The Extent of Agreement between the Muʿtazilites and the Māturīdīs in Doctrinal Issues

Miss. Maha K. Abu Meqible(1) **Dr. Marwa M. Kharma**(2)*

Received: 17/09/2024 Accepted: 26/01/2025 published: 03/12/2025

Abstract

The research problem lies in the fact that some claim the Māturīdīs fully agree with the Muʿtazilites in their theological views. This study aims to examine the most prominent issues commonly believed to be identical between the two schools in order to verify this assumption and clarify the points of agreement and disagreement between them. The study is divided into an introduction and three sections covering the following topics: the obligation of knowing God through reason, the ambiguous (attributes) with respect to Him, the ruling on those to whom the message has not reached, human ability, the issue of imposing what cannot be borne, divine wisdom and the rationale behind God's actions, the concepts of good and evil, and the promise and the threat. The study employs analytical, comparative, and critical methods. Among the main findings is that the similarity between the two schools on certain rulings is only superficial, while the disagreements are profound and substantial. It was also found that the role of reason in Māturīdī thought is more limited compared to that in Muʿtazilite thought. Moreover, the Muʿtazilites' reliance on reason was not driven by mere personal whims but stemmed from motives to uphold God's transcendence, in which they were correct in some instances and mistaken in others. This research opens new horizons for further specialized studies to examine in greater depth the differences between the Māturīdīs and the Muʿtazilites in doctrinal matters, particularly in issues where the rulings appear similar, in order to scrutinize the extent to which their content and foundations truly converge.

Keywords: Muʿtazilites, Māturīdīs, reason, doctrine.

مدى اتفاق المعتزلة والماتريدية في المسائل العقدية

الآنسة. مها كايد أبو مقيبل د. مروة محمود خرمه

ملخص

تظهر إشكالية البحث في أن البعض يرى أن الماتريدية يتفقون اتفاقا تاما مع المعتزلة في آرائهم الاعتقادية، فجاء هذا البحث **يهدف** إلى النظر في أبرز المسائل التي اشتهرت بكونها متطابقة بين المدرستين؛ لتحقيق النظر وبيان نقاط الاتفاق والاختلاف

(1) Researcher, University of Jordan, Hashemite Kingdom of Jordan.
(2) Associate Professor, Faculty of Sharia, University of Jordan, Amman, Hashemite Kingdom of Jordan.
* ***Corresponding Author:*** dr_marwa@ju.edu.jo
DOI: https://doi.org/10.59759/jjis.v21i4.556

بينهما، وقد جاء البحث في تمهيد وثلاثة مباحث شملت المسائل الآتية: وجوب معرفة الله عقلا والمتشابه في حقه تعالى، وحكم من لم تبلغه الدعوة، والقدرة الإنسانية، والتكليف بما لا يطاق، والحكمة الإلهية وتعليل أفعال الله تعالى، والتحسين والتقبيح، والوعد والوعيد.

وذلك باتباع **المنهج** التحليلي والمقارن, والنقدي.

ومن أبرز **النتائج** أن التشابه في الأحكام بين المدرستين تشابه ظاهري والخلافات جوهرية وحقيقية بين المدرستين، وأن مساحة العقل عند الماتريدية محدودة بالنظر لمساحته عند المعتزلة، وأن تحكيم العقل عند المعتزلة لم يكن عن هوى متبع بل من منطلقات تنزيهية لله تعالى فأصابوا في بعضها وأخطأوا في أخرى.

الخلاصة: إن هذا البحث يفتح آفاقا لمزيد من الأبحاث المتخصصة في تمحيص الفروقات بين الماتريدية والمعتزلة في المسائل العقدية، وخاصة في المسائل التي تتشابه الأحكام بين المدرستين؛ لتدقيق النظر في مدى تشابه المضمون والمنطلقات بينهما.

الكلمات المفتاحية: معتزلة، ماتريدية، العقل، العقيدة.

المقدمة:

مما لا شك فيه أن علم الكلام من أهم العلوم التي ميزت الحضارة الإسلامية فهو كما عرفه الإيجي: "علم يقتدر معه على إثبات العقائد الإسلامية بإيراد الحجج ودفع الشبه". ولأهمية المسائل التي ناقشها هذا العلم ولتنوع آراء الفرق في المسائل الكلامية كان لا بدّ من إيجاد نقاط اتفاق تقرب المذاهب وتساعد على فهمها.

وممن تميز بآرائه العقلية وردوده واحتجاجاته الكلامية فرقتا المعتزلة والماتريدية، وهما وإن اختلفتا في وقت ظهورهما إلا أنهما استخدمتا العقل واستفادتا من إمكانياته، ولأن إسراف المعتزلة في استخدام العقل ولدّ ردة فعل عكسية في الأوساط الإسلامية، أصبح كل من يستخدم المنهج العقلي في القضايا الإيمانية موضع شك ونقد، وطال ذلك الماتريدية أيضاً.

ولذا، جاء هذا البحث لدراسة المسائل التي يفهم منها الاتفاق بين المعتزلة والماتريدية لتوضيح مواضع الاتفاق والاختلاف، وما يترتب على ذلك من نتائج عند المذهبين، ومن هذه المسائل معرفة وجود الله وما ترتب على إثباتها بالعقل من الحكم على من لم تبلغه الحجة، ثم تطرق البحث إلى طبيعة القدرة عند المذهبين، بالإضافة إلى توضيح موقف المذهبين من الحكمة في أفعال الله تعالى والمتشابه في حقه، ومسألة الخلف في الوعد والوعيد.

إشكالية البحث وأسئلته:

ما مدى صحة القول بتوسع المعتزلة والماتريدية في الاعتماد على العقل؟ وهل التزم هذا الرأي بالموضوعية والحياد العلمي؟ فالمعتزلة وإن أسرفت في العقل كثيراً فلا يعني ذلك أن نطلق الأحكام عليهم جزافاً من غير تدقيق، إذ إن الأمانة تستدعي ضبط مصطلحاتهم ومقصودهم منها، وتستدعي أيضاً أخذ الظروف التي كتبوا فيها ومقصدهم منها النابع من العدل والتنزيه عندهم.

وما مدى صدق القول على الماتريدية أيضاً بإسرافها في استخدام العقل؟ وهو تعميم خاطىء لا منهجي؛ لذا جاء هذا البحث ليجيب عن تساؤل كبير مفاده:

ما مدى اتفاق المعتزلة والماتريدية في هذه المسائل، وهل التشابه في ظاهر الآراء يعني تشابه المنطلقات والأسس التي بنيت عليها تلك الآراء؟

ثم جاء هذا البحث ليجيب عن الأسئلة التفصيلية الآتية:

١- ما طرق معرفة الله تعالى وفهم المتشابه في حقه تعالى عند المعتزلة والماتريدية؟

٢- ما طبيعة القدرة الإنسانية وما علاقة ذلك بالتكليف بما لا يطاق عند المعتزلة والماتريدية؟

٣- ما مفهوم الحكمة الإلهية وعلاقتها بمسائل التحسين والتقبيح والخلف في الوعيد عند المعتزلة والماتريدية؟

حدود الدراسة:

تقتصر هذه الدراسة على تناول أبرز المسائل العقدية التي اشتهرت بأن الماتردية قد وافقوا المعتزلة فيها دون المقارنة مع الأشاعرة أو السلفية أو غيرها من المدارس، فهي دراسة متخصصة بالماتريدية والمعتزلة، وفي المسائل التي فيها مساحة ظاهرة للعقل، للمقارنة بينهما لمعرفة مساحة العقل عند المدرستين في تلك المسائل وحسب، كما أنها دراسة مختصرة لا تشمل استقراء جميع أفراد المدرستين؛ إذ يطول البحث في ذلك، وإنما تعطي نبذة عن أهمية دراسة هذه المسائل بإفراد مسألة مسألة بالبحث والمقارنة بين المدرستين، مع ضرورة التنبيه إلى أن إطلاق القول بـ(ترى المعتزلة أو الماتريدية) يراد به قضية مهملة، لم يدخل عليها سور كلي، والمهملة في قوة الجزئية، مما يعني أن بعض أفراد المدرستين قد يخالف الجمهور.

أهمية البحث:

تكمن أهمية هذ البحث، في توضيح عدة أمور:

١- بيان مدى الاتفاق بين المعتزلة والماتريدية في هذه المسائل.

٢- بيان المنطلقات والأسس التي كانت من وراء تلك الآراء، وتمحيص مكانة العقل عند المدرستين في تناولهما لتلك المسائل.

أهداف البحث:

١- بيان مساحة الاتفاق بين المعتزلة والماتريدية في المسائل التي اشتهروا بالاتفاق فيها.

٢- توضيح كيفية الاستدلال على وجود الله وفهم المتشابه في حقه تعالى عند المعتزلة والماتريدية.

٣- بيان طبيعة القدرة عند المعتزلة والماتريدية وعلاقة ذلك بتكليف ما لا يطاق.

٤- توضيح مفهوم الحكمة الإلهية وتعلقها بالتحسين والتقبيح وما يتربت عليها من مسائل كالوعد والوعيد بين المعتزلة والماتريدية.

منهج البحث وإجراءاته:

١- المنهج التحليلي: من خلال تحليل أقوال الفرقتين في المسائل التي تناولها البحث.

٢- المنهج المقارن: لبيان مدى الاتفاق والاختلاف في آراء الماتريدية والمعتزلة في المسائل التي حددها البحث وفي المنطلقات التي أدت إلى تلك الآراء.

٣- المنهج النقدي: من خلال نقد التشابه الظاهر بين المعتزلة والماتريدية وبيان نقاط الاختلاف.

وقد كانت إجراءات البحث قائمة على ذكر النصوص العقدية عند المدرستين ثم النظر فيها لتحليلها ومقارنتها بين المدرستين.

الدراسات السابقة:

بعد البحث والاطلاع يمكن القول إنه لا يوجد دراسة بعنوان هذا البحث، وإن كان هناك دراسة قريبة تغطي بعض مطالب البحث، وهي: مسائل الخلاف بين الماتريدية والمعتزلة – المسائل العياضية أنموذجاً–، للدكتور صالح بن درباش بن موسى الزهراني، ولكنها تخصصت بآراء أبي بكر العياضي الماتريدي، ولم تتناول جميع المسائل المطروحة في هذا البحث.

خطة البحث:

تم تقسيم البحث إلى تمهيد وثمانية مطالب، على الشكل الآتي:

المحبث التمهيدي: التعريف بالمعتزلة والماتريدية وأهم المسائل العقدية عندهم.

المبحث الأول: مسائل تتعلق بمعرفة الله والمتشابه في حقه تعالى بين المعتزلة والماتريدية.

المطلب الأول: مسألة معرفة الله تعالى بين المعتزلة والماتريدية.

المطلب الثاني: حكم من لم تبلغه الدعوة بين المعتزلة والماتريدية.

المطلب الثالث: المتشابه في حقه تعالى بين المعتزلة والماتريدية.

المبحث الثاني: مسائل القدرة الإنسانية والتكليف بما لا يطاق بين المعتزلة والماتريدية.

المطلب الأول: القدرة الإنسانية بين المعتزلة والماتريدية.

المطلب الثاني: التكليف بما لا يطاق بين المعتزلة والماتريدية.

المبحث الثالث: مسائل تتعلق بالحكمة الإلهية بين المعتزلة والماتريدية.

المطلب الاول: الحكمة الإلهية وتعليل أفعال الله تعالى بين المعتزلة والماتريدية.

المطلب الثاني: التحسين والتقبيح بين المعتزلة والماتريدية.

المطلب الثالث: الوعد والوعيد بين المعتزلة والماتريدية.

الخاتمة والتوصيات.

المبحث التمهيدي:
التعريف بالمعتزلة والماتريدية وأهم المسائل العقدية عندهم:

المعتزلة: يسمَّون أصحاب العدل والتوحيد، ويلقُبون بالقَدَرية، والعدلية، من أهم أقوالهم القول بأن الله قديم، والقدم أخص وصف لذلاته ونفوا صفات المعاني القديمة، واتفقوا على أن كلامه محدث مخلوق في محل، ونفي رؤية الله تعالى بالأبصار في دار القرار[١].

أما عن سبب تسميتهم بالمعتزلة فقد نقل الشهرستاني أنّه دخل واحد على الحسن البصري فقال: يا إمام الدين! لقد ظهرت في زماننا جماعة يكفّرون أصحاب الكبائر، والكبيرة عندهم لا تضرّ مع الإيمان، بل العمل على مذهبهم ليس ركناً من الإيمان، ولا يضرّ مع الإيمان معصية، كما لا تنفع مع الكفر طاعة وهم مرجئة الأُمّة فكيف تحكم لنا في ذلك اعتقاداً؟

فتفكّر الحسن في ذلك و قبل أن يجيب، قال واصل بن عطاء: أنا لا أقول إنّ صاحب الكبيرة مؤمن مطلقاً ولا كافر مطلقاً، بل هو في منزلة بين المنزلتين لا مؤمن و لا كافر، ثمّ قام و اعتزل إلى اسطوانة المسجد يقرّر ما أجاب به على جماعة من أصحاب الحسن، فقال الحسن: اعتزل عنّا واصل، فسمّي هو وأصحابه: معتزلة[٢].

هذا وأن المعتزلة مجمعة على أصول خمسة وهي (التوحيد، والعدل، والقول بالوعيد، والمنزلة بين المنزلتين، وأجمعوا أنّ على المسلمين الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر، واجباً بأيّ جهةٍ استطاعوهما)[٣].

وأهم رجال المعتزلة واصل بن عطاء[٤]، وعمروبن عبيد[٥]، والعلاف[٦] والنّظام[٧]، وهشام الفوطي[٨]، والجاحظ[٩]، والقاضي عبد الجبار الهمذاني[١٠].

فالمعتزلة –إذن– فرقةٌ كلاميّةٌ ظهرت في أواخر العصر الأموي (بداية القرن الثاني الهجري) في البصرة وازدهرت في العصر العباسي، في ظل نشاط الفتوحات الإسلامية وحركة الترجمة؛ وكان مدار أفكارها التأكيد على أصول خمسة لا بدّ من الاعتقاد بها، وهي: التوحيد، والعدل، والوعد والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

أما الماتريدية فقد ظهرت في نهاية القرن الثالث وبداية القرن الرابع للهجرة، على يد الإمام الماتريدي[١١] في سمرقند في بلاد ما وراء النهر وهي امتداد للفكر العقدي عند الإمام أبي حنيفة، فمذهب المعتزلة كان منتشراً ومعروفاً، وردود الماتريدي على أقطاب مذهب الاعتزال كثيرة [١٢].

