64.

[6]: انظر: المصدر السابق، ج1، ص66.

[7]: المصدر السابق، ج1، ص66.

[8]: سعد الدين التفتزاني، شرح المقاصد تح: عبد الرحمن عميرة(بيروت:عالم الفكر، ط2، 1998م)، ج210/1.

أما الفطريات ففيها واسطة لا تغيب عن الذهن، فيحكم العقل بالتصديق فورا لحضور الواسطة، مثل: الأربعة زوج. فالواسطة: أن كل منقسم بمتساويين فهو زوج.

- المجربات: التي يحكم فيها العقل بتكرار المشاهدة، مثل: الماء يطفئ الظمأ.

– الحدسيات: وَالضَّرْب السَّادِس مِنْهَا ضَرُورَة تخترع فِي النَّفس ابْتِدَاء من غير أَن تكون مَوْجُودَة بِبَعْض هَذِه الْحَواس كعلم الْإِنْسَان بِنَفسِهِ وَمَا يجده فِيهَا من الصِّحَّة والسقم واللذة والألم وَالْغَم والفرح وَالْقُدْرَة وَالْعجز والإرادة وَالْكَرَاهَة والإدراك والعمى وَغير ذَلِك مِمَّا يحدث فِي النَّفس مِمَّا يُدْرِكهُ الْحَيّ إِذا وجد بِهِ.

- المتواترات: الْعلم المخترع فِي النَّفس بِمَا تَوَاتر الْخَبَر عَن كَونه واستفاض عَن وجوده نَحْو الْعلم الْوَاقِع عِنْد إِخْبَار المخبرين عَن الصين وخراسان وَفَارِس وكرمان وَعَن ظُهُور مُوسَى وَعِيسَى وَمُحَمّد صلى الله عَلَيْهِ وَسلم وعلى جميع النَّبِيين وَالْخَبَر عَن الوقائع والفتن والممالك والدول وَغير ذَلِك من الْأُمُور الْحَاصِل الْخَبَر عَنْهَا من قوم قطع الْعذر نقلهم وَوَجَب الْعلم عِنْد خبرهم التي يحكم فيها العقل بسماع جمع كثير، يمنع العقل تواطؤهم بالكذب، كـالعلم بمكة.

- المشاهدات: المحسوسات.[1]

قال الباقلاني في سياق حديثه عن مدارك العلوم" فَمِنْهَا الْحَواس الْخمس وَهِي حاسة الْبَصَر وحاسة السّمع وحاسة الذَّوْق وحاسة الشم وحاسة اللَّمْس.

فَكل علم حصل عِنْد إِدْرَاك حاسة من هَذِه الْحَواس فَهُوَ علم ضَرُورَة يلْزم النَّفس لُزُوما لَا يُمكن مَعَه الشَّك فِي الْمدْرك وَلَا الارتياب بِهِ وكل حاسة من هَذِه الْحَواس تخْتَص فِي وقتنا هَذَا على عَادَة جَارِيَة بِإِدْرَاك جنس أَو أَجنَاس.

فحاسة الرُّؤْيَة تدْرك بهَا الْيَوْم الألوان والأكوان والأجسام وحاسة السّمع يدْرك بهَا الْكَلَام والأصوات وحاسة الشم تدْرك بهَا الأراييح وحاسة الذَّوْق تدْرك بهَا الطعوم وحاسة اللَّمْس وكل عُضْو فِيهِ حَيَاة تدْرك بهَا الْحَرَارَة والبرودة واللين والخشونة والرخاوة والصلابة على قَول من زعم أَن الخشونة والرخاوة واللين والصلابة معَان زَائِدَة تُوجد بالجواهر كالحرارة والبرودة[2].

– النظريات: التي هي: مجهول مكتسب بطريق النظر، ينتهي إلى الضروريات، مثل: العالم حادث.

4-أقسام النظر: قسم الأشاعرة النظر إلى قسمين:

أ- النظر الصحيح: وهو كل نظر يؤدي إلى المطلوب[3]، أو هو كل نظر يؤدي إلى العثور على الوجه الذي منه يدل الدليل.[4]، أو هو كل نظر كان صحيح المادة والصورة محتوياً على شروط الإنتاج.[5]

ويصحّ النظر بحسب قواعد المتكلمين بصحة مادته، وصورته أي إذا كانت مقدماته بمادتها، وصورتها صحيحة وسليمة فأنتجت وأوصلت إلى المطلوب وُصف ذلك النظر بكونه صحيحاً،

---

[1]: انظر: المصدر السابق، ج211/1.

[2]: الباقلاني، تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، مرجع سابق، ص12.

[3]: أحمد بن محمد الولالي المكناسي، أشرف المقاصد في شرح المقاصد، مرجع سابق، 56/1.

[4]: الجويني، الإرشاد إلى قواطع الأدلة، مرجع سابق، ص 29.

[5]: حاشية الدسوقي على أم البراهين، مرجع سابق، ص55.

ويعنون بالمادة الأمور المرتبة التي يتوصل بترتيبها إلى المطلوب، وأما الصورة فهي الهيأة العارضة للأجزاء بعد الترتيب أو الهيئة الحاصلة عن الترتيب بحيث يكون كل واحد من تلك الأمور في مرتبته. [1]

فالنظر الصحيح يتضمن العلم إذ هو يُطلع الناظر على وجه الدليل المقتضي للعلم بالمدلول.[2]، ومن هنا يعلم أن النظر يكون صحيحاً تبعاً لمادته وصورته، لأنه يتوصل بتلك المادة وتلك الصورة إلى المطلوب معرفته والعلم به. [3]

ولما كان للنظر مقصدان فإن لهما طريقين في التوصل، فالذي يوصل إلى التصور هو التعريف، وأما الذي يوصل إلى التصديق فهو الدليل أو البرهان.[4]

ب- النظر الفاسد: هو النظر الحائد عن سنن الدليل.[5]، أو هو النظر الذي قصر عن الوصول إلى المطلوب بسبب فساد مادته أو صورته أو فسادهما معاً[6] ، والنظر الفاسد لا يولد الجهل ولا يستلزمه عند جمهور المتكلمين من المعتزلة وأهل السنة، كما ينقل الرازي ولكنه يرجح خلاف ذلك، ويرى أن النظر الفاسد قد يستلزم الجهل.[7]

5- في إفادة النظر للعلم:

ليس كل نظر يفيد العلم عند المتكلمين الأشاعرة، وإنما الذي يفيد العلم منه هو النظر الصحيح المقرون بشرائطه، قال إمام الحرمين:"النظر الصحيح إذا تم على سداده ولم تعقبه آفة تنافي العلم حصل العلم بالمنظور فيه على الاتصال بتصرم النظر." [8]

وقال الإمام الرازي: النظر قد يفيد العلم، لأن من حضر في عقله أن هذا العالم متغير وحضر أيضاً أن كل متغير ممكن فمجموع هذين العلمين يفيد العلم بأن العالم ممكن، ولا معنى لقولنا : لنظر يفيد العلم إلا هذا. [9]

وقال الآمدي رحمه الله كل نظر صحيح في القطعيات لا يعقبه ضد للعلم كالموت والنوم مفيد له. [10]

ومن هنا يظهر لنا أن جمهور المتكلمين من الأشاعرة يرون أن النظر الصحيح المقترن بمصححات مادته وصورته إذ لم يحصل للناظر بعده ما ينافي الإدراك كالنوم والغفلة والموت والإغماء فإنه يفيده علماً بالنتيجة .

---

[1]: الإيجي، المواقف، مرجع سابق، ص22-23. وينظر: أشرف المقاصد في شرح المقاصد56/1.

[2]: ينظر الجويني، الإرشاد إلى قواطع الأدلة، مرجع سابق، ص33.

[3]: أحمد بن محمد الولالي المكناسي، أشرف المقاصد في شرح المقاصد56/1.

[4]: المصدر السابق.

[5]: ينظر: الجويني، الإرشاد إلى قواطع الأدلة، ص29.

[6]: أحمد بن محمد الولالي المكناسي، أشرف المقاصد في شرح المقاصد، مرجع سابق 57/1.

[7]: ينظر: الرازي، محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، مرجع سابق، ص 49، وينظر :الجويني، الإرشاد إلى قواطع الأدلة، مرجع سابق، ص334 .

[8]: الجويني، الإرشاد إلى قواطع الأدلة، مرجع سابق، ص32.

[9]: الرازي، معالم أصول الدين، بشرح التلمساني، مرجع سابق، ص71.

[10]: الجرجاني، شرح المواقف، مرجع سابق، 1/ 142-143.

أ- كيفية إفادة النظر للعلم: هناك مذاهب ثلاثة لأهل الكلام:

الأول: مذهب الشيخ أبي الحسن الأشعري رحمه الله، وعليه عامة متكلمي الأشاعرة، إذ ذهبوا إلى أنه **جرت العادة من الله تعالى بأن يخلق للناظر علماً بالنتيجة بعد تمام النظر**، فيكون حصول العلم بالنتيجة للناظر بطريق جري العادة، وذلك لأن جميع الممكنات مستندة إلى الله سبحانه ابتداءً، وأنه تعالى قادر مختار ولا علاقة بين الحوادث إلا بإجراء العادة إلا بخلق بعضها عُقيب بعض، كالإحراق عُقيب مماسة النار، والري بعد شرب الماء.

قال الجرجاني:"ولا شك أن العلم بعد النظر ممكن حادث محتاج إلى المؤثر ولا مؤثر إلا الله سبحانه وتعالى، فهو فعله الصادر عنه بلا وجوب منه ولا عليه، وهو دائمي أو أكثري، فيكون عاديا. " [1]

فهو يكون بخلق الله سبحانه للعلم بعد تمام النظر **بطريق جري العادة** بمعنى تكرر لك دائماً من غير وجوب، بل مع جواز أن لا يخلقه الله سبحانه، وذلك لاستناد جميع الممكنات إلى قدرة الله سبحانه.

ولكن يبدو أن القائلين بهذا القول فريقان، فريق يرى أن إفادة النظر للعلم بمحض القدرة القديمة قدرة الله سبحانه من غير تعلق لقدرة العبد إلا بإحضار المقدمتين وملاحظة وجود النتيجة، وفريق جعله كسبياً مقدورا للعبد. [2]

ومال الرازي إلى القول باللزوم العقلي؛ بمعنى أنه لا يمكن عقلاً أن ينتفي حصول العلم بعد تمام النظر بشروطه، بل إذا حصل النظر بشروطه حصل العلم بعده **حصولاً واجباً وجوباً عقلياً غير متولد عنه.** [3]

وبعد مناقشة من شارح المواقف لهذا الرأي حرر المراد بقوله:"يقال النظر صادر بإيجاد الله، وموجب للعلم بالمنظور فيه إيجابا عقليا بحيث يستحيل أن ينفك عنه." [4]

والحاصل فيما مر:أن لزوم العلم للنظر **عقلي** عند بعض الأشاعرة حتى إنه يمتنع عليه الانفكاك كتصور الأب ملازماً لتصور الإبن، وكوجود العرض مستلزماً لوجود الجوهر، وأما عند الأكثرين فهو **عادي** فيجوز عندهم الانفكاك بين المؤثر والأثر على سبيل خرق العادة بأن يوجد المؤثر ثم لا يوجد أثره، إذ يجوز سلب الإحراق من النار خرقاً للعادة. [5]

6-فاعل العلم: يرى الأشاعرة **بأن** العلم الضروري والنظري يرجع الأمر فيهما إلى الله سبحانه وتعالى، فهو الذي كرّم بني آدم بالعقل الغريزي والعلم الضروري:" قال الإيجي:"أن العلم غير واقع بالنظر أو بقدرتنا بل بخلق الله تعالى وهو مذهب أهل الحق من الأشاعرة." [6] وقال الجرجاني:"ولا شك أن العلم بعد النظر ممكن حادث محتاج إلى المؤثر ولا مؤثر إلا الله تعالى فهو فعله." [7]

---

[1]: المصدر السابق، 143/1. وينظر: أشرف المقاصد في شرح المقاصد 57/1.

[2]: أحمد بن محمد الولالي المكناسي أشرف المقاصد في شرح المقاصد 57/1.

[3]: المصدر السابق،1 /57 وما بعدها. وانظر: الجرجاني، شرح المواقف، مرجع سابق، 145/1.

