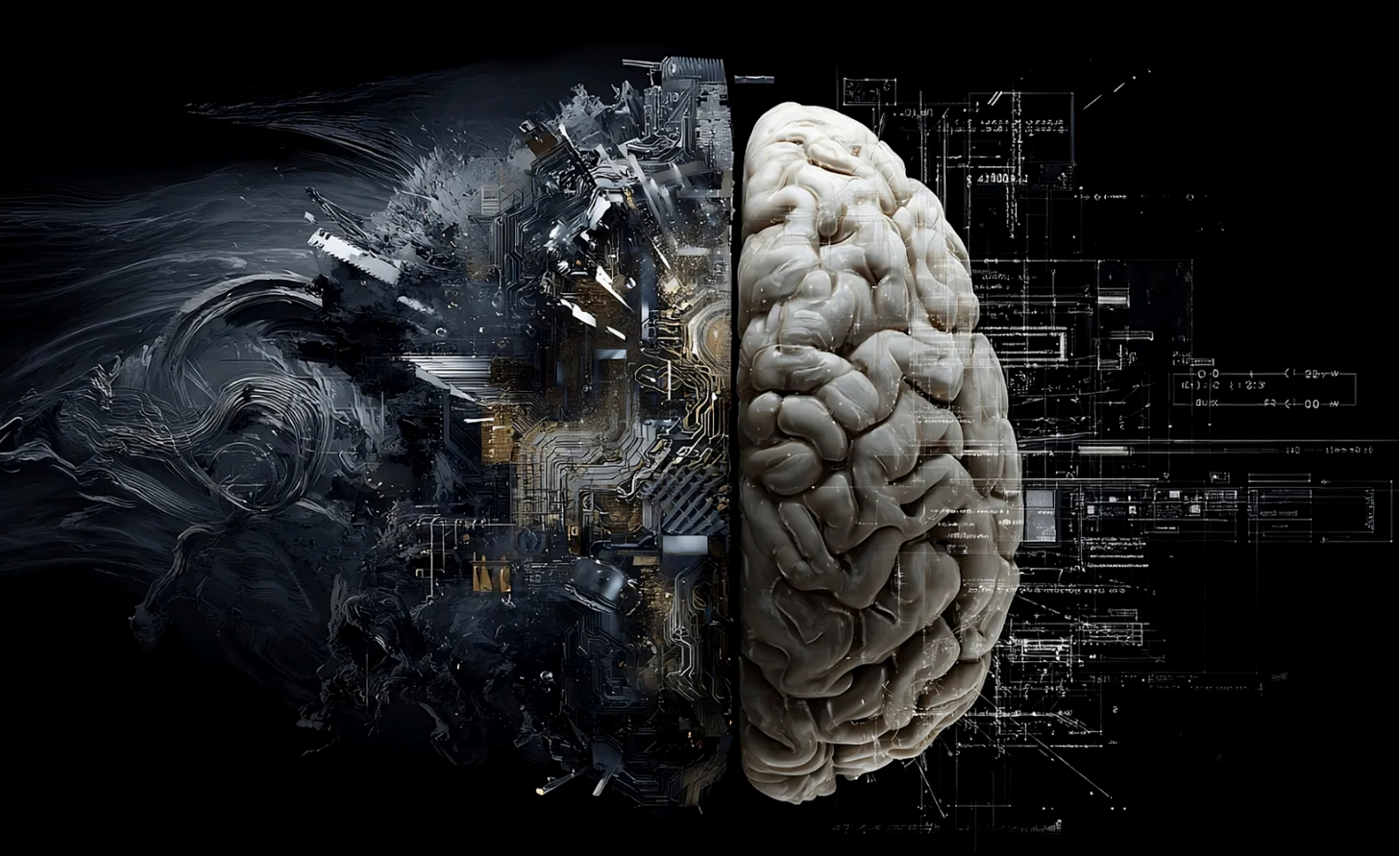

جيمي. بي. تورنُر

منهج ابن تيمية في المعرفة الفطرية

ومقارنته بالتأسيسية الكلاسيكية ودفع الاعتراضات الموجهة إليه

ترجمة: غيث الشامي، عبد القادر سبسبي

التأسيسية الفطرية (Fitra Foundationalism)

جيمي ب. تيرنر (Jamie B. Turner)

ترجمة: الغيث الشامي، عبد القادر سبسبي.

المقدمة

يهدف هذا الفصل إلى بناء نظرية معرفية تأسيسية (Foundationalist Epistemology) مستمدّة من فكر تقيّ الدين ابن تيمية الدمشقي (728هـ/1328م). ويعرض المؤلف في هذا السياق تصورًا معرفيًا معياريًا قائمًا على الملكات العقلية (Faculty-Based Normative Epistemology)، إلى جانب نظرية في المعرفة الدينية غير الاستدلالية، وكلتاهما تنبثقان من مفهوم ابن تيمية عن الفطرة.