يثبت الماتريدية صفات المعاني ويزيدون عليها صفة التكوين، ويقولون برؤية الله، وخلق أفعال العباد.

ومن أشهر أعلام الماتريدية: (أبو اليسر البزدوي[١٣]، وأبو المعين النّسفي [١٤]، ونجم الدين النسفي[١٥]).

إن تصدي الماتريدية للمعتزلة واجتهادهم في الرد عليهم ليشير إلى مخالفتهم لهم في الآراء والمنهج المتبع في إثبات آرائهم، لكن هناك مسائل الناظر فيها يرى القرب ظاهريا بين المعتزلة والماتريدية، فجاء هذا البحث للنظر في تلك المسائل ومعرفة مدى تطابق الآراء والمنهاج بينهما.

وفيما يأتي بيان هذه المسائل كما وردت في كتبهم، مع أدلتهم الكلامية.

المبحث الأول:
مسائل تتعلق بمعرفة الله والمتشابه في حقه تعالى بين المعتزلة والماتريدية.

المطلب الأول: مسألة معرفة الله تعالى بين المعتزلة والماتريدية.

تعد مسألة أول واجب على المكلف من أكثر المسائل الكلامية جدلاً عند الفرق الكلامية؛ ولذا فقد اختلف موقف الفرق الكلامية في ذلك؛ فمنهم من ذهب إلى أن معرفة الله تعالى تكون بالعقل ومنهم من قال إنها تنال بالشرع، فما موقف المعتزلة والماتريدية من هذه المسألة؟

أولاً: عند المعتزلة:

يقصد بالمعرفة عند المعتزلة (ما يقتضي سكون النفس، وثلج الصدر، وطمأنينة القلب)[١٦]، وعند العودة إلى آراء المعتزلة نجد أنهم اختلفوا في معرفة الله تعالى هل تكون ضرورة أم بالنظر، فذهب عموم المعتزلة كالنظّام والقاضي عبد الجبار وغيرهم إلى أن الله تعالى لا يعرف ضرورة في دار الدنيا مع بقاء التكليف، وقيّده بالتكليف؛ لأن الإنسان يعرف الله تعالى ضرورة بعد الموت أو في حال الاحتضار، واستدل القاضي عبد الجبار المعتزلي على ذلك بأن ما قد يقع بحسب نظرنا على طريقة واحدة ووتيرة مستمرة، فيجب أن يكون متولداً عن نظرنا، وإن كان كذلك فالنظر من فعلنا، فيجب أن تكون المعرفة كذلك[١٧].

وذهب الجاحظ وأبو علي الإسواري وصالح بن صالح، إلى أن معرفة الله تكون ضرورة أو بالطبع في قلب الإنسان، أو أن المعارف كلها ضرورية، لكن لا يبتديها الله تعالى في قلب الإنسان إلا بعد النظر والاستدلال[١٨].

وذهب الجبائي إلى أن المعرفة وشكر المنعم من الواجبات العقلية [١٩]، ووافقه على ذلك القاضي عبد الجبار حين قال إن معرفة الله في الدنيا لا تتم بالبداهة والضرورة، بل باكتساب عقلي أي بتعبير آخر يجب للعبد معرفة الله تعالى بالنظر العقلي؛ لأنه لو كان العلم به ضروريا:

١. لوجب أن لا يختلف العقلاء فيه، كما لم يختلفوا في سائر الضروريات من سواد الليل وبياض النهار، ومن المعلوم أنهم مختلفون فيه: فمنهم من أثبت وجوده ومنهم من نفاه.
٢. ومنها أنه لو كان كذلك لوجب أن لا يمكن نفيه عن النفس بشك أو شبهة، والمعلوم خلافه [٢٠].

وقد ذكر القاضي عبد الجبار السبب في جعل معرفة الله لا تنال إلا بالعقل حين قال: (لأن ما عداها فرع على معرفة الله بتوحيده وعدله، فلو استدللنا بشيء منها على الله والحال هذه كنا مستدلين بفرع للشيء على أصله، وذلك لا يجوز)[٢١].

ثانياً: عند الماتريدية:

يرى الإمام الماتريدي أن النظر هو الوسيلة إلى معرفة ما في الخلق من الحكمة وما فيه من الدلالة على من أنشأه، كما تعرف به القديم وتميزه عن الحادث، وكل ذلك لا سبيل إلى العلم به إلا بالنظر، وقد جاء الأمر بالنظر والترغيب به والإشارة

إليه في أكثر من موضع في كتاب الله تعالى، كقوله تعالى: ﴿أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ﴾[١٧: الغاشية]، وقوله تعالى: ﴿وَفِي أَنفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾[٢١: الذاريات]، وغيرها من الآيات الدالة على وجوب النظر.

والماتريدية يوافقون المعتزلة حيث يجعلون معرفة الله تنال بالعقل لا بالشرع، فيقول الإمام أبو منصور الماتريدي في تفسير قول الله تعالى: ﴿لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ﴾[١٦٥: النساء]: "إن حقيقة الحجة إنما هي في العبادات والشرائع التي سبيل معرفتها الرسل، أما معرفة الله فإن سبيل لزومها العقل، فلا يكون لهم في أحد ذلك على الله حجة؛ لأن الله خلق في كل أحد من الدلائل ما لو تأمل وتفكر فيها لدلته على وجود الله ووحدانيته وربوبيته، والله قد بعث الرسل؛ ليقطع عليهم الاحتجاج، وإن لم تكن لهم حجة"[٢٢].

ووضح أبو البركات النسفي الفرق بين قول المعتزلة والماتريدية بقوله: (والفرقُ بَينَ قولِنا وقولِ المُعتزِلةِ أنَّهم يقولون: العقلُ موجِبٌ بذاتِه، كما يقولون: إنَّ العبدَ موجِدٌ لأفعالِه، وعندنا العقلُ آلةٌ للمعرفةِ، والموجِبُ هو اللهُ تعالى، كما أنَّ الرَّسولَ مُعَرِّفٌ للوجوبِ، والموجِبُ هو اللهُ تعالى، ولكِنْ بواسطةِ الرَّسولِ ﷺ، ووجوبُ الإيمانِ بالعقلِ مرويٌّ عن أبي حنيفةَ ﷺ فقد ذكر الحاكِمُ الشَّهيدُ في المنتقى أنَّ أبا حنيفةَ ﷺ قال: لا عُذرَ لأحدٍ في الجهلِ بخالِقِه؛ لمَّا يرى من خَلقِ السَّمواتِ والأرضِ، وخلقِ نَفسِه وغيرِه، ورُوِيَ أنَّه قال: لو لم يَبعَثِ اللهُ رسولًا لوجَبَت على الخلقِ معرفتُه بعقولِهم، وعليه مشايخُنا من أهلِ السُّنَّةِ والجماعةِ)[٢٣]، وهذا القول يوضح الفرق بين منطلق قول المعتزلة في وجوب معرفة الله وقول الماتريدية.

وقال التَّفْتازانيُّ: (ذهب بعضُ أهلِ السُّنَّةِ –وهم الحَنَفيَّةُ– إلى أنَّ حُسنَ بعضِ الأشياءِ وقُبحَها ممَّا يُدرَكُ بالعقلِ، كما هو رأيُ المُعتزِلةِ؛ كوجوبِ أوَّلِ الواجباتِ، ووجوبِ تصديقِ النَّبيِّ وحرمةِ تكذيبِه دفعًا للتسلسُلِ،... والعقلَ آلةً لمعرفةِ بعضِ ذلك من غيرِ إيجابٍ ولا توليدٍ، بل بإيجادِ اللهِ تعالى من غيرِ كَسبٍ في البعضِ، ومع الكَسبِ بالنَّظرِ الصَّحيحِ في البعضِ)[٢٤].

ومن خلال النظر في أقوال الماتريدية والمعتزلة:

نجد أن الماتريدية توسطت في مذهبها بين المعتزلة والأشاعرة حيث أن العقل لا يستقل بنفسه في معرفة وجود الله وإنما هو أداة وآلة لمعرفة هذا الوجود، ولكن بواسطة العقل لا بواسطة السمع والخبر"، فالماتريدي في هذه المسألة لم يذهب مذهب المعتزلة في استقلال العقل بإيجاب معرفة الله، ولا ذهب مذهب الأشاعرة في أن المعرفة واجبة بالسمع دون العقل كما هو ظاهر المذهب، ولكنه يرى أن الموجب الحقيقي هو الله والعقل يدرك هذا الوجوب[٢٥].

ولذا فإن المعتزلة لو أنهم اكتفوا بالقول بأن العقل يعرف بأن له خالقاً فحسب لما رد عليهم العلماء في هذه المسألة، وإنما كان الرّد لأنهم قالوا بأنه يجب على العبد أن يعرفه ويشكره بعقله، لذا ردّ عليهم العلماء؛ لأن شكر الله نعرفه بالرسل وليس بالعقل استقلالاً[٢٦].

وخلاصة ما سبق:

- أن معرفة الله واجبة بالعقل عند الماتريدية بمعنى: إن العقل آلة للوجوب لا موجب لها، حيث إن الموجب هو الله.
- الفرق بين المعتزلة والماتريدية: أن المعتزلة قالوا بأن العقل بذاته مستقل بوجوب المعرفة.

المطلب الثاني: حكم من لم تبلغه الدعوة بين المعتزلة والماتريدية.

بعد توضيح رأي المعتزلة والماتريدية في معرفة الله نجد أن من المسائل التي ترتبت على القول بأن معرفة الله تعالى إنما تكون بالعقل، مسألة كلامية أخرى وهي ما حكم من لم تبلغه الدعوة؟ وهل يستدل على وجود الله بالعقل قبل خطاب الشرع؟ أم أنه لا حجة إلا بعد الرسل؟ وانطلاقاً من أن معرفة الله تكون بالعقل، كان جواب المعتزلة والماتريدية على النحو الآتي:

أولاً: عند المعتزلة:

ترتَّب على قول المعتزلة بأن معرفة الله تعالى تكون بالعقل وجوب الإيمان بالله تعالى، وشُكره حتَّى في حقِّ من لم تبلغه رسالة رسول، وبذلك يكون الإنسان محاسبا على أفعاله بناءً على قاعدة التحسين والتقبيح العقلي التي قالوا بها وجعلوها أصلاً من أصولهم[٢٧]، وهذا عين قول ثمامة بن الأشرس من المعتزلة حينما قال (بإيجاب المعرفة قبل ورود السمع بناء على قوله بتحسين العقل وتقبيحه)[٢٨].

وممن قال إن التقصير في معرفة الله يستوجب العقوبة أبو الهذيل العلاف (إنه يجب عليه أن يعرف الله تعالى بالدليل من غير خاطر، وإنّ قصر في المعرفة استوجب العقوبة أبداً)[٢٩]

بل وذهب بعضهم إلى إن من مات (قبل إتيانه بالمعارف العقلية كفرة مخلدون في النار من غير كفر اعتقدوه، وهذا قول العلاف وبشر بن المعتمر في أطفال المؤمنين كما نقل عنهم البغدادي في كتابه)[٣٠].

وهذا ما ذهب إليه الزمخشري في تفسيره لقوله تعالى: ﴿**وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولا**﴾[١٥: الإسراء] فإن قلت: (الحجة لازمة لهم قبل بعثة الرسل؛ لأنّ معهم أدلة العقل التي بها يعرف الله، وقد أغفلوا النظر وهم متمكنون منه، واستيجابهم العذاب لإغفالهم النظر فيما معهم، وكفرهم لذلك، لا لإغفال الشرائع التي لا سبيل إليها إلا بالتوقيف، والعمل بها لا يصح إلا بعد الإيمان. قلت: بعثة الرسل من جملة التنبيه على النظر والإيقاظ من رقدة الغفلة؛ لئلا يقولوا: كنا غافلين فلولا بعث إلينا رسولاً ينبهنا على النظر في أدلة العقل)[٣١].

وبناءً على ما سبق من قول الزمخشري، فإنّ أهل الفترة ومن لم تبلغه الدعوة إن لم يستدل على وجود الله بعقله قبل أن تقام عليه الحجة بتبليغ النبي فهو في النار؛ لتقصيره في معرفة الله.

ثانياً: عند الماتريدية:

ذهبت الماتريدية إلى أن معرفة الله تجب بالعقل قبل ورود السمع، وأن الإنسان يتحمل مسؤولية هذه المعرفة قبل بعثة الأنبياء والرسل، ولا يكون معذورا بتركها بل يعاقب على تركه لها.

حيث روي عن أبي حنيفه قوله: (لا عذر لأحد بالجهل بخالقه لما يرى من خلق السماوات والأرض وخلق نفسه وغيره)[٣٢].

ويؤيده قوله تعالى: ﴿**قَالَتْ رُسُلُهُمْ أَفِي اللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ۖ يَدْعُوكُمْ لِيَغْفِرَ لَكُم مِّن ذُنُوبِكُمْ وَيُؤَخِّرَكُمْ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى**﴾[١٠: إبراهيم].

ونقل علي القاري في شرحه الأكبر أيضاً (وثمرة الخلاف إنما تظهر في حق من لم تبلغه الدعوة أصلاً، بأن كان نشأ على شاهق جبل ولم يسمع رسولاً ومات ولم يؤمن بالله فيعذب عندنا)[٣٣]

قال: "وكذا من مات في أيام الفترة بين عيسى ومحمد عليهما السلام ولم يؤمن بالله فعندنا يعذب"[٣٤].

وفي هذا قال أبو المعين النسفي: (من لم يبلغه الوحي وهو عاقل ولم يعرف ربه هل يكون معذورا أم لا؟ عندنا لا يكون معذورا، ويجب عليه أن يستدل بأن للعالم صانعاً كما استدل أهل الكهف وكإبراهيم ﷺ)[٣٥].

