



جيمي بي. تورنر

مقالة في الرؤية الإسلامية حول الابستمولوجيا المعدلة

مقارنة بين نموذج ألفين بلانتينجا وابن تيمية

ترجمة: غيث الشامي

رؤية إسلامية حول الاستمولوجيا المعدلة

جيمي بي. تورنر

قسم الفلسفة: جامعة ابن خلدون، تركيا

ترجمة: غيث وليد (الغيث الشامي)

نظرية الاستمولوجيا المعدلة (RE)

هي بشكل عام "الأطروحة التي تفيد بأن الاعتقاد الديني يمكن أن يكون عقلانياً دون تكلف استدلال نظري".

تعتمد نظرية الاستمولوجيا المعدلة بشكل كبير على رفض الاعتراض الدليلي على الإيمان بالله. فلنعتبر أن الاعتراض الدليلي هو الأطروحة التي تقول إنه يمكن للمرء أن يؤمن بمقولة (م)، وهي أن الله موجود، بشكل مبرر فقط إذا قدم دليلاً (د) لدعم (م). وعلى افتراض أن الشخص لا يمتلك (د)، فإن ذلك يعني أنه سيكون غير مبرر في الحفاظ على (م).

يعتقد مؤيدو نظرية الاستمولوجيا المعدلة، ضد هذا الاعتراض، أن الاعتقاد بوجود الله يمكن أن يكون مبرراً دون الحاجة إلى دليل.

ألفين بلانتينغا، المدافع الأشهر عن هذه النظرية، قد جادل بناءً على ما يسميه نموذج (أكويناس-كالفن) بأن الاعتقاد بالله يمكن أن يكون أساسياً (بدهياً) بشكل صحيح فيما يتعلق بالتصديق.

يعتبر نموذج بلانتينغا لنظرية الاستمولوجيا المعدلة نوعاً من النظرية الخارجية المعرفية، تُعرف النظرية الخارجية ببساطة على أنها رفض للنظرية الداخلية التي هي تقريباً الأطروحة التي تقول إن "السبب المبرر لاعتقاد أساسي (بدهي)، أو حتى لأي اعتقاد، يجب أن يكون متاحاً إدراكياً للمؤمن نفسه"

عموماً، يرى الخارجانيون أنه "يجب أن يكون هناك سبب يجعل الاعتقاد الأساسي صحيحاً أو على الأرجح صحيحاً، ولكن ليس من الضروري أن يكون الشخص الذي يؤمن به مدركاً لهذا السبب (بمعنى أنه قادر عن التعبير لغوياً عن سبب وتبرير إيمانه بشكل نظري)

بعبارة أخرى، يمكن أن يكون الاعتقاد ناتجاً عن "عوامل خارجة عن وعي المؤمن: عوامل تتعلق بكيفية تكون هذا الاعتقاد في معرفة الإنسان، أو مدى ارتباطه بالحقائق الحسية، أو مدى تعقيد تكوينه وسيظل مبرراً .

يستخدم بلانتيغا مصطلح التصديق للإشارة إلى "مدى الشعور الذي يكون وجوده الكافي هو ما يميز المعرفة السائغة عن مجرد الاعتقاد الصحيح غير المبرر.

يهدف بلانتيغا إلى بناء نموذج للتصديق يُسمى "الوظيفية السليمة "

ويجادل بأن الاعتقاد يمكن أن يحصل على تصديق إذا وفقط إذا

نشأ على النحو التالي :

1. يتم إنتاج الاعتقاد داخل موضوعه (الإنسان) بواسطة ملكات معرفية تعمل بشكل سليم وفقاً لكيفية خلقتها السليمة للعمل .
2. تعمل تلك الملكات المعرفية في بيئة معرفية تم خلقها بحكمة (تصميمها على عبارة بلانتيغا) للعمل فيها بشكل صحيح .
3. تكون الحكمة من خلق تلك الملكات المعرفية توجهها نحو اكتساب الاعتقاد الصحيح .
4. تنجح خطة تصميم تلك الملكات المعرفية في جعلها تكتسب الاعتقاد الصحيح.
5. خطة التصميم جيدة بالقدر الذي يجعل هناك احتمالاً كبيراً بأن الاعتقادات التي تنتجها هذه الملكات ستكون صحيحة في معظم الأحيان.

وبناءً على هذه الشروط، يجادل بلانتيغا بأن "الاعتقادات الأساسية" مثل الإدراك الحسي أو الذاكرة أو الاعتقادات الغريزية يمكن أن تكون مبررة دون الحاجة إلى دليل. يشير بلانتيغا إلى هذه الاعتقادات بأنها "أساسية (بدهية) بشكل صحيح"، ويعتقد أن الاعتقاد بالله، مثل الإدراك الحسي أو المعتقدات القائمة على الذاكرة، يمكن أن يكون أيضاً "أساسياً بشكل صحيح" فيما يتعلق بالتبرير المعرفي .

في كتابه "الاعتقاد المسيحي المبرر"، يقترح بلانتينغا هذه الأطروحة من خلال بناء نموذج يُسمى نموذج أكويناس/كالفن. يتبع هذا النموذج أفكار أكويناس وكالفن ويقول إن الله قد وضع في البشر قدرة على معرفته بطريقة مباشرة، وهي "إحساس الإله".

ومن خلال هذا الإحساس الإلهي الفطري، يمكن للبشر في مجموعة متنوعة من الظروف أن يبدوا معرفة الله بطريقة أساسية .

يقوم بلانتينغا بتوسيع هذا النموذج ليشمل الاعتقاد المسيحي، ويعتقد أنه إذا كان النموذج صحيحاً، فإن الاعتقاد التآليهي المسيحي سيكون مبرراً بشكل أساسي .

بعد مراجعة المبادئ الأساسية لنظرية الاستمولوجيا المعدلة وفقاً لبلانتينغا، يهمني في هذه الورقة أن أبحث في مدى إمكانية تأصيل وتوسيع نظرية بلانتينغا بطريقة إسلامية فريدة، سأبدأ بتقييم النموذج الذي قدمه إريك بالدوين (وتايلر مك نيب) في الأدبيات، ثم أقترح نموذجاً بديلاً من التراث الإسلامي يستند إلى علم اللاهوت الإسلامي لشيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله، والذي يبدو أنه يمكن بناء نموذج متوافق مع نموذج بلانتينغا منه .

النموذج الإسلامي لبالدوين

في ورقته البحثية (2010)، يحاول إريك بالدوين بناء نموذج إسلامي لنظرية الاستمولوجيا المعدلة يتوافق مع نموذج أكويناس/كالفن وفرضيات "الوظيفية السليمة" عند بلانتينغا، يجادل بالدوين بأن الاعتقاد الإسلامي يمكن أن يكون مبرراً بطريقة مشابهة للذي اقترحها بلانتينغا فيما يتعلق بالإيمان المسيحي.

نقد أطروحة التصميم لدى بالدوين

وفقاً لبالدوين، فإن "أطروحة التصميم" عند بلانتينغا تشير إلى أن البشر قد خلُقوا بملكات معرفية مختلفة وفقاً لخطة تصميم تهدف إلى إنتاج معتقدات صحيحة، يحدد بالدوين هذه الملكات المعرفية بأنها الإدراك الحسي، والعقل ('عقل)، والقلب (قلب) .

الإدراك الحسي يمكن الإنسان من معرفة الأشياء في العالم الخارجي، تمكن ملكة القلب الإنسان من الوصول إلى المعرفة في المجال الروحي، ومن خلال إدراكه المباشر، يمكن للإنسان أن يحصل على وعي مباشر بالله. أما العقل ('عقل') فهو مقسم إلى فرعين: (أ) "عقل 1" المسؤول عن التفكير النظري والبصيرة والإدراك، و(ب) "عقل 2"، المسؤول عن التأمل الذاتي والتفكير على مستوى ميتا (أي التفكير في نفس عمليات التفكير) .

يضيف بالدوين عنصراً إضافياً في هذا المخطط المعرفي إلى جانب هذه الملكات، وهو "القدرة على الشك"، وفكرته هي أن "خطة التصميم" التي أعدها الله لمخلوقاته تتضمن أن الشكوك ستكون جزءاً طبيعياً من العملية، حيث أنه من خلال القلب يمكن للإنسان أن يختبر وعياً مباشراً بالله، أي الاعتقاد الأساسي البدهي به. ولكن نظراً لأن "خطة التصميم" تشير إلى أن الشخص سيشك طبيعياً في هذه المعتقدات الأساسية الفطرة عن الإله، فإن ما سماه بـ 'عقل 2' سيعمل للتحقق من "صحة" هذه التجارب التي هي من الدرجة الأولى، مما يُمكن المؤمن من أن يكون متأكداً من اعتقاده بالله والوصول إلى حالة معرفية أعلى وموثوقة بشكل إثباتي.

والأهم من ذلك، أن النموذج يعتقد أنه لكي يكون الاعتقاد الأساسي (البدهي) للإنسان بالله مبرراً، يجب أن يتضمن مزيجاً من كل من القلب (التجربة الروحية) و"عقل 2" (الذي سيتحقق من صحة تجربة القلب).