يُقدَّم هذا المنهج المعرفي بوصفه تطويرًا للرؤية التيمية في مقابل النموذج الكلاسيكي للتأسيسية، ومن بعض الوجوه أيضًا بديلًا عن التصورات الكلامية في المعرفة الدينية. يبدأ الفصل بمناقشة مفهوم التأسيسية وعلاقته بالمعرفة الدينية على وجهٍ عام، ثم ينتقل إلى بناء نظرية معيارية مستوحاة من ابن تيمية، يتبعها عرضٌ تفصيليّ لمكوّناتها. وفي الختام، تُستخدم كلٌّ من النظريتين—المعيارية والدينية—في معالجة أبرز الاعتراضات الموجّهة إلى نظريات المعرفة الفطرية.

الفهرس

المقدمة **1**
التأسيسية **3**
التأسيسية وعلم المعرفة الديني **5**
المنهج المعرفي التيمي **6**
نظرية المعرفة المعيارية القائمة على الفطرة **9**
التأسيسية الفطرية **13**
المنهج التيمي في تلقي المعرفة الدينية **19**
المعرفة الدينية والبيئات المناسبة لها 21
المعرفة الدينية والفعل المعرفي المتجرد **24**
الدفاع عن المنهج **27**
فلنبدأ بالأول. **27**
اعتراضات على المنهجية المعرفية التيمية **27**
الاعتراض الأول: 27
الردّ: 28
الاعتراض الثاني: 28
الردّ: 29
الاعتراض الثالث 30
فما الردّ إذًا؟ 31
أولًا: 31
ثانيًا: 32
ثالثًا: 32
الاعتراض الرابع: 32
الخاتمة **35**
قائمة المراجع **36**
أولًا: المراجع العربية 36
ثانيًا: المراجع الأجنبية 36

التأسيسية

التأسيسية (Foundationalism) مذهبٌ في نظرية المعرفة يتناول البنية التي تقوم عليها المعرفة أو المعتقدات المبرَّرة[1]، ويُشار إلى هذه البنية غالبًا باسم البنية المعرفية (Noetic Structure).[2]

يرى هذا المذهب أنّ أيّ نظام معرفي متماسك لا بدّ أن يستند إلى أسسٍ أوليّة تُشكّل قاعدة بنائه، إذ تمثّل هذه الأسس القضايا التي يقوم عليها كلّ ما نعلمه أو نبرهنه عن العالَم. وتتميّز هذه الأسس بأنّها تُمنح مكانتها المعرفية ـــ سواء كانت تصورًا أو تصديقًا ـــ استقلالًا عن غيرها، أي دون حاجة إلى أن تستند هي نفسها إلى دليلٍ آخر، بل تكون أصلًا يُبنى عليه سائر ما بعده.

هذه الأسس يُشار إليها عادةً باسم **المعتقدات الأساسية (Basic Beliefs)**. فإذا كانت هذه المعتقدات الأساسية من النوع الذي يمتلك فيه الفاعل العارف معرفةً بها بالفعل أو يعتقدها اعتقادًا مبرَّرًا[3]، فإنها تُسمّى عندئذٍ **معتقدات أساسية سليمة (Properly Basic)**.

فعلى سبيل المثال، لو افترضنا أن الفاعل (س) يعتقد بالقضية (ق)، حيث ق = "أشعر بألم" أو "أرى شجرة"، فإن اعتقاد "س" بهذه القضية سيكون – في الظروف المناسبة – اعتقادًا أساسيًا سليمًا له. وهذا النوع من المعتقدات الأساسية (أي: تلك التي تكون سليمة بالفعل) هو ما يُنظر إليه بوصفه مناسبًا لأن يكون أساسًا لبنية معرفية صحيحة.

أما القضايا التي يعتقدها الفاعل ولكنها ليست أساسية—أي أنها قائمة أو مستنتجة من معتقدات أخرى يؤمن بها الفاعل—فهي **معتقدات مبنية (Based Beliefs)**. فإذا كانت هذه المعتقدات المبنية على غيرها بحيث يعرفها س أو يعتقدها اعتقادًا مبررًا، أمكننا تسميتها **معتقدات مبنية بشكل سليم (Properly Based Beliefs)**. غير أن امتلاك س للمعرفة أو الاعتقاد المبرَّر بمعتقد مبني (ثانوي) يتوقف على أن يكون س عارفًا أو مبررًا له بقضية أخرى يعتمد عليها ذلك المعتقد.