ونقل البزدوي عن المعتزلة قولهم: (يجب الإيمان بالله تعالى والشكر له قبل بلوغ الخطاب، وعلق على ذلك قائلاً: وقال الشيخ أبو منصور الماتريدي بمثل ما قالت المعتزلة، وهو قول عامة أهل سمرقند وبعض علمائنا من أهل العراق)[٣٦].

وقال صاحب نظم الفرائد" :(ذهب جمهور مشايخ الحنفية إلى أنه تعالى لو لم يبعث إلى الناس رسولا لوجب عليهم بعقولهم معرفة وجوده تعالى ووحدته واتصافه بما يليق)[٣٧].

(وقالت أئمة بخارى من الحنفية لا يجب إيمان ولا يحرم كفر قبل البعثة، وحملوا المروي عن أبي حنيفة على ما بعد البعثة)[٣٨].

ونتيجة لما سبق:

اتفقت ماتريدية سمرقند مع المعتزلة في أن معرفة الله تكون بالعقل، وترتب على ذلك أن من لم تبلغه دعوة الله عليه الحجة من خلال العقل، أما ماتريدية بخارى فخالفوهم في هذه المسألة.

المطلب الثالث: المتشابه في حقه تعالى بين المعتزلة والماتريدية

جاء في القرآن الكريم آيات توهم التشبيه كاليد والوجه، فكيف فهمت المعتزلة والماتريدية هذه الآيات؟ وما المنهج الذي اتبعته في فهمها؟ ولتوضيح ذلك لا بدّ أولاً من توضيح المقصود بالصفات الخبرية، ويقصد بها:

الصفات التي لم تثبت بالعقل، ولكنها ثبتت بالشرع أو النقل، كوصف الله نفسه، بأن له يداً، أو وجهاً، أو عيناً، وهي كثيرة جاءت في القرآن والسنة[٣٩].

أولاً: عند المعتزلة:

سلك المعتزلة منهج التأويل لكل آية وردت في القرآن توهم التشبيه، ومسلكهم هذا نابع من تنزيه الله، ولذا فإنهم تأولوا الآيات التي يفيد ظاهرها أن لله يداً أو وجهاً أو عيناً.

حيث عد القاضي عبد الجبار الآيات الموهمة للتشبيه والتجسيم؛ فذهب إلى تأويلها وعد إثباتها كما هي من الشبه السمعية التي يجب الرّد عليها، وحجته على ذلك:

أ- الاستدلال بالسمع على هذه المسألة غير ممكن.

ب- أنه استدلال بالفرع على الأصل.

ولذا نراه قد لجأ إلى التأويل، كما في الأمثلة الآتية:

- في قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَىٰ﴾[٥: طه]، ذهب إلى أن المعنى هو الاستيلاء والغلبة.
- في قوله تعالى: ﴿وَلِتُصْنَعَ عَلَىٰ عَيْنِي﴾[٣٩: طه[ذهب إلى أن المراد به لتقع الصنعة على علمي.
- قوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾[٨٨: القصص[ذهب إلى أن المراد كلّ شيء هالك إلا ذاته أي نفسه[٤٠].

وعلق قائلاً بعد تأويله لهذه الآيات إن ما يلزم المكلف معرفته في هذه المسألة (أنه تعالى لم يكن جسماً فيما لم يزل ولا يكون كذلك فيما لا يزال، ولا يجوز أن يكون على هذه الصفة بحال من الأحوال)[٤١].

ويظهر تأويل المتشابه من الآيات أيضاً أكثر ما يظهر عند الزمخشري من المعتزلة فنرى في تفسيره، ما يثبت ذلك ومنه:

أ. اليد: ﴿وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ يَدُ ٱللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّت أَيدِيهِم وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَل يَدَاهُ مَبسُوطَتَانِ﴾[٦٤: المائدة]، غل اليد وبسطها مجاز عن البخل والجود[٤٢].

ب. الوجه: ﴿ويبقى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلالِ وَالْإِكْرامِ﴾[٢٧: الرحمن]، وَجْهُ رَبِّكَ ذاته، والوجه يعبر به عن الجملة والذات، ومساكين مكة يقولون: أين وجه عربي كريم ينقذني من الهوان. وذُو الْجَلالِ وَالْإِكْرامِ صفة الوجه[٤٣].

ثانياً: عند الماتريدية

كيف تعامل الإمام الماتريدي مع المتشابه من الآيات؟ وهل كان القول بالتأويل متأخراً في المذهب؟ لابدّ من عرض آراء الماتريدية في المسألة للوقوف على قولهم بدقة.

يظهر من خلال تتبع كتب الماتريدية إلى أن منهج الماتريدية في المتشابه من الآيات، على اتجاهين:

١) **اتجاه التفويض**، ويظهر من خلال الأمثلة الآتية:

أ- قول الإمام أبو منصور الماتريدي في معنى الاستواء: "وأما الأصل عندنا في ذلك أن الله تعالى قال: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾[١١: الشورى]، فنفى عن نفسه شبه خلقه، وقد بينا أنه في فعله وصفته متعال عن الأشباه، فيجب القول بالرحمن على العرش استوى على ما جاء به التنزيل وثبت ذلك في العقل، ثم لا نقطع تأويله على شيء لاحتماله غيره كما ذكرنا، واحتماله أيضاً.

ب- وقوله في تفسير قال الحسن: قول اليهود: "يد الله مغلولة"، أي: محبوسة ممنوعة عن تعذيبنا؛ لقولهم: ﴿نَحْنُ أَبْنَاءُ ٱللَّهِ وَأَحِبَّاؤُهُ﴾[المائدة: ١٨]. وقوله ﷻ: ﴿غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ﴾[٦٤: المائدة]، في الآخرة بالسلاسل إلى أعناقهم. وقوله ﷻ: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾[٦٤: المائدة]، بالمغفرة والتعذيب؛ يغفر لمن يشاء، ويعذب من يشاء. قال ابن عباس ﷺ: "قولهم: "يد الله مغلولة": لا يعنون بذلك أن يده موثقة مغلولة حقيقة اليد والغل؛ ولكن وصفوه بالبخل، وقالوا: أمسك ما عنده؛ بخلا منه، تعالى الله عن ذلك. وقال آخرون: إن الله – تبارك وتعالى – قد كان بسط على اليهود الرزق؛ فكانت من أخصب الناس وأكثرهم خيراً، فلما عصوا الله في محمد ﷺ، وكفروا به، وبدلوا نعمة الله كفراً بالنعمة – كف الله – تعالى – عنهم بعض الذي كان بسط عليهم من السعة في الرزق؛ فعند ذلك قالوا: [يَدُ ٱللَّهِ مَغْلُولَةٌ]، لم يقولوا: يده مغلولة إلى عنقه، ولكن ممسكة عنهم الرزق، فلا يبسط كما كان يبسط؛ وهو كقوله: ﴿وَلاَ تَجْعَلْ يَدَكَ

مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلاَ تَبْسُطْهَا كُلَّ ٱلْبَسْطِ﴾[الإسراء: ٢٩]: نهى عن البخل في الإنفاق، لا أنه أراد حقيقة غل اليد إلى عنقه؛ فعلى ذلك قولهم: [يَدُ ٱللَّهِ مَغْلُولَةٌ]: كناية عن البخل ووصف به، لا حقيقة الغل، وبالله العصمة. وتأويل قوله: [غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ] على هذا التأويل، أي: أيديهم هي الممسكة عن الإنفاق، وهم الموصوفون بالبخل والشح. [بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ]، أي: نعمه مبسوطة: يوسع على من يشاء، ويقتر على من يشاء. وفي حرف ابن مسعود ﷺ: بل يداه يبسطان. قال الفراء: يقال: وجه مبسوط، ووجه بسط، ثم لا يحتمل أن يفهم من إضافة اليد إلى الله ما يفهم من الخلق؛ لما وجد إضافة اليد إلى من لا يحتمل أن يكون له اليد، من ذلك قوله – تعالى –: **﴿لاَّ يَأْتِيهِ ٱلْبَاطِلُ مِن بَيْنِ يَدَيْهِ وَلاَ مِنْ خَلْفِهِ﴾**[فصلت: ٤٢]: لا يفهم من القرآن اليد كما يفهم من الخلق؛ فعلى ذلك لا يجوز أن يفهم من إضافة اليد إلى الله – تعالى – كما يفهم من الخلق؛ ألا ترى أنه قال: **﴿ذٰلِكَ بِمَا قَدَّمَتْ يَدَاكَ﴾**[الحج: ١٠] و**﴿فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ﴾**[الشورى: ٣٠]، لم يفهم منه اليد نفسها؛ وكذلك قوله: **﴿ذٰلِكَ بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيكُمْ﴾**[آل عمران: ١٨٢]، لكن أضيف ذلك إلى اليد؛ لما باليد يقدم ويعطي ويكسب؛ ألا ترى أنه قال – تعالى–: **﴿لاَ تُقَدِّمُواْ بَيْنَ يَدَيِ ٱللَّـهِ وَرَسُولِهِ﴾** [الحجرات: ١]، ومعلوم أنه لم يفهم من اليد: اليد نفسها، ولكن أضيف ذلك إليها؛ لما ذكرنا، والله أعلم[٤٤].

ج- نقل الإمام البزدوي أن التفويض مذهب أهل السنّة فقال: (نصفه بذلك كما وصف الله تعالى به نفسه وهو الصحيح من مذهب السنة)[٤٥]، وقصد تفويض المعنى، وللإمام البزدوي ردٌّ مهم على من يقول بالتجسيم أنقل منه هنا(إن الله تعالى لا يشبهه شيئاً ولا يشبهه شيء، وعند أهل السنة والجماعة ليس بجسم؛ تسمية. إنما يسمى شيئاً، ويسمّى نفساً، ويسمّى ذاتاً ثم الدليل على أنه لا يماثله شيء: أن مثل الشيء ما يماثله في الصفات الذاتية، أما ما يماثله في بعض الصفات التي هي من صفات الذات فليست بمثل)[٤٦].

٢) اتجاه التأويل:

ويلحظ هذا الاتجاه في أكثر من موضع من كتابه تأويلات أهل السنة للإمام الماتريدي؛ ولأن المقام لا يتسع لتفصيل الأمر بشكل كامل سأعطي بعض النماذج لأثبت ما ذهبت إليه:

ففي تفسير قوله تعالى: **﴿وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾**[٢٢: الفجر]، ذهب الإمام الماتريدي إلى أن تفسير الآية يحتمل وجوها متعددة:

أحدها: أن يكون معناه: وجاء ربك بالملك، إذ يجوز أن تستعمل الواو مكان الباء، وإذا حمل على هذا ارتفعت الشبهة، واتضح الأمر، لأنه لو كان قال: وجاء ربك بالملك لكان لا ينصرف وهم أحد إلى الانتقال من مكان إلى مكان.

الثاني: أن معنى قوله: **﴿إِلا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ﴾**[٢١٠: البقرة] أي أمر الله.

الثالث: أن يكون قوله: **﴿وَجَاءَ رَبُّكَ﴾** أي جاء وعده ووعيده، فنسب المجيء إلى الله تعالى، وإن لم يكن ذلك وصفا؛ لأنه لا يجوز أن تنسب آثار الأفعال إلى الله تعالى نسبة حقيقة الفعل.

الرابع: قوله تعالى: **﴿وَجَاءَ رَبُّكَ﴾** أي جاء الوقت الذي به صار إنشاء هذا العالم حكمة؛ إذ لولا البعث للجزاء لكان إنشاء هذا العالم ثم الإهلاك خارجا مخرج العبث.

ثم الأصل في كل ما أضيف إلى الله تعالى أن تنظر إلى ما يليق أن يوصل بالمضاف إليه، فتصله به، وتجعله مضمرا فيه[٤٧].

ومما سبق يتضح منهج الماتريدي في تأويل المتشابه من الآيات بما يليق به تعالى.

وممن اتبع منهج التأويل من الماتريدية أبو المعين النسفي: (والوجه يعبّر عنه بالذات)[٤٨]، فيلحظ هنا لجوء النسفي إلى التأويل.

وممن ذهب إلى التأويل أيضاً من الماتريدية الإمام البزدوي، ومن أمثلة ذلك:

قوله تعالى: ﴿فَأَتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ حَيْثُ لَمْ يَحْتَسِبُوا﴾[٢: الحشر] أي ظهرت آثار سخطه في بنيانهم.

وقوله تعالى: ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾[٢٢: الفجر]، أي ظهرت آثار قدرة ربك من الجنة والجحيم.

وقوله تعالى: ﴿ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ﴾[٢٢: البقرة] أي استولى عليه بعد خلقه[٤٩].

وقد ذكر أبو المعين النسفي هذين الرأيين ففصل رأيه في المسألة حين قال:

- فإما أن نؤمن بتنزيلها ولا نشتغل بتأويلاتها على ما هو اختيار كثير من كبراء الأمة، وعلماء الملة.
- وإما أن تصرف إلى وجه من التأويل يوافق التوحيد ولا تناقض الآية المحكمة، وكتب العلماء والتفسير، والكلام مملوءة من تأويلاتها، وكتابنا هذا لا يسع لبيان ذلك)[٥٠].

وقال: "فإذا ظهرت صحة ما ادّعينا من تعذر حمل الآيات على الظواهر، ووجوب الصرف إلى ما يصح من التأويلات[٥١].

ثم بعد ذلك اختلف مشائخنا رحمهم الله: منهم من قال في هذه الآيات:

- إنها متشابهة يعتقد فيها أن لا وجه لإجرائها على ظواهرها، ونؤمن بتنزيلها ولا نشتغل بتأويلها ونعتقد أن ما أراد الله بها حق.
- ومنهم من اشتغل ببيان احتمال الآيات معاني مختلفة سوى ظاهرها[٥٢].

وخلاصة ما سبق:

- كان للمعتزلة منهج واحد في المتشابه من الآيات وهو التأويل.
- كان للماتريدية توجهان في المسألة وهما الأول: عدم الانشغال بالتأويل، والثاني: التأويل التفصيلي.

□

المبحث الثاني:
مسائل القدرة الإنسانية والتكليف بما لا يطاق بين المعتزلة والماتريدية.

المطلب الأول: القدرة الإنسانية بين المعتزلة والماتريدية.