من أجل دراسة هذه الأطروحة، من الضروري النظر بشكل أقرب إلى ما يقصده بوظيفة 'عقل 2'. يشير بالدوين إلى 'عقل 2' بأنه الإدراك مافوق-معرفي أو الوعي بالدرجة الثانية، وبشكل أكثر تحديداً، هو مستوى "الوعي المحدود". يُقال إنه يختص بالوعي الإدراكي لمعتقدات الشخص من الدرجة الأولى بمعنى "الناتج من العقل الأول"، بحيث عند تفعيل وظيفته يكون الشخص قادراً على "التفكير بوعي فيما يبدو صحيحاً مبدئياً (على المستوى الحسي) ويعرفه كحقيقة مسوغة (على المستوى الميتا)".

من خلال هذا الرجوع إلى التأمل في الفكر، يكون الشخص قادراً على التعامل مع أي شكوك حول صحة التجارب الروحية التي يقدمها القلب وتأمين اعتقاده الأساسي بالتسويغ الصحيح.

الآن، فكرة الوعي بالدرجة الثانية قد تكون لها أساس في فكر بعض المنتسبين للإسلام. تكتب ديبورا بلاك، في حديثها عن ابن سينا (أفيسينا) ومفهوم اليقين، قائلة :

"اليقين بالنسبة لابن سينا يحتوي على عنصر ذاتي مهم، وهو الثقة بأن المرء يحمل اعتقاداً صحيحاً، أو معرفة بأنه يعرف. وبدون هذا العنصر الذاتي، لن نمتلك معرفة يقينية، حتى لو كان اعتقادنا صحيحاً ومبرراً".

ربما يتصور بالدوين أن هذا الشرط للوعي بالدرجة الثانية يتشابه مع هذا الفهم. ومع ذلك، فإن هذا الفهم للإدراك مافوق-معرفي يبدو محدوداً جداً في وظيفته المعرفية. إذا كان ببساطة يتعلق بالثقة الذاتية في معتقدات الشخص بناءً على التأمل الداخلي، فمن غير الواضح كيف يمكن أن يتعامل مع الشكوك بطريقة "موضوعية" دون الاعتماد على "عقل1" ويبدو أن الاعتماد الكامل على (العقل) يشير إلى موقف معرفي داخلي .

إذا كانت النظرية الداخلية (كما ذكر أعلاه) هي تقريباً الأطروحة التي تقول "إن السبب المبرر لاعتقاد أساسي بدهي، أو حتى لأي اعتقاد، يجب أن يكون متاحاً إدراكياً للمؤمن نفسه"، يبدو أن شرط الوعي بالدرجة الثانية لكي يكون له وظيفة معرفية مميزة يجب أن يتضمن شيئاً قريباً من تلك الأطروحة الداخلية. وذلك لأن الشخص سيحتاج بالتأكيد إلى أن يكون على دراية بالأسباب التي تمنح الاعتقاد تسويغاً لكي يكون مختلفاً بشكل معقول عن "تكرار" عديم الفائدة لما يعرفه بالفعل على مستوى الدرجة الأولى، ومن ثم، فإن 'عقل1 سيكون ضرورياً وكذلك 'عقل2. لكن في هذه الحالة، يبدأ النموذج في الابتعاد عن منهجه الخارجي الأولي ويتجه نحو نوع من الداخلية المعتدلة .

ومع ذلك، وفقاً لبالدوين، لا يمكن فهم شرط الوعي بالدرجة الثانية بهذه المصطلحات. بل ما يقصده هو "وعي ثري نوعياً بواقع" معتقدات الشخص.

وفقاً لابن سينا من خلال النظر في طبيعة وجودنا الخاص، إلى جانب النظر في طبيعة الأشياء الموجودة حولنا، نتمكن من معرفة أن جميع الأشياء المفترقة هي أشياء

ممكنة الوجود، ومن هذا يمكننا استنتاج أن جميع الأشياء تعتمد ميتافيزيقياً (ذاتياً) على وجود الله بالضرورة.

ومع ذلك، في هذا المثال أيضاً، من الصعب تخيل كيف يمكن أن يقتصر هذا النوع من الاستدلال على مجرد التأمل على مستوى الوعي الثاني. قد يمنحنا التأمل على مستوى الوعي الثاني إدراكاً لافتقار وجودنا، لكنه يتطلب نوعاً آخر من الارتقاء المنطقي أو الاستدلال للوصول إلى فكرة وجود كائن ضروري (واجب وجود) يقيم جميع الموجودات. مثل هذا التأمل لن يجعل فجأة العملية تتم دون استخدام التفكير الرسمي أو الاستدلال المنطقي.

بعبارة أخرى، لا يمكن تصور أن هذا الاستدلال يمكن الوصول إليه بناءً على 'عقل' 2 وحده. بل يجب أن يشمل 'عقل' 1 أيضاً، ولكن إذا كان الأمر كذلك، فإنه يتبع أن استخدام العقل بشكل كامل هو شرط ضروري لأي اعتقاد على المستوى الأول ليكون مبرراً، ومن ثم يصبح هذا الموقف أشبه بدعم ليس فقط الاعتقاد الداخلي المعتدل كما تم اقتراحه سابقاً، بل نوعاً من الدليلية! وهو الموقف الذي يفيد بأنه "لكي يكون لأي اعتقاد ديني يعتقده به شخص ما مبرراً، فإنه يجب أن يستند إلى استدلال نظري حاضر في وعي هذا المؤمن".

علاوة على ذلك، كما يقول تشيشولم، "يفترض الداخلي أن الشخص، بمجرد التفكير في حالته الواعية، يمكنه صياغة مجموعة من المعايير المعرفية التي تمكنه من التحقق، فيما يتعلق بأي اعتقاد محتمل لديه، ما إذا كان مبرراً في امتلاك ذلك الاعتقاد ."

تبدو أطروحة بالدوين متشابهة معه بشكل ملفت: يتمكن الشخص من خلال التأمل الواعي الفعال على مستوى الوعي الثاني، من صياغة أسباب لقبول المعتقدات المكتسبة على المستوى الأول، وفقط من خلال هذه العملية يمكن أن تكون هذه المعتقدات مبررة بشكل كاف.

على النقيض من ذلك، يرفع منظور بلانتينغا الخارجي "هذا القيد المتعلق بالوصول"، وعلى عكس نموذج بالدوين، يعتقد أن الاعتقاد يمكن أن يكون كافياً للمعرفة دون أي متطلبات قائمة على العلاقات الداخلية بين الاعتقاد وأسباب الاعتقاد في وعي الشخص .

قد يشير البعض بشكل صحيح إلى أن الداخلية بمعناها الدقيق يتم تعريفها بما وصفه براون بأنه "فكرة أن الحالة المعرفية للمفكر تعتمد بالكامل على الأمور التي تكون 'داخلية' أي في وعي ذلك المفكر، بدلاً من أن تعتمد على الأقل جزئياً على الأمور 'الخارجية' عنها ."

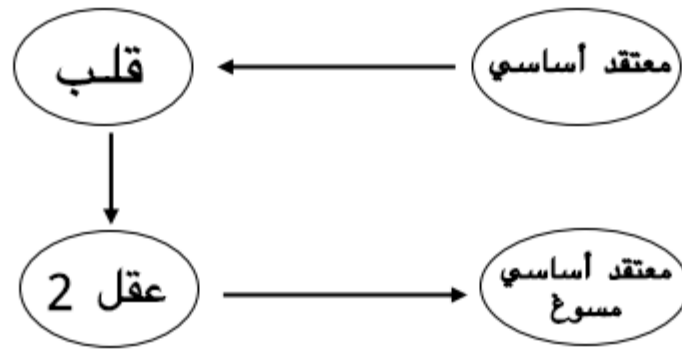
لذلك، نظراً لأن نموذج بالدوين يتضمن شروطاً "خارجية"، أي الشروط الأخرى للوظيفية السليمة، فإنه ليس داخلياً بالكامل. ومع ذلك، لأن النموذج يبدو أنه يحافظ على نوع من الدليلية المعرفية فيما يتعلق بالتسويغ، فإن هذا الموقف يمثل في أفضل الأحوال نقطة وسط بين الداخلية والخارجية.

نقد أطروحة الإدراك المباشر لدى بالدوين

لإعادة صياغتها، فإن أطروحة الإدراك المباشر هي الفكرة التي تقول إنه من خلال القدرات الإدراكية التي وهبها الله للبشر، "يمكن معرفة الله بطريقة مباشرة ومعرفية أساسية بدهية".

يوضح بالدوين جوهر أطروحة الإدراك المباشر وفقاً لنموذجه على النحو التالي:

على الرغم من أن المعتقدات الأساسية للفرد حول الله يجب أن تؤكد بواسطة العقل على المستوى الثاني، إلا أن القلب (الإدراك الروحي) يستمر في العمل كما هو مصمم... يظل الإيمان الإسلامي يتشكل بطريقة أساسية بشكل مباشر على المستوى الأول. في حين أن هناك نوعاً من العلاقة السببية غير المباشرة التي تعمل هنا... طالما أن الفرد يدرك بشكل مباشر أن معتقداته حول الله صحيحة، فإن معتقداته حول الله تكون مبررة بطريقة أساسية على المستوى الأول على الرغم من أن الأدلة و/أو الأسباب مطلوبة على المستوى الثاني لتحقيق ذلك.