فعلى سبيل المثال، إذا كوَّن س الاعتقاد بأن (ق) حيث ق = "هناك شخص عند الباب"، وقد استنتج ذلك من اعتقاد سابق ق*[4] حيث ق* = "أسمع جرس الباب يرن"، فإننا قد نعتقد أنّ (ق) يُشكّل معرفة أو اعتقادًا مبررًا لـ س، ومن ثمّ يُعدّ معتقدًا مبنيًا بشكل سليم. لكنّ التأسيسية تتمسك بفكرة أن سلسلة "علاقات الأساس" لا يمكن أن تمتد بلا نهاية، ولذا يجب أن تُرسى في النهاية على المعتقدات الأولية السليمة.[5]

---

[1] Poston, “Foundationalism”.

[2] Plantinga, Reason and Belief in God, pp. 48–49.

[3] **تعليق المترجم:** قد يعتقد شخصًا اعتقادًا صحيحًا مطابقاً للواقع، لكنه غير مبرر بشكل صحيح، مثل تصديق الكاهن بلا دليل حتى لو طابق كلامه الواقع، او تقديم دليل فاسد على قضية صحيحة، فالشخص الذي يعتقد شيئًا بطريق صحيح، فهو يعتقد اعتقادًا صحيحًا مبررًا.

[4] **تعليق المترجم:** ق* يمثل معتقد آخر ذو صلة ب"ق" ، فأحدهما محتواه أن هناك شخص عند الباب، والآخر أسمع صوت الباب.

[5] تُشكِّل هذه الفكرة أساس الحجة المركزية للتأسيسية، المعروفة باسم **حجة التقهقر (Regress Argument)**. انظر: Poston, “Foundationalism”.

ولأجل التبسيط، فلنُسمِّ المعتقدات الأساسية **"غير الاستدلالية (Non-Inferential)"**، والمعتقدات المبنية على غيرها **"الاستدلالية (Inferential)"**، ولنقصر تركيزنا على **المعرفة** بدلًا من الجمع بين المعرفة والاعتقاد المبرَّر (إذ ليسا بالضرورة متطابقين).[6]
وبناءً على ما سبق، يمكن تصوير التأسيسية باعتبارها ملتزمة بالمبدأين التاليين:

- FT1 = هناك بعض عناصر المعرفة غير الاستدلالية.
- FT2 = عناصر المعرفة الاستدلالية تعتمد في النهاية على عناصر المعرفة غير الاستدلالية.

لقد حاول العديد من فلاسفة المعرفة تحديد أيّ الأنواع من المعتقدات يمكن أن تُعَدّ عناصر معرفة غير استدلالية، وأيّ المعتقدات، لا يمكن أن تعرف إلا من خلال الاستدلال عليها بغيرها. ومن أبرز صور التأسيسية ما يُسمّى بـ **التأسيسية الكلاسيكية (Classical Foundationalism – CF)**. ووفقًا لـ CF، فإن الأطروحتين السابقتين للتأسيسية تُعدَّلان على النحو الآتي تقريبًا:

- **CFT1** = هناك بعض عناصر المعرفة غير الاستدلالية: وهي المعتقدات التي تكون **بديهيّة** و **غير قابلة للنقض**.
- **CFT2** = إن عناصر المعرفة الاستدلالية تعتمد في النهاية على عناصر المعرفة غير الاستدلالية – أي: على القضايا **البديهية غير القابلة للنقض**؛ إذ تُستنتج منها بواسطة (أدوات)، حيث الأدوات هي = إما **الاستنباط (Deduction)** أو **الاستقراء (Induction)** أو **الاستدلال الاستقرائي التفسيري/الاستدلال بأفضل تفسير (Abduction)**، بحسب الحال.

كان الدافع لدى أنصار التأسيسية الكلاسيكية (CF) هو القلق حول كيفية تبرير يقينية معتقداتنا الأساسية معرفيًا. وذلك لأن التبرير المعرفي يُفترض أن ينتقل من الأسس إلى المعتقدات الاستدلالية في النهاية؛ وبقدر ما يتحقق اليقين المعرفي في مستوى الأسس، يكون الأمل أن المعتقدات الاستدلالية اللاحقة ستنال درجة مماثلة من اليقين متى ما بنيت على معتقدات غير استدلالية يقينية معرفيًا. ومن ثمّ، فإن (CFT1) لا يسمح بأن تكون أساسًا إلا تلك المعتقدات التي هي بديهية منطقيًا (على سبيل المثال: 2 + 2 = 4)، و غير قابلة للنقض بمعنى أنّه لا يمكن من حيث المبدأ أن يخطئ المرء فيها (مثل: "أشعر بألم"، "أرى شجرة").