تعد مسألة القدرة الإنسانية من أهم المسائل الكلامية، منذ بداية النقاشات حول حرية الإنسان وما يترتب على ذلك من قول بالجبر والاختيار، ولذا فإن الفرق الكلامية اختلف رأيها في المسألة، أما رأي المعتزلة والماتريدية فهو على النحو الآتي:

أولاً: عند المعتزلة:

ذهب البلخي في مقالاته إلى أن الاستطاعة أثبتها قوم من المعتزلة ونفاها آخرون، وتفصيل ذلك كما يأتي:

أ- إن الاستطاعة قبل الفعل ومع الفعل أيضاً، وهو قول بشر البغدادي وضرار بن عمرو الكوفي.

ب- لا تكون الاستطاعة مع الفعل ألبته ولا تكون قبله ولا بد، وتفنى مع أول وجود الفعل، وهذا قول العلّاف.

ج- ليست الاستطاعة شيئاً غير نفس المستطيع، وهذا قول النّظام والأسواري وأبو بكر الأصم.

وبناءً على مقالة المعتزلة في أفعال العباد وأنها مخلوقة لهم، واعتقادهم أيضاً بعدم تكليف ما لا يطاق من الله ذهبوا إلى أن القدرة تسبق الفعل، حيث يقول القاضي عبد الجبار: (وإن شئت بنيت هذه الدلالة على أصل آخر، فتقول: إن القدرة صالحة للضدين، فلو كانت مقارنة لهما لوجب بوجودها وجود الضدين، فيجب في الكافر وقد كلف الإيمان أن يكون كافرا مؤمنا دفعة واحدة، وذلك محال، ومتى قالوا: ومن أين أن القدرة صالحة للضدين؟ قلنا: من حيث إنها لو لم تكن صالحة للضدين لوجب أن يكون تكليف الكافر بالإيمان تكليفا لما لا يطاق، وذلك قبيح، والله تعالى لا يفعل القبيح[٥٣]).

ومنطلق المعتزلة في قولهم هذا إن القدرة لو صلحت لشيء واحد لكان العبد مضطراً ومجبراً.

ومحل النزاع بين المعتزلة وغيرهم من الفرق الإسلامية يعود إلى القدرة أتسبق الفعل أم هي مقارنة للفعل؟

ثانياً: عند الماتريدية:

وضح الإمام الماتريدي طبيعة القدرة أنها على قسمين:

"**أحدهما: سلامة الأسباب وصحّة اللآلات**، وهي تتقدّم على الأفعال، والثاني معنىً لا يُقدر على تبين حدّه بشيء يصار إليه سوى أنه ليس إلّا الفعل، لا يجوز وجوده بحال إلّا ويقع به الفعل عندما يقع الفعل[٥٤]".

أما عن موقف الماتريدية من طبيعة القدرة فهم على رأيين:

الرأي الأول: أنها تصلح للضدين، فقد نقل أبو منصور الماتريدي عن أبي حنيفة وجماعته أنها تصلح للضدين.

ونقل النسفي بأن الماتريدية اتفقوا مع الأشاعرة في أن الاستطاعة مع الفعل واتفقوا مع المعتزلة في أنها تصلح للضدين.

أما عن رأيه في المسألة فقال: (إن القدرة صالحة للضدين، وأن القدرة لو لم تصلح للضدين لكان فيه تكليف ما لا يطاق).

ويبرر النسفي هذا القول على سبيل البدل، أي أن القدرة تصلح للضدين بالتبادل يعني "أن الاستطاعة التي حصل بها الإيمان صلحت له ولا تصلح للكفر إذا اقترنت بالإيمان، ولكنها لو اقترنت بالكفر بدلاً من اقترانها بالإيمان لصلحت له". والرأي الثاني: "أنها لا تصلح للضدين"، و يظهر أن أبا منصور الماتريدي يميل إلى الأول، وهذا ما أكده البزدوي في كتابه[٥٥].

وخلاصة ما سبق:

قالت بعض المعتزلة بأنّ الاستطاعة لا تكون إلّا قبل الفعل، ونفوا أن تكون معه، وأمّا الماتريدية فقالوا بإثبات الاستطاعة قبل الفعل ومعه، وهذه مسألة طويلة لها تعلق بالحرية الإنسانية والقول بمدى الجبر والاختيار في الأفعال الإنسانية.

المطلب الثاني: التكليف بما لا يطاق بين المعتزلة والماتريدية.

أولًا: عند المعتزلة:

معنى التكليف عند القاضي عبد الجبار (هو إرادة فعل مّا على المكلف فيه كلفة أو مشقة)[٥٦].

قال القاضي عبد الجبار عند حديثه عن الاستطاعة[٥٧] وعن طبيعة القدرة وأنها متقدمة على الفعل وأن ذلك من عدل الله: (ووجه اتصاله بباب العدل، أنه يلزم على القول بمقارنتها للمقدور تكليف ما لا يطاق، وذلك قبيح، ومن العدل أن لا يفعل القبيح)[٥٨].

وقال القاضي عبد الجبار في بيانه فساد من يقول بالجبر: (والذي يدل على فساد مذهبهم، هو أنه لو كانت القدرة مقارنة لمقدورها لوجب أن يكون تكليف الكافر بالإيمان تكليفا لما لا يطاق، إذ لو أطاقه لوقع منه، فلما لم يقع منه دل على أنه غير قادر عليه، وتكليف ما لا يطاق قبيح، والله تعالى لا يفعل القبيح)[٥٩] فالقدرة الإنسانية سابقة للفعل عند المعتزلة.

ليقدر عليها العبد ولئلا يكلف بما لا يطاق.

وقال القاضي عبد الجبار: "واعلم أن المكلف هو القادر العالم المدرك الحيّ المريد لأنه تعالى لا يكلف الفعل إلا القادر على إيجاده "[٦٠]، فحقيقة التكليف عند القاضي إنما تكون فيما يطيقه الإنسان فقط.

فالتكليف بما لا يطاق عند المعتزلة قبيح عقلا، فهو مستحيل على الله؛ لأن التحسين والتقبيح عندهم عقليان.

ثانيًا: عند الماتريدية:

ورد في شرح العقائد النسفية أن تكليف ما لا يطاق ثلاث مراتب: "ولا يكلف العبد بما ليس في وسعه سواء أكان ممتنعاً في نفسه كجمع الضدين، أو ممكناً كخلق الجسم، وأمّا ما يمتنع بناءً على أن الله علم خلافه أو أراد خلافه، كإيمان الكافر وإطاعة العاصي، فلا نزاع في وقوع التّكليف به؛ لكونه مقدوراً للمكلف بالنظر إلى نفسه"[٦١].

فعلم الله بكفر أبي لهب لا يعني تكليفه بما لا يطاق، إذ إنه إخبار عن اختيار أبي لهب، أما فعل الإيمان نفسه فهو ضمن قدرة العبد، وليس تكليفا بما لايطاق؛ لأن القدرة الإنسانية قابلة للضدين عندهم.

أما عن آراء علماء المدرسة الماتريدية، فقد اتفقوا على أن التكليف بما لا يطاق لا يجوز:

قال الماتريدي: "الأصل أن تكليف من منع عنه الطاقة فاسد في العقل"[٦٢].

ورد في شرح الفقه الأكبر: (أن تكليف ما لا يطاق غير جائز لقوله تعالى: لا يكلف الله نفساً إلا وسعها أي: طاقتها)[٦٣].

ونقل البزدوي في كتابه أصول الدين: (إن عامة أهل السنة قالوا: إنه ما كلف أحدًا ما لا يطيق؛ لما بينا أن المخاطب بالفعل لا يخلو عن القدرة والقوة وعين الفعل في حال من الأفعال"[٦٤].

ونقل عن مشايخ الحنفية أن التكليف بما لا يطاق من الله تعالى لا يجوز[٦٥].

ونقل ابن همام عن الماتريدية قائلا: (لا أعلم أحداً منهم – أي الماتريدية –من جوز تكليف ما لا يطاق)[٦٦].

وقال صاحب (نظم الفرائد): "ذهبت مشايخ الحنفية إلى أن التكليف بما لا يطاق من الله تعالى لا يجوز.... احتج مشايخ الحنفية بأن التكليف إنما يتصور في أمر لو أتى به يثاب ولو امتنع عنه يعاقب عليه، وذلك إنما يكون فيما يمكن إتيانه لا فيما لا يمكن إتيانه، وبأن قوله تعالى: ﴿**لاَ يُكَلِّفُ اللهُ نَفْسًا إِلاَّ وُسْعَهَا**﴾[٢٨٦: البقرة]صريح في أن التكليف به غير واقع"[٦٧].

فمع إقرار الماتريدية ان الله فاعل مختار ويفعل في ملكه ما يشاء، لكن منعهم التكليف بما لا يطاق يرجع إلى مخالفة ذلك للحكمة الإلهية الثابتة لله تعالى.

وخلاصة ما سبق:

- أن منطلق المعتزلة في قولهم بعدم تكليف بما لا يطاق إيجاب العدل على الله، وهذا يرجع أيضاً إلى قولهم بالصلاح والأصلح في حق العبد.
- أما منطلق مقالة الماتريدية في عدم تكليف ما لا يطاق فهو حكمة الله ولطفه ورحمته [٦٨].

ومسألة التكليف بما يطاق كما تعلقت بالقدرة الإنسانية ومدى صلاحيتها للضدين، فهي تتعلق أيضا بمسائل الحكمة الإلهية والتحسين والتقبيح العقليين، وهو ما سيتم بيانه في المبحث الآتي.

المبحث الثالث:
مسائل تتعلق بالحكمة الإلهية بين المعتزلة والماتريدية.

المطلب الأول: الحكمة الإلهية وتعليل أفعال الله تعالى بين المعتزلة والماتريدية.

اختلف المتكلمون حول تعليل أفعال الله، واختلافهم هذا عائد إلى رأيهم في مسألة التحسين والتقبيح، فمن قال إن للأفعال قبحاً ذاتياً رأى أن فعل الله لا يمكن أن يكون قبيحاً، وهذا يعني أنه يفعل الأصلح لعباده، وأما من يرى أن القبح والحسن من العقل مع الشرع فكان له في المسألة رأي آخر، وتوضيح ذلك عند المعتزلة والماتريدية كما يأتي:

أولاً: عند المعتزلة:

ينطلق المعتزلة في قولهم بالأغراض والعلل من منطلق تنزيه الله عن العبث والسفه؛ لأن الفعل إذا خلا من الغرض كان عبثاً وسفهاً والحكيم من يفعل أحد أمرين: إما أن ينتفع أو ينفع غيره، ولما تقدس الرّب تعالى عن الانتفاع تعين أنه إنما يفعل لينفع غيره، فلا يخلو فعل من أفعاله من صلاح[٦٩]. إذ إن الفعل لا لعله يعد قبيحا والله منزه عن القبيح، فالله تعالى لم يخلق الخلق إلا لعلة أو غرض، ومقصدهم بهذا القول: الحكمة، ولو لم يكن ذلك لاتصف فعله بالعبث، يقول القاضي عبد الجبار: (إن الله سبحانه ابتدأ الخلق لعلة، نريد بذلك وجه الحكمة الذي له حسن منه الخلق، فيبطل على هذا الوجه قول من قال: إنه تعالى خلق الخلق لا لعلة، لما فيه من إيهام أنه خلقهم عبثا، لا لوجه تقتضيه الحكمة. وذلك – أي نقص من يفعل لا لغرض – ظاهر في الشاهد لأن الواحد إذا أراد النيل من غيره قال عنه: إنه يفعل الأفعال لا لعلة ولا لمعنى. فيقوم هذا القول مقام أن يقال: إنه يعبث في أفعاله، وإذا به في المدح يقول: إن فلانا يفعل أفعاله لعلة صحيحة ولمعنى حسن)[٧٠].

وقال القاضي عبدالجبار أيضا في كتابه المنية والأمل: (الحكمة في أعمال الله: يفعل الله تعالى لا لينتفع، وإنما لينفع غيره، ولما كان الله في غاية الحكمة فهو لايفعل إلا الأصلح)[٧١]. إذ إنه (لا يختار القبيح أصلا)[٧٢].

وجملة ما يدور الكلام عليه في بيان وجه الحكمة في أفعاله تعالى أنه (لا يعدو وجهين، أحدهما أن يبين وجه الحكمة في ابتداء الخلق ووجوه الإنعام بذلك وما يتّصل به، والثاني أن يبين وجه الحكمة في التكليف وما يتّصل به من أبوابه وأقسامه وأحكامه، فإن حصل للمرء العلم بهذين الأمرين تكامل علمه بالعدل، لمّا ذكرنا أنه مقسم إلى ما يرجع إلى ذاته وإلى ما يرجع إلى أفعاله، والذي يرجع إلى أفعاله هو أن يعلم في فعله أن حسن ويعلم وجه الحسن فيه)[٧٣].

ومع أن غرض المعتزلة تنزيه الله عن العبث إلا أن قولهم انتقد بشدة من الفرق الكلامية الأخرى كالأشعرية مثلا؛ حيث يرون أن فعل الله لا يستند إلى سبب ولا إلى مقصود أوجب الفعل، وإنما أصدر أفعاله عنه بمحض اختياره، بل عده البعض مما تفرد به المذهب الأشعري عن باقي الفرق[٧٤].

ثانياً: عند الماتريدية

ورد عن الإمام الماتريدي أن الحكمة معناها: "ما له عاقبة حميدة، والسفه على ضده"[٧٥]، وفي كتابه التوحيد قصد بها "وضع كل شيء موضعه، وذلك معنى العدل ولا يخرج فعله عن ذلك"[٧٦].

وقد أكد الإمام الماتريدي أكثر من سبعين مرة في كتابه التوحيد على أن الأفعال الإلهية معلّلة ب(الحكمة). "وهي وضع كل شيء موضعه، وذلك معنى العدل، ولا يخرج فعله عن ذلك"[٧٧].

وهذه العلل والمقاصد والحكم الملحوظة في الفعل الإلهي ليست كلها في متناول الإدراك العقلي، بل منها ما تدركه العقول، ومنها ما تعجز عن إدراكه، لأن العقول تقصر عن بلوغ كنه حكمة الربوبية[٧٨]، وهنا يلحظ تأكيد الإمام الماتريدي على أن مساحة العقل محدودة في فهم بعض الأفعال الإلهية.