[4]: الجرجاني، شرح المواقف، مرجع سابق، 146/1.

[5]: أحمد بن محمد الولالي المكناسي أشرف المقاصد في شرح المقاصد59/1.

[6]: الجرجاني، شرح المواقف، مرجع سابق، 66/1 .

[7]: الجرجاني، شرح المواقف 143/1.

7-هل يفيد النظر اليقين: عرّف الجرجاني اليقين بقوله:"اعتقاد أن الشيء كذا مع مطابقته للواقع، واعتقاد أنه لا يمكن أن يكون إلا كذا." [1] وهو عند الغزالي:" الذي ينكشف فيه المعلوم انكشافا لا يبقى معه ريبة ولا يقارنه إمكان الغلط، ولا يتسع القلب لتقدير ذلك."[2]

يرى الأشاعرة بأن النظر إذا أفاد العلم فإنه يفيد اليقين في الوقت نفسه، وذلك لرجوعه إلى ماهية العلم وتعريفه-أي تعريف العلم – بأنه صفة توجب لمحلها تمييزا لا يحتمل النقيض أي لا يحتمل متعلق التمييز نفيض ذلك التمييز بوجه من الوجوه؛ بمعنى أنه غير قادر لطروء نقيض هذا التمييز عليه، على وجه يطابق الواقع."[3]

و"رفض"الجويني" لزوم كل علم يقيني عن النظر، وذلك ليجعل للسمعيات من اليقين ما ليس للعقليات، فللأدلة السمعية دلالتها على العلم اليقيني."[4]

أما التحديد الموضوعي لأمارة حصول اليقين في النفس فيرى الجرجاني" أنه إذا حصل للناظر العلم بالمقدمات القطعية الصادقة وبترتبها المفضي إلى المطلوب فإنه يعلم بديهة أن اللازم عنه علم لا جهل." [5]

وقال السعد في شرح المقاصد:"لا نزاع في أن مدرك الكليات من الإنسان هو النفس وأما مدرك الجزئيات على وجه كونها جزئيات فعندنا النفس، وعند الفلاسفة الحواس." [6]

ثم يقول"وحمل كلامهم -أي الفلاسفة-على أنها لا تدرك الجزئيات بالذات، بل بالآلات يرفع النزاع، ويجمع بين أدلة الفريقين." [7]

8- تقسيم العقل إلى نظري وعملي: ذكر السعد أن قوة النفس باعتبار تأثرها عما فوقها من المبادئ للاستكمال بالعلوم والإدراكات تسمى عقلا نظريا. وباعتبار تأثيرها في البدن لتكميل جوهره –وإن كان ذلك أيضا عائدا إلى تكميل النفس من جهة أن البدن آلة لها في تحصيل العلم والعمل- يسمى عقلا عمليا.

أ- العقل النظري له مراتب: فمراتبه عند الغزالي هي:

الأولى: ضعيف ، **وهو العقل الهولاني،** وهو محض قابلية النفس للإدراكات بمنزلة قوة الطفل للكتابة.

الثانية: متوسط **وهو العقل بالملكة،** وهو استعداد النفس لتحصيل النظريات بعد حصول الضروريات، وتختلف درجات الناس في ذلك اختلافا عظيما.

الثالثة: القوي **وهو العقل بالفعل** وهو اقتدار النفس على استحضار النظريات متى شاءت من غير افتقار إلى كسب جديد لكونها مكتسبة مخزونة تحضر بمجرد الالتفات، بمنزلة القادر على الكتابة حين لا يكتب، وله أن يكتب متى شاء.

---

[1]: الجرجاني، شرح المواقف، مرجع سابق، 196/1 .

[2]: الغزالي، إحياء علوم الدين(بيروت: دار الفكر)،57/1 .

[3]: شرح ابن أمير على الكمال بن همام ج1، ص44.

[4]: عبد القادر محمد أحمد، العلم الالهي وآثاره في الفكر والواقع(عمان: دار المعرفة الجامعية، 1986م)، ص 52.

[5]: الجرجاني، شرح المواقف، مرجع سابق، 138/1.

[6]: التفتزاني، شرح المقاصد، مرجع سابق، 334/3 .

[7]: المصدر السابق، 331/3.

الرابعة: كامل **وهو العقل المستفاد** وهو أن تحصل النظريات مشاهدة بمنزلة الكاتب حين يكتب، وهو مستفاد من الخارج أي من العقل الفعال.
وإذا كان السعد يرى يقول:"أن هذه الفروع مبنية على مقدمات غير مسلمة، من كون الصانع موجبا لا يصدر عنه إلا الواحد." [1] إلا أنه يبدو أن السعد والمتكلمين وجدوا أنه يمكنهم أن يأخذوا منها وأن يدعوا ومن ذلك أن يأخذوا بالنفوس المجردة، قال السعد:" وأما القول بالنفوس المجردة فلا يرفع أصلا من أصول الدين، بل ربما يؤيده، ويبين الطريق إلى إثبات المعاد، بحيث لا يقدح فيه شبه المنكرين. كذا في نهاية العقول." [2]
ب-العقل العملي: هو قوة التصرف في الموضوعات واستنباط الصناعات، وتمييز المصالح من المفاسد لانتظام أمر المعاش والمعاد. وبالجملة هي مبدأ حركة الإنسان إلى الأفاعيل الجزئية، ولها نسبة إلى القوة النزوعية، ومنها يتولد الضحك والخجل والبكاء ونحوها. ونسبة إلى الحواس الباطنة، وهي استعمالها في استخراج أمور مصلحة وصناعات وغيرها.
ونسبة إلى القوة النظرية: وهي أن أفاعيله تنبعث عن آراء جزئية تستند إلى آراء كلية تستنبط من مقدمات أولية أو تجريبية أو ذاتية أو ظنية تحكم بها القوة النظرية.
يمكن الخلوص من خلال هذه الآراء كلها إلى ترجع إلى اتجاه رئيسي نجد له نظيرا في الفلسفة الحديثة وهو الاتجاه العقلاني الذي يتبنى نظرية جوهرية العقل على اختلاف في التفاصيل. ومن ناحية أخرى نجد إلى جانب تقدير العقل واعتباره أداة لمعرفة الحقيقة اعترافا أساسيا بالحس باعتباره أداة لإدراك المحسوسات، وصل إلى حد جعل المحسوسات التي تدخل في دائرته من العلوم الضرورية.
رابعا: مصادر المعرفة:
تكلم الأشاعرة عن مصادر المعرفة التي تنحصر عندهم في النقل والعقل والحس، والنقل عندهم مصدر للمعرفة فيما طريقه السمع من مسائل الشرع، والعقل والحس مصدر المعرفة فيما هو من مسائل العقليات والحسيات.
قال الأشعري:"يرد كل شيء من ذلك إلى بابه، ولا تخلط العقليات بالسمعيات، ولا السمعيات بالعقليات." [3]ثم تابع كلامه:"والجواب الثالث أن هذه المسائل التي سألوا عنها قد علمها رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم يجهل منها شيئا مفصلا، غير أنها لم تحدث في أيامه معينة فيتكلم فيها أو لا يتكلم فيها، وإن كانت أصولها موجودة في القرآن والسنة، وما حدث من شيء فيما له تعلق بالدين من جهة الشريعة فقد تكلموا فيه وبحثوا عنه، وناظروا فيه، وجادلوا، وحاجوا... مما قد حدثت في أيامهم ولم يجيء في كل واحدة منها نص عن النبي صلى الله عليه وسلم لأنه لو نصّ على جميع ذلك ما اختلفوا فيه وما بقي الخلاف إلى الآن، وهذه المسائل وإن لم يكن في كل واحدة منها نص عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فإنهم ردوها وقاسوها على ما فيه نص من كتاب الله تعالى والسنة واجتهادهم، فهذه أحكام حوادث الفروع ردوها إلى أحكام الشريعة التي هي فروع لا تستدرك أحكامها إلا من جهة السمع والرسل، فأما الحوادث التى تحدث في الأصول في تعيين مسائل فينبغي لكل عاقل مسلم أن يرد حكمها إلى جملة الأصول المتفق عليها بالعقل والحس

---

[1]: المصدر السابق،51/2.

[2]: المصدر السابق،90/5.

[3]: أبو الحسن الأشعري، استحسان الخوض في علم الكلام، ضمن مذاهب الإسلاميين للدكتور بدوي،(بيروت: دار العلم للملايين، ط2، 2005)، ص 22-23.

والبديهة وغير ذلك..... فلو حدث في أيام النبي صلى الله عليه وسلم الكلام في خلق القرآن، وفى الجزء والطفرة بهذه الألفاظ لتكلم فيه وبينه، كما بين سائر ما حدث في أيامه من تعيين المسائل، وتكلم فيها." [1]

ومن جهته أشار البغدادي إلى الحواس بوصفها مصدرا من مصادر المعرفة ، حيث قال:"الحواس عند أصحابنا وأكثر العقلاء خمس يدرك بها العلوم الحسية. أولاها حاسة البصر ويدرك بها الأجسام والألوان وحسن التركيب في الصور...، والحاسة الثانية حاسة السمع ويدرك بها الكلام والأصوات كلها، والثالثة: حاسة الذوق ويدرك بها الطعوم، والرابعة حاسة الشم ويدرك بها الروائح، والحامسة: حاسة اللمس ويدرك بها الجسم والحرارة والبرودة والرطوبة، واليبوسة واللين والخشونة." [2]

وعلى غرار الماتريدية أثبت الأشاعرة دورا للحواس في تقرير الواقع وتسجيله، ثم نقله إلى الحواس الباطنة التي تقوم بالإدراك والمعرفة، لذا فهي مجرد وسط تدرك من خلاله النفس المدركات الحسية. وهذا ما وضحه الباقلاني بقوله: "وقصدنا بِذكر الحاسة هَا هُنَا الْإِدْرَاك الْمَوْجُود بالحواس لَا الْأَجْسَام المؤتلفة على الصُّورَة الَّتِي مَا حصل عَلَيْهَا من الْأَجْسَام سميناه عينا وأنفا وأذنا وفما ويدا." [3]

وفي إطار المفاضلة بين المعرفة الحسية والعقلية، نقل عن الأشعري تقديمه للعلوم الحسية على العلوم النظرية لأنها أصول لها[4].

وعليه فالمعرفة الحسية عنده تعد أصل المعرفة العقلية وأساسها، إذ لا سبيل للعقل إلى إدراك ما غاب عنه إلا بالحواس الظاهرة والتفكر فيها؛ لأن ما غاب عن الحواس الظاهرة لا يدركه العقل، فجعل الحواس الظاهرة سبيلا لإدراك المغيب عنها.

كما تنبني نظرية المعرفة عند الأشعري على الجمع بين النقل والعقل، والتحديد الدقيق لمجال كل منهما، فيقول رحمه الله:"وكل ما ذكرناه من الآي أو لم نذكره أصل وحجة لنا في الكلام فيما نذكره من تفصيل، وإن لم تكن مسألة معينة في الكتاب والسنة، لأن ما حدث في تعيينه من المسائل العقليات في أيام النبي صلى الله عليه وسلم وآله والصحابة قد تكلموا فيه على نحو ما ذكرناه." [5]

أما عن علاقة النقل بالعقل في المذهب الأشعري:"فما زال النص في المذهب الأشعرى هو المقدم غالبا، ومهمة العقل ظلت كما كانت عند الأشعري مهمة تهدف قبل كل شيء إلى تأييد النص أو الدفاع عنه دفاعا عقليا." [6]

خامسا: الشك المنهجي:

شكل مقصد البحث عن الحقيقة وطلب المعرفة والتماسها في جميع حقولها من أجل الوصول إلى اليقين. هما شغل جل تفكير الغزالي دفعه إلى البحث عن الوسائل أو الطرق التي من خلالها يصل الإنسان إلى هذه الحقيقة، ملاحظا تشعب هذه الطرق.

---

[1]: المرجع السابق.

[2]: البغدادي، أصول الدين، مرجع سابق، ص19-20.

[3]: الباقلاني، الباقلاني، تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، مرجع سابق، ص12.

[4]: البغدادي، أصول الدين، مرجع سابق، ص20.