أما بالنسبة إلى (CFT2)، فقد اختلف أنصار CF؛ فبعضهم يرى أن المعتقدات الاستدلالية يجب أن تستنبط منطقيًا من المعتقدات غير الاستدلالية[7]، في حين اقترح آخرون أنها قد تُستنتج استقرائيًا أو استنتاجًا تفسيريًا (Abductively).[8]

---

[6] نظرًا لأن المتكلمين المسلمين انشغلوا تقليديًا بالمعرفة بما هي كذلك (Knowledge *simpliciter*)، فإن هذا أنسب لمقاصدنا في هذا الفصل.

[7] **تعليق المترجم:** يرى التأسيسيين الكلاسيكيين، أن المعرفة الضرورية سواء الأسسية أو الاستدلالية لا تثبت ضرورتها إلا إن كان خلافها يؤدي للتناقض، فلا يثبتون البداهة إلا لما كان هذا شأنه، بل وبعضهم يذهب إلى ما هو أبعد من ذلك فلا يثبت أن المعرفة الاستدلالية يقينية إلا أن تبنى على أسس بعلاقات يكون نفيها يؤدي للتناقض.
راجع: Epistemic Justification, Laurence BonJour and Ernest Sosa, part 2.

[8] أبرز الانتقادات أن CF تؤدي إلى شكّ غير معقول. انظر: Plantinga, *Reason and Belief in God*, pp. 48–49.

غير أنّ CF اليوم قلّ أنصارها مقارنة بما كان عليه الحال سابقًا. ولعلّ أبرز الإشكالات التي وُجِّهت إليها أنّها تؤدي إلى نوع من الشكّ غير المقبول.[9] فمثلًا، يبدو أنّ كثيرًا من المعتقدات غير الاستدلالية العادية التي نُرجّح أن لدينا معرفة بها—مثل: أنّ هناك أشياء حولي في العالم الخارجي، أو أنّني فعلت كذا وكذا بالأمس، أو أنّ هناك أشخاصًا آخرين عقلاء مثلي—إمّا أنها تفتقر إلى الحجج الكافية التي تمنحها صفة المعرفة، أو أنها غير قائمة أصلًا على أي حجج. وعلى وجه الخصوص، فإن الأطفال الصغار أو الحيوانات لا يبدو أنهم يؤسسون مثل هذه المعتقدات على حجج. فإذا كان الأمر كذلك، فإن CF تبدو كأنها تنفي ما سمّاه **إرنست سوسا (Ernest Sosa)** بـ **المعرفة الحيوانية (Animal Knowledge)**، أي: المعرفة المباشرة الذاهلة عن أي فهم نظري.[10] وهذا أمر يراه كثير من فلاسفة المعرفة المعاصرين غير معقول.

التأسيسية وعلم المعرفة الديني

إنّ للتأسيسية — سواء في معناها العام (Foundationalism *simpliciter*) أو في صيغتها الكلاسيكية (CF) بما تثيره من إشكالات — أثرًا بيّنًا في النظرية المعرفية الدينية.[11] فإذا سلّمنا بصحّة الأطروحتين (FT1) و(FT2)، برز سؤالٌ محوريّ: هل يمكن أن يُعَدّ الاعتقاد الإلهي، أي القول بأنّ «الله موجود»، من جملة المعتقدات الأساسية، فيكون معلومًا من غير استدلال؟

غير أنّ تعديل هاتين الأطروحتين إلى الصيغة الكلاسيكية (CF1) و(CF2) يجعل الجواب واضحًا؛ إذ وفق هذا التصوّر لا يمكن للإنسان أن يعرف بوجود الله معرفة غير استدلالية، لأن هذا الاعتقاد ليس بديهيًّا ولا غير قابلٍ للنقض[12]. وبناءً على ذلك، فإنّ أي معرفة بوجود الله لا بدّ أن تقوم على استنتاجٍ من معتقداتٍ أخرى أساسية.

وهنا تتجلّى أهمية المسألة في سياق هذا الفصل، لأن الاتجاهات الرئيسة في نظرية المعرفة الدينية ضمن التراث الإسلامي — في إطارها الكلامي خاصة — قد تبنّت في الغالب أشكالًا من التأسيسية الكلاسيكية (CF). ومن ثمّ رأى المتكلّمون أنّ الطريق إلى تثبيت الاعتقاد الإلهي يمرّ عبر إقامة البرهان عليه، لضمان أن يحظى هذا الاعتقاد بمكانةٍ معرفيةٍ معتبرة.[13]

---

[9] بالفعل، صرّح علي حسن وريتشارد فومرتون (Richard Fumerton)، وهما من المؤيدين المعاصرين للتأسيسية الكلاسيكية، بأن:
«الكثير من الفلاسفة، على الأقل، مقتنعون بأن تبنّي التأسيسية الكلاسيكية يؤدي حتمًا إلى شكٍّ جذري لا يمكن قبوله».
(Hasan and Fumerton, Foundationalist Theories of Epistemic Justification).