وقد ربط الإمام الماتريدي بين معرفة الله تعالى والحكمة حيث قال: (من عرف الله حق معرفته وعلم غناه وسلطانه

ثم قدرته وملكه في أنه (له الخلق والأمر) عرف أن فعله لا يجوز أن يخرج عن الحكمة؛ إذ هو حكيم بذاته، غني عليم)[٧٩]، وهنا مقصده في عدم الجواز أنه من باب معرفتك بالله لا تتصور ولا تتخيل أن تخرج أفعاله عن الحكمة.

وفي موضع آخر من كتابه التوحيد قال: (وإذا ثبت حسن الحكمة في الجملة العدل، وقبح السفه الجور، ولزم وصف الله تعالى في كل فعل خلقه في أقل ما يوصف أنه حكمه وعدل أو فضل وإحسان... وبطل أن يلحقه وصف الجور والسفه لما كان سببهما الجهل والحاجة)[٨٠].

واللزوم هنا ليس بمعنى الإيجاب على الله تعالى بل بمعنى عدم الانفكاك تفضلا لا وجوبا على الله تعالى.

وقد وافق علماء الماتريدية شيخهم في المسألة، إذ قال الإمام البزدوي عند حديثه عن علة خلق العالم: (وليس الحكيم عندنا أن يفعل فعلاً له أو لغيره فيه نفع، بل الحكيم من حكمت صنعته)[٨١]

وقال أبو المعين النسفي نقلا عن مشايخ الماتريدية: (كل ما له عاقبة حميدة فهو حكمة، وما ليس كذلك فهو سفه، ولا شيء يعود إلى الله، فلا سفه، وكل أفعاله حكمة)[٨٢].

ونقل شيخ زاده في كتابه نظم الفرائد إجماع الماتريدية على القول بتعليل أفعال الله: (ذهب مشايخ الحنفية أن أفعاله تعالى تترتب عليها الحكمة على سبيل اللزوم بمعنى عدم جواز الانفكاك تفضلاً لا وجوباً)[٨٣].

وخلاصة ما سبق:

أن الماتريدية والمعتزلة اتفقوا على أن أفعال الله تكون لحكمة قدّرها وأرادها، ولا يمكن أن تكون عبثاً، لكن الخلاف في التعبير عما اتفقوا عليه، فالمعتزلة عبروا عنه بالواجب، واستبعده الماتريدية وقالوا تفضلا وحكمة لا وجوبا، كما أن تعريف الحكمة مختلف بين المدرستين؛ فالحكمة أن يكون في فعله نفع لغيره عند المعتزلة، أما الحكمة عند الماتريدية فهي إحكام للصنع وما كانت عاقبته حميدة.

المطلب الثاني: التحسين والتقبيح بين المعتزلة والماتريدية.

تعد مسألة التحسين والتقبيح العقليين من المسائل الكلامية المهمة، فما المقصود بالتحسين والتقبيح العقليين؟ عند كل من المعتزلة والماتريدية؟ ومحل النزاع هو هل العقل يدل على حسن الأشياء وقبحها لوحده؟ وهل العقل حاكم أم كاشف لأوجه التحسين والتقبيح؟ وهل الحكمة الإلهية تقتضي مراعاة الحُسن والقبح في الأفعال الإلهية؟

أولًا: عند المعتزلة:

عرّف القاضي عبد الجبار الحُسُن: (ما لفاعله أن يفعله، ولا يستحق عليه الذم)[٨٤]، والقُبح: (هو ما إذا فعله القادر عليه استحق الذم على بعض الوجوه، وقوله على بعض الوجوه احترازاً من الصغيرة)[٨٥]

والحسن والقبح عند المعتزلة صفتان ذاتيتان في الأفعال يدركان بالعقل، والدليل على ذلك:

(أن من الأفعال ما لا صفة له زائدة على مجرد الوجود كالطعام، والشراب وفعل الساهي والنائم، أما الأفعال الأخرى فهي محل حكم أخلاقي كالمدح، والذم والإباحة، فلو لم يكن لهذه الأفعال حكم زائد على الوجود لوجب ألا توصف

بشيء، أو أن توصف بالقبح والسوء على السواء، وذلك معلوم فساده)[٨٦].

فالحسن والقبح ذاتيان في الأشياء لذا العقل هو الحاكم فيهما عند المعتزلة، ولكن المعتزلة لم يقولوا باستقلال العقل في الكشف عن الحسن والقبح في الأحكام كلها، ففي كتاب المعتمد لأبي الحسن البصري، يجد القارىء كلاماً يدل على عدم صحة القول بأن المعتزلة يقولون بأن الحسن والقبح يعرفان بالعقل مطلقاً، ومن ذلك يقول أبي الحسين البصري[٨٧]: (إطلاق قولنا مباح يفيد أن الله تعالى أباحه، بأن أعلمنا أو دلنا على حسنه ولم يمنع منه)[٨٨].

ولا بدّ من الإشارة لحكم أهل الفترة عند المعتزلة بناءً على على ما سبق؛ فإن العقل قادر على معرفة وجود الله، فمن لم يستدل بعقله على وجوده تعالى كان من أهل النار عندهم؛ لأن معرفة الله حسنة عقلا، فيجب على العبد أن يعرفه عقلا قبل ورود الشرع.

ويترتب على كون الحسن والقبح ذاتيين في الأشياء أن تراعي الحكمة الإلهية ذلك في الأفعال الإلهية، فحكمة الله تعالى تقتضي أن يفعل الحسن وألا يفعل القبيح عند المعتزلة، وقد بنى المعتزلة على إثبات الحسن والقبح للفعل القول بوجوب الأصلح، ووجوب الرزق والثواب على الطاعة، والعوض في إيلام الأطفال والبهائم.

ثانياً: عند الماتريدية:

الحسن والقبح عند الإمام الماتريدي يكونان بعد وقوع الحواس عليها وورود الأخبار فيها، إذ ينظر العقل في سبب تحسينها وتقبيحها فيهما، قال الماتريدي: "على أن محاسن الأشياء ومساويها، وما قبح من الأفعال وما حسن منها فإنما نهاية العلم بعد وقوع الحواس عليها وورود الأخبار فيها إذا أريد تقرير كل جهة من ذلك في العقول، والكشف عن وجوه ما لا سبيل إلى ذلك إلا بالتأمل والنظر فيها"[٨٩].

قال ابن الهمام[٩٠]: "قالت الحنفية قاطبة بثبوت الحسن والقبح للفعل على الوجه الذي قالته المعتزلة، ثم اتفقوا على نفي ما بنته المعتزلة على إثبات الحسن والقبح للفعل من القول بوجوب الأصلح، ووجوب الرزق والثواب على الطاعة والعوض في إيلام الأطفال والبهائم"[٩١].

وقال البياضي: "والحسن بمعنى استحقاق المدح والثّواب، والقبح بمعنى استحقاق الذمّ والعقاب على التكذيب عنده _أي عند أبي منصور الماتريدي_ إجمالاً عقليا، أي يعلم به حكم الصانع في مدّة الاستدلال في هذه العشرة"[٩٢].

أمّا كيفيّة الثّواب وكونه بالجنّة، وكيفيّة العقاب وكونه بالنّار، فشرعي، واختار ذلك الصيرفي، وأبو بكر الفارسي، والقاضي أبو حامد، وكثير من متقدّميهم، كما في القواطع للامام أبي المظفّر السمعاني الشافعي والكشف الكبير، وهو مختار الإمام القلانسي ومن تبعه كما في التبصرة البغدادية[٩٣].

ولذا، فإن الدين عند الماتريدي يعرف بالسمع والعقل، ودور العقل يكون قبل الأخذ بالسمع وأثنائه، فدوره قبل السمع هو بالنظر في بداهة أن يكون للعالم البديع مبدِع صنعه، وأن له نظاماً يجب أن يسير عليه وفق مراد صانعه، ودور العقل أيضاً هو بالنظر في مدعي الرسالة لمعرفة صدقه، والتثبت من صدق رواة الخبر عنه، هذا قبل الأخذ بالسمع، أما بعد الأخذ بالسمع؛ فإن دور العقل يكون في النظر والتدبر فيما أمرنا الله في كتابه، وعلى لسان رسوله ﷺ أن ننظر ونتفكر

ونتعقل ونتدبر فيه، فينظر العقل مستنيراً بنور النقل لا مستقلاً بنفسه، أما التحسين والتقبيح فيؤخذان من الخبر الموحى به، ثم دور العقل في النظر في أوجه تحسين الأشياء والأفعال أو تقبيحها، أما التكاليف فتؤخذ عند الماتريدي من السمع أي النقل لا العقل[٩٤].

وعليه، فإن الحاكم هو الله فالمحسن والمقبح هو الله، وما دور العقل إلا الكشف عن حكم الله، وعليه فلا يجب على الله شيء عند الماتريدية، فأفعال الله تعالى تتعلق بحكمته وحكمته نافذة من ذات الله تعالى، لا بموجب عليها من تحسين وتقبيح كما ترى المعتزلة.

ويتضح مما سبق:

موافقة الماتريدية للمعتزلة في مسألة التحسين والتقبيح العقليين، إلا أنهم خالفوهم في المسائل المبنية على القول بالتحسين والتقبيح العقليين كالقول بوجوب الصلاح والأصلح، كما أن من أوجه الاختلاف بينهم أن المعتزلة يجعل العقل هو الحاكم لأن الحسن والقبح ذاتيان عندهم في الأفعال، أما الماتريدية فالحاكم هو الله وانما دور العقل الكشف والإدراك.

وأن القول بأن المعتزلة أفردوا العقل بالتحسين والتقبيح مطلقاً قول لا يصح إطلاقه كما بينا عند أبي الحسين البصري.

المطلب الثالث: الوعد والوعيد بين المعتزلة والماتريدية.

ترتب على تعليل أفعال الله تعالى ووصفها بالحكمة مسألة كلامية مهمة، وهي هل يخلف الله وعده ووعيده؟ هل يمكن أن يثاب العاصي أو يعاقب المطيع؟ هل يعفو الله عمن عصاه من المؤمنين فلا يعاقبهم؟

أولاً: عند المعتزلة:

عّرف القاضي عبد الجبار الوعد (بأنه كل خبر يتضمن إيصال نفع إلى الغير أو دفع ضرر عنه في المستقبل، لا فرق بين أن يكون حسناً مستحقاً، وأن لا يكون كذلك)[٩٥].

وأما الوعيد (فهو كل خبر يتضمن إيصال ضرر إلى الغير أو تفويت نفع عنه في المستقبل، ولا فرق بين أن يكون حسناً مستحقاً، وأن لا يكون كذلك)[٩٦].

وينتهي القاضي عبد الجبار بعد ذلك إلى أن على المكلف أن يعلم (أن الله تعالى وعد المطيعين بالثواب وتوعد العصاة بالعقاب، وأنه يفعل ما وعد به وتوعد عليه لا محالة، ولا يجوز عليه الخلف أو الكذب)[٩٧].

ورفض القاضي عبد الجبار لمسألة تخلف وعد الله أو وعيده عائد إلى أن ذلك كذب، والله منزه عن القبائح، فالخلف في الوعيد قبيح ولا يجوز القبيح في أفعال الله تعالى بناء على التحسين والتقبيح العقليين عندهم.

وترتب على قولهم هذا في أن مرتكب الكبيرة إذا لم يتب منها فمصيره إلى النار، وأنه يجب على الله أن يكافيء الأخيار وأن يعاقب الأشرار، قال القاضي عبدالجبار: (وإذا خرج من غير توبة عن كبيرة ارتكبها استحق الخلود في النار، لكن يكون عقابه اضعف من عقاب الكفار)[٩٨]، ومعلوم مخالفة هذا الرأي لرأي أهل السنّة والجماعة في أن مرتكب الكبيرة إن لم يتب تحت مشيئة الله إن شاء عذبه، وإن شاء غفر له.

ومن الآثار لقولهم بإيجاب الوعيد قضية الشفاعة، حيث إن المعتزلة لا ترى الشفاعة للعصاة من المسلمين المستحقين للنار، قال القاضي عبد الجبار: (فحصل لك بهذه الجملة العلم بأن الشفاعة ثابتة للمؤمنين دون الفساق من أهل الصلاة)[٩٩].

ثانياً: عند الماتريدية

ذهب الإمام الماتريدي إلى أن الله لا يخلف وعده، وربط ذلك بأن أفعال الله لا تخرج عن الحكمة: (ثم الوعد والوعيد للترغيب والترهيب؛ إذ لولا ذلك يذهب نفع الائتمار وضرر العصيان، ولم يكن لمن خُلق في فعلهم نفع. فإذا لم يكن للمؤتمر نفع ولا للعاصي ضرر يبطل معنى الأمر والنهي، إذ ليس لنفع الآمر والناهي ؛ فلذلك لزم الوعد و الوعيد في الحكمة)[١٠٠].

واحتج مشايخ الحنفية بأن الخُلف في الوعيد تبديل للقول وقد قال الله تعالى: ﴿**مَا يُبَدَّلُ الْقَوْلُ لَدَيَّ وَمَا أَنَا بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ**﴾[٢٩: ق] وبأنه يلزم جواز الكذب على الله وقد قام الإجماع عن تنزه خبره عنه)[١٠١] فخلف الخبر كذب وهو محال في حق الله تعالى.

قال صاحب نظم الفرائد: (ذهب مشايخ الحنفية إلى أنه يمتنع تخلف الوعيد كما يمتنع تخلف الوعد كما في العمدة للإمام النسفي والشرح الكبير للإمام اللقاني وشرح الفقه الأكبر للشيخ علي القاري)[١٠٢].

وخلاصة ماسبق:

- اتفقت الماتريدية والمعتزلة على أن الله لا يخلف وعده، وأن الله لا يخلف وعيده لكن مع اختلاف الأسباب والمنطلقات بينهما.
- ذهبت المعتزلة إلى أن الله لا يخلف وعيده، ومنطلقهم في ذلك أن إخلاف الوعيد قبيح والله منزه عن القبائح.
- عند الماتريدية لا يجوز الخُلف في الوعيد لأنه تبديل في القول والأخبار التي وردت في القرآن لا بدّ أن تصدق فلا بدأنيتحقق الوعيد ولو في شخص واحد، وإن وقع الخلف في البقية فيكون كرماً وفضلاً، وأن ذلك يرجع أيضا الى الحكمة الإلهية.