الرسم أعلاه هو شرح بسيط لما يبدو أنه الطريقة التي يُولَّد بها الاعتقاد الأساسي عن الله، وفقاً للنموذج المذكور. العملية تشبه الآتي: الاعتقاد الأساسي (معتقد أساسي) يأتي إلى القلب (قلب) بشكل مباشر ويتم إدراكه فيه على المستوى الأولي؛ هذا الاعتقاد يكون مباشراً، أي أساسياً (بدهياً)، ولكنه ليس أساسياً بشكل سائب بمعنى أنه غير مدعوم بالحجة. ثم يتم تعزيز إيمان القلب من خلال تفكير ثانوي دقيق، واعٍ، وتأملي يؤديه العقل الثاني (عقل 2) والذي ينتج بعد ذلك الاعتقاد الأساسي الصحيح (اعتقاد أساسي مسوغ)

يقترح بالدوين في الفقرة المذكورة أعلاه أنه بينما يعزز العقل الثاني (عقل 2) الحقيقة المتعلقة بالاعتقاد الأولي في القلب، يظل الاعتقاد مدركاً في القلب بطريقة أساسية على المستوى الأولي، بحيث إذا أدرك الشخص بشكل مباشر أن اعتقاده صحيح على المستوى الثانوي، فإن الاعتقاد الأساسي يكفي للمعرفة. ومع ذلك، يبدو أن هناك مشكلة هنا. يعتقد بالدوين، كما هو مقتبس أعلاه، أنه في هذه العملية "يستمر الاعتقاد الإسلامي في التكوّن بطريقة مباشرة وأساسية في المستوى الأولي". لكن هذا غير صحيح وفقاً للنموذج نفسه؛ فقد يكون الاعتقاد "أساسياً" ولكنه في هذه المرحلة ليس أساسياً (بدهياً) سائغاً! هذا لأن الاعتقاد في هذا النموذج لا يُعتبر كافياً ليكون أساسياً بشكل مبرر وسائب — أي مدعوماً بالحجة — إلا عندما يتم تحقيق شرط الوعي الثانوي. لذا، على الرغم من أن الاعتقاد الإسلامي يمكن أن يستمر في التكوّن بطريقة مباشرة وأساسية، فإنه لن يكون بعدُ، في هذه المرحلة من العملية، اعتقاداً أساسياً صحيحاً فيما يتعلق بالدعم الحجاجي.

بالمقابل، ينص مبدأ الإدراك المباشر في نموذج (أكويناس / كالفين) لبلانتيغا على أنه سيكون مبرراً وسائغاً. كما يشرح سودوث، مبدأ الإدراك المباشر لبلانتيغا، بالاقتران مع الوظيفية السليمة، هو تقريباً كما يلي:

هناك ظروف مناسبة (س)، بحيث إذا كان هناك أي شخص (ش)، وإذا كان (ش) في (س) وتعمل القدرات الإدراكية ذات الصلة لدى (ش) بشكل صحيح، فإن (ش)(م) سيحمل اعتقاداً لاهوتياً (أ) بشكل مباشر و(م م) سيكون اعتقاد (ش) في (أ) مدعوماً بالحجة بدرجة كافية [للمعرفة] 36.

وعلى الرغم من أن نموذج بالدوين يدعم النقطة (م) بقدر ما يتعلق بدهية اعتقاد المرء بالله على المستوى الأولي، فإنه لا يدعم النقطة (م م) بنفس الطريقة التي يدعم بها بلانتيغا ذلك. هذا لأن النموذج يرفض فكرة أن النقطة (م) يمكن أن تكون كافية للحجة بذاتها. لذا، فإن نموذج بالدوين ليس متوافقاً تماماً مع مبدأ الإدراك المباشر في نموذج (أكويناس / كالفين) لبلانتيغا.

وبالتالي، بعد فحص العناصر المركزية لنموذج بالدوين الإسلامي الفريد، وجدت أنه ليس متوافقاً تماماً مع اثنين من الأطروحات الأساسية في نموذج أ/ك لبلانتيغا. ونتيجة لذلك، يبدو أن هناك حاجة إلى تقديم تفسير بديل.

أعتمد بناء نموذج أقرب إلى النظرة الخارجية في المعنى البلانتيغي، بالإشارة إلى أفكار الإمام المسلم في القرن الرابع عشر ابن تيمية (ت. 1328). اعتمادي على أعمال ابن تيمية مقصود، وقد استلهمت من حقيقة أن بعض أفكاره تشبه بشكل لافت للنظر أطروحة الاستمولوجيا المعدلة

يلاحظ أوزر فارلي، على سبيل المثال، أن اليوم، يدافع علماء اللاهوت الإصلاحي بشكل قوي عن وجهة نظر تفيد بأن الإيمان بالله أساسي بطبيعته في البشر ولا يتطلب إثباتاً.

أوجه التشابه بين هذه الآراء ومقاربة ابن تيمية ملفتة وتستحق مزيداً من الدراسات والتحليلات المقارنة.³⁷

ومع ذلك، يجب أن أشير إلى أن النموذج الذي أقترحه في هذه الورقة، رغم استلهامه بشكل أساسي من إبستمولوجيا ابن تيمية للإيمان الديني، لا يدعي اختزال موقفه الإبستمولوجي بالكامل إلى نموذج "RE" بحد ذاته،³⁸ ولا بالضرورة إلى النموذج الذي قمت ببنائه. لذا، فإن النموذج يحمل روح ابن تيمية، لكنه يبقى تأويلي الخاص ونتاج بناءي الشخصي.

نموذج إسلامي بديل

لنبدأ بالنظر في مخطط رسمي لنموذج "تيمي" للإبستمولوجيا الإصلاحية: (RE)

1. خلق الله (باعتباره خالق كل شيء)، لدى البشر قدرات إدراكية مختلفة حتى يتمكنوا من اكتساب معتقدات صحيحة عنه.
2. خلق الله جميع البشر على فطرة طبيعية (الفطرة)، هذه الفطرة تحثهم على التعرف عليه، ومعرفته، وعبادته وحده.
3. تم تفعيل الفطرة بالتوازي مع قدرات إدراكية أخرى لإنتاج المعتقدات؛ تشمل هذه القدرات، خاصة في سياق الإيمان بالله، القلب (القلوب). عندما تعمل الفطرة بشكل صحيح، تفعل في القلب وعياً فورياً بالله. ينشأ هذا الوعي في حدس القلب من خلال العمليات الطبيعية للفطرة عليه.
4. العمل الصحيح لهذه القدرات، الذي ينتج وعياً أساسياً بالله، ينشأ عادةً من تجربة الإنسان المباشرة للعديد من "الآيات" التي وضعها الله في العالم حوله، مما يسمح له بتجربة معرفة الله بطريقة أساسية (بدهية). هذه المعرفة بالله تأتي للإنسان بالمعنى الأساسي لأنها مباشرة وغير اختيارية.
5. لذلك، من خلال الدور المعرفي للفطرة بالاقتران مع القلب، عند إدراك "آيات" الله المميزة، يتم الوصول إلى الإيمان به فوراً دون الحاجة إلى استدلال أو دليل اقتراحي.

توضح النصوص الإسلامية هذا الموقف الاعتقادي في المقدمة (1) بشكل صريح في العديد من المواضع، حيث نجد أن الله، باعتباره خالق البشر، قد منحهم قدرات مختلفة لاكتساب المعرفة والعبادة. على سبيل المثال، نقرأ في القرآن:

وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ (78)

تنص هذه الآية أن البشر دخلوا العالم وهم لا يعلمون شيئاً، لكن من خلال القدرات التي منحهم الله إياها من العقل والإدراك، يمكنهم اكتساب المعرفة بحيث يعرفونه ثم يعبدونه، كما يوضح القرآن أن البشر يعتمدون وجودياً على الله، لأنه مصدر وجودهم وخالقهم:

هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِّنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئًا مَّذْكُورًا (1) إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُّطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَّبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا (2) إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا

النقطة الأهم هنا هي فكرة أن الله وهب البشر قدرات مختلفة لاكتساب المعرفة، أي العقل، والقدرات الإدراكية، والقلب. هذا مهم عند النظر في كيفية إدراك معرفة الله بطريقة أساسية. المقدمة (1) هي بديهية في ضوء مكانة الله الوجودية ومسؤوليته عن شؤون البشر.

يُعد ابن تيمية، كما ذكرنا، مصدر الإلهام المركزي للنموذج المطروح هنا. يركز الأساس المعرفي الاعتقادي لابن تيمية على مفهوم الفطرة، الذي أصبح في نواح كثيرة محوره الأساسي. يشير أوامير أنجم، على سبيل المثال، إلى تأكيد ابن تيمية على هذا المفهوم باعتباره نوعاً من "الأساس الإبستمولوجي البديل".⁴² يُقدّم مفهوم الفطرة في المقدمة الثانية لهذا النموذج، والتي تنص على أن الله خلق البشر على فطرة طبيعية توفر لهم ميلاً فطرياً لمعرفة الله. هذه الفكرة عن الفطرة أساسية لجميع المقدمات المتبقية، وبالتالي، من الضروري أن نفهم بشكل أعمق معنى هذا المفهوم.