[5]: أبو الحسن الأشعرى، استحسان الخوض فى علم الكلام، ضمن مذاهب الإسلاميين للدكتور بدوي، مرجع سابق، ص 22.

[6]: حمودة غرابة، أبو الحسن الأشعرى(القاهرة: مجمع البحوث الإسلامية، 1973م)،ص 137.

وكثرة الفرق والمذاهب الباحثة عن الحقيقة والمعرفة، فضلاً عن تعدد الآراء والباديان في الحقيقة الواحدة. هذا الأمر قد ولد عند الغزالي ما يعرف (بالشك).
ومنبع هذا الشك هو ما شهده من اضطراب الفرق واختلاف المذاهب وتباين الملل والنحل و طغيان التقليد في اعتناق هذه أو تلك. مما جعله حائراً أمام تضارب الآراء وتعدد الأديان فداخله الشك في أمرها.
وأول ما بدأ شكه في (التقليد) في العقيدة أو يعبر عنه الشك في الموروث وكل ما هو قائم على التلقين والمحاكاة ومن ثم رفض قيام التقليد الدينية على هذا الأساس، وإنها يجب أن تقوم أو تبلغ أسمى درجات اليقين، حيث رأى أن صبيان النصارى لا يكون لهم نشوء إلا على التنصر، وصبيان اليهود لا نشوء لهم إلا على التهود، وصبيان المسلمين لا نشوء لهم على الإسلام، وبالتالي كل مولود يولد على الفطرة [1]. فأول خطوة ينطلق منها الغزالي بمنهجه الشكي هو الشك في التقليد الموروث على اعتبار انه يدفع الإنسان إلى تلقي المعلومات أو الحقائق على علاتها. ثم انتقل إلى مرحلة أخرى من مراحل الشك وهو الشك في (الحواس) على اعتبار أن هذه الحواس طالما تخدع صاحبها وتناقض أحكامها بعد التجربة عنها قبل التجربة، وذلك مثل مشاهدة الظل وفقاً، وبالتجربة نراه متحركاً ورؤية الكواكب عن بعد صغيرة، وبالقياسات الهندسية ثبت أنها أكبر بكثير من ذلك.
وشكه في الحواس قاده إلى الشك في(العقليات)، فالعقل يُري الإنسان في المنام مجموعة من الاعتقادات وكأنها أمور ثابتة، فإذا حلت اليقظة، علّم الإنسان أنها من الخيالات التي لا أصل لها ولا طائل.
سبب هذا الشك للغزالي أزمة عقلية ونفسية استمرت ما يقارب شهرين، دفع به إلى القول في كتابه ميزان العمل: "فمن لم يشك لم ينظر، ومن لم ينظر لم يبصر، ومن لم يبصر يبقى في العمى والضلال." [2]

وهذا المنهج دفع به إلى الشك في جميع المذاهب والفرق من فلسفية وكلامية وصوفية، وتوجيهه سهام النقد إليها . وقد حصر الغزالي أصناف الطالبين في أربعة فرق وهي:
1-**المتكلمون:** وهم الذين يدعون بأنهم أهل الرأي والنظر.
2-**الباطنية:** وهم يزعمون أنهم أصحاب التعليم والمخصوصون بالاقتباس من الإمام.
3-**الفلاسفة:** وهم يدعون أنهم أهل المنطق والبرهان.
4-**الصوفية:** وهم يدعون أنهم أهل الخواص، وأنهم أهل المكاشفة والمشاهدة الصحيحة.
ولذلك يتمثل اليقين الذي طلبه الغزالي في الحقيقة الصوفية وتأكد له أن الصوفية هم السالكون لطريق الله تعالى، ومنهج الصوفية هو الذوق وهو نور إلهي يقذفه الله في القلوب التي جلت من أصداء آفات النفوس فتجلي فيها نور الحق .

سادسا:السببية: أنكر الأشاعرة العلاقة الضرورية التي تربط بين السبب والنتيجة، حيث اعتبروا أن التلازم بينهما لا يستند إلى قواعد منطقية تجعله ضروريا، وهذا لا يعني أنهم ينكرون العلاقات

[1]: انظر: أبو حامد الغزالي، المنقذ من الضلال، مجموعة رسائل الإمام الغزالي(القاهرة: المكتبة التوفيقية)، ص579.
[2]: أبو حامد الغزالي، ميزان العمل(بيروت: دار الكتب العلمية،)، ص184.

السببية بين الأشياء، بل يعترفون بوجودها لكنهم ينكرون ضرورتها، مدعين بأن مصدر ضرورتها نابع من الإحساس النفسي وليس من الأشياء ذاتها.
وفي هذا الإطار عرض الغزالي **-بوصفه محرر نظرية العادة-**مبدأ السببية ونفى وجود الضرورة أو الجبرية في الطبيعة مدعيا أن"الاقتران بين ما يعتقد في العادة سببا وبين ما يعتقد مسببا ليس ضروريا عندنا، بل كل شيئين ليس هذا ذاك ولا ذاك هذا."[1]
وعليه فالمشاهدات المتكررة لحادث ب بعد حادث أ تنبع من العادة وليست مبنية على مبدأ منطقي للأسباب الآتية:

1- لا إثبات أحدهم متضمنا إثبات الآخر.

2- ليس نفي أحدهما متضمنا نفي الآخر.

3- ليس من الضرورة وجود أحدهما وجود الآخر.

4-ليس ضرورة عدم أحدهما عدم الآخر.

إذن أثبت الغزالي نفيه لضرورة الاقتران بين السبب والنتيجة بالاعتماد على قواعد المنطق، والتي يبرهن بواسطتها غياب العلاقة المنطقية بينهما، فالعلاقة الضرورية بين الأشياء تستلزم الشروط المذكورة سابقا.
أي أن هذه الشروط لا تتوفر بالاقترانات الظاهرة. بمعنى أنه حيثما لا يوجد معنى للعلاقة المنطقية، لا توجد الضرورة، وحوادث العالم الحسي لا ترتبط مع بعضها البعض بواسطة علاقات ترابط منطقية، بالرغم من الفرضيات العقلية المعروفة، لذا هذه العلاقات ليست ضرورية.
وعليه فالعلاقة القائمة بين حادث أ مع حادث ب، ليس معناها أن حادث أ مسببا لحادث ب أو العكس. لذا اقتران حادثين ليس ضروريا بذاته." فالري والشبع، والاحتراق ولقاء النار والنور وطلوع الشمس .....فإن اقترانها لما سبق من تقدير الله سبحانه وتعالى بخلقها على التساوق لا لكونه ضروريا في نفسه غير قابل للفرق، بل في المقدور خلق الشبع دون الأكل وهام جرا إلى جميع المقترنات.
لهذا فالغزالي لا ينفي وجود الاقتران بين السبب والمسبب في عالم الحس، لكنه ينفي أن تكون هذه الاقترانات ضرورية وواجبة، فهو يرد أسبابها إلى الله الذي خلق هذه الاقترانات بهذه الصورة وهذا الترتيب، وكان بالإمكان أن يخلقها بترتيب آخر كإيجاد الشبع بدون الأكل مثلا، لهذا فيجب التعامل مع هذه الاقترانات كقضية ممكنة وليست ضرورية وإرجاعها إلى عامل قبلي أو متعالٍ وهي إرادة الله.
والفرق بين العادة والضرورة هو أن الأولى تخضع لأحكام التوقع والاحتمال المبنية على التكرار والملاحظة والعامل النفسي فهي معرفة حسية بالدرجة الأولى. أما الضرورة فتخضع لأحكام المنطق والعقل ولا دخل للإدراك الحسي في تحصيلها أو استنتاجها. وهذه العلاقة ثابتة ووجودها لزوم ضروري وبديهي يستحيل إمكانه واحتماله.
يعالج الغزالي نموذجا واحدا من الاقترانات وهو احتراق القطن عند ملاقاة النار فهو يجوّز وقوع الملاقاة بينهما دون الاحتراق ويجوز حدوث انقلاب القطن رمادا محترقا دون ملاقاة النار، فيكون فاعل الإحراق في هذه الحالة هو الله وليس النار فقط، ويعترض على خصومه اعتبار النار هي

[1]: أبو حامد الغزالي، تهافت الفلاسفة، تح:سليمان دنيا(مصر: دار المعارف، د.ط.ت)، ص225-226.

الفاعل للإحراق فقط وفاعل بالطبع لا باختيار لأن النار جمادا لا فعل لها، ويتابع رده متسائلا" فما الدليل على أن النار هي الفاعل إلا مشاهدة حصول الاحتراق عند ملاقاة النار والمشاهدة تدل على الحصول عندها ولا تدل على الحصول بها وأنه لا علة سواها.

يميز الغزالي بين حصول الاحتراق عند ملاقاة النار وبين حصول الاحتراق بملاقاة النار، فالعندية تعني أن النار ليست السبب الحقيقي والوحيد لوجود المعلول وهو الاحتراق، بينما البائية تعني أن النار هي السبب الضروري للاحتراق، ومن خلال هذا التساؤل حاول الغزالي إزالة الطبعنة كماهية ذاتية للأشياء ويحيلها إلى صفة متغيرة غير ثابتة ؛ بمعنى أن الإحراق ليس ماهية ثابتة مطبوعة في النار بل الإحراق صفة النار، والنار ليست سببا للإحراق لأن الإحراق فعل لا يمكن لجماد أن يحقق فعلا والفعل غير مرتبط بالإرادة المفقودة عند الجماد، إنما هي من صفات الله تعالى خالق النار، وإرادة الله شاءت أن يكون للنار صفة الإحراق وهذه الأخيرة تظل متعلقة بهذه الإرادة.

وقد دمج الغزالي السببية الإلهية مع السببية الثانوية(الحاصلة في العالم الحسي)، لكن الأسباب الثانوية تملك صفات مطبوعة بها منذ الخلق وتلقى سندا من الله.

وبالإضافة إلى الفصل بين ماهية الظاهرة ووصف الظاهرة، يفتح هذا التساؤل آفاقا جديدة للعلم كي يبحث عن علل أخرى للظواهر وعدم الاكتفاء بتنسيب العلة الظاهرة إلى المعلول واعتبارها علة وحيدة، فلعل هناك عوامل وأسباب أخرى تشارك بوجود المعلول، وهذا بحد ذاته دعوة للبحث والدراسة وتجديد في منطق التفكير العلمي".

يربط الغزالي بين مفهومي الإرادة والفعل إذ الإرادة تتضمن العلم بالضرورة فكذلك الفعل يتضمن الإرادة بالضرورة.

بمعنى أن الفعل الحقيقي يستلزم إرادة، وإذا كان لا يمكن أن ننسب للجماد إرادة، إذا لا يمكن أن ننسب الفعل للجماد أيضا.

وميز الغزالي بين فاعل حقيقي وهو الله تعالى وفاعل مجازي الذي لا يقوم بالفعل إلا بإرادة الله تعالى وهو فاعل بمعنى المحل الذي خلق فيه العلم.

نخلص مما سلف بيانه إلى أن الغزالي ميز بين ثلاث علاقات:

1-الإرادة المنسوبة لله تعالى.

2-الضرورة المنسوبة للعلوم التحليلية الصورية كالمنطق والرياضيات.

3-العادة التي مجالها العلوم التجريبية الطبيعية.

وأرجع الغزالي مبدأي الضرورة والعادة وجوديا ومعرفيا إلى خلق الله وإرادته. ويكون استبدال مبدأ الضرورة بالعادة حقق هدفين : الأول ديني، إثبات إمكان المعجزات، أما الثاني فهو علمي يساهم في تحويل التفكير العلمي من البحث في ماهيات الأشياء إلى البحث في ظواهرها وأوصافها، وهو الفصل بين البحث الميتافيزيقي والبحث العلمي الموضوعي.

سابعا: علاقتها بالنسق الكلامي:

1-يعد مبدأ الجواز أو التجويز حجر الزاوية في بناء النسق الكلامي الأشعرية وبنائه المعرفي" فهو الذي يفسر إمكان مفاهيم العادة والكسب وعلاقة النقل بالعقل، كما يعين لها مجال فعلها وأفق عملها وحركتها[1].