وفي الختام فإن طعن البعض دون دليل في الماتريدية، حينما قالوا إنها مدرسة تقدم العقل على النص، وللإمعان في الطعن ذهب البعض لتشبيه الماتريدية بالمعتزلة كفرقة حادت عن الطريق السليم وحكمت العقل فيما لا مجال له فيه، إن هذا الطعن فيه تسرع في الأحكام فإنللعقل حدودا في الماتريدية لا يتجاوزونها، وأما المعتزلة فبالرجوع إلى المسائل التي ذكرت في البحث نرى للمعتزلة تفسيراً يستحق أن يقف المفكر المنصف عنده بكل موضوعية وحياد، فمنطلقهم في مسألة معرفة الله ليس تجاوزاً للنص، إنما استخدام للنعمة التي ميز الله بها الإنسان عن غيره من المخلوقات، فهي معرفة قائمة على الاستدلال الذي دعا إليه القرآن الكريم.

إن فكر المعتزلة بحاجة إلى قرآءة جديدة في ضوء النص والعقل معاً، بعيداً عن نقل كتب الفرق عنهم وبعيداً عن اجتزاء النصوص وبعيداً عن التحامل القديم عليهم.

إن ما قدمه المعتزلة للفكر الإسلامي لا يمكن إنكاره، حتى وإن اندثرت هذه المدرسة، بل إنها في الحقيقة لم تندثر،

فأغلب المدارس الكلامية اعتمدت على بعض من منهج المعتزلة في الاستدلال والبحث.

والمدرسة الماتريدية لم تشأ أن تغيب العقل ولا أن تلغيه، بل جعلته مع النص مسانداً وموضحاً وهذه من أصعب المهام وأدقها.

ومن أهم النقاط التي يجب أن أشير إليها قبل أن أنهي البحث أن موافقة الماتريدية للمعتزلة في بعض الآراء ليس بالضرورة من باب التأثر بهم، بل إن الرأي السليم قد يوفق إليه المعتزلة وغيرهم، فهذا توفيق من الله ويضاف إلى ذلك ليست كل آراء أصحاب البدع باطلة، فقد يصيبون الحق في بعض آرائهم، وقد تتشابه آرائهم لأن الحق واحد، ومصدره واحد، ولا بدّ من جعل مقياس الخطأ والصواب كتاب الله وسنة رسوله لا أقوال الفرق والمذاهب الأخرى.

الخاتمة:

الحمد لله تعالى على توفيقه لكتابة هذا البحث المتعلق بمدى اتفاق المعتزلة والماتريدية في المسائل العقدية، وقد توصلت من خلال البحث إلى عدّة نتائج أبرزها:

١- إن أغلب المسائل التي اتفق فيها الماتريدية مع المعتزلة هي مسائل خلافية مع أهل السنة ومن بينهم الأشاعرة.

٢- اتفقت الماتريدية السمرقندية مع المعتزلة في أن معرفة الله تكون بالعقل، وترتب على ذلك أن من لم تبلغه دعوة الله عليه الحجة من خلال العقل وخالف هذا القول من الماتريدية أئمة بخارى.

٣- اتفقت الماتريدية مع المعتزلة في أن القدرة صالحة للضدين، وإن اختلفت معهم في مسألة خلق أفعال العباد، وقالت المعتزلة إنّ الاستطاعة لا تكون إلّا قبل الفعل، ونفوا أن تكون معه، وأمّا الماتريدية فقالوا بإثبات الاستطاعة قبل الفعل _من حيث الآلات_ومعه.

٤- اتفقت الماتريدية مع المعتزلة في مسألة تعليل أفعال الله وأن كل أفعاله لحكمة، لكن اختلفوا في الإيجاب فالموجب هو العقل عند المعتزلة بالتالي يجب على الله أن تكون أفعاله معللة عند المعتزلة، في حين أن الموجب هو حكمة الله عند الماتريدية، فيجب من الله وليس على الله عندهم.

٥- منطلق المعتزلة والماتريدية فيما ذهبوا إليه من تعليل أفعال الله هو تنزيه الله عن السفه والعبث.

٦- انقسم موقف الماتريدية من المتشابه من الآيات ما بين التفويض والتأويل، بينما التأويل هو المذهب الوحيد عند المعتزلة.

٧- اتفق المعتزلة والماتريدية على التحسين والتقبيح العقليين لا الشرعيين، لكن العقل وحده هو الحاكم المحسن والمقبح عند المعتزلة، في حين أن العقل هو كاشف لحكم الله في التحسين والتقبيح عند الماتريدية.

٨- إن منطلق المعتزلة في قولهم بعدم تكليف ما لا يطاق الوجوب على الله، وهذا يرجع أيضاً لقولهم بالصلاح والأصلح في حق العباد، أما منطلق مقالة الماتريدية في عدم تكليف ما لا يطاق فهو حكمة الله ولطفه ورحمته.

٩- اتفقت الماتريدية والمعتزلة على أن الله لا يُخلف وعده ووعيده، واختلفوا في منطلق الحكم في تلك المسألة، واختلفوا كذلك في أنه هل يجب إنفاذ الوعيد على جميع الناس أم بعضهم ؟ فذهبت المعتزلة إلى أن إنفاذ الوعيد يجب أن يكون على جميع من توعدهم الله، وذهبت الماتريدية إلى أن إنفاذ الوعيد واقع على شخص واحد على الأقل.

١٠- إن التشابه في بعض الآراء بين الماتريدية والمعتزلة كثيرا ما يكون تشابها ظاهريا؛ إذ إنه بعد التمحيص نجد اختلافات جوهرية بين المدرستين، ففرق شاسع بين من يوجب (على الله) كالمعتزلة ومن يوجب (من الله) كالماتريدية.

التوصيات:

ضرورة توجيه الباحثين إلى تخصيص دراسات تفصيلية في الفروقات بين المعتزلة والماتريدية؛ بتناول مسألة مسألة وجمع نصوص أهل كل مدرسة بتتبع تاريخي والمقارنة الدقيقة بينهما، وعدم التعجل في الحكم على التشابه الظاهر بين آراء المدرستين لوجود فروقات جوهرية بينهما.

هذا وبالله التوفيق، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين و ﷺ على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

الهوامش:

(١) محمد بن عبد الكريم الشهرستاني (توفي ٥٤٨هـ/ ١١٥٣م)، **المِلل والنّحل**، تحقيق: أمير علي مهنا وعلي حسن فاعور، بيروت، دار المعرفة، ١٩٩٣م، (ط٣)، ج١، ص٥٧، عليّ بن اسماعيل الأشعري (توفي ٣٢٤هـ/ ٩٣٦م)، **مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين**، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، بيروت، المكتبة العصرية، ١٩٩٠م، (بدون طبعة)، ص٢٣٥.

(٢) الشهرستاني، **المِلل والنّحل**، ج١، ص٦١- ٦٢.

(٣) عبد الله بن أحمد بن محمود البلخي (توفي ٣١٩هـ/ ٩٣١م)، **المقالات ومعه عيون الأخبارالجوابات**، عمان، دار الفتح للدراسات والنشر، بدون تاريخ، (بدون طبعة)، ص١٥٩- ١٥٩.

(٤) البليغ الأفوه أبو حذيفة المخزومي، مولاهم البصري الغزال، وقيل ولاؤه لبني ضبة، مولده سنة ثمانين بالمدينة، وكان يلثغ بالراء غينا، قيل: مات سنة إحدى وثلاثين ومائة، جالس أبا هاشم عبد الله بن محمد ابن الحنفية، ثم لازم الحسن، وكان صموتا، طويل الرقبة جدا، وله مؤلف في التوحيد، وكتاب " المنزلة بين المنزلتين ". محمد بن عثمان الذهبي (توفي ٧٤٨هـ/ ١٣٤٨م)، **سير أعلام النبلاء**، بيروت، دار الرسالة، ١٩٩٦م، (ط١١)، ج ٥، ص٤٦٥.

(٥) الزاهد، العابد، القدري، كبير المعتزلة، وأولهم، أبو عثمان البصري، له عن أبي العالية وأبي قلابة، والحسن البصري، مات بطريق مكة سنة ثلاث وقيل: سنة أربع وأربعين ومائة، وله كتاب العدل، والتوحيد، وكتاب الرد على القدرية، يريد السنة، ومن كتاب تلامذته: عثمان بن خالد الطويل شيخ العلاف، وأبو حفص عمر بن أبي عثمان الشمزي. الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ج٦، ص١٠٥.

(٦) رأس المعتزلة أبو الهذيل، محمد بن الهذيل البصري العلاف، صاحب التصانيف، توفي في سنة سبع وعشرين ومائتين ويقال: بقي إلى سنة خمس وثلاثين. الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ج١٠، ص٥٤٣.

(٧) أبو إسحاق إبراهيم بن سيار مولى آل الحارث بن عباد الضبعي البصري المتكلم، توفي سنة بضع وعشرين ومائتين. الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ج١٠، ص٥٤٧.

(٨) هشام بن عمرو أبو محمد الفوطي، المعتزلي، الكوفي، مولى بني شيبان. صاحب ذكاء وجدال وبدعة ووبال. الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ج١٠، ص٥٤٢.

(٩) أبو عثمان عمرو بن بحر بن محبوب البصري المعتزلي، صاحب التصانيف، أخذ عن النظام، مات سنة خمسين ومائتين. الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ج١١، ص٥٢٧.

(١٠) ابن أحمد بن عبد الجبار بن أحمد بن خليل، العلامة المتكلم، شيخ المعتزلة، أبو الحسن الهمذاني صاحب التصانيف، من كبار فقهاء الشافعية، مات في ذي القعدة سنة خمس عشرة وأربعمائة من أبناء التسعين. الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ج١٧، ص٥٢٧.

(١١) أبومنصور محمد بن محمد الماتريدي (توفي ٣٣٣هـ/ ٩٤٥م) نسبة إلى قرية ماتريت أو ماتريد، من أهم مؤلفاته تأويلات أهل السنة، وكتاب التوحيد، وبيان وهم المعتزلة. ترجمة الإمام الماتريدي في بداية كتابه **التوحيد**، بيروت، دار الكتب العلمية، ٢٠٠٦م، (ط١)، ص٥.

(١٢) علي عبد الفتاح المغربي، **أبو منصور الماتريدي وآراؤه الكلامية**، القاهرة، مكتبة وهبة، ٢٠٠٩م، (ط٢)، ص١٧.

(١٣) ويلقب بالقاضي الصدر. هو العلامة شيخ الحنفية بعد أخيه الكبير، أبو اليسر محمد بن محمد بن الحسين ابن المحدث عبد الكريم بن موسى بن مجاهد النسفي وبزدة: قلعة حصينة. توفي ببخارى في تاسع رجب سنة ثلاث وتسعين. الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ج١٩، ص٤٩.

(١٤) ميمون بن محمد بن محمد بن معتمد بن محمد بن مكحول أبو المعين المكحول النسفي صاحب كتاب تبصرة الأدلة وتمهيد قواعد التوحيد إمام فاضل جامع الأصول له المناهج وشرح الجامع الكبير وتفقه عليه علاء الدين أبو بكر محمد السمرقندي.

(١٥) العلامة المحدث أبو حفص، عمر بن محمد بن أحمد بن لقمان، النسفي الحنفي، من أهل سمرقند. وقال أبو سعد السمعاني مات بسمرقند في ثاني عشر جمادى الأولى سنة سبع وثلاثين وخمس مائة. الذهبي، **سير أعلام النبلاء**،ج٢٠، ص١٢٦.

(١٦) القاضي عبد الجبار بن أحمد الهمذاني الأسد آبادي (توفي ٤١٥هـ/١٠٢٤م)، **شرح الأصول الخمسة**، تحقيق: عبد الكريم عثمان، القاهرة، مكتبة وهبة، ١٩٩٦م، (ط٣)، ص٤٦.

(١٧) الهمذاني، **شرح الأصول الخمسة**، ص٣٩.

(١٨) البغدادي، عبد القاهر بن طاهر (توفي ٤٢٩هـ/ ١٠٣٧م)، **أصول الدين**، تحقيق: أحمد شمس الدين، بيروت، دار الكتب العلمية، ٢٠٠٢م، (ط١)، ص٤٨.

(١٩) الشهرستاني، **المِلل والنّحل**، ج١، ص٩١.

(٢٠) المصدر السابق، ص٥٤.

(٢١) المصدر السابق، ص٨٨.

(٢٢) أبو منصور محمد بن محمد الماتريدي (توفي ٣٣٣هـ/ ٩٤٤م)، **تأويلات أهل السنة**، بيروت، دار الكتب العلمية،، ٢٠٢٠م، (ط١)، ج٣، ص٤٢١.

(٢٣) أبو البركات عبد الله بن أحمد النسفي (توفي ٧١٠هـ/ ١٣١٠م)، **شرح العمدة في عقيدة أهل السنة والجماعة**، دراسة وتحقيق: عبد الله إسماعيل، القاهرة، المكتبة الأزهرية للتراث، ٢٠١٢، (ط١)، ص٣٦٢.

(٢٤) سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني (توفي ٧٩٢هـ/ ١٣٨٩م)، **شرح المقاصد في علام الكلام**، تحقيق: عبد الرحمن عميرة، بيروت، دار عالم الكتب، ١٩٩٨م، (ط٢)، ج٢، ص١٥٣.

(٢٥) انظر: محمد خليل النويهي، **الجانب النقدي في المسائل الكلامية عند الإمام أبي منصور الماتريدي**، عمان، دار النون المبين، ٢٠١١م، (ط١)، ص٤٨.

(٢٦) انظر: مروه محمود خرمه، المنهج العقدي للإمام الماتريدي بين النقل والعقل، **المجلة الأردنية في الدراسات الإسلامية**، جامعة آل البيت، المجلد (٩) العدد٢، ١٤٣٤هـ، ٢٠١٣ م، ص١٨.