لم يخترع ابن تيمية مفهوم الفطرة، بل يُوجد أولاً في مصادر التلقي الأساسية للإسلام، وهي القرآن والسنة النبوية.

يكتب ياسين محمد أن الفطرة "تأتي من الجذر العربي: فطر، المصدر هو الفطر... [الذي] يعني حرفياً: إيجاد الشيء لأول مرة والتكوين الطبيعي الذي يُخلق به الطفل في رحم أمه".⁴³

تشير الفطرة إذاً إلى "شيء" قد خلقه الله في جميع البشر منذ البداية. هذا واضح من القرآن نفسه، حيث نقرأ :

فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَٰلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ

تسلط هذه الآية القرآنية الضوء على مفهومين رئيسيين على الأقل مضمنين في الفطرة:

الأول: هو أنها تشير إلى نوع من التكوين الطبيعي الذي خلق الله عليه جميع البشر. الثاني: هو أن الفطرة شيء غريزي، مما يعطي انطباعاً بأن هذه الطبيعة معروفة لنا جميعاً في أعماقنا. كما تحتوي الأحاديث النبوية على إشارات إلى هذا المفهوم وتساعدنا في فهم معنى الفطرة بشكل أعمق، مثلاً:

حديث **أبي هريرة** رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: **ما من مولود إلا يولد على الفطرة فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه كما تنتج البهيمة بهيمة جمعاء هل تحسون فيها من جدعاء**. ثم يقول أبو هريرة رضي الله عنه (فطرة الله التي فطر الناس عليها)

هذا الحديث يعيد التأكيد على أن كل إنسان يولد على فطرة طبيعية. فإذا لم يُفسد المحيط الاجتماعي هذه الطبيعة، فإن الإنسان سيكتسب معتقدات معينة بطريقة فطرية، إنما يرجع التأثير على هذا النمو الطبيعي إلى البيئة الخارجية للإنسان،

في تفسيره لمعنى الفطرة في الحديث المذكور، يقول ابن تيمية ما يلي:

"أما قوله صلى الله عليه وسلم {كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه} فالصواب أنها فطرة الله التي فطر الناس عليها وهي فطرة الإسلام وهي الفطرة التي فطرهم عليها يوم قال: {ألسنت بربكم قالوا بلى} . وهي السلامة من الاعتقادات الباطلة والقبول للعقائد الصحيحة." 46.

إذن، الفطرة هي حالة تعترف بالله بشكل فطري وتعرفه بعمق، عندما وُلد البشر وأتوا إلى هذا العالم، جاءوا بقدرة طبيعية يمكنهم من خلالها معرفة الله. وبالتالي، في الظروف العادية، سيتبعون بشكل طبيعي معتقدات الإسلام، التي يصفها ابن تيمية ببساطة بأنها "لا إله إلا الله" 47.

وبالتالي، في العودة إلى المقدمة (2)، وهي أن الله خلق البشرية على الفطرة التي تحثهم على التعرف عليه، وبالاقتراح مع المقدمة (1)، وهي أن الله غرس في البشر قدرات إدراكية حتى يتمكنوا من معرفته، نجد أن الله قد خلق البشر على طبيعة مشتركة تجعلهم يميلون نحو معرفة الله والاعتراف به.

يمكن القول إن الفطرة لها صلة وثيقة مع قدرات المعرفة الأخرى. يكتب جون هوفر أن ابن تيمية يرى أن الفطرة "قدرة فطرية"، وبها يتعرف الإنسان على الله فطرياً بنفس الطريقة التي يعمل بها "غريزة الرضيع تجاه حليب أمه"، إذا لم يكن هناك شيء يعوق الرضيع، مثل المرض في نفسه أو في أمه، فإنه سيشرب حتماً. يضيف الشيخ [ابن تيمية] أن الطبيعة الفطرية [الفطرة] للإيمان بالله أقوى حتى من غريزة الرضيع" 48. ما يقترحه هوفر، إذن، هو أن ابن تيمية يفهم الفطرة كنوع من القدرة التي يتعرف بها الإنسان فطرياً على الله، وربما نوعاً من "الحس الإلهي".

صوفيا فاسالو، في عملها "الأخلاق اللاهوتية لابن تيمية"، تكتب أن "البشر، كما يدعي ابن تيمية، يولدون بمعرفة [أو، بدقة أكبر، بميلول لمعرفة] الله". وتقتبس ابن تيمية قائلاً: "إن

طبيعة الإنسان تتطلب الاعتراف بخالقه... ومحبته وإخلاص العبادة له".⁴⁹ في توضيح هذه الأفكار، يشرح ابن تيمية أن الفطرة تشير بالفعل إلى قدرة فطرية، ولكنها أيضاً رغبة في معرفة الله والخير الأخلاقي. يقول: "وإذا لزم أن يكون في الفطرة مرجح للحنيفية التي أصلها معرفة الصانع ومحبته، وإخلاص الدين له" ويقول: "علم أن في فطرة الإنسان قوة تقتضي اعتقاد الحق وإرادة النافع، وحينئذ فالإقرار بوجود الصانع ومعرفته والإيمان به هو الحق".⁵⁰

في إطار ابن تيمية المعرفي، يعترف بعدد من القدرات الحاملة للمعرفة، مثل قدرات الإدراك والعقل والقلب.⁵¹ لكن في حالة الفطرة، لا يفهم أنها قدرة مستقلة بنفس المعنى. يقترح ابن تيمية أن مكان إقامة الفطرة هو القلب.

حيث يقول: "فإن الله تعالى نصب على الحق الأدلة والأعلام الفارقة بين الحق والنور وبين الباطل والظلام، وجعل فطر عباده مستعدة لإدراك الحقائق ومعرفتها، ولولا ما في القلوب من الاستعداد لمعرفة الحقائق، لم يكن النظر والاستدلال ولا الخطاب والكلام،".⁵²

ويضيف قائلاً: "كما أنه سبحانه جعل الأبدان مستعدة للاغتذاء بالطعام والشراب، ولولا ذلك لما أمكن تغذيتها وتربيتها وكما أن في الأبدان قوة تفرق بين الغذاء الملائم والمنافي، ففي القلوب قوة تفرق بين الحق والباطل أعظم من ذلك".⁵³ فهذه القدرة الموجودة في القلب هي الفطرة.

السؤال هنا هو: بأي معنى يرتبط القلب والفطرة معرفيًا؟ وكيف يمكن أن يساعدنا هذا في تمييز الطريقة التي يمكن بها الوصول إلى الإيمان الإسلامي/التوحيدي بطريقة أساسية (بدهية)؟

إيمان فطري بالله → الفطرة → القلب

العلاقة المعرفية بين القلب والفطرة لإنتاج الاعتقاد التوحيدي بطريقة أساسية

يظهر المخطط المذكور العلاقة المعرفية بين القلب والفطرة فيما يتعلق بتكوين الاعتقاد التوحيدي بطريقة أساسية.

دعونا نبدأ بالنظر إلى القلب من حيث وظيفته المعرفية. يقول ابن تيمية: " لو ترك (القلب) وحاله التي فطر عليها فارغا عن كل ذكر خاليا عن كل فكر فقد كان يقبل العلم الذي لا جهل فيه ويرى الحق الذي لا ريب فيه فيؤمن بربه وينيب إليه".⁵⁴ ويقول في موضع آخر: " والقلب هو نفسه لا يقبل إلا الحق. فإذا لم يوضع فيه فإنه لا يقبل غير ما خلق له".⁵⁵

الاستنتاج هو أن الإنسان يمكن أن يعرف الله بمجرد الأداء السليم لقلبه، كيف يرتبط هذا بالفطرة؟

يؤكد ابن تيمية أن "إذا تركت الفطرة بلا فسَاد كَانَ الْقَلْبُ عَارِفًا بِاللَّهِ مُحِبًا لَهُ وَحَدَهُ".⁵⁶ عندما تعمل الفطرة بشكل صحيح، فإنها تمكن القلب من أن يعرف الله بطريقة أساسية. أي أنه إذا لم تُفسد الفطرة، فإنها ستسهل بشكل طبيعي الاعتقاد بالله الذي يدركه القلب. لذلك، من خلال عمل الفطرة الطبيعي على قدرة القلب، يتمكن الإنسان من معرفة الله بطريقة أساسية. كما يقول ابن تيمية: "الإقرار بالخالق وكمالهِ يكون فطريا ضروريا في حق من سلمت فطرته".⁵⁷ وفي موضع آخر يقول: "الإقرار بالصانع ومعرفته ومحبته وتوحيده فطري يكون ثابتا في قلب الإنسان".⁵⁸

بالتالي، يمكن للإنسان أن يعرف من خلال قلبه أن الله موجود بطريقة أساسية، لكن هذه المعرفة ستكون أساسية فقط لأولئك الذين تعمل فطرتهم بشكل صحيح بالتوازي مع القلب. ولذلك، بالنظر إلى أن المقدمات (1) إلى (3) توضح، وفقاً للنظام المعرفي لابن تيمية، طريقة يمكن من خلالها الوصول إلى الإيمان بالله بطريقة أساسية، ينبغي النظر في الوسائل التي يمكن أن تبدأ بها هذه العملية المعرفية.