2-نظرية العادة وعلاقتها بنظرية المعرفة والنسق الكلامي:كان حضورها مؤثرا في بسط مقدمات النظر، نذكر على سبيل المثال كلامهم حول كيفية إفادة النظر للعلم التي رأوا أن حصول العلم عن طريق العادة بناء على أن جميع الممكنات مستندة إلى الله سبحانه وتعالى ابتداء وأنه تعالى قادر مختار ولا علاقة بين الحوادث إلا بإجراء العادة بخلق بعضها عقيب بعض.

ولا يقتصر حضور هذه النظرية في مقدمات النظر بل أنها استغرقت جل المباحث الكلامية وخاصة في مبحث أفعال العباد.

3-لا يرفض الأشاعرة العقل، ولهذا يصدر الأشاعرة كتبهم الكلامية بفصل في النظر وأحكامه، إلا أنهم لم يرسلوا للعقل العنان على نحو ما صنع المعتزلة، فلم يغلبوه على النقل، ولم يفضلوه عليه، بل جعلوا الأولوية للنقل بوجه عام، والعقل خادم له، ولقد عرف الأشعري كيف يفيد من المنهج العقلي في نصرة الأمور النقلية وإثباتها.

4-يتصف المذهب الأشعري بالنـزعة التوفيقية بين العقل والنقل، والذي نجح فيها المذهب، وقدم من خلال هذه النـزعة العديدة من الحلول التوفيقية لبعض المشكلات الكلامية.

المطلب السادس: نظرية المعرفة عند المعتزلة

أولا:مدخل تعريفي:

1-حد العلم عند المعتزلة:

قال القاضي عبد الجبار:"هو المعنى الذي يقتضيه سكون نفسُ العالِم إلى ما تناولَه" [2]، وعرّفه في موطن آخر بقوله:"ما يقتضيه سكون النفس وثلج الصدر وطمأنينة القلب." [3]

فهذا المعنى هو الذي ينطبق على **العلم بمعنى اعتقاد الشيء على ما هو عليه في واقعه وحقيقته،** وهذا التعريف برأي القاضي عبد الجبار هو نفس المقصود من التعريف الذي ذكره الشيخان أبو علي وأبو هاشم الجبائيان، حيث قالا في تعريف العلم:"أنه اعتقاد الشيء على ما هو به مع سكون النفس الذي يختص به العلم."[4]

وتجدر الإشارة إلى أن المعتزلة لا يفرقون بين العلم والمعرفة والدراية، وهذا ما أشار إليه القاضي حيث أوردها كل هذه الألفاظ بمعنى واحد، فمدار معاني هذه المفردات كلها على اطمئنان النفس وسكونها إلى ما تعلم وتعرف، يشهد لهذا قوله:"وهذا المعنى الذي يقتضي سكون النفس يسمى

---

[1]:سعيد بن سعيد العلوي، الخطاب الأشعري، مساهمة في دراسة العقل العربي الإسلامي(بيروت: منتدى المعارف،ط2، 2010م)، ص294.

[2]: القاضي عبد الجبار، المغني، تح:توفيق الطويل، سعيد زايد، ابراهيم مدكور(القاهرة: الدار المصرية العامة)، ج13/12

[3]: القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، تح:عبد الكريم عثمان(القاهرة: مكتبة وهبة، 2010م)، ص39.

[4]: القاضي عبد الجبار، المغني، مرجع سابق، 15/12.

معرفة، كما يسمى علما، فلذلك يسمى كل عالم عارفا، وقد يسمى دراية، ولذلك يسمى العالم داريا. والشاعر قد قال:"اللهم لا أدري وأنت الداري."[1]

ولكن السؤال الذي يطرح هل تطلق هذه المعاني والمترادفات على العلم في حالة الاستدلال الطبيعي أم الاستدلال بعد شك؟ هنا نجد القاضي عبد الجبار يفرق بين الحالتين، ويسمي العلم المستدرك بعد الشك"تبينا وتحققا واستبصارا."[2] ولذلك لا يوصف الله سبحانه وتعالى بأنه متبين ولا يوصف الواحد منا بأنه تبين وجود نفسه، وكون السماء فوقه.

2- العلاقة بين العلم والاعتقاد:

جعلت المعتزلة الاعتقاد من جنس العلم، وحجتهم في ذلك كما ذكر القاضي عبد الجبار أن" الواحد منا يجد نفسه معتقدا للشيء، ساكن النفس إلى ما اعتقده، كالمدركات وغيرها."[3]، ومن هنا ذهب الشيخان-الجبائيان-إلى أن العلم من جنس الاعتقاد، وأن الاعتقاد"متى تعلق بالشيء على ما هو عليه، ووقع على وجه يقتضي سكون النفس كان عالما، ومتى تعلق بالشيء على ما ليس به كان جهلا، ومتى تعلق به على ما يقويه، ولم يقتض سكون النفس، لم يكن علما ولا جهلا." [4]

ولكن هل يسوي المعتزلة بين العلم والاعتقاد تسوية مطلقة؟؛ بمعنى أن العلم هو الاعتقاد، أو هو اعتقاد مخصوص مقيد بأوصاف وأحكام معينة؟

إنّ القاضي في بيانه لهذا المعيار الذي يجعل الاعتقاد علما، انطلق من تمييزه للعلم الذي هو اعتقاد بأنه **اعتقاد مخصوص**؛ أي من جنس الاعتقاد العام، يبين ذلك أنه وصف العلم بأنه الذي"يجري مجرى الفعل المحكم؛ لأنه اعتقاد واقع على وجه مخصوص، فلا يتأتى إيقاعه على ذلك الوجه إلا ممّن هو عالم به."[5]

وبهذا المنظور يتّضح أن **العلم عند المعتزلة أشمل من الاعتقاد**، بحيث يصح القول بأن كل علم هو اعتقاد، وليس كل اعتقاد علما، وبناء على هذا أوجب القاضي عبد الجبار تخصيص الاعتقاد بمعنى معين به يصبح علما يقينيا، وهذا المعنى هو حصول" صفة زائدة تقتضي سكون النفس" العالمة إلى ما تناولتها.

ثانيا: إمكانية المعرفة:

اعترف المعتزلة بأهمية الحواس في تكوين المعرفة الحسية أي معرفتنا بالواقع الخارجي، وما يعلم بالإدراك لا يمكن أن ينفى عن النفس، والمدرِك عندما يُدرك يسمى عالما، لأنه يجد في نفسه معتقدا للشيء، وساكن النفس إلى ما اعتقده، فكل ما يدركه الإنسان بحواسه فهو علم؛ لأنه لولا الإدراك لما وجد الإنسان نفسه عالما".

قال القاضي:"وقد علمنا أن المدرك إذا كان عاقلا وكانت العلل ووجوه اللبس مرتفعة، فإنه يجد نفسه معتقدا لما أدركه ساكن النفس إليه، ولذلك يتصرف فيما علمه من ذلك على الوجه الذي يقتضيه الاعتقاد، لأنه إذا رأى نارا يتوقاها، وإذا رأى الماء توقى المشي عليه، وإذا رأى الأرض

---

[1]: المصدر السابق، 15/12.

[2]: المصدر السابق، 15/12.

[3]: المصدر السابق،44/12.

[4]: القاضي عبد الجبار، المغني 25/12.

[5]: القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص180-181.

مشى عليها، وإذا رأى السبع يتحرز من الوقوف عنده، ويجري ذلك منه على طريقة واحدة."[1] إذن فالإدراك الحسي-برأيه- يولد العلم.

أما إذا حدث غلط-برأي النظام-فيعزى إلى المخيلة والحكم لا إلى الحواس، ويصدق ذلك في حالة سلامة الحواس وفي حالة مرضها؛ فمثلا نفس الطعام يبدو لنا لذيذا في حالة الصحة، ويبدو لنا مرا في حالة المرض، وهذا المرض خلل في الجسم، ولهذا يختلف تأثر الجسم في حالة الصحة والمرض، وعليه فالحس يعبّر عن تأثر حالة الجسم. ويأتي هنا -برأي النظام-الدور الحيوي للخيال أو العقل لتصحيح خطأ الحواس.

واليقينية نفسها المترتبة على المعرفة الحسية تنطبق-برأي المعتزلة-على المعرفة العقلية، حيث اعتبر المعتزلة العقل قوة في إمكانها أن تدرك الحقائق الفائقة على الحس، كما أنها تدرك الحقائق الأخلاقية الأساسية. كما أثبتوا للعقل مقدرة نقدية إضافة إلى لقدرته المعرفية.

وتجدر الإشارة إلى أن المعرفة الحسية عندهم هي المرحلة الأولى من العلم، ثم تليها المعرفة العقلية، والعلم الحاصل من هذه المعرفة الأخيرة يحدث بالتوليد(يحدث مباشرة بعد النظر).

والتولد معناه حدوث معلول يصبح هو بدوره علة لمعلول آخر فمثلا حركة فتح الباب بواسطة مفتاح هي عبارة عن حركة لليد تدير المفتاح أولا، وهذه الحركة إرادية ثم حركة المفتاح تحرك القفل، وحركة القفل لا تصدر مباشرة من حركة اليد بل من حركة المفتاح فهي متولّدة عن حركة المفتاح.

ثالثا: طبيعة المعرفة: تناول المعتزلة جملة من المسائل، نذكر منها:

1- أقسام العلم: ينقسم العلم عند المعتزلة إلى علم ضروري و علم كسبي. والعلم المنقسم إلى هذين القسمين هو العلم الحادث لا علم الأول، أو علم القديم.

قال أبو هذيل العلاف:"المعارف ضربان أحدهما باضطرار وهو معرفة الله، ومعرفة الدليل الداعي إلى معرفته، وما بعدها من العلوم الواقعة عن الحواس أو القياس فهو علم اختيار واكتساب."[2]

أ- العلم الضروري:"هو العلم الذي يحصل فينا لا من قبلنا، ولا يمكننا نفيه عن النفس بوجه من الوجوه."[3]

وشرط العلم الضروري برأي القاضي عبد الجبار أنه" العلم الذي لا يجوز فيه الشبهة ولا يزيله الاعتقاد الفاسد، وهذا النوع من العلوم برأيه لا يدخل تحت التكليف، وأنه ليس كالأعمال التي تقع تحت التكليف، وبهذا فالعلوم مفارقة للأعمال وبعض هذه العلوم لا بد أن يخلقه الله فيه، وبعضها هو المأخوذ بتحصيلها."[4]

وهذا الذي يخلقه الله هو الذي عبروا عليه بالعلم الضروري، وهو علم متقدم على باقي العلوم والأعمال التي بها التكليف، وتجري مجرى التمكين والإقدار واللطف.

وهذا يعني في فلسفة المعتزلة أن التكليف في فلسفة المعتزلة لا يتم إلا بالعلوم الضرورية، فهي كالأساس الذي يبنى عليه التكليف، وهذا ما نبه عليه القاضي بقوله:"كما لا يتم التكليف إلا بهذه الأمور فكذلك لا يتم إلا بتقدم هذه العلوم، وتجري هذه العلوم في وجوب تحصيلها أولا ليتأتى التكليف بباقيها مجرى العلوم أجمع في وجوب تقدمها أولا على الأعمال، فكما إذا لم يكن هناك علم

---

[1]: القاضي عبد الجبار، المغني36/12.

[2]: البغدادي الفرق بين الفرق، مرجع سابق، ص129.

[3]: القاضي عبد الجبار، المغني36/12، شرح الأصول الخمسة، مرجع سابق، ص42.

[4]: القاضي عبد الجبار، المحيط بالتكليف(بيروت: المطبعة الكاثوليكية)، ج1،ص16.

لا يتأتى الإتيان بالعمل على ما كلف فكذلك ما لم تتقدم هذه العلوم لا يمكن اكتساب العلوم الأخرى."[1]

يتبين مما سلف أن العلوم في جملتها تقوم على العلوم الضرورية، وهذه العلوم الضرورية منها ما يكمل به العقل، وهي الأمور البديهية الضرورية مثل العلم باستحالة أن يكون الجسم في مكانين معا، واستحالة أن يكون الجسم موجودا معدوما في وقت واحد. ومنها ما يسميه القاضي عبد الجبار"**العلم بأصول الأدلة**"، وهذا العلم يجب أن يكون ضروريا؛ لأنه لو لم يكن ذلك للزم أن يكون على كل دليل دليل، وهذا يؤدي إلى ما لا نهاية له من الأدلة."[2]

والعلم الضروري ينقسم بحد ذاته، ومن حيث مادته وطرق حصوله برأي القاضي إلى قسمين: -بديهيات. و-مدركات.