(٢٧) الليث صالح محمد العتوم، مناهج المتكلمين في إثبات وجود ربّ العالمين ومقدماتها، **مجلة الجامعة الإسلامية للدراسات الإسلامية**، الجامعة الإسلامية بغزة، المجلد(٣٠)، العدد (١)، ٢٠٢٢م، ص٧٧٠.

(٢٨) الشهرستاني، **المِلل والنّحل**، ج١، ص٨٥.

(٢٩) الشهرستاني، **المِلل والنّحل**، ج١، ص٦٦.

(٣٠) عبد القاهر بن طاهرالبغدادي (توفي ٤٢٩هـ/ ١٠٣٧م)، **الفَرق بين الفِرق**، القاهرة، دار ابن الجوزي، ٢٠١٤م، (ط١)، ص٦٨.

(٣١) جار الله أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري (توفي ٥٣٨/١١٤٣ م)، **الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل**، تحقيق وتعليق ودراسة عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمّد معوض، الرياض، مطبعة العبيكان، ١٩٩٨م، (ط١)، ج٣، ص٤٩٩- ٥٠٠.

(٣٢) أبو منصور محمد بن محمد الماتريدي (توفي ٣٣٣هـ/٩٤٤م)، **شرح الفقه الأكبر**، قطر، طبع على نفقة الشؤون الدينية بدولة قطر، بدون تاريخ، (بدون طبعة)، ص١٢٦.

(٣٣) المصدر السابق، ص١٢٧.

(٣٤) المصدر السابق، ص١٢٧.

(٣٥) ميمون بن محمد النّسفي (توفي ٥٠٨هـ/١١١٤م)، **بحر الكلام**، تحقيق: محمد السيد البرسيجي، عمّان، دار الفتح، ٢٠٠٤م، (ط١)، ص١٠٠.

(٣٦) أبو اليسر محمد بن محمد بن الحسين النسفي (توفي ٤٩٣هـ/١١٠٠م)، **أصول الدين**، تحقيق: هانز بيتر لينز، القاهرة، المكتبة الأزهرية للتراث، ٢٠٠٣م، (بدون طبعة)، ص٢١٤.

(٣٧) عبد الرحمن بن علي شيخ زاده (توفي ٩٥٠هـ/١٥٤٣م)، **نظم الفرائد وجمع الفوائد**، القاهرة، المطبعة الأدبية، ٢٠٠٣م، (ط١)، ص٣٥.

(٣٨) الحسن بن عبد المحسن أبو عذبه، (توفي بعد ١١٧٢هـ/١٧٥٨م)، **الروضة البهية**، نيودلهي، طبعة مجلس دائرة المعارف النظامية، ١٣٢٢هـ، (ط١)، ص٣٨.

(٣٩) الشريف علي بن محمد الجرجاني، (توفي ٣٩٢هـ/١٠٠١م)، **التعريفات**، بيروت، دار الكتاب العربي، ١٩٩٨م، (ط٤)، ص٧١.

(٤٠) الهمذاني، **شرح الأصول الخمسة**، ص٢٢٦- ٢٢٧.

(٤١) المصدر السابق، ص٢٣٠.

(٤٢) الزمخشري، **تفسير الكشاف**،ج٦، ص٢٩٩.

(٤٣) المصدر السابق، ج١٠، ص٧١.

(٤٤) الماتريدي، **تأويلات أهل السنة**، ج٣، ص٥٥٠- ٥٥١.

(٤٥) أبو اليسر محمد البزدوي (توفي ٤٩٣هـ/١١٠٠م)، **أصول الدين**، تحقيق: هانز لينس، القاهرة، المكتبة الأزهرية، ٢٠٠٣م، (بدون طبعة)، ص٣٧.

(٤٦) البزدوي، **أصول الدين**، ص٣٣- ٣٤.

(٤٧) الماتريدي، **تأويلات أهل السنة**، ج ١٠، ص٥٢٢- ٥٢٣.

(٤٨) أبو البركات عبد الله بن أحمد النسفي (توفي ٧١٠هـ/ ١٣١٠م)، **مدارك التنزيل وحقائق التأويل**، مكة المكرمة، مكتبة مصطفى الباز، ٢٠٠٩م، (بدون طبعة)، ج٢، ص٦٢٢.

(٤٩) البزدوي، **أصول الدين**، ص٣٧.

(٥٠) ميمون بن محمد النّسفي (توفي ٥٠٨هـ/١١١٤م)، **التمهيد لقواعد التوحيد**، تحقيق: محمد عبد الرحمن الشاغول، القاهرة، المكتبة الأزهرية للتراث، بدون تاريخ، (بدون طبعة)، ص٢٥.

(٥١) ميمون بن محمد النّسفي (توفي ٥٠٨هـ/١١١٤م)، **تبصرة الأدلة**، القاهرة، المكتبة الأزهرية للتراث، ٢٠١١م، (بدون طبعة)، ص١٥٨.

(٥٢) المصدر السابق، ص١٥٩.

(٥٣) الماتريدي، **التوحيد**، ٢٥٦-٢٥٧.

(٥٤) الهمذاني، **شرح الأصول الخمسة**، ص٣٩٦.

(٥٥) انظر تفاصيل هذه المسألة في: الماتريدي، **التوحيد**، ص٢٥٦-٢٦١، القاضي كمال الدين أحمد بن حسن البياضي (توفي ١٠٩٨هـ/١٦٨٧م)، **إشارات المرام من عبارات الإمام أبي حنيفة النعمان في أصول الدين**، بيروت، دار الكتب العلمية، ٢٠٠٧م، (ط١)، ص٢٤٢-٢٤٦، سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني، (توفي ٧٩٣هـ/١٣٩٠م)، **شرح العقائد النسفية**، القاهرة، المكتبة الازهرية للتراث، ١٩٨٧م، (ط١)، ص٣٦٧، البزدوي، **أصول الدين**، ص١١٥-١٢٥.

(٥٦) القاضي عبد الجبار بن أحمد الهمذاني (توفي ٤١٥هـ/١٠٢٥م)، **المغني في أبواب التوحيد والعدل**، تحقيق: محمد حلمي وأبو الوفا الغنيمي، الدار المصرية للتأليف والترجمة، بدون تاريخ، (بدون طبعة)، ج١١، ص٢٩٣.

(٥٧) قال القاضي عبد الجبار: (معنى موجود في الجسم يصح من العبد القول والتصرف بها، ويمكنه لأجلها أن يتحرك بدلاً من أن يسكن وأن يقوم بدلاً من أن يقعد)، المصدر السابق،ج١١، ص٢٩٣.

(٥٨) الهمذاني، **شرح الأصول الخمسة**، ص٢٦٢.

(٥٩) المصدر السابق، ص٢٦٧.

(٦٠) الهمذاني، **المغني في أبواب التوحيد والعدل**، ج١١، ص٣٠٩.

(٦١) التفتازاني، **شرح العقائد النسفية**، ص٣٠٢- ٣٠٣.

(٦٢) الماتريدي، **التوحيد**، ص٢٦٦.

(٦٣) الماتريدي، **شرح الفقه الأكبر**، ص١٣٠.

(٦٤) البزدوي، **أصول الدين**، ص١٢٨.

(٦٥) شيخ زاده، **نظم الفرائد**، ص٢٥.

(٦٦) محمد بن عبد الواحد كمال الدين ابن الهمام (توفي ٨٧٨هـ/١٤٧٣م)، **المسايرة في العقائد المنجية في الآخرة**، القاهرة، المكتبة الأزهرية للتراث، ٢٠٠٦م، (ط١)، ص١٥٦٠.

(٦٧) شيخ زاده، **نظم الفرائد**، ص٢٥.

(٦٨) عبيد الله بن مسعود بن تاج الشريعة المحبوبي (توفي ٧٤٧هـ/١٣٤٦م)، **التوضيح شرح التنقيح**، بدون دار، بدون تاريخ، (بدون طبعة)، ص٣١٠.

(٦٩) محمد بن عبد الكريم الشهرستاني (توفي ٥٤٨هـ/١١٥٣م)، **نهاية الإقدام في علم الكلام**، تحقيق: أفريد جيوم، القاهرة، مكتبة الثقافة الدينية، ٢٠١٩م، (ط١)، ص٣٩٠.

(٧٠) الهمذاني، **المغني في أبواب التوحيد والعدل**،ج١١، ص٩٢- ٩٣.

(٧١) القاضي عبد الجبار الهمذاني (توفي ٤١٥هـ/ ١٠٢٥م)، **المنية والأمل**، تحقيق: عصام الدين محمد علي، الإسكندرية، دار المعرفة الجامعية، ١٩٨٥م، (بدون طبعة)، ص١١٤.

(٧٢) القاضي عبد الجبار الهمذاني (توفي ٤١٥هـ/١٠٢٥م)، **المحيط بالتكليف**، تحقيق: عمر السيد عزمي، الدار المصرية للتأليف والترجمة، بدون تاريخ، (بدون طبعة)، ص٢٥٤.

(٧٣) الهمذاني، **المجموع في المحيط بالتكليف**، ج٢، ص١٧٥.

(٧٤) محمد نبيل العمري وتهاني عفيف جابر، **الأفعال الإلهية بين الزمخشري والرازي** _دراسة مقارنة_، **المجلة الأردنية في الدراسات الإسلامية**، جامعة آل البيت، المجلد (١٣) العدد (٤)، ٢٠١٧م، ص٧.

(٧٥) أبو محمد نور الدين أحمد بن أبي بكر الصابوني البخاري (توفي ٥٨٠هـ/١١٨٤م)، **البداية من الكفاية في الهداية**، تحقيق: فتح الله خليف، القاهرة، دار المعارف، ١٩٦٩م، (بدون طبعة)، ص١٠٦.

(٧٦) الماتريدي، **التوحيد**، ص١٦٤.

(٧٧) عبد النور بزا، **نظرية التعليل في الفكرين الكلامي والأصولي**، فرجينيا، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠١١م، (ط١)، ص٩٥.

(٧٨) الماتريدي، **تأويلات أهل السنة**، ج٤، ص٤٥٧.

(٧٩) الماتريدي، **التوحيد**، ص٢٩٦.

(٨٠) الماتريدي، **التوحيد**، ص٢٩٧.

(٨١) البزدوي، **أصول الدين**، ص ١٣٤.

(٨٢) النسفي، **تبصرة الأدلة**، ج١، ص٩٦.

(٨٣) شيخ زاده، **نظم الفرائد**، ص٢٧.

(٨٤) الهمذاني، **المغني في أبواب التوحيد والعدل**، ج٦، ص٧.

(٨٥) الهمذاني، **شرح الأصول الخمسة**، ص٤١.

(٨٦) محمد بن علي بن الطيب أبو الحسين البصري المعتزلي (توفي ٤٣٦هـ/١٠٤٤م)، **المعتمد في أصول الفقه**، تحقيق: محمد حميد الله، دمشق، المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية، ١٩٦٤م، (بدون طبعة)، ص٢١٩.

(٨٧) شيخ المعتزلة، وصاحب التصانيف الكلامية، أبو الحسين ؛ محمد بن علي بن الطيب، البصري (المتوفى: ٤٣٦)، كان فصيحا بليغا، عذب العبارة، يتوقد ذكاء. وله اطلاع كبير، وله كتاب " المعتمد في أصول الفقه " من أجود الكتب. الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ج١٧، ص٥٨٧.

(٨٨) البصري، **المعتمد في أصول الفقه**، ج١، ص٣٣٧.

(٨٩) خرمه، **المنهج العقدي للإمام أبي منصور الماتريدي بين النقل والعقل**، ص١٦-١٧.

(٩٠) محمد بن عبد الواحد بن عبد الحميد ابن مسعود، السيواسي ثم الإسكندري، كمال الدين، المعروف بابن الهمام، (المتوفى: ٨٦١هـ)، من علماء الحنفية، من كتبه فتح القدير والمسايرة في عقائد الآخرة، خير الدين الزركلي، **الأعلام**، بيروت، دار العلم للملايين، ٢٠٠٢م، (ط١٥)، ج ٦، ص٢٥٥.

(٩١) الهمذاني، **المغني في أبواب التوحيد والعدل**،ج١٣، ص١٣٤.

(٩٢) البياضي، **إشارات المرام**، ص٥٤.

(٩٣) المصدر السابق، ص ٥٤.

(٩٤) خرمه، **المنهج العقدي للإمام أبي منصور الماتريدي بين النقل والعقل**، ص١٧-١٨.

(٩٥) الهمذاني، **شرح الأصول الخمسة**، ص١٣٤.

(٩٦) المصدر السابق، ص١٣٥.

(٩٧) المصدر السابق، ص١٣٦.

(٩٨) الهمذاني، **المنية والأمل**، ص١٥٠.

(٩٩) الهمذاني، **شرح الأصول الخمسة**، ص٦٩٠.

(١٠٠) الماتريدي، **التوحيد**، ص١٦٧.

(١٠١) المصدر السابق، ص٢٩.

(١٠٢) شيخ زاده، **نظم الفرائد**، ص٢٩.

قائمة المصادر والمراجع:

- الأشعري، عليّ بن إسماعيل، مقالات الإسلاميين وإختلاف المصلين، المكتبة العصرية، ١٩٩٠م، بيروت.
- الإيجي، عضد الدين عبدالرحمن، المواقف في علم الكلام، مكتبة المتنبي، ١٩٩٨م، القاهرة.
- بزا، عبد النور، نظرية التعليل في الفكرين الكلامي والأصولي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي،٢٠١١م، فيرجينيا.
- بزدوي، أبو اليسر محمد بن محمد، أصول الدين، تحقيق: هانز لينس،، المكتبة الأزهرية للتراث، ٢٠٠٣م، القاهرة.
- البصري، محمد بن علي المتكلم المعتزلي، المعتمد في أصول الفقه، تحقيق محمد حميد الله، المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية، ١٩٦٤م، دمشق.
- البغدادي، عبد القاهر بن طاهر، الفَرق بين الفِرق، دار ابن الجوزي، ٢٠٢٤م، القاهرة.
- البغدادي، عبد القاهر بن طاهر، أصول الدين، تحقيق: أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، ٢٠٠٢م، بيروت.
- البلخي، عبد الله بن أحمد، المقالات، دار الفتح للدراسات والنشر، بدون تاريخ، عمان.
- البياضي، القاضي كمال الدين أحمد بن حسن، إشارات المرام، دار الكتب العلمية، ٢٠٠٥م، بيروت.
- التفتازاني، سعد الدين مسعود بن عمر، شرح المقاصد، عالم الكتب، ١٩٩٨م، بيروت.
- التفتازاني، سعد الدين مسعود بن عمر، شرح العقائد النسفية، المكتبة الازهرية للتراث، ١٩٨٧م، القاهرة.
- التهانوي، محمد بن علي، كشاف اصطلاحات الفنون، دار الكتب العلمية، ١٩٩٨م، بيروت.