تنشأ هذه المعتقدات الأساسية حول الله من خلال إدراك أو تجربة "الآيات" التي تدل على وجود الله، بحيث أنه عند إدراك هذه الآيات، سيكون الاعتقاد التوحيدي مباشراً ولا إرادياً. لذلك، يجب أن نقدم هنا نظرية ابن تيمية حول الآيات. يرتبط مفهوم الآيات بمصطلح قرآني وهو "آية".

كلمة "آية" تحمل معانٍ متعددة مثل "علامة"، "إشارة"، "معجزة"، أو "آية من القرآن". 59 الآية تُعتبر "علامة" بمعنى إشارة إلى قدرة الله وإرادته. 60

بالنسبة لابن تيمية، للآية وظيفة معينة في كونها "دليلاً" على الله. يوضح فون كوجلجن هذا الطرح ويقول إن هذا ما يشير إليه ابن تيمية باسم "دليل الله من خلال الآيات"، ويعتبره معرفة فطرية، لأن الآيات تشير إلى وجود خالق واحد. 61 كما يفهمها كوجلجن، فإن مفهوم الآيات كـ "دليل" مرتبط بشكل جوهري بالفطرة. يشرح ابن تيمية هذا الارتباط بين الفطرة والآيات في مواضع أخرى، حيث يقول إن "الطريقة الصحيحة لإثبات وجود الله هي الإشارة إلى الآيات (الآيات). هذه هي طريقة القرآن، وهذا ما هو متأصل في فطرتنا" 62 كيف تعمل "الآية" كدليل؟ القرآن يذكر الآيات في العديد من المواضع. في الواقع، القرآن نفسه مكون من آيات؛ كل آية من القرآن تُسمى "آية".

بعض الأمثلة القرآنية:

وَمِنْ آيَاتِهِ اللَّيْلُ وَالنَّهَارُ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ

إِنَّ فِي اخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَّقُونَ

في الآيات القرآنية أعلاه، نجد ذكراً لحوادث أو ظواهر تعمل كـ "آيات" لله، بحيث أنه عند إدراكها، يتجلى حقيقة وجود الله الذي تشير إليه. يشرح ابن تيمية أن الله يرسل الأنبياء بهذه الآيات في شكل معجزات أو وحي لإيقاظ الفطرة داخل الإنسان، يقول :

" ليس في الرسل من قال أول ما دعا قومه: إنكم مأمورون بطلب معرفة الخالق فانظروا واستدلوا حتى تعرفوه. فلم يكلفوا أولاً بنفس المعرفة ولا بالأدلة الموصلة إلى المعرفة إذ كانت قلوبهم تعرفه وتقر به وكل مولود يولد على الفطرة لكن عرض للفطرة ما غيرها والإنسان إذا ذكر ذكر ما في فطرته. "

بمعنى آخر، يرسل الأنبياء لتذكير الناس وإعادة إحياء المعرفة العميقة بالله الموجودة داخل جميع البشر: "الأنبياء يأتون فقط بما يذكر الفطرة بالحقائق التي كانت تعرفها بالفعل".⁶⁷ ولذلك، لا تعمل "الآيات" كدليل دون ارتباطها الجوهري بالفطرة. عندما تكون الفطرة سليمة، تستوعب هذه الآيات، وتنتج معتقدات أساسية حول الله من خلال حدس القلب. هذه "الآيات" متعددة وكثيرة، ويمكن أن تولد شعوراً حدسياً جارفاً بأن وجود الله معنا، أو أنه صانع الكون. يمكن أن يحدث ذلك عند التأمل في روعة وجلال السماء الليلية، أو عند التفكير في اتساع الكون، أو حتى عند مراقبة رحمة الأم تجاه طفلها. من خلال مواجهة هذه "الآيات"، يمكن للإنسان أن يعرف الله بطريقة مباشرة وأساسية.

وبالتالي، يوضح مفهوم الآيات عنصراً أكثر تحديداً في العملية المعرفية: فهي تشير إلى الطريقة الدقيقة التي يمكن أن تنشأ بها الاعتقادات الأساسية حول الله في القلب من خلال العمل الطبيعي للفطرة. وعليه، بقدر ما تكون المقدمات (1) إلى (4) أكثر احتمالية للصحة منها إلى الخطأ، يبدو أنه يتبع من المقدمة (5) أن من خلال الوظيفة المعرفية للفطرة، بالارتباط مع القلب وعند معرفة "آيات" الله، يمكن أن ينشأ الاعتقاد الأساسي بوجوده بطريقة مباشرة دون تأمل.

في مقاله "ابن تيمية عن وجود الله" (1991)، يقترح وائل حلاق عند الحديث عن العلاقة بين الفطرة والآيات أن أحد الطرق لفهم هذه العلاقة هو اعتبار الفطرة "وسيلة لمعرفة وجود الله من خلال الإدراك الحسي الضروري للآيات [أي من خلال الحواس الخارجية والداخلية للإنسان]" 68. يضيف حلاق أنه إذا كان هذا التفسير صحيحاً، فإن ابن تيمية "يبدو وكأنه يبني حجة صالحة تستند إلى ميتافيزيقا تجريبية" 69. ولكنني أعتقد أن هذا التفسير وبناء أطروحة ابن تيمية لا يحدد بشكل صحيح الفرق بين الحجة القياسية (القياس) والآيات (آيات) كطرق متميزة لاكتساب المعتقدات الصحيحة. وفقاً لوائل حلاق يكتب ابن تيمية أن الفرق بين الآية (الآية) والقياس (القياس) هو أن الآية هي دلالة، أي المؤشر الذي يستلزم الشيء المشار إليه" 70.

ولكن السؤال الحاسم هو، كيف يمكن القول إن الإنسان مبرر معرفياً في تبني "المعرفة" التي يستمدّها من مواجهة هذه "الآيات" في سياق الاعتقاد التوحيدي؟ لأنه لا يمكن أن يكون بنفس الطريقة التي تبرر بها الحجج القياسية، أي فقط من حيث صحتها وصلاحياتها الداخلية منطقياً، لأن الآيات تختلف تماماً عن هذه الحجج التقليدية وفقاً لابن تيمية .

علاوة على ذلك، كما يقول بلانتينغا في سياق نموذج الخالص، "ليس الأمر أن المرء يشاهد السماء الليلية، ويلاحظ أنها عظيمة، ويستنتج أنه لا بد أن يكون هناك شخص مثل الله: حجة مثل هذه ستكون ضعيفة بشكل سخيف" 71.

وبالتالي، يبدو لي أن الطريقة الصحيحة لتصوّر وظيفة الآيات كطريقة للدليل، والطريقة التي تُبرر معرفياً، ليست من حيث الأدلة الاقتراحية. بدلاً من ذلك، يجب أن تُفهم في سياق "الوظيفة السليمة" للفطرة عند مواجهة آيات الله، حيث يمكن أن يكون الإنسان مبرراً عند استيعاب هذه الآيات من حيث الوظيفية السليمة.

من المثير للاهتمام، مع ذلك، أن بالدوين يرفض "مفهوم الآيات" في ورقته. يحاول بالدوين صياغة تفسير لكيفية عمل "مفهوم الآيات" بالطريقة التالية:

- (1) يقارن مفهوم الآيات بالآيات "اليومية"، مثل "علامات المرور، أو العناوين في دفتر الهاتف، أو الكلمات في كتاب علم الأحياء أو على ظهر صندوق الحبوب"؛
- (2) يقترح أن هذه "الآيات" يمكن أن تكون مشابهة لـ "آيات الله" في الكون، مثل نظامه الدقيق أو تصميمه، الذي يشهد على وجود مصمم وراءه .

في حالة "الآيات اليومية"، نفهم معانيها على الفور، دون تأمل. لذلك يمكن أن يحدث الشيء نفسه مع آيات الله: يمكن أن نحصل على معرفة بهاتين المجموعتين من الآيات بطريقة مباشرة وأساسية. 72 لكن بالدوين يرفض إمكانية هذه النظرية في النهاية لأنه (أ) "اكتساب المعرفة الصحيحة بالله ليس مشابهًا بشكل ملحوظ لقراءة الكلمات على ظهر صندوق الحبوب"، و(ب) وفقًا لهذا التفسير لنظرية الآيات، يقول إنه لا يزال "من المنطقي الشك فيما إذا كان الشخص قد مر بتجربة حقيقية مع الله". 73

يبدو أن تفسير بالدوين لمفهوم الآيات لا يستوعب ما تعنيه "الآية" من حيث وظيفتها المعرفية. الحصول على معرفة مباشرة من "آية" ليس مجرد إدراك لما هي عليه؛ بل هو إشارة إلى شيء يتجاوزها. وفقًا للنموذج التيمي الذي قمت بشرحه، فإن "آية" إلهية - مثل وجودي الشخصي، الذي يدركه القلب والفطرة - تنتج الاعتقاد الأساسي بأنه يجب أن يكون هناك خالق لي وللعالم بأسره .