أما البديهيات: فهي المعارف التي تحصل فينا ابتداء ودون توسط الإدراك؛ أي العلم الحاصل فينا ابتداء، وهو كالعلم"بأحوال أنفسنا من كوننا مريدين وكارهين ومشتهين ونافرين وظانين ومعتقدين وما شاكل ذلك."[3]، وتسمى بالضروريات العقلية والموصوف بها يسمى عاقلا، ويسميها أحيانا بالعقل، الذي عرفه في موضع آخر بأنه"عبارة عن جملة من العلوم مخصوصة متى حصلت في المكلف صح منه النظر والاستدلال، والقيام بأداء ما كُلّف." [4]

ويندرج ضمن بديهيات العقل معرفة جملة من المبادئ الأخلاقية كالمقبحات، وبعض المحسنات، وبعض الواجبات، فيعرف قبح الظلم وكفر النعمة والكذب الذي لا نفع فيه ولا دفع ضرر، ويعلم حسن الإحسان، والتفضل، ويعلم وجوب شكر النعم ووجوب رد الوديعة عند المطالبة والإنصاف، ويعلم حسن الذم على القبيح إذا لم يكن هناك منع، وحسن الذم على الإخلال بالواجب مع ارتفاع الموانع وإنما يجب حصول هذه العلوم؛ لأنها لو لم تجب لم يحصل للمكلف الخوف من ألا يفعل النظر، وابتداء التكليف متعلق به، ولأنه لا يصح منه العلم بالعدل إلا معه، لأنه متى لم يعرف الفرق بين الحسن والقبيح لم يصح منه أن ينزه القديم تعالى عن المقبحات، ويضف إليه المحسنات، وكثير من الألطاف والمصالح لا تتم إلا معه."[5]

وهذه المعارف الأولية البديهية التي تعد أساس العقل عند المعتزلة تحصل في الإنسان ابتداء وبلا واسطة ولا ينظر إليها على أنها حاصلة قبل العلم بالمدركات الجزئية المفصلة.

وبالتالي فهي مجردة عن التجربة الإنسانية وغير ناتجة عن هذه المدركات الجزئية، وعليه فإن العلم بهذه البديهيات يقع" ابتداء في العقلاء لأنها توجد ابتداء قبل العلم بالمدركات، لكن لأن العلوم المتقدمة لا تكون طريقا لها."[6]

وبهذا ينفصل العلم البديهي عن العلم المدرك، وأن ما يعلم بالإدراك لا يكون إلا مفصلا، والعلم بقبح القبائح لا يكون إلا مجملا، فالإدراك إذن ليس طريقا للعلم بالأوليات، بل هي مما يقع اضطرارا.

---

[1]: المصدر السابق، ص17.

[2]: المصدر السابق، ص17.

[3]: القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، مرجع سابق، ص43.

[4]: القاضي عبد الجبار، المغني، مرجع سابق، 375/11.

[5]: المصدر السابق، 375/11.

[6]: المصدر السابق، 66/12.

وهنا نطرح تساؤلا آخر: هل هذه الأوليات التي تعد ضرورية لحصول العلم هي مخلوقة فينا، أم أنها من إنشاء الإنسان عن طريق التجربة، وبالتالي يقوم العقل بتجريد القضايا الأولية من الأمور الجزئية؟

يرى المعتزلة أن هذه الضروريات الأولية ليست ناتجة عن العلم بالمدركات الجزئية المنفصلة، وإنما هي مخلوقة فينا، قال القاضي في هذا الصدد:" فإن العلم بقبح الفعل المختص ببعض الصفات على جهة الجملة إنما يحصل ضروريا

إذا كان للعقلاء طريق إلى معرفة تفصيل ذلك الفعل على بعض الوجوه، فأما إذا تعذر ذلك لم يصح الاضطرار منه، ألا ترى أن العلم بقبح كذب مخصوص، وبقبح الظلم وتكليف ما لا يطاق، إلى ما شاكله إنما يصح كونه ضروريا من حيث أمكن معرفة تفصيل ذلك على بعض الوجوه، وصح اختيار حاله، فيعلم باضطرار قبح بعض الآلام دون بعض، وبعض الأوامر دون بعض على الجملة، لذلك لم يصح العلم بقبح شهوة القبيح، وحسن شهوة الحسن ضرورة، لما لم يكن له في الشاهد نظير يعرف بالعقل على جهة التفصيل."[1]

أما المدركات التي هي القسم الثاني من العلم الضروري فهي على نوعين:

-ضروريات تعرف بالإدراك.

-ضروريات تعرف بالاختبار والعادة.

أما الضروريات المدركة التي هي علم فطريق الوصول إليها الإدراك، أي إدراك الحواس، أو كما يقول القاضي:"الإدراك طريق العلم، إذا كان المدرك عاقلا واللبس عند المدرك زائلا.....، وما يعلم بالإدراك لا يمكن أن ينفى عن النفس، والمدرِك عندما يُدرك يسمى عالما؛ لأنه يجد في نفسه معتقدا للشيء، وساكن النفس إلى ما اعتقده، فكلُ ما يدركه الإنسان بحواسه فهو علم، لأنه لولا الإدراك لما وجد الإنسان نفسه عالما."[2]

وقال في موضع آخر:"وقد علمنا أن المدرك إذا كان عاقلا وكانت العلل ووجوه اللبس مرتفعة، فإنه يجد نفسه معتقدا لما أدركه ساكن النفس إليه، ولذلك يتصرف فيما علمه من ذلك على الوجه الذي يقتضيه الاعتقاد، لأنه إذا رأى نارا يتوقاها، وإذا رأى الماء توقى المشي عليه، وإذا رأى الأرض مشى عليها، وإذا رأى السبع يتحرز من الوقوف عنده، ويجري ذلك منه على طريقة واحدة."[3]، إذن فالإدراك الحسي-برأيه-يولد العلم.

وإذا كان الإدراك الحسي يولد العلم فهل يعني ذلك أن هذا الإدراك يثبت الأشياء على وجهها الصحيح دون الوقوع في الخطأ؟

أكّد القاضي عبد الجبار على أن الحواس لا تتناول كون الشيء صحيحا أو فاسدا وإنما يدرك بها الشيء على ما هو عليه لذاته، ويعلم عند ذلك كونه موجودا؛ لأن صحة ذلك الشيء لا ترجع إلى نفسه، ولا لصفة النفس به تعلق." [4]

واستدل القاضي على أن الإدراك الحسي ليس له هذه الوظيفة بأن الواحد منا قد يدرك شيئا بحواسه شيئا ويعتقده، وبعد برهة يرجع عما اعتقده، مثل:من يدرك السراب ويعتقده ماء ثم يرجع عن ذلك إلى أنه سراب." [1]

---

[1]: المصدر السابق، 199/11.

[2]: المصدر السابق، 59/12.

[3]: المصدر السابق، 36/12.

[4]: المصدر السابق، 56/12.

وهدف القاضي من تقرير ذلك ليس نزع الثقة واليقين من إدراك الحواس، ولكنه يهدف إلى هدم المذهب الحسي الذي لا يثق في المعقولات أو الإدراك العقلي، ويقصرون العلم اليقيني على مدركات الحواس فقط.
وعليه فصحة المدركات الحسية لا ترجع إلى الإدراك-الحواس-ولا يتعلق به وإنما يرجع إلى تحليل عقلي، الذي يعني به سكون النفس إلى نتائج الإدراك الحسي.
يشهد لهذا قوله:"وكيف يقال إن إجماعهم على صحة ذلك -أي صحة ما تؤدي إليه الحواس يقتضي الثقة، مع أن صحته لا تتعلق بالإدراك أصلا، ويحتاج فيه إلى دليل -أي دليل عقلي-أو إلى الرجوع إلى النفس، فيصير العلم بصحة ذلك من باب العقليات لا من باب الإدراك. إذن فإن سكون نفس المدرك هو مناط الحكم على المدرك بأنه صحيح أو غير صحيح."[2]
أما القسم الثاني من العلم الضروري الذي يعرف بالاختبار والعادة فهو العلم الحاصل من خلال إدراك الأشياء والأشخاص وعلاقات العالم الخارجي، كالأفراد يعرفون أحوال بعضهم البعض بالمخالطة:" فالعربي يعرف مقاصد العربي بالاختيار" ويعرف الأخرس بالإشارة من حال صاحبه ما لا يعرفه غيره، لأنه اختبر من ذلك ما لم يختبره غيره، والوالدة ربما عرفت من أغراض الصبي الصغير ما لا يفهم من القول وما لا يعرفه غيرها لفضل اختبارها."[3]
وفي سياق تقسيم العلم إلى ضروري واكتسابي، كان للمعتزلة ردود على من ادعى بأن المعارف كلها ضرورية.
-الرد على أصحاب المعارف:
يرى من يسمون بأصحاب المعارف أن المعارف كلها بما فيها معرفة الله سبحانه وتعالى معارف ضرورية، وأن ليس هناك أي نوع من أنواع العلوم أو المعارف مكتسبا للإنسان، ومن أبرز القائلين بهذا أبو عثمان الجاحظ 255ه الذي كان يقول: إن المعارف كلها **ضرورية طباع**، وليس شيء من ذلك من أفعال العباد، وليس للعبد كسب سوى الإرادة وتحصيل أفعاله منه طباعا".
وقد أبطل القاضي مقولتهم مثبتا أن النظر طريق لكسب العلوم وسبيل لأداء أول الواجبات؛ وهو معرفة الله عز وجل. قال القاضي عبد الجبار:"يدل على أن العلم بالله ليس بضروري، وإنما هو اكتسابي، ما قد ثبت أنه يقع بحسب نظرنا على طريقة واحدة ووتيرة مستمرة، فيجب أن يكون متولدا عن نظرنا، وإن كان كذلك فالنظر من فعلنا؛ لأن فاعل السبب ينبغي أن يكون فاعل المسبب، فإذا كان من فعلنا لم يجز أن يكون ضروريا؛ لأن الضروري هو ما يحصل فينا لا من قبلنا."
ولم يقتصر استدلاله على أن العلوم ليست ضرورية على هذا الدليل فقط، بل بسط القول في الاستدلال على أن الله لا يعرف ضرورة بذكر أدلة عديدة منها:
-إنه تعالى لو كان العلم به ضروريا "لوجب أن يشترك العقلاء فيه، ومعلوم خلافه"، وألا يختلف كذلك العقلاء فيه كما في سائر الضروريات من سواد الليل، وبياض النهار، ومعلوم أنهم مختلفون فيه، فمنهم من أثبته ومنهم من نفاه.

---

[1]: المصدر السابق، 56/12.
[2]: المصدر السابق، 56/12.
[3]: المصدر السابق، 37/12.

ـ لو كانت معرفته ضرورية لوجب أن لا يمكن نفيه عن النفس بشك أو شبهة. والمعلوم خلافه، ولهذا فإنك تجد كثيرا ممن برز في الإسلام واشتهر به قد ارتد وكفر ونفى عن نفسه العلم بالله تعالى، كابن الراوندي.

كما رد الجبائي على هذه الدعوى بقوله:"إذا كانت هذه المعارف تقع بالطبع فما الحاجة إلى التدبر والنظر؟ وفي هذا الرد يلزم أبو علي الجاحظ أن تكون الأدلة التي نصبها الله عز وجل في كتابه للدلالة على التوحيد والعدل والنبوات ليست بذات فائدة ولا معنى لها. يقول أبو علي:" كيف يصح أن يذم تعالى على الإعراض عن النظر والتدبر، ويبعث عليه ويحمد العاقل لأجله، على ما بينه تعالى في قوله:"أفلا يتدبرون القرآن"**سورة محمد الآية: 24**." أولم ينظروا في ملكوت السموات والأرض" **سورة الأعراف.الآية 185.**

ب- العلوم المكتسبة:

وهي التي تدرك بواسطة النظر والاستدلال، وتقع العلوم الاستدلالية من العلوم الضرورية موقع الفرع الذي يبنى على الأصل، وهذا ما أكد عليه القاضي عندما عرف العلم المكتسب بقوله:"لا شيء من العلوم المكتسبة إلا ويرجع أصله إلى النظر".