- الجرجاني، الشريف علي بن محمد، التعريفات، دار الكتاب العربي، ١٩٩٨م، بيروت.
- خرمه، مروه، المنهج العقدي للإمام أبي منصور الماتريدي بين النقل والعقل، المجلة الأردنية في الدراسات الإسلامية، جامعة ال البيت، العدد٩، ٢٠١٣م.
- ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد، مقدمة ابن خلدون، دار صادر، ٢٠٠٠م، بيروت.
- الدوري، قحطان، وعليان، رشدي، أصول الدين الإسلامي، دار الفكر،١٩٩٦م، عمان.
- ديك، فضل، مطالقة، أحلام، مفهوم الأصل المعرفي في الإسلام ومرتكزاته، مجلة الجامعة الإسلامية للدراسات الشرعية والقانونية، العدد ٢٨، ٢٠٢٠م.
- الذهبي، محمد بن أحمد، سير أعلام النبلاء، مؤسسة الرسالة، ١٩٩٦م، بيروت.
- ابن رشد، محمد بن أحمد، مناهج الأدلة في عقائد الملة، مع مقدمة في نقد مدارس علم الكلام، تحقيق: محمود قاسم، مكتبة الانجلو المصرية، ١٩٦٤م، القاهرة.
- الزركلي، خير الدين، الأعلام، دار العلم للملايين، ٢٠٢٠م، بيروت.
- الزمخشري، محمود بن عمر، الكشاف، مكتبة العبيكان، ١٩٩٨م، الرياض.
- الشافعي، حسن، المدخل الى دراسة علم الكلام، مكتبة وهبة، ٢٠١٣م، القاهرة.
- الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم، الملل والنّحل، دار المعرفة، ١٩٩٣م، بيروت.
- الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم، نهاية الإقدام في علم الكلام، مكتبة الثقافية الدينية، ٢٠٠٩م، القاهرة.
- شيخ زاده، عبد الرحمن بن علي، نظم الفرائد وجمع الفوائد، المطبعة الأدبية، ٢٠٠٣م، القاهرة.
- العتوم، الليث، مناهج المتكلمين في إثبات وجود ربّ العالمين ومقدماتها، مجلة الجامعة الإسلامية للدراسات الإسلامية، الجامعة الإسلامية بغزة، المجلد(٣٠)، العدد (١)، ٢٠٢٢م.
- أبو عذبه، الحسن بن عبد المحسن، الروضة البهية، طبعة مجلس دائرة المعارف النظامية، ١٣٢٢هـ، نيودلهي.
- العمري، محمد نبيل، جابر، تهاني، الأفعال الإلهية بين الزمخشري والرازي (دراسة مقارنة)، المجلة الأردنية في الدراسات الإسلامية، جامعة آل البيت، المجلد(١٣) العدد (٤)، ٢٠١٧ م.
- الماتريدي، أبو منصور محمد بن محمد، تأويلات أهل السنة، دار الكتب العلمية، ٢٠٢٠م، بيروت.
- الماتريدي، أبو منصور محمد بن محمد، التوحيد، دار الكتب العلمية، ٢٠٠٦م، بيروت.
- الماتريدي، أبو منصور محمد بن محمد، شرح الفقه الأكبر، طبع على نفقة الشؤون الدينية بدولة قطر، بدون تاريخ، قطر.
- المحبوبي، عبيد الله بن مسعود، التوضيح شرح التنقيح، بدون دار، بدون تاريخ، بدون بلد.
- المغربي، علي عبد الفتاح، أبو منصور الماتريدي وآراؤه الكلامية، مكتبة وهبة، ٢٠٠٩م، القاهرة.
- النسفي، أبو البركات عبد الله بن أحمد، مدارك التنزيل وحقائق التأويل، دار الكلم الطيب، ١٩٩٨م، بيروت.
- النسفي، أبو البركات عبد الله بن أحمد، شرح العمدة، دراسة وتحقيق: عبد الله إسماعيل، المكتبة الأزهرية للتراث، ٢٠١٢م، القاهرة.
- النسفي، أبو المعين ميمون بن محمد، بحر الكلام، دار الفتح، ٢٠٠٤م، عمان.
- النسفي، أبو المعين، ميمون بن محمد، تبصرة الأدلة، المكتبة الأزهرية للتراث، ٢٠١١م، القاهرة.
- النّسفي، أبو المعين ميمون بن محمد، التمهيد لقواعد التوحيد، تحقيق: محمد عبد الرحمن الشاغول، المكتبة الأزهرية للتراث، بدون

تاريخ، القاهرة.
- النسفي، أبو اليسر محمد بن محمد بن الحسين، أصول الدين، تحقيق: هانز بيتر لينز، المكتبة الأزهرية للتراث، ٢٠٠٣م، القاهرة.
- النويهي، محمد خليل، الجانب النقدي في المسائل الكلامية عند الإمام أبي منصور الماتريدي، دار النون المبين، ٢٠١١م، عمان.
- ابن الهمام، محمد بن عبد الواحد كمال الدين، المسايرة، المكتبة الأزهرية للتراث، ٢٠٠٦م، القاهرة.
- الهمذاني، القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، دار الإحياء العربي، بدون تاريخ، بيروت.
- الهمذاني، القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، تحقيق: محمد حلمي وأبو الوفا الغنيمي، الدار المصرية للتأليف والترجمة، بدون تاريخ، القاهرة.
- الهمذاني، القاضي عبد الجبار، المنية والأمل، تحقيق: عصام الدين محمد علي، دار المعرفة الجامعية، ١٩٨٥م، الإسكندرية.
- الهمذاني، القاضي عبد الجبار، المحيط بالتكليف، تحقيق: عمر السيد عزمي، الدار المصرية للتأليف والترجمة، بدون تاريخ، القاهرة.

رومنة المراجع:

- al'asheari, ely bin 'iismaeil, maqalat al'iislamiiyn wa'iikhtilaf almusaliyna, almaktabat aleasriati, 1990m, bayrut.
- Al'iiji, Adod Aldiyn Eabdalrahman Bin Ahmad, Almawaqif fi eilm alkalam, maktabat almutanabiy, 1998, alqahira.
- Bazaa, Ebd Alnuwr. Nazariat altaelil fi alfikrayn alkalamii wal'usuli, ta1, almaehad alealamii lilfikr al'iislamii, 2011, firjinya.
- Bizdwi, Abu Alyusr Muhamad bin muhamad. Usul aldiyn, , almaktabat al'azhariat liltarathi, 2003, alqahira.
- albasari, muhamad bin eali almutakalim almuetazili, almuetamad fi 'usul alfiqh, tahqiq muhamad hamayd allah, almaehad aleilmii alfaransii lildirasat alearabiati, 1964ma, dimashq.
- albaghdadi, eabd alqahir bin tahir, alfarq bayn alfirq, dar abn aljuzi, 2024ma, alqahira.
- albaghdadi, eabd alqahir bin tahir, 'usul aldiyni, tahqiqu: 'ahmad shams aldiyn, dar alkutub aleilmiati, 2002m, bayrut.
- albalakhi , eabd allh bin 'ahmadu, almaqalati, dar alfath lildirasat walnashri, bidun tarikhi, eaman.
- Bayadi, Kamal Aldiyn Ahmad bin hasan Isharat almaram min eibarat al'iimam 'abi hanifat alnueman fi 'usul aldiyni, dar alkutub aleilmiati, 2005, bayrut.
- Altiftazani, Saed Aldiyn maseud bin Omar, Sharh almaqasidi, Alalm alkutub , 1998, bayrut.
- Altiftazani, Saed Aldiyn. Sharh aleaqayid alnasfiati, almaktabat aliazhariat liltarathi, 1987, alqahira.
- Altahanwi, Muhamad bin Ali. kashaf astilahat alfununi, dar alkutub aleilmiati, 1998, bayrut.
- Aljirjani, Alsharif Ali bin muhamad. Altaerifati, dar alkitaab alearabii, 1998, bayrut.
- Khormah, M. The doctrinal approach of Imam Abu Mansur al-Maturidi between transmission and reason, Jordanian Journal of Islamic Studies, Al-Bayt University, 9. 2013.
- Ibn khaldun, Abd alrahman bin muhamadi, muqadimat abn khaldun, dar sadir, 2000, bayrut.

- Aldoori, Qahtan, Alyan, Rushdi, Usul aldiyn al'iislami, dar alfikri, 1996 eaman.
- Deek, F, Matalqa, Ahlam M. The concept of the origin of inspiration in Islam and its foundations, Journal of the Islamic University for Sharia and Legal Studies. 28, 2020.
- aldhahabi, muhamad bin 'ahmada, sayar 'aelam alnubala'i, muasasat alrisalati, 1996m, bayrut.
- Ibn rushd, Muhamad bin ahmad. manahij al'adilat fi eaqayid almilati, mae muqadimat fi naqd madaris eilm alkalam taqdim watahqiqu: mahmud qasima, maktabat alanjlu almisriati,1964, alqahira.
- alzirkili, khayr aldiyni, al'aelami, dar aleilm lilmalayini, 2020m, bayrut.
- alzamakhshari, mahmud bin eumra, alkashafi, maktabat aleabikan, 1998mi, alriyad.
- Alshaafieaya, Hasan, Almadkhal alaa dirasat eilm alkalam, maktabat wahbat, 2013, alqahira.
- alshahristani, muhamad bin eabd alkrim, almilal walnnhl, dar almaerifati, 1993m, bayrut.
- Alshahristani, muhamad bin eabd alkarim, nihayat al'iiqdam fi eilm alkalami. maktabat althaqafiat aldiyniati, 2009, alqahira.
- shikh zadahu, eabd alrahman bin eulay, nazam alfarayid wajamae alfawayidi, almatbaeat al'adabiata, 2003ma, alqahirati.
- aleutum, alliytha, manahij almutakalimin fi 'iithbat wujud rb alealamin wamuqadimatiha, majalat aljamieat al'iislamiat lildirasat al'iislamiati, aljamieat al'iislamiat bighazati, almujaladi(30), aleadad (1), 2022m.
- 'abu eadhababahu, alhasan bin eabd almuhsin, alrawdat albahiatu, tabeat majlis dayirat almaearif alnizamiati, 1322hi, niudilhi.
- aleamri, muhamad nabil, jabir, tahani, al'afeal al'iilahiat bayn alzamakhshari walraazi (dirasat muqaranati), almajalat al'urduniyat fi aldirasat al'iislamiati, jamieat al albit, almujaladu(13) aleadad (4), 2017 mi
- Almatridi, Abu mansur muhamad bin muhamad.. tawilat 'ahl alsanat , dar alkutub aleilmiati, 2020, bayrut.
- almatridi, 'abu mansur muhamad bin muhamad, altawhida, dar alkutub aleilmiati, 2006m, bayrut.
- Almatridi, Abu mansur. sharh alfiqh al'akbari, tabie ealaa nafaqat alshuwuwn aldiyniat bidawlat qatar.
- almahbubi, eubayd allah bin maseud, altawdih sharh altanqihi, bidun dar, bidun tarikhi, bidun bild.
- almaghribi, eali eabd alfataahi, 'abu mansur almatiridi warawuh alkalamiatu, maktabat wahbata, 2009ma, alqahira.
- Alnasfi, Abu albarakat eabd allh bin 'ahmadu, madarik altanzil wahaqayiq altaawili, dar alkalm altayib, 1998, bayrut.
- alannsfi, 'abu albarakat eabd allh bin 'ahmad, sharh aleumdati, dirasat watahqiqu: eabd allh 'iismaeili, almaktabat al'azhariat liltarathi, 2012ma, alqahira.
- Alnasfi, Abu almueayan mimun bn muhamad, bahr alkalami, dar alfatah.2004, eamman.
- Alnasfi, Abu almueini.. tabsirat al'adilat fi 'usul aldiyn, almaktabat al'azhariat liltarathi, 2011, alqahira.
- alnnsfy, 'abu almueayn mimun bin muhamad, altamhid liqawaeid altawhida, tahqiqu: muhamad eabd alrahman alshaaghul, almaktabat al'azhariat liltarathu, bidun tarikhi, alqahira.

- alansfi, 'abu alyusr muhamad bin muhamad bin alhusayni, 'usul aldiyni, tahqiqu: hanz bitar linzi, almaktabat al'azhariat liltarathi, 2003ma, alqahira.
- alnwyhi, muhamad khalil, aljanib alnaqdiu fi almasayil alkalamiat eind al'iimam 'abi mansur almatridi, dar alnuwn almubini, 2011m, eaman.
- abin alhamam, muhamad bin eabd alwahid kamal aldiyn, almusayaratu, almaktabat al'azhariat liltarathi, 2006ma, alqahira.
- Alhamadhani, Alqadi eabd aljabaar. sharh al'usul alkhamsat, dar al'iihya' alearabii, bayrut.
- alhamadhani, alqadi eabd aljabar, almughaniy fi 'abwab altawhid waleadli, tahqiqu: muhamad hilmi wa'abu alwfa alghunimi, aldaar almisriat liltaalif waltarjamati, bidun tarikhi, alqahira.
- alhamadhani, alqadi eabd aljabar, almuniat wal'amli, tahqiqu: eisam aldiyn muhamad ealay, dar almaerifat aljamieiati, 1985ma, al'iiskandiriatu.
- alhamadhani, alqadi eabd aljabar, almuhit bialtaklifi, tahqiqu: eumar alsayid eazmay, aldaar almisriat liltaalif waltarjamati, bidun tarikhi, alqahira.