[10] **تعليق المترجم:** مصطلح "المعرفة الحيوانية" Animal Knowledge عند **إرنست سوسا (Ernest Sosa)** يُقصد به المعرفة الفورية التي لا تصحبها مراجعة تأملية.

[11] Bergmann, 'Foundationalism', pp. 264–65.

[12] **تعليق المترجم:** يمكن المخالفة حتى في عدم انطباق هذه المعايير على المعرفة الإلهية، إذ إن مجرد تصور الوجود يقتضي تقسيمه إلى واجب وممكن (قديم وحادث، خالق ومخلوق، غني ومفتقر، إلخ...)، ثم يكون الوجود محمولًا على الواجب بالضرورة، ونقيض ذلك يؤدي إلى التناقض والتسلسل السببي اللانهائي. ومعرفة هذا يسيرة التصور حتى على العوام والأطفال. وكلامنا هنا على سبيل التنزل، وإلا فإنا لا نسلم بانحصار البديهيات فيما صحت فيه هذه المعايير.

[13] Doko and Turner, "Islamic Religious Epistemology", pp. 148–56.

غير أنّه، كما سبقت الإشارة، قد يُظنّ أنّ هناك وجوهًا قويّة تدعو إلى رفض التأسيسية الكلاسيكية (CF). وإذا كان الأمر كذلك، فإنّنا نفقد بذلك المعيار الذي يُمكّننا من التمييز بين نوع المعتقد الذي يمكن عده من الأسس، ونوعه الذي لا يصلح لذلك. وهنا يثور سؤالٌ محوريّ حول الاعتقاد الإلهي نفسه: إذا كانت (CF) باطلة، فعلى أيّ أساس يمكن الجزم بأنّ الاعتقاد بوجود الله لا يصلح أن يكون من عناصر المعرفة غير الاستدلالية عند المؤمن؟

وربما يُصار عندئذٍ إلى رفض الأطروحتين (CF1) و(CF2)، واستبدالهما بصيغٍ معدّلةٍ من (FT1) و(FT2). وهذه الصيغ الجديدة قد تترتّب عليها نتائج بالغة الأهمية في نظرية المعرفة الدينية، إذ قد تفتح المجال لاحتمال أن يكون الاعتقاد الإلهي واحدًا من عناصر المعرفة المباشرة غير القائمة على الاستدلال.

وفيما يلي من هذا الفصل، تُعرض صيغة للدفاع عن بديلٍ معرفيّ يغاير التأسيسية الكلاسيكية (CF)، ويمهّد لنموذجٍ آخر في فهم المعرفة الدينية خارج الإطار الكلامي التقليدي. هذا البديل يستلهم فكر ابن تيمية (728هـ/1328م)، بوصفه نموذجًا مميّزًا لتأسيسيةٍ من نوعٍ مختلف، تتيح مقاربةً معاصرة لمسألة المعرفة الدينية في السياق الإسلامي.

المنهج المعرفي التيمي

ولكي يُصار إلى الدفاع عن هذا البديل للتأسيسية، لا بدّ من البدء بتوضيح الإطار المعرفي العام في فكر ابن تيمية، إذ يمثّل هذا الإطار المنبع الذي يمكن أن يُستلهم منه بناء صياغةٍ معاصرةٍ لنظريته في المعرفة. وقد وُصف الموقف المعرفي لابن تيمية في بعض الدراسات بأنه **تجريبي (*Empiricist*)**،[14] وهو وصفٌ يبدو، في الجملة، قريبًا من الصواب.[15]

فابن تيمية يرى أن مصادر المعرفة الإنسانية ثلاثة: **الإدراك الحسّي، والعقل، والخبر**.[16] والحسّ هو أرسخ هذه المصادر وأعمقها، لأن به تُدرَكُ الجزئيات مباشرةً، فيزوّد العقل بالموادّ التي يعتمد عليها في عملياته من تجريدٍ واستدلال. وهو من هذه الجهة يتفوق على الخبر، إذ يتسم بقدر أكبر من التفصيل والمباشرة في إدراك الجزئيات.[17]

غير أنّ النقطة المحورية في المنهجية التيمية في المعرفة تتمثّل في مفهومٍ مركزي يُعرف بـ **الفطرة**.[18]

---

[14] Heer, “Ibn Taymiyah’s Empiricism”, pp. 109–15.