فالعلوم المكتسبة فرع يستند إلى أساس العلوم الضرورية كاستناد العلم بالفعل القبيح على وجه معين إلى العلم الضروري الإجمالي بقبح القبائح، وحسن المحسنات. فالعلوم" يتعلق بعضها ببعض لخلال منها أن الطريق الواحد قد يجمعها،.....ومنها أن بعضها قد يترتب على بعض ويكون أصلا له، حتى لا يصح حصول الفرع إلا مع الأصل."[1]وهكذا يبدو لنا أن العلم المكتسب عند القاضي من حيث منهجيته وأصوله يرتد إلى النظر الذي هو فعل النفس.

2- معرفة الله واجبة وتجب بالعقل:

من الطبيعي أن يرى المعتزلة أن الطريقة إلى معرفة الله هو بالاستدلال العقلي، ذلك أنهم يعتبرون أن أفعال الإنسان تخص دائرة اختياره، وأن المعرفة هي فعل من أفعاله التي تصدر بمقتضى إرادته.

قال النظام:"أن المفكر إذا كان عاقلا متمكنا من النظر يجب عليه تحصيل معرفة الباري بالنظر والاستدلال قبل ورود السمع."[2]

ولا يكون الإنسان متمكنا من النظر بنظرهم إلا إذا نضج عقله. ورأى محمد بن عبد الوهاب الجبائي"بأن البلوغ هو تكامل العقل." [3]

والعقل عنده هو العلم، فهو قوة خاصة بالإنسان يدرك بواسطتها الحقائق الأولية، وهذه القوة لا تقوم بوظيفتها إلا إذا بلغت حدا معينا من الكمال والنضوج وهذا لا يكون إلا في مرحلة معينة من حياة الإنسان.

أما الخاطر الموجب عندهم للنظر فهو عند قرع الخواطر للقلوب وتخويف بعضها من الضرر بترك النظر ووجوب معرفة الله، فوجب أن يكون تقرير الفرائض من ناحية العقول.

شرح الجرجاني صاحب المواقف هذه الفكرة، فقال:"إنهم يتمسكون في إثبات وجوب معرفة الله بالعقل، لا بالإجماع والآيات؛ لأنها واقعة للخوف الحاصل من الاختلاف-أي من اختلاف الناس-في

---

[1]: المصدر السابق، 11/379-380.

[2]: الشهرستاني، الملل والنحل، مرجع سابق، ص45.

[3]: الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين تح: أحمد جاد(القاهرة: دار الحديث،2009)، ص275.

إثبات الصانع وصفاته وإيجابه علينا معرفته. فإن العاقل إذا اطلع على هذا الاختلاف الواقع فيما بين الناس جوز أن يكون له صانع قد أوجب عليه معرفته فإن لم يعرفه ذمه وعاقبه، فيحصل له خوف." [1] فكأن العقل يشعر بخوف إذا قصر بالقيام بوظيفته أي إذا تجاهل عندما يكون قد نضج معرفة الله والشريعة.

ثم هناك حجة أخرى وهي أن "العاقل إذا شاهد النعم الظاهرة والباطنة جوّز أن يكون المنعم بها قد طلب الشكر عليها فإن لم يعرفه ولم يشكره عليها سلبها عنه وعاقبه". فيحصل له من ذلك أيضا خوف وهو أي الخوف ضرر للعاقل."

إن هاتين الحجتين تعبران عن فكرة واحدة وهي الخوف، خوف عدم معرفة الله وخوف عدم شكره على نعمه. ولا شك أن هذا الخوف المزدوج مضر للعاقل ومؤذي له وإذا أمكنه أن يزيل هذا الخوف، وجب عليه ذلك وجوبا عقليا؛ لأن العاقل إذا لم يدفع ضرره مع قدرته عليه ذمه العقلاء بأسرهم ونسبوه إلى ما يكرهه".أي أنه لا يدرك صالحه، ومن لم يدرك صالحه لم يعد عاقلا.

فالوجوب العقلي يحتم على العاقل تبديد الخوف، ولا يمكن ذلك إلا بالاطمئنان العقلي، وهذا الاطمئنان لا ندركه إلا إذا انتهينا بعقلنا إلى هذه النتيجة القائلة بوجود خالق للأشياء ومنعم علينا بوجوب شكر المنعم على نعمه.

فند الباقلاني هذه الفكرة بقوله:"أما قولكم إنكم تعلمون وجوب النظر اضطرارا عند اختلاج الخواطر على القلوب فإنه باطل؛ لأن ذلك لو كان كذلك لاشترك في علمه جميع العاقلين، ولم يسع لهم جحده، وفي علمنا بخلاف ذلك من أنفسنا، وعلمنا بأن كثيرا من الدهرية وأهل الملل ينكر حسن النظر جملة وقول كثير من الثنوية إنه باطل وإنه سفه وإنه من تدبير الظلام.... دليل على أن العلم بوجوبه أبعد عن أن يكون اضطرارا."[2]

رابعا: مصادر المعرفة: تنحصر مصادر المعرفة عند المعتزلة في:

1-الحس: يتمثل في الحواس الخمس، وما يرد عن طريقها من علوم ومعارف، وتسمى عندهم إدراكات.

وفي عمل الحواس يرى القاضي عبد الجبار أن ليس بإمكان الحواس إدراك خاصية الشيء بل أن إدراكها لا يتعدى معرفة ظواهر الأشياء، والأمور التي يعطيها الإحساس فينا مع وجود كمال العقل والآلات في الأفعال هي طريقنا للعلم، فالتأثير الحسي على الحواس لا ينتج معرفة، بل يصدر عنه إدراك هو طريق المعرفة.

وهذا الأمر يجرنا إلى طرح تساؤل هو: هل التأثيرات الواقعة على الحواس هي التي تؤلف المعرفة الحسية؟ أجاب المعتزلة بأن الأحاسيس عملية إدراكية وهي لا تتم عن طريق الحواس فقط، بل في جانب أهم منه يعتمد على العقل، وعليه فالحواس تنقل إلينا الأشياء بما هي عليه، بينما الحكم هو عمل الإدراك العقلي، فالحاسة" لا يصح أن تكون طريقا للعلم إلا على ما نقول منه أنه يدرك بها الشيء فيعلمه من حيث كان مدركا..."

فميزت المعتزلة بين تأثير المحسوسات على الحواس من جهة والإحساس-ترجمة هذا التأثير- من جهة أخرى، فالإحساس أو المعرفة الحسية متميزة عن التأثير على الحس ولكنها لا تقوم بدون هذا التأثير ، فهم يتكلمون عن الحاس وعن الحس وعن المحسوس. فالحاس هو الإنسان **بوصفه**

---

[1]: الجرجاني، شرح المواقف، مرجع سابق، ج1، ص275.

[2]: الباقلاني، تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، مرجع سابق، ص121.

مترجما لتأثيرات الحواس، والحواس هي الفتوحات التي تمر فيها صفات الأشياء الخارجية. والمحسوسات هي تأثيرات الأشياء المحسوسة على الحواس والإنسان.
كما حاول المعتزلة في هذا الإطار حل مشكلة تكيف الخارج مع الداخل، وبتعبير أدق انتقال التأثير الخارجي إلى داخل الحواس وتحوله إلى إحساس داخلي أو إدراك حسي.
وهذا الموضوع متصل بآراء المعتزلة الخاصة بالأجسام، حيث اختلفوا حول طبيعة الإحساس ونوعيته وكيفية حصوله وسبب اختلافهم يعود إلى اختلاف نظرتهم إلى الأجسام والأعراض التي يمكن ردها إلى نظريتين هما:
أ- نظرية النظام الذي نفى الأعراض، حيث اعتبر جميع الأعراض ما عدا الحركة أجساما لطيفة، وعليه يرى في سياق حله لهذا الإشكال أن المحسوسات على اختلاف ألوانها وطعومها وأصواتها هي أجسام لطيفة، وبالتالي لا يكون إدراكها إلا بالحس، حيث تتغلغل في مسام الحواس فتدرك. ولهذا فالمعرفة الحسية تحدث بمداخلة الحاسة في المحسوس" عندما يطفر البصر إلى المدرك فيداخله.... والإنسان لا يدرك المحسوس إلا بالمداخلة، والاتصال والمجاورة".
ولا شك أن العلم الحديث أثبت أن الرائحة تكون بواسطة انبعاثات لطيفة تؤثر على العصب الشمي، وأن السمع يحدث بواسطة اصطدام التموجات الهوائية بالعصب السمعي، وأن البصر يحدث كذلك عند تلاقي التموجات الضوئية بالعصب البصري. لكن العلم لم يثبت أن هذه الانبعاثات تتغلغل في العصب بل هي تحرك العصب فقط، وحركة العصب تنقلب إحساسا.
ب- وهم الذين ميزوا بين الجوهر والأعراض، أي أنهم أثبتوا الأعراض كالعلاف والقاضي عبد الجبار واعتبروا الحواس"أعراضا غير البدن تحل فيه"، وقالوا بأن الأعراض وحدها هي المحسوسة، فهي موضوعات للمعرفة الحسية،
وفي هذا الإطار حاول معمر حل إشكال كيفية تحول المحسوسات إلى إحساسات؟ فقال:" إن إدراك المحسوسات هو ليس باختيار الحس ولكنه فعل طباع للحس".
بمعنى أن الحس مهيأ بطبيعته لينفعل بأعراض الأجسام فكأن الإحساس يتولد طبيعة في الإنسان من جراء تأثير المحسوسات على حواسه، إذ أن من طبيعة الحواس تحويل التأثير عليها إلى إحساس. ولهذا يقول معمر:" إن المتولدات وما يحل في الأجسام من حركة وسكون ولون وطعم ورائحة وحرارة ورطوبة وبرودة ويبوسة فهو فعل للجسم الذي حل فيه بطبعه"
والذي ألجأه إلى تبني فكرة التولد هو تجنبه القول بأن الله هو الذي يسبب الإحساس فينا". ولذلك يقول:"إن الله لا يفعل عرضا ولا يوصف بالقدرة على عرض ولا على سمع ولا على بصر، وأن السمع فعل السميع، والبصر فعل البصير، وكذلك الحس فعل الحساس" لذلك كان الإحساس فعلا متولدا من تأثير المحسوس على الحس والتولد فعل طبيعي للجسم". كما ردد بشر بن المعتمر قول معمر في تولد الإدراكات الحسية بقوله:" يصح من الإنسان أن يفعل الإدراكات على سبيل التولد إذا فعل أسبابها"
وهكذا يفسر هذا الفريق من المعتزلة المعرفة الحسية، حيث يميزون بين مرحلتين هما: تأثير الجسم بواسطة أعراضه على الحس تأثيرا طبيعيا. والثانية: تولد الإحساس عن هذا التأثير. وهذا معنى قولهم أن الإحساس فعل متولد عن آخر ألا وهو التأثير الحسي.
والحواس عند أغلب المعتزلة أجناس مختلفة، وإن كانت أحكامها لا يخالف بعضها الآخر.

نقل صاحب مقالات الإسلاميين عن بعضهم قولهم بأنها:" أجناس مختلفة-وليست مخالفة-، جنس السمع غير جنس البصر، وكذلك حكم كل حاسة مخالف لسائر أجناس الحواس." [1]ومعنى هذا الكلام أن كل حس يقتبس من الشيء المؤثر الذي يناسبه؛ ثم يوصل ما تأثر به إلى المركز العصبي - أي إلى المخ- حيث تنتهي جميع التأثيرات وتتحول إلى إحساسات.

ويرى القاضي عبد الجبار أن الاختلاف في أحكام الحواس **لا يعود إلى جنسها، بل إلى اختلاف المؤثر**، لأنه لو كانت كل حاسة مخالفة للأخرى لاستحالت المعرفة الحسية؛ لأن كل تأثير خارجي على حس ما يكون متناقضا مع تأثير نفس الشيء الخارجي على حس آخر، ومن نظر إلى أحكام الحواس على أنها كلها متشابهة، وأن كل حاسة من المحسوسات تأخذ ما يناسبها في جنسها.