في حالة الكلمات في كتاب علم الأحياء كـ "علامة"، كل ما أقوم به في هذه الحالة هو استيعاب معاني الكلمات في النص بطريقة أساسية؛ لكن هذا يشابه فقط إدراكي الفوري لمعاني الكلمات في القرآن. آيات القرآن لا تعمل ببساطة كعلامات بهذه البساطة؛ بل هي علامات على مؤلفها، علامات على شيء يتجاوز ما تقوله ببساطة .

يشرح ابن تيمية أن "الآية تدل على الشيء نفسه الذي هي علامة عليه. كل كائن مخلوق هو آية ودليل على الخالق نفسه" 74.

تمديد نموذج ابن تيمية القياسي

يعد تمديد نموذج ابن تيمية محاولة لتفسير كيف يمكن أن تنشأ المبادئ المركزية للعقيدة الإسلامية، أي العقائد الأساسية للقرآن، في النفس بطريقة أساسية. يمكن جعل هذا الأمر معقولاً من خلال الرجوع إلى نظرية الفطرة والإشارة بشكل أكثر تحديداً إلى القرآن. تُسمى آيات القرآن بـ "الآيات". يوضح فاتاني أن "الآيات تسمى آيات لأنها تُعتبر دلالات على صدق الكتاب... ومن ثم فإن كلمة آية تشير في الوقت ذاته إلى الله وإلى آيات القرآن التي يتم من خلالها إيصال علاماته".

وبالمثل، شرح التلميذ الرئيسي لابن تيمية، ابن القيم الجوزية (توفي 1350م)، أن "الله في القرآن يدعو عباده إلى معرفته بطريقتين: الأولى بالتأمل في الخلق، والثانية بالتأمل في القرآن ومعانيه. الأولى هي آياته التي تُرى وتشاهد؛ والثانية هي آياته التي تُقرأ وتُفهم". لذلك، كما يشير القرآن إلى آيات عديدة في الخلق، فإن الكتاب نفسه يحتوي على آيات من طبيعة أكثر عمقاً. من خلال إدراك هذه الآيات الإلهية التي "تُقرأ وتُفهم"، سيدل الإيمان الفطري على صدق هذه "الآيات" أن الإنسان يمكنه أن يدرك بشكل مباشر المؤلف وراءها، وحقيقة رسالته للبشرية. ومن ثم، يمكن الوصول إلى الإيمان الأساسي بطبيعة القرآن الموحدة بهذه الطريقة الأساسية، على نحو مشابه للطريقة التي يمكن أن يُنتج بها الإيمان الإلهي العام، من خلال الأداء السليم للقلب بالتعاون مع الفطرة.

وبالتالي، يمكننا الجمع بين النموذج القياسي وهذه النقاط الإضافية لإكمال نموذج ابن تيمية الكامل:

(5) - (1) في النموذج التيمي أعلاه

(6) كما جعل الله متاحاً إدراكاً فورياً لوجوده بالإشارة إلى "آياته" في العالم الخارجي، فقد سمح أيضاً بمعرفة أكثر تفصيلاً وعمقاً له من خلال "آياته" في شكل وحيه المسطور.

(7) من خلال إدراك هذه "الآيات" التي "تُقرأ وتُفهم"، يتمكن البشر من فهم حقيقة وحي الله بطريقة أساسية، وبالتالي حقيقة دينه والغاية التي أعدها لهم .

(8) يتمكن البشر من معرفة أن هذه "الآيات" هي كلام الله المكتوب كرسالة للبشرية وأن الإسلام هو دين الله الذي يجب أن يتبعه الجميع. ينشأ هذا الإيمان الفوري من خلال العمل الطبيعي للفطرة بالتعاون مع القلب بطريقة مباشرة عند إدراك هذه "الآيات" (أي آيات القرآن) .

(9) وبالتالي، يمكن فهم الإيمان الإسلامي الكامل بطريقة فورية وأساسية وفقاً لهذا النموذج، بما يتفق مع الخطة التصميمية التي خلق الله البشر عليها.

تلبية معايير بلانتينجا

بعد توضيح نموذج ابن تيمية بالكامل، يجب الآن النظر عن كثب فيما إذا كان في الواقع متوافقاً مع المتطلبات المعرفية لنموذج بلانتينجا أكويناس-كالفن. يمكننا مقارنة النموذجين بالإشارة إلى العناصر الثلاثة المتميزة التي ذكرها بالدوين: أطروحة الاعتماد، وأطروحة الإدراك المباشر، وأطروحة التصميم. لننظر في الأطروحات الثلاثة:

- (1) أطروحة الاعتماد: يعتمد البشر معرفياً ووجودياً على الله .
- (2) أطروحة التصميم: خلق الله البشر وفقاً لخطة تصميم تهدف إلى إنتاج معتقدات صحيحة فيهم عن الله .
- (3) أطروحة الإدراك المباشر: منح الله البشر قدرات معينة بحيث يتمكنون من معرفته بشكل فوري .

على شرط أطروحة الاعتماد، كما هو الحال في نموذج بالدوين، من الواضح أن النموذج التيمي يدعم هذا الشرط، نظراً لأنه يؤكد على أولوية كائن يعتمد عليه الإنسان في وجوده ومن ثم قدرته على المعرفة. فالله هو خالق كل شيء (خالق كل شيء)، الذي "يدبر الأمر من السماء إلى الأرض"، وكما يلاحظ ابن تيمية، "وما في السماوات أو في الأرض من حركة أو سكون إلا بمشيئة الله". وهذا يعني، بشكل حاسم، أن معرفة الإنسان

النتيجة عن الوظيفة الصحيحة لقدراته تعتمد أيضاً على مشيئة الله وإذنه، وبالتالي يُقال إن الإنسان يعتمد عليه وجودياً ومعرفياً.

الشرط الثاني للتوافق يعتمد على فكرة أن الله هو الذي خلق البشر وقدراتهم وفقاً لخطة تصميم معينة تهدف بنجاح إلى إنتاج معتقدات صحيحة. النقطة المركزية في هذه الأطروحة هي التوافق مع النزعة الوظيفية الصحيحة عند بلانتينجا. يبدو أن النموذج التيمي يتفق بشكل صحيح مع بنية بلانتينجا لخطة التصميم التي بموجبها صمم الله قدراتنا من أجل اكتساب المعرفة به. كما ورد في القرآن، يشير ابن تيمية إلى أن الله "جعل لكم السمع والأبصار والأفئدة لعلكم تشكرون". منح الله الإنسان القدرات وصممها لغرض حكيم لكي يعرفه الإنسان ويشكره. كما أن الله "الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ". لقد خلق الله وأتقن قدرات الإنسان بحيث تهدف بنجاح إلى اكتساب المعتقدات الصحيحة.

وكما هو الحال في حالة بلانتينجا، فإن الشرط المتبع هو أنه طالما أن شروط الوظيفية السليمة متوفرة، أي أن الاعتقاد ينتج عن قدرات معرفية تعمل بشكل صحيح، وتهدف بنجاح إلى الحقيقة، وفي بيئات معرفية تسمح بتحقيق ذلك، فإن الاعتقاد الأساسي في الإسلام يمكن أن يكون مبرراً بنفس الطريقة التي يقترحها بلانتينجا في نموذج (أكويناس / كالفين) وفقاً للنموذج التيمي، عند العمل السليم للقلب بالتزامن مع الفطرة، وكلاهما مصمم لاكتساب المعتقدات الصحيحة حول الله عند وضعهما في بيئات مناسبة لتحقيق ذلك، سينتجان الاعتقاد الأساسي في الإسلام الذي يمكن القول بأنه مبرر بطريقة أساسية صحيحة. كما تم توضيحه أعلاه، يتم تحديد ذلك تحديداً عند الاتصال بـ "آيات الله" حيث يمكن تبرير الاعتقاد الأساسي بالله، ومن ثم بدينه، وفقاً لنموذج بلانتينجا للنزعة الوظيفية السليمة.

النموذج التيمي متوافق أيضاً مع أطروحة بلانتينجا حول الإدراك المباشر، يوضح كيف يمكن تبرير الاعتقاد بالله بطريقة أساسية بدهية صحيحة.

للتكرار، يقول بلانتينجا إن شيئاً ما هو أساسي صحيح بالمعنى التالي " (ع) أساسي صحيح لـ (ش) بهذا المعنى إذا وفقط إذا قبلت (ش ع) بطريقة أساسية، وعلاوة على ذلك، فإن (ع) مبرر لـ (ش) مقبولاً بهذه الطريقة".