[15] **تعليق المترجم:** يمكن اعتبار ابن تيمية تجريبيًّا منهجيًّا methodological empiricism؛ إذ لم يُلغِ دور العقل في نشوء المعرفة إلغاءً تامًا، لكنه لم يقل بوجود معرفةٍ قبليةٍ مستقلةٍ عن الحسّ البتّة، بل جعل العقل قادرًا على استخراج الجزئيات من المعطيات الحسية، ثم التجريد والتعميم والفهم، وغير ذلك، على نحوٍ فطريٍّ منتظم يقود إلى معارفَ مشتركةٍ بين البشر ذوي العقول السليمة، إذ يقول: "لو لم يكن لهذه القضايا مبدأ في قوى الإنسان لم تشتهر في جميع الأمم فان المشهور في جميع الأمم لا بد أن يكون له موجب في الفطرة المشتركة بين جميع الأمم فعلم أن الموجب لاعتقاد هذه القضايا أمر اشتركت فيه الأمم وذلك لا يكون إلا من لوازم الإنسانية فان الأمم لم تشترك كلها في غير لوازم الإنسانية." - الرد على المنطقيين (ص: 430)

[16] ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل, ج 7، ص 324.

[17] ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ج 7، ص 324.

[18] El-Tobgui, *Ibn Taymiyya on Reason and Revelation*, pp. 260–64.

ولا بدّ من التنبيه هنا إلى أنّ هذا المفهوم ليس أمرًا ابتدعه ابن تيمية، بل له جذورٌ راسخة في نصوص الوحيين؛ **إذ نجد في القرآن الكريم قوله تعالى:**

{فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِي فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا} (الروم: 30).

وهذه الآية تشير إلى أن الفطرة هي بنيةٌ أصليةٌ وطبيعيةٌ أودعها الله في الإنسان، فهي تصف أمرًا أصيلًا في تكوين البشر وفي جبلّتهم التي خُلقوا عليها. وبحسب فهم ابن تيمية: "الفطرة هي الخلقة الطبيعية الأصلية للإنسان، التي لم تفسدها المعتقدات والممارسات المكتسبة، والمهيئة للميل الجازم لقبول الإسلام".[19] ومن ثمّ، فإن مفهوم الفطرة يحمل دلالة إبستمولوجية دينية، إذ يرى ابن تيمية أنها تعمل—بوجه ما—بوصفها **قوة** تدفع الإنسان نحو معرفة الله وعبادته.[20]

وقد اقترح **كارل شريف الطوبجي (Carl Sharif El-Tobgui)** أنّ الفطرة ربما يكون أفضل ترجمة لها هي: **"الاستعداد المعياري الأصلي (Original Normative Disposition)"**،[21] مشيرًا إلى أنّ هذا المعنى القوي للمعيارية ذو بُعد أخلاقي وإدراكي إبستمولوجي معًا.[22] وكتب **محمد سعيد أوزرفارلي (Mehmet Sait Özervarlı)** أنّ الفطرة تمثل "الخصائص الأصلية والمميزة [للإنسان] التي توجه أفعاله إذا لم تتأثر بأسرته أو بيئته الاجتماعية".[23]

وإجمالًا، تفيد هذه التفسيرات أن الفطرة عند ابن تيمية هي استعدادٌ أصيلٌ في الإنسان، ذو بُعدٍ معياريٍّ يحدّد ما ينبغي أن يكون عليه سلوكه الأخلاقي ومنهجه المعرفي، وكيف يمكن أن يتأثر ببيئته الاجتماعية. وعلى الرغم من أن مصطلح "استعداد" (Disposition) يبدو مناسبًا، فإن التركيز على البُعد المعرفي في فكر ابن تيمية يكشف أن الأنسب هو النظر إلى الفطرة بوصفها البنيةَ الطبيعيةَ (Constitution) للإنسان، لا مجرد استعدادٍ عارض، كما سيتضح لاحقًا.

بحسب ابن تيمية، فإن هذه البنية الطبيعية – التي فُطر عليها جميع البشر – تُشكّل الأساس لإمكان إدراكهم وفهمهم ومعرفتهم:

> «[الله سبحانه] جعل فطر عباده مستعدة لإدراك الحقائق ومعرفتها، ولولا ما في القلوب من الاستعداد لمعرفة الحقائق، لم يكن النظر والاستدلال ولا الخطاب والكلام». [24]

إذن، فالفطرة هي الأساس في قدرة البشر على فهم العالم، ومن ثم فهي تؤدي دورًا إبستمولوجيًا حاسمًا في إدراكهم. بل، بحسب ابن تيمية، يبدو أنّ الفطرة هي التي يُؤسَّس بها «معرفةُ الحقِّ والتصديقُ به ومعرفةُ الباطل والتكذيبُ به»[25]، وهي التي تُوجِّه البشر طبيعيًا نحو تحصيل المعرفة: «الأطفال يولدون

---

[19] ابن تيمية، مجموع الفتاوى ج 4، ص 245–246. ويذكر ابن تيمية أنّ مقصوده بـ "الإسلام" أي الإسلام العام وهو مجرّد الإقرار بأن "لا إله إلا الله" (التوحيد).

[20] ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ج 8، ص 458.