ورأى آخرون أن الحواس من جنس واحد، أي أن حاسة البصر من جنس حاسة السمع، ومن جنس سائر الحواس، وإنما يكون الاختلاف في جنس المحسوس، وفي موانع الحساس، والحواس لا غير ذلك؛ لأن النفس هي المدركة من هذه الفتوح، ومن هذه الطرق، وإنما اختلفت فصار واحد منها سمعا وآخر بصرا وآخر شما على قدر ما مازجها من الموانع، فأما جوهر الحساس فلا يختلف، ولو اختلف جوهر الحساس لتمانع ولتفاسد كتمانع المختلف وتفاسد المتضاد."[2]

ولذلك فالذي يمنع حاسة من الحواس من أن تتأثر بنوع معين من صفات الأجسام الخارجية هو وجود شوائب وموانع في هذه الحاسة تمنعها من ذلك **فالحس لا يتأثر إلا بالصفات التي لا تقابل شوائب وموانع فيه** فإذا تأثر مثلا البصر باللون ولم يتأثر به السمع كان معنى ذلك أن شائبة من نوع الظلام منعدمة في البصر وموجودة في السمع، ولو افترضنا أن هذه الشائبة ارتفعت عن السمع لأصبح هذا الحس مبصرا للألوان مثل البصر، وهكذا الأمر بباقي الحواس.

أ- عتبة الإحساس:

إن المحسوسات يلزمها حد أدنى من التأثير على الحس حتى يشعر بها الحس، كما وأنه إذا زادت شدتها لم يعد يشعر بها الحس. حاول بعض علماء النفس المحدثين أن يحددوا النهايات الصغرى والكبرى لتأثير المحسوسات حتى يشعر الحس بها.

وذكر النظام هذه الحدود دون أن يعينها مثلما فعل بعض العلماء حديثا. فقال:"إن البصر إنما أدرك الألوان ....لقلة الألوان فيه؛ ولو كانت كثيرة لكان منعها أشد، ولو أفرطت عليه لما وجدنا لونا أصلا." [3]

فإذا نحن أدركنا لونا فذلك راجع إلى وجود اللون بمقدار معين في المحسوس، وكذلك الحال في جميع المحسوسات الأخرى التي تؤثر على الذوق أو الشم أو السمع، وإذا نوه النظام إلى وجود حدود في التأثيرات على الحس فهو لم يحاول تعيين هذه الحدود، واكتفى بذكر حد أصغر وحد أكبر لكل تأثير.

يمكن الخلوص إلى أن الإدراك الحسي عند المعتزلة هو أوضح سبيل للعلم بالأشياء، لأنه من العلوم الضرورية، وإذا عرف به المدرك"شيئا استغنى عن الدليل، لأن نهاية ما يبلغه المستدل على إثبات الشيء أن يرده إلى المدرك."[4]

---

[1]: الأشعري، مقالات الإسلاميين، مرجع سابق، ص196.

[2]: القاضي عبد الجبار، المغني، مرجع سابق، 33/2.

[3]: الأشعري، مقالات الإسلاميين، مرجع سابق، ص197.

[4]: القاضي عبد الجبار، المغني، مرجع سابق، 13/ 230.

2- النظر: النظر عند المعتزلة هو" نظر القلب" الذي له عدة أسماء، منها التفكير، والبحث، والتأمل، والتدبر، والرؤية.
وينقسم النظر بالمعنى الذي ذكره القاضي إلى قسمين هما:
أ- النظر في أمور الدنيا، كالنظر في العلاقات والتجارات.
ب- النظر في أمور الدين، الذي ينقسم بدوره قسمين:
- النظر في الشبه التي تعترض العقل بهدف نقضها وردّها بشكل استدلالي صحيح.
- النظر في الأدلة ليتوصل بها إلى المعرفة الصحيحة.
وبعد أن بين القاضي النظر بأقسامه أكد على أن المقصود بالنظر هو النظر في الطريق التي يتوصل بها إلى معرفة الله سبحانه وتعالى، والنظر بهذا المعنى هو أول الواجبات على المكلف.
ولكن هناك شروط يجب أن تتوفر بنظر المعتزلة حتى يصح النظر والاستدلال، وهي:-أن يكون الإنسان كامل العقل.-أن يكون مزودا بالآلات ليحسن تكليفه.-أن يكون قادرا على الفعل.
يتضح هذا في قول القاضي:"اعلم أن المكلف كما يحتاج أن يكون ممكنا من إحداث الفعل بالقدرة والآلات ليصح منه إذا ما كلف، فكذلك يحتاج إلى أن يكون عالما بما كلف وبصفاته، والفصل بينه وبين غيره، ليصح أن يقصد إلى إحداثه وليصح أن يعلم أنه قد أدى ما كلف."[1]
وإذن فمعرفة الله سبحانه وتعالى مكتسبة عند المعتزلة، باستثناء أصحاب الجاحظ المعروفين بأصحاب المعارف، وهؤلاء دفعوا تكليف النظر والمعرفة، وقالوا إن المعارف كلها، بما فيها معرفة الله سبحانه وتعالى ضرورية، فيقعان منه طبعا، فلا يجوز أن يكلف فعلهما.
2- الأخبار: عرفها القاضي:"بأنه كلام مخصوص"، وعرفها آخرون بأنه"الكلام الذي يصح فيه الصدق والكذب". وقد كان للمعتزلة بالنسبة للمعرفة النقلية نظرات في شأنها خاصة بهم، فهم يقبلون ما يعلم صدقه اضطرارا كالأخبار المتواترة التي لا يقل عدد من يخبر بها عن خمسة، ويقبلون خبر ما يعلم صدقه استدلالا، وأما ما لا يعلم كونه صدقا ولا كذبا فهو كأخبار الآحاد، وما هذه سبيله يجوز العمل به إذا ورد بشرائطه، فأما قبوله فيما طريقه الاعتقادات فلا.[2]، على أن ثمة خلاف بينهم في العدد الذي يحصل به التواتر.[3]
وذهب النظام إلى جواز وقوع الكذب في الخبر المتواتر رغم خروج ناقليه عند سامع الخبر عن الحصر.[4] بناء على ما يعتقده من أن الحجة العقلية جديرة وقادرة على نسخ الأخبار.[5] ولا يستغرب إنكاره للمتواتر ما دام ينكر حجية الإجماع كما سنرى ويُجَوَّز اجتماع الأمة على الضلالة[6]

---

[1]: المصدر السابق، المغني 13/ 230.
[2]: ابن أبى هاشم، شرح الأصول الخمسة، (ص 53، 768 - 770). عبد الرحمن بدوى، مذاهب الإسلاميين، مرجع سابق، ص 141-142.
[3]: عبد الرحمن بدوى، مذاهب الإسلاميين، مرجع سابق،ص 142-143، وانظر أيضا نظرية المعرفة عند النظام: المصدر نفسه (ص 220-221، 256-257).
[4]: البغدادي، الفرق بين الفرق، تح: محمد عثمان الخشت(القاهرة: مكتبة ابن سينا)، ص 130.
[5]: ابن قتيبة، تأويل مختلف الحديث، تح: سليم بن عيد الهلالي أبو اسامة (الرياض، القاهرة: دار ابن القيم، دار ابن عفان، ط2، 2009م)،ص 119.
[6]: البغدادي، الفرق بين الفرق، مرجع سابق،130.

ويرى أبو الهذيل أن"الحجة لا تقوم فيما غاب عن الحواس من آيات الأنبياء عليهم السلام و فيما سواها، إلا بخبر عشرين فيهم واحد من أهل الجنة أو أكثر، ولا تخلو الأرض عن جماعة هم أولياء الله معصومون لا يكذبون، ولا يرتكبون الكبائر، فهم الحجة، لا المتواتر، إذ يجوز أن يكذب جماعة ممن لا يحصون عددا إذا لم يكونوا أولياء الله ولم يكن فيهم واحد معصوم."[1]

وفي ترتيب الأدلة يرى القاضي عبد الجبار في تصنيفها ما يأتي:أولها العقل لأن به يميز بين الحسن والقبح، ولأن به يعرف أن الكتاب حجة، وكذلك السنة والإجماع.

وعليه فمعرفة الله لا تنال إلا بحجة العقل، فما عاداها فرع على معرفة الله تعالى بتوحيده وعدله، فلو استدللنا بشيء منها على الله والحال هذه كنا مستدلين بفرع للشيء على أصله وذلك لا يجوز.[2]

خامسا: الشك عند المعتزلة: وظف المعتزلة مفهوم الشك المنهجي كمسلك لرفض الإيمان بالمعتقدات لمجرد تقليد الناس ومحاكاتهم في فكرهم وسلوكهم، وعليه يجب أن يقوم الاعتقاد على النظر والفكر والشك في هذه المعتقدات حتى يصل العبد بعقله إلى العلم الذي تسكن إليه النفس.

ومن هؤلاء الأعلام أبو هذيل العلاف الذي اعتبر هذا اليقين والوصول إلى الله بعد حال الشك من كمال العقل ليصل إلى مسلمة عنده وهي أن معرفة الله ليست فطرية في العقل وإنما نصل إليها بالنظر والبرهان."[3]

وقد ذهب النظام إلى مثل ما قاله العلاف إذ دعا إلى الشك فيما سبق لنا من اعتقادات وتمحيصها واستبقاء ما يأمر به العقل ورفض ما سواه. فكان يقول:" لم يكن يقين قط حتى صار فيه شك، ولم ينتقل أحد من اعتقاد إلى اعتقاد غيره حتى يكون بينهما شك."

وفي التجربة وظف المنهج التجريبي للتعرف على الحقائق، ومن طريف تجاربه، نذكر تجربة له قام بها لمعرفة أثر الخمر على الحيوانات حيث سقى بعض الحيوانات الخمر، وسجّل ملاحظاته عن ذلك، ومن ملاحظاته أن الظبي كان أكثر الحيوانات تأثرًا بالخمر.

يتبين مما سلف أن مفهوم الشك عند المعتزلة رفض للإيمان بالله لمجرد تقليد الناس ومحاكاتهم في فكرهم وسلوكهم، ورفض للكسل العقلي والسهو، وعليه يجب أن يقوم الاعتقاد على التفكير وتمحيص الآراء والتثبت على أساس العقل، وذلك أول الطريق اليقين في معرفة الله وتوحيده.

سادسا: علاقة نظرية المعرفة بالنسق الكلامي:

1-ينزع المعتزلة إلى الإعلاء من شأن العقل الذي تبوأ مكانة عالية فوق جميع الأدلة القول بأسبقية الدليل العقلي على الدليل الشرعي، وهذا لا يعني عندهم وجود التعارض بينهما عند المعتزلة، فهما متفقان ومتطابقان إذ ليس في القرآن الكريم إلا ما يوافق طريقة العقل، غاية الأمر أنهم حاولوا الاحتكام إلى العقل وحده واعتبروه أساسا لفهم الشريعة، واعتبروا الشريعة مؤكدة لما في العقول ومتفقة معه.[4] والنتيجة الأساسية لما سبق في أثره على مناهج التصنيف هي أبواب السمعيات عند عند المعتزلة.

---

[1]: المصدر السابق، 116، وانظر: الشهرستاني، الملل والنحل، مرجع سابق، ص 41.

[2]: القاضي عبد الجبار، الأصول الخمسة، مرجع سابق، ص 81.

[3]: أحمد صبحي، في علم الكلام، مرجع سابق، ج1، ص203-205.

[4]: نصر حامد أبو زيد، الاتجاه العقلي في التفسير–دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة-(الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط3، 1996م)، ص 60.

2- الارتباط الوثيق بين ما قرروه من الأصول الخمسة في مصنفاتهم، وبين القواعد التي خطوها في نظرية المعرفة.
نذكر على سبيل المثال أن المعتزلة يرون بأن مسلك معرفة الله يكون بالاستدلال العقلي، ذلك أنهم يعتبرون أن أفعال الإنسان تخضع لدائرة اختياره، وأن المعرفة هي فعل من أفعاله التي تصدر بمقتضى إرادته.