وفقاً للنموذج التيمي، يمكن أيضاً أن يكون الاعتقاد الديني، وبالتحديد الإسلامي، (ع) أساسياً صحيحاً بهذا المعنى. يمكن أن يأتي الاعتقاد الديني/الإسلامي (ع) إلى الشخص (ش) بطريقة فورية أو أساسية من خلال الوظائف الصحيحة للفطرة على القلب، عبر إدراك الشخص لآيات الله يأتي الاعتقاد بالله، ومن ثم العقيدة الإسلامية، إلى الشخص بهذه الطريقة بشكل فوري. ثانياً، يبدو أن الاعتقاد الديني/الإسلامي (ع) مبرر للشخص (ش) مقبولاً بهذه الطريقة، وفقاً لحساب النموذج على غرار النزعة الوظيفية السليمة: ينشئ اعتقاد الشخص في الدين/الإسلام من خلال قدرات معرفية تعمل بشكل صحيح، وتهدف بنجاح إلى الحقيقة، وفي بيئات معرفية تسمح بتحقيق ذلك (بحيث لا يوجد معارضة للفطرة). وبالتالي فإن (ع) مبرر للشخص (ش) مقبولاً بطريقة أساسية بدهية فطرية؛ ومن ثم فإن (ع) هو اعتقاد أساسي مبرر وسائغ. لذلك، يمكن أن يتمسك الشخص بالاعتقاد بالله، ومن ثم الإسلام، بطريقة فورية أو أساسية دون متطلبات إضافية أو الرجوع إلى الحجة أو النظر أو الدليل الاقتراحي.

أخيراً، يشابه النموذج التيمي نموذج (أكويناس / كالفين) من حيث خارجيته الصريحة أو القوية. على عكس نموذج بالدوين، الذي يبدو أنه يوازن بين عناصر الداخلية والخارجية، مما يفقده بالتالي روح كليهما وينصرف عن جوهر بلانتينجا في العقل الموثوق، فإن النموذج التيمي المعتمد على تفاعل الفطرة مع آيات الله المحسوسة بالحس الباطن والخارجي هو بطبيعته خارجاني تماماً، فهو يعتقد أن العوامل الخارجية، بدلاً من الداخلية، هي المسؤولة عن التبرير والتصحيح. ليس من الضروري أن يكون الشخص لديه وصول إلى الأسباب النظرية أو الأدلة المتعلقة بتبرير اعتقاده الديني أو الإسلامي. ولا يتعين عليه الانخراط في شكل من أشكال الوعي النشط عند المستوى الثاني حيث

يمكنه معرفة أو إثبات صحة معتقداته الأساسية حول الله والإسلام. بل، يتم تبريره وتصديحه في أكمل معنى من خلال الوظيفة الصحيحة لقدراته، بالتزامن مع شروط النزعة الوظيفية السليمة. يتم تحقيق هذه الشروط معاً بالإشارة إلى التصميم والإدراك المباشر وأطروحة الاعتماد. وبالتالي، يبدو أن النموذج التيمي المعتمد على تفاعل الفطرة مع آيات الله متوافق تماماً مع العقل الموثوق بلانتيجا ويبدو أنه امتداد موازي حقيقي لنموذج (أكويناس / كالفين) في بيئة إسلامية.

المراجع:

al-Bukhārī, Muḥammad. ṣaḥīḥ al-Bukhārī. Beirut: Dār ṣawq al-Najāt, 2001 .

Alston, William. "Justification externalism – pro and con." In Internalism and externalism in epistemology; the Routledge Encyclopedia of Philosophy. Taylor and Francis, 1998. Retrieved 27 Apr .

2019:<https://www.rep.routledge.com/articles/thematic/internalism-and-externalism-in-epistemology/v-1/sections/justification-externalism-pro-and-con>. Accessed 11 May 2019 .

Anjum, Ovamir. Politics, Law and Community in Islamic Thought: The Taymiyyan Movement. New York : Cambridge University Press, 2012 .

Baldwin, Erik. "On the Prospects of an Islamic Externalist Account of Warrant." In Classical Issues in Islamic Philosophy and Theology Today, edited by A-T. Tymieniecka and Nazif. Muhtaroglu, 19-41 . Dordrecht: Springer, 2010 .

Baldwin, Erik, McNabb, Tyler. Plantingan Religious Epistemology and World Religions: Prospects and Problems. Maryland: Lexington Books, 2018 .

Bergmann, Michael. Justification without Awareness: A Defense of Epistemic Externalism. New York : Oxford University Press, 2006 .

Black, Deborah. "Certitude, justification, and the principles of knowledge in Avicenna's epistemology." In Interpreting Avicenna: Critical Essays, edited by Peter Adamson, 120-142 . Cambridge: Cambridge University Press, 2013 .

BonJour, Laurence. "Externalist Theories of Empirical Knowledge." In Epistemology: An Anthology edited by Ernest Sosa, Jaegwon Kim, Jeremy Fantl, and Matthew McGrath, 363-378. Oxford : Blackwell Publishing Ltd, 2008 .

BonJour, Laurence, and Sosa, Ernest. *Epistemic Justification: Internalism vs. Externalism, Foundations vs. Virtues*. Oxford: Blackwell Publishing Ltd, 2003 .

Boyce, Kenneth, and Plantinga, Alvin. "Proper Functionalism." In *The Continuum Companion to Epistemology* edited by Andrew Cullison, 124-140. New York: Continuum International Publishing Group, 2012 .

Brown, Jessica. "Externalism in Mind and Epistemology." In *Internalism and Externalism in Semantics and Epistemology*, Sanford .C. Goldberg, 13-34. New York: Oxford University Press, 2007 .

Chisholm, Roderick M. *Theory of Knowledge*. New-Jersey: Prentice-Hall International, Inc, 1989 .

Dougherty, Trent, and Tweedt, Chris. "Religious Epistemology." *Philosophy Compass* 10, no. 8 (July 2015) :559-547 .

Fatani, Afnan. H. "AYA." In *The Quran: an Encyclopedia* edited by Oliver Leaman, 85-103. New York: Routledge, 2006 .

Hallaq, Wael. *Ibn Taymiyya against the Greek Logicians*. New York: Oxford University Press, 1993 .

Hallaq, Wael. "Ibn Taymiyya on the existence of God." *Acta Orientalia* 52, (1991): 49-69 .

Hoover, Jon. *Ibn Taymiyya's Theodicy of Perpetual Optimism*. Leiden: Brill, 2007 .

Ibn Qayyim al-Jawziyya. *al-Fawā'id*. Riyadh: Maktabat al-Rushd, 2001 .

Ibn Taymiyya, Taqī al-Dīn. *al-'Aqīda al-Wāḥidiyya*. Riyadh: Aḥwā' al-Salaf, 1999 .

Ibn Taymiyya, Taqī al-Dīn. *Amrāḥ al-qulūb wa-shifā'uhā*. Cairo: al-Ma'ba'a al-Salafiyya, 2018 .

Ibn Taymiyya, Taqī al-Dīn. *Dar' ta'āruḥ al-'aql wa-l-naql*. Riyadh: Jāmi'at al-Imām Muḥammad b. Sa'ūd al-Islāmiyya, 1991 .

Ibn Taymiyya, Taqī al-Dīn. *Majmū' Fatāwā Shaykh al-Islām Aḥmad b. Taymiyya*. Mujaḥma' al-Malik Fahd, 1995 .

Lane, William. *Arabic-English Lexicon*. London: Williams and Norgate, 1863 .

Mohamed, Yasien. *Fitrah: The Islamic Concept of Human Nature*. London: Ta-Ha Publishers Ltd, 1996 .

Moon, Andrew. "Recent Work in Reformed Epistemology." *Philosophy Compass* 11, no. 12 (December 2016): 879-891 .

Özervarli, Mehmet. Sait. "Divine Wisdom, Human Agency and the fitra in Ibn Taymiyya's Islamic Thought." In *Islamic Theology, Philosophy and Law: Debating Ibn Taymiyya and Ibn Qayyim al-Jawziyya*, Alina Kokoschka, Birgit. Krawietz, and Georges Tamer, 37-60. De Gruyter: Berlin/Boston, 2013 .

Plantinga, Alvin. "Reformed Epistemology." In *A Companion to Philosophy of Religion*, edited by Charles Taliaferro, Paul Draper, and Philip L. Quinn, 674-680. Oxford: Blackwell Publishing Ltd , 2010 .

Plantinga, Alvin. *Warranted Christian Belief*. New York: Oxford University Press, 2000 .

Plantinga, Alvin. *Warrant: The Current Debate*. New York: Oxford University Press, 1993 .

Sudduth, Michael. *The Reformed Objection to Natural Theology*. New York: Routledge, 2016 .

The Qur'an (Oxford World Classics), trans. M. A. S. Abdel Haleem. Oxford: Oxford University Press , 2008 .

Vasalou, Sophia. *Ibn Taymiyya's Theological Ethics*. New York: Oxford University Press, 2016 .

von Kügelgen, Anke. "The Poison of Philosophy: Ibn Taymiyya's Struggle For and Against Reason." In *Islamic Theology, Philosophy and Law: Debating Ibn Taymiyya and Ibn Qayyim al-Jawziyya*, Alina Kokoschka, Birgit. Krawietz, and Georges Tamer, 253-328. De Gruyter: Berlin/Boston, 2013 .