[21] El-Tobgui, *Ibn Taymiyya on Reason and Revelation*, p. 260.

[22] المرجع نفسه، ص 260.

[23] Özervarlı, "Divine Wisdom, Human Agency and the Fitra in Ibn Taymiyya's Islamic Thought", p. 47.

[24] ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ج 5، ص 62.

[25] ابن تيمية، الانتصار لأهل الأثر (نقض المنطق)، ص 49.

على الفطرة السليمة، فإذا تُركت سليمة مستقيمة، اختاروا الحق على إنكاره».[26] فإن أصل الفطرة التي فطر الناس عليها إذا سلمت من الفساد إذا رأت الحق اتبعته وأحبته.[27] وعليه، فالفطرة عند ابن تيمية تؤدي دورًا تكامليًا في اكتساب المعرفة. ولكن: **بأي معنى تؤدي هذا الدور؟**

مبدئيّا، إذا كان الله قد خلق البشر على بنية طبيعية (فطرة) كما يعتقد ابن تيمية، فمن المعقول أن نفكر في الله على أنّه خلق البشر بطريقة تجعل لهم طبيعة مشتركة، وهذه الطبيعة المشتركة تتعلق – على الأقل جزئيًا – بالمَلَكات أو القدرات المعرفية المشتركة التي يمتلكها البشر.[28]

هذه القدرات المعرفية – مثل العقل، الإدراك الحسي، الذاكرة، الاستبطان (الحس الباطن)، والحدس (البداهة)– ستكون جزءًا من بنيتنا المشتركة، وقد خلقها الله بطريقة محكمة تمكّننا من اكتساب المعرفة.

وبالفعل، يبدو أن لدينا ملكاتٍ معرفيةً مشتركةً لمجرد كوننا بشرًا، وهي مهيأة لتزويدنا بأنماطٍ محددةٍ من المعلومات. كما يبدو أن لهذه القدرات وظائفَ معينةً، تنطوي على إمكانياتٍ وحدودٍ مخصوصة.

فعلى سبيل المثال، تمنحنا ملكاتنا الإدراكية معرفةً بالأشياء المحيطة بنا في بيئتنا المباشرة، لكنها لا تُزوّدنا بالضرورة بمعلوماتٍ عن الأشياء البعيدة. وكذلك ذاكرتنا، فهي قد تحفظ ما وقع حديثًا، لكنها لا تسترجع دائمًا ما حدث في الماضي البعيد، إلا في بعض الحالات.

ونقطةٌ مهمّةٌ ينبغي الالتفات إليها هنا هي أن بنيتنا، أو طبيعتنا الإنسانية والغايات التي خلقنا لأجلها، تُشكّل قدراتنا المعرفية من جهة، وتُحدّد وظيفتها المقصودة من جهةٍ أخرى. ولتوضيح ذلك، تأمّل المثال الآتي: كما أن للآلة مكوّناتٍ يُفترض أن تعمل على نحوٍ معينٍ بحسب طبيعتها والغاية التي صممت لأجلها، فإن للإنسان مكوّناتٍ معرفيةً يُفترض أن تعمل تبعًا لطبيعته والغاية التي خلق لأجلها أيضًا. وبعبارةٍ أخرى، كما أن طبيعة السيارة، مثلًا، تُحدّد أجزائها الخاصة وقدراتها، كذلك تُحدّد بنية الإنسان أو طبيعته أجزاؤه المعرفية وما تتيحه من قدرات.

وبهذا المعنى يمكننا أن نفهم بنيتنا الإنسانية (أي الفطرة)، باستعارة عبارة **ألفن بلانتنغا (Alvin Plantinga)**، على أنّها **"خطة التصميم للبشر"**.[29] "أي الخطة والمواصفات التي تنطوي عليها طبيعتنا وبها تحقق الغاية من خلقها"، أي أنّ طبيعتنا المعرفية المشتركة تُكوّن "خطة التصميم" الكلية لنا كبشر، تمامًا كما تُشكّل "طبيعة" السيارة خطة التصميم الكاملة لتلك الآلة. وعندما نُفكّر بهذه الطريقة، يمكننا أن نرى الفطرة—من الناحية المعرفية على الأقل—باعتبارها **"البنية المعرفية الإنسانية"**؛ فهي بوصفها "خطة تصميم" عامة لنا كبشر، تُحدّد "خطط التصميم الجزئية" الخاصة تحديدًا بقدراتنا المعرفية.

وقد تحدث ابن تيمية نفسه عن أن «القلب بفطرته» يُدرِك أمورًا،[30] مما يُشير إلى أنّ إدراكنا يظهر في صور متعددة ولها طبيعة أو "خطة تصميم" مخصوصة. ومن المثير للاهتمام أنّ ابن تيمية، على نحو

---

[26] ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ج 8، ص 385.