قائمة المصادر والمراجع

القرآن الكريم

- الأشعري أبو الحسن، استحسان الخوض في علم الكلام، ضمن مذاهب الإسلاميين للدكتور
- الدمنهوري أحمد سعد ، نظرية المعرفة عند أهل السنة والجماعة – دراسة موضوعية نصية من خلال آراء أعلام المدرسة الماتريدية (عمان: دار النور المبين، ط1، 2018م).
- العجمي أبو يزيد نظرات في المعرفة الإنسانية(مصر: دار الكتب، مصر، 1992م).
- الولالي المكناسي أحمد بن محمد ، أشرف المقاصد في شرح المقاصد(القاهرة: دار المعارف، 1325-1907م).
-ابن قتيبة، تأويل مختلف الحديث تح: سليم بن عيد الهلالي أبو اسامة (الرياض، القاهرة: دار ابن القيم، دار ابن عفان، ط2، 2009م).
-ابن منظور:لسان العرب(بيروت:دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ط3 ،1999).
-أحمد صبحي في علم الكلام، المعتزلة(بيروت: دار النهضة العربية، ط5، 1985م).
-أحمد عبد المهيمن، نظرية المعرفة بين ابن رشد وابن عربي(الإسكندرية: دار الوفاء، ط1، 2001).
-أرسطو: دعوة للفلسفة، ترجمة: عبد الغفار مكاوي(القاهرة:الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1987م).
-الأشعري، أبو الحسن مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين تح: أحمد جاد(القاهرة: دار الحديث،2009).
-الآمدي، أبكار الأفكار، تح: أحمد محمد المهدي(القاهرة: دار الكتب والوثائق القومية، ط2، 1424ه-2004م).
-الإيجي، المواقف(القاهرة، دمشق: مكتبة المتنبي، مكتبة سعد الدين، د.ط، د.ت).
-الباقلاني، الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، تح: محمد زاهد الكوثري(القاهرة المكتبة الأزهرية للتراث، ط2، 2000م).
-الباقلاني، تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل تح: أحمد فريد المزيدي(بيروت: دار الكتب العلمية، 2005م).
-البغدادي، أصول الدين(بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 2002م).
-البغدادي، الفرق بين الفرق، تح: محمد عثمان الخشت(القاهرة: مكتبة ابن سينا).
-البلخي أبو القاسم، مقالات الإسلاميين – باب ذكر المعتزلة من مجموعة (فضل الإعتزال وطبقات المعتزلة) نشر فؤاد السيد، تونس بدون تاريخ، ونقل مثله المرتضى بألفاظ متفاوتة، في أماليه، الحاكم الجشمي ومنهجه في التفسير عدنان زرزور.
-البياضي، إشارات المرام من عبارات الإمام، تح: يوسف عبد الرزاق الشافعي (كراتشي: زمزم للنشر، ط1، 1425ه، 2004م).

-البيجوري، تحفة المريد على جوهرة التوحيد(القاهرة: دار السلام،ط6، 2012هـ).
-الجرجاني، التعريفات، تحقيق: إبراهيم الأبياري(بيروت: دار الكتاب العربي، ط1، 1405ه)
-الجرجاني، شرح المواقف، تح: عبد الرحمن عميرة(بيروت: دار الجيل، ط1997،1م).
-الجويني، الإرشاد إلى قواطع الأدلة، تح:محمد يوسف موسى، علي عبد المنعم عبد الحميد(مصر: مكتبة الخانجي، 1950).
-الجويني، البرهان في أصول الفقه، تح: عبد العظيم الديب(قطر:ط1، 1399هـ).
-الرازي معالم أصول الدين، بشرح التلمساني، (عمان: دار الفتح،ط1، 2010م).
-الرازي، محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين(القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية) .
-الشهرستاني، الملل والنحل(بيروت: دار الفكر، ط2، 2002م).
-العلوي سعيد بن سعيد ، الخطاب الأشعري، مساهمة في دراسة العقل العربي الإسلامي(بيروت: منتدى المعارف،ط2، 2010م).
-الغزالي أبو حامد ، إحياء علوم الدين(بيروت: دار الفكر)
-الغزالي أبو حامد ، المنقذ من الضلال، مجموعة رسائل الإمام الغزالي(القاهرة: المكتبة التوفيقية).
-الغزالي أبو حامد ، ميزان العمل(بيروت: دار الكتب العلمية).
-القاضي عبد الجبار، المحيط بالتكليف (بيروت: المطبعة الكاثوليكية).
-القاضي عبد الجبار، المغني، تح:توفيق الطويل، سعيد زايد، ابراهيم مدكور(القاهرة: الدار المصرية العامة)
-القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، تح:عبد الكريم عثمان(القاهرة: مكتبة وهبة، 2010م).
-اللالكائي، شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة(القاهرة: دار الحديث،2004).
-الماتريدي أبو منصور، تأويلات أهل السنة تح: مجدي باسلّوم(بيروت: دار الكتب العلمية،ط1، 2005).
-الماتريدي شرح الفقه الأكبر،(حيدر آباد، 1321ه).
-الماتريدي، كتاب التوحيد، تح: فتح الله خليف (بيروت: دار المشرق، ط2، 1970م).
-النسفي، تبصرة الأدلة (القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، ط1، 2011م).
-إميل برهييه، تاريخ الفلسفة، ترجمة: جورج طرابيشي(بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، ط1، 1983م).
-بدوي،(بيروت: دار العلم للملايين، ط2، 2005).
-جميل صليبا، المعجم الفلسفي(بيروت:الشركة العالمية للكتاب، دط، 1994).
-جميل صليبا، تاريخ الفلسفة العربية(بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1981م).
-جيرار جهامي، موسوعة مصطلحات الفلسفة عند العرب(بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، دط، دت).

-حاشية الدسوقي على أم البراهين(دمشق: دار إحياء الكتب العربية/ د.ط، د.ت).
-حسن محمد مكي العاملي :المدخل إلى العلم والفلسفة والإلهيات، ونظرية المعرفة(بيروت: الدار الإسلامية، ط1، 1999م).
-حسين علي محمد، ما هي الفلسفة(بيروت، دار الطليعة، 2011م).
-حمودة غرابة، أبو الحسن الأشعرى(القاهرة: مجمع البحوث الإسلامية، 1973م).
-راجح عبد الحميد الكردي، نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة (الرياض: مكتبة المؤيد، الطبعة الأولى، 1992م).
-روزنتال بوين، الموسوعة الفلسفية، ترجمة: سمير كرم(بيروت: دار الطليعة، ط5، 1985م).
-زكي نجيب محمود، نظرية المعرفة(القاهرة:مكتبة الإنجلو المصرية، 1968م).
-سعد الدين التفتزاني، شرح المقاصد تح: عبد الرحمن عميرة(بيروت:عالم الفكر، ط2، 1998م).
-شرح ابن أمير على الكمال بن همام.
-صلاح إسماعيل، نظرية المعرفة المعاصرة(القاهرة: الدار المصرية السعودية، ط1، 2005م).
-صلاح قنصوة، فلسفة العلم (الفجالة: دار الثقافة للطباعة والنشر، 1981).
-عادل السكري، نظرية المعرفة من سماء الفلسفة إلى أرض المدرسة(القاهرة: الدار المصرية اللبنانية، 1999م).
-عبد الرحمن الزبيدي، مصادر المعرفة في الفكر الديني والفلسفي-دراسة نقدية في ضوء الإسلام- (الرياض، عمان، مكتبة المؤيد، المعهد العالمي للفكر الإسلامي،ط1، 1992).
-عبد الرحمن بدوي،خريف الفكر اليوناني(القاهرة، بيروت: مكتبة النهضة المصرية، ط4، 1970م).
-عبد القادر محمد أحمد، العلم الالهي وآثاره في الفكر والواقع(عمان: دار المعرفة الجامعية، 1986م).
-عبد النبي عبد الرسول، الأحمد نكري: موسوعة مصطلحات جامع العلوم(بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، ط1 ،1997).
-عبد النبي عبد الرسول، الأحمد نكري، موسوعة مصطلحات جامع العلوم(بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، ط1 ،1997م).
-عزمي إسلام، جون لوك(القاهرة: دار المعارف، 1964م).
-علي جابر: نظرية المعرفة عند الفلاسفة المسلمين(بيروت: دار الهادي، ط1 ،2004).
علي عادل(3-8-2015)،"مدخل إلى نظرية المعرفة"، ida2at.com.
-علي عبد الفتاح المغربي، إمام أهل السنة والجماعة ن ظ الماتريدي وآراؤه الكلامية (القاهرة: مكتبة وهبة، ط2، 2009).
-فخر الدين الرازي، مفاتيح الغيب.

-فكر حركة الاستنارة وتناقضاته، الدكتور عبد الوهاب المسيري، رحمه الله،، دار نهضة مصر، ضمن مشروع التنوير الإسلامي، العدد 21 ، ط1 ، سنة 1998 م.
كميل الحاج، الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي الاجتماعي(بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، ط1 ،2000).
-مجمع اللغة العربية. المعجم الفلسفي،"مادة معرفة"، ، القاهرة، 1979م.
-محمد أحمد جلّي، نظرية المعرفة عند الإمام الماتريدي، Al-Dirasat Al-Islamiyyah (Islamabad) 17:2 1982)
-محمد عثمان الخشت. الدوجماطيقية. وهم امتلاك الحقيقة المطلقة موقع: https://www.kasnazan.com/
-محمد علي التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، تح: علي دحروج(بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، ط1،1996م).
-محمد فتحي عبد الله، علاء عبد المتعال، دراسات في الفلسفة اليونانية(طنطا: دار الحضارة للطباعة والنشر،د.ط .ت).
-محمد محمد قاسم، كارل بوبر نظرية المعرفة في ضوء المنهج العلمي(الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، 1986م)، ص 258.
-محمود زيدان: نظرية المعرفة عند مفكري الإسلام(بيروت: دار النهضة العربية، ط1 ،1989).
-مصطفى الزفتاوي، مناهج التصنيف في الفلسفة الإسلامية، رسالة ماجستير، جامعة القاهرة، كلية دار العلوم، قسم الفلسفة الإسلامية.
-مصطفى النشار، المعرفة عند أرسطو(القاهرة: دار المعارف، ط3، 1995م).
-نصر حامد أبو زيد، الاتجاه العقلى فى التفسير –دراسة فى قضية المجاز فى القرآن عند المعتزلة(الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط3، 1996م).
-يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية(القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ط2، 1996م).

فهرس المحتويات

المقدمة:..... 3.
المطلب الأول:مدخل تعريفي بنظرية المعرفة:.....4.
أولا: تعريفها:.....4
ثانيا: نشأتها وأطوارها:.....6.
ثالثا: موقعها في مباحث الفلسفة:.....10.
المطلب الثاني: الاتجاهات والمذاهب الرئيسة في نظرية المعرفة.....12.
أولا: من حيث إمكانية المعرفة:.....12.
ثانيا: من حيث طبيعة المعرفة:.....14
ثالثا: من حيث مصادر المعرفة:.....16.
المطلب الثالث: العلم والمعرفة والفرق بينهما:.....18.
أولا: العلم والمعرفة لغة:.....18.
ثانيا: العلم والمعرفة اصطلاحا:.....18.
ثالثا:الفرق بين العلم والمعرفة:.....22.
المطلب الرابع: نظرية المعرفة عند الماتريدية:.....23.
أولا: بنية نظرية المعرفة عند الماتريدي: إمكانها، طبيعتها، مصادرها.....24
ثانيا: أصالتها:.....36.
ثالثا: طبيعة علاقة نظرية المعرفة بالنّسق الكلامي عند"الماتريدي":.....37
المطلب الخامس: نظرية المعرفة عند الأشاعرة:.....41.
أولا: العلم والنظر:.....41.
ثانيا: إمكانية المعرفة:.....42.
ثالثا:طبيعة المعرفة:.....43.
رابعا: مصادر المعرفة:.....51.
خامسا: الشك المنهجي:.....52.
سادسا:السببية:.....53.
سابعا: علاقتها بالنسق الكلامي:.....56.
المطلب السادس: نظرية المعرفة عند المعتزلة:.....56.
أولا:مدخل تعريفي:.....56.
ثانيا: إمكانية المعرفة:.....57

ثالثا: طبيعة المعرفة:.....58.
رابعا: مصادر المعرفة:.....63.
خامسا: الشك عند المعتزلة:.....67.
سادسا: علاقة نظرية المعرفة بالنسق الكلامي:.....67.
فهرس المصادر والمراجع:.....69
فهرس المحتويات.....73.