الهوامش:

- 1 Andrew Moon, "Recent Work in Reformed Epistemology," *Philosophy Compass* 11, no. 12 (December 2016): 879.
- 2 Laurence Bonjour and Ernest Sosa, *Epistemic Justification: Internalism vs. Externalism, Foundations vs. Virtues* (Oxford: Blackwell Publishing, 2003) 24.
- 3 Laurence Bonjour, "Externalist Theories of Empirical Knowledge," in *Epistemology: An Anthology*, ed. Ernest Sosa, Jaegwon Kim, Jeremy Fantl, and Matthew McGrath (Oxford: Blackwell Publishing, 2008), 363-78.
- 4 Bonjour and Sosa, *Epistemic Justification: Internalism vs. Externalism, Foundations vs. Virtues*, 1.
- 5 Alvin Plantinga, "Warrant: The Current Debate," (New York: Oxford University Press, 1993) 3.
- 6 See (Boyce and Plantinga 2012, 124-140) for a concise and comprehensive account of the theory.
- 7 The points (1-4) are a summary of Plantinga's account provided in *Warranted Christian Belief*. See (Plantinga 2000, pp. 130-33).
- 8 As Plantinga notes, this is not to suggest a divinely ordained plan, it could be thought to mean the 'design-plan' as a result of a blind evolutionary process for instance.

9 Ibid. 144.

10 Baldwin and McNabb together co-authored; *Plantinga Religious Epistemology and World Religions: Prospects and Problems* (2018). There they put forward this model, but it was originally outlined by Baldwin (2010).

11 Ibid. 27.

12 See (Baldwin 2010, p. 27).

13 Baldwin, "On the Prospects of an Islamic Externalist Account of Warrant," 27.

14 Ibid. 28-29.

15 Ibid. 29

16 Ibid. 29-30.

17 Ibid. 30.

18 Deborah Black, "Certitude, justification, and the principles of knowledge in Avicenna's epistemology," in Peter Adamson, ed. *Interpreting Avicenna: Critical Essays* (Cambridge: Cambridge University Press, 2013), 140-41.

19 Bonjour and Sosa, *Epistemic Justification: Internalism vs. Externalism, Foundations vs. Virtues*, 24.

20 Baldwin, "On the Prospects of an Islamic Externalist Account of Warrant," 22.

21 Erik Baldwin and Tyler McNabb, *Plantinga Religious Epistemology and World Religions: Prospects and Problems* (Maryland: Lexington Books, 2018), 227.

22 Trent Dougherty and Chris Tweedt, "Religious Epistemology," *Philosophy Compass* 10, no. 8 (July 2015): 548.

23 Roderick Chisholm, *Theory of Knowledge* (New-Jersey: Prentice-Hall International, Inc, 1989), 76.

24 William Alston, "Justification externalism – pro and con. In *Internalism and externalism in epistemology*," in *The Routledge Encyclopedia of Philosophy*, (Taylor and Francis, 1998). Retrieved 27 Apr. 2019: <https://www.rep.routledge.com/articles/thematic/internalism-and-externalism-in-epistemology/v-1/sections/justification-externalism-pro-and-con>. Accessed 11 June 2019.

25 Jessica Brown, "Externalism in Mind and Epistemology," in Sanford C. Goldberg, ed. *Internalism and Externalism in Semantics and Epistemology*, (New York: Oxford University Press, 2007), 13-14.

26 Michael Bergmann, *Justification without Awareness: A Defense of Epistemic Externalism* (New York: Oxford University Press, 2006), 13.

27 Ibid. 50.

28 Ibid. vii.

29 Ibid. 9.

30 Baldwin, "On the Prospects of an Islamic Externalist Account of Warrant," 25-26.

31 Ibid. 26.

32 Baldwin and McNabb, *Plantingan Religious Epistemology and World Religions: Prospects and Problems*, 217.

33 Alvin Plantinga, *Warranted Christian Belief* (New York: Oxford University Press, 2000), 148-49.

34 Baldwin, "On the Prospects of an Islamic Externalist Account of Warrant," 31.

35 Ibid. 35.

36 Michael Sudduth, *The Reformed Objection to Natural Theology* (New York: Routledge, 2016), 85.

37 Mehmet Sait Özervarli, "Divine Wisdom, Human Agency and the fitra in Ibn Taymiyya's Islamic Thought," in Alina Kokoschka, Birgit Krawietz and Georges Tamer, ed. *Islamic Theology, Philosophy and Law: Debating Ibn Taymiyya and Ibn Qayyim al-Jawziyya*, (De Gruyter: Berlin/Boston, 2013), 54.

38 For example, Ibn Taymiyya does not necessarily reject the use of arguments for God's existence as a means to obtain knowledge of Him in certain cases. See (Ibn Taymiyya, *Dar' ta'āruḍ al-'aql wa-l-naql*, vol. 7, 219).

39 The word here used for 'minds' is *afida* plural of *fu'ād*. Lane explains that *fu'ād*. literally means heart but also refers to; "mind, or intellect: and this, it is said to be the meaning of the phrase [in the Qur'an]." (Lane 1863, pp. 2323-2324).

40 The Qur'an (Oxford: Oxford University Press, 2008), 16:78.

41 The Qur'an, 76:1-3.

42 Ovamir Anjum, *Politics, Law and Community in Islamic Thought: The Taymiyyan Movement* (New York: Cambridge University Press, 2012), 215.

43 Yasien Mohamed, *Fitrah: The Islamic Concept of Human Nature* (London: Ta-Ha Publishers Ltd, 1996). 13-14.

44 The Qur'an, 30:30.

45 Muḥammad al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* (Beirut: Dār Ṭawq al-Najāt, 2001), vol. 6, 114.

46 Taqī al-Dīn Aḥmad Ibn Taymiyya, *Majmū' Fatāwā Shaykh al-Islām Aḥmad b. Taymiyya* (Mujamma' al-Malik Fahd, 1995), vol. 4, 245-46.

47 Ibid. 246.

48 Jon Hoover, *Ibn Taymiyya's Theodicy of Perpetual Optimism* (Leiden: Brill, 2007), 42.

49 Sophia Vasalou, *Ibn Taymiyya's Theological Ethics* (New York: Oxford University Press, 2016), 80-81.

50 Taqī al-Dīn Aḥmad Ibn Taymiyya, *Dar' ta'āruḍ al-'aql wa-l-naql* (Riyadh: Jāmi'at al-Imām Muḥammad b. Sa'ūd al-Islāmiyya, 1991), vol8, 458-49.

51 See for example: (Ibn Taymiyya 1995, vol. 9, p. 309-310).

52 Taqī al-Dīn Aḥmad Ibn Taymiyya, *Dar' ta'āruḍ al-'aql wa-l-naql*, vol. 5, 62.

53 Ibid. 62.

54 Taqī al-Dīn Aḥmad Ibn Taymiyya, *Majmū' Fatāwā Shaykh al-Islām Aḥmad b. Taymiyya*, vol. 9, 313.

55 Ibid. 313.

56 Taqī al-Dīn Aḥmad Ibn Taymiyya, *Amrāḍ al-qulūb wa-shifā'uhā*. (Cairo: al-Maṭba'a al-Salafiyya, 2018), 26.

57 Taqī al-Dīn Aḥmad Ibn Taymiyya, *Majmū' Fatāwā Shaykh al-Islām Aḥmad b. Taymiyya*, vol. 6, 73

58 Taqī al-Dīn Aḥmad Ibn Taymiyya, *Majmū' Fatāwā Shaykh al-Islām Aḥmad b. Taymiyya*, vol. 16, 461.

59 Afnan H. Fatani, "AYA," *The Quran: an Encyclopedia*, in Oliver Leaman, ed. (New York: Routledge, 2006), 85.

60 Ibid. 85.

61 Anke Von Kügelgen "The Poison of Philosophy: Ibn Taymiyya's Struggle For and Against Reason," in Alina Kokoschka, Birgit Krawietz and Georges Tamer, ed. *Islamic Theology, Philosophy and Law: Debating Ibn Taymiyya and Ibn Qayyim al-Jawziyya*, (De Gruyter: Berlin/Boston, 2013), 323.

62 Taqī al-Dīn Aḥmad Ibn Taymiyya, *Majmū' Fatāwā Shaykh al-Islām Aḥmad b. Taymiyya*, vol. 1, 48.

63 The Qur'an, 41:37

64 The Qur'an, 3:190.

65 The Qur'an, 45:3.

66 Taqī al-Dīn Aḥmad Ibn Taymiyya, *Majmū' Fatāwā Shaykh al-Islām Aḥmad b. Taymiyya* vol. 16, 338.

67 Ibid. 338.

68 Wael Hallaq, "Ibn Taymiyya on the existence of God", *Acta Orientalia* 52 (1991): 66.

69 Ibid. 66.

70 Wael Hallaq, *Ibn Taymiyya against the Greek Logicians* (New York: Oxford University Press, 1993), 71.

71 Alvin Plantinga, *Warranted Christian Belief*, 146.

72 Baldwin, "On the Prospects of an Islamic Externalist Account of Warrant," 32.

73 Ibid. 33.

74 Taqī al-Dīn Aḥmad Ibn Taymiyya, *Majmū' Fatāwā Shaykh al-Islām Aḥmad b. Taymiyya*, vol. 1, 48.

75 Fatani, "AYA," 85.

76 Ibn Qayyim al-Jawziyya, *al-Fawā'id* (Riyadh: Maktabat al-Rushd, 2001), 42-43.

77 The Qur'an, 32:5.

78 Taqī al-Dīn Aḥmad Ibn Taymiyya, *al-'Aqida al-Wāṣiyya* (Riyadh: Aḍwā' al-Salaf, 1999), 107.

79 The Qur'an, 16:78.

80 The Qur'an, 32:7.