[27] ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج 15، ص 240.

[28] على الرغم من أن ابن تيمية يعتقد أن الله خلقنا على الفطرة، إلا أنه لا يلزم افتراض تفسير إلهي لأصل بنيتنا المعرفية الإنسانية للاتفاق مع النظرية المعرفية المعيارية الموضَّحة أدناه.

[29] Plantinga, *Warrant and Proper Function*, p. 13.

[30] ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج 2، ص 10.

يكاد يُوازي الآية القرآنية السابقة (الروم: 30)، فيُشير إلى «عقول بني آدم التي فطرهم الله عليها».[31] وعند جمع هذا القول مع الآية القرآنية التي يُحيل إليها بوضوح، يتبين أنّ ابن تيمية يرى أنّ الله قد فطر البشر على طبيعة مخصوصة، تشمل طبيعة الإدراك نفسه.[32]

تشير هذه القراءة إذن إلى أنّه بما أنّ لدينا **بنية معرفية مخصوصة** كبشر، فإن ملكاتنا المعرفية ستعمل بطريقة معينة منتظمة بحسب طبيعتنا المعرفية. فعند ابن تيمية، النقطة المركزية في عمل هذه الملكات المؤسَّسة على الفطرة هي قدرتها على إيصالنا لليقين.[33] وكما يقول: «والقلوب مفطورة على أن يتجلى لها من الحقائق ما هي مستعدة لتجليها فيها».[34] وبعبارة أخرى، فإن طبيعتنا المعرفية بقدراتها الخاصة مُهيّأة جوهريًا لتحصيل المعتقدات الصادقة والمعرفة. ومن منظور تيمي، يمكننا أن نُصوّر ذلك باعتبار الله عز وجل هو **الفاطر** الذي فطر أو أحكم ملكاتنا المعرفية وفق غاية معينة تُحدّد قدراتها وحدودها، وتلك هي الفطرة (أي: خلقتنا المعرفية العامة الأصلية).

نظرية المعرفة المعيارية القائمة على الفطرة

بناءً على ما تقدم يمكننا تحرير لوازم مفهوم **الفطرة** بشكل أفضل وبناء نظرية معيارية في المعرفة تشرح دور هذا المفهوم في تحصيل المعرفة. وبحسب تحليلنا السابق للفطرة، يظهر أنّ هناك فكرتين معرفيتين أساسيتين:

(أ) فكرة العمل السليم للإدراك،

(ب) وفكرة أن الإدراك خلق لغاية الوصول للحقيقة.

فكما قلنا، تشكل الفطرة "هيكل نظامي، أو تجسيد لخطة التصميم"[35] تعطي حدودًا وظيفية لكل قدرة معرفية فردية بالطريقة نفسها التي تحدّد بها "طبيعة" آلة ما نظام عمل مكوناتها. وهذا يعني أنّ الطريقة التي ينبغي أن تعمل بها ملكاتنا الإدراكية بصورة صحيحة يحددها نظام طبيعتنا الإدراكي الكلي. فإذا كانت ملكاتنا مُهيّأة فطريًا، فهذا يُشير إلى وجود طريقة سليمة لعمل ملكاتنا المعرفية وطريقة خاطئة (خلل وظيفي). لنقل إنّ عمل القدرة الإدراكية عملًا صحيحًا هو مجرد عملها وفق النظام المعرفي الفطري (وفق خطة التصميم).

وبالإضافة إلى ذلك، فإن الفطرة تؤسس أيضًا **قدرة ملكاتنا على إيصالنا للحق (Alethic Capacity)**. فهي تحدد نوع المعتقدات الصادقة التي تكون ملكاتنا مُهيّأة لاكتسابها حين تعمل بصورة صحيحة. ومن ثمّ، يبدو أنّ نظرية المعرفة القائمة على الفطرة تفترض، على الأقل مبدئيًا، أنّ تحصيل المعرفة يتعلّق بعمل ملكاتنا المعرفية الطبيعية بصورة صحيحة، وبتوجّهها المناسب نحو الحق. ولنُطوّر هذه الفكرة أكثر من خلال بحث مدى لزوم (أ) و(ب) كشرطين ضروريين للمعرفة.

---

[31] ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ج 7، ص 38.

[32] **تعليق المترجم:** يحسن أن يُقال إن الله فطر الناس على رؤيةٍ كونيةٍ (worldview)، أي إنهم يفهمون العالم من حولهم بطريقة معينة أصلية إذا تُركوا دون أن تُحرّفهم عنه النظرياتُ الإنسانيةُ المكتسَبة التي تُعيد تفسير العالم بطرائقَ مغايرة. وهو ما عبّر عنه المتكلم الأشعري فخر الدين الرازي بقوله: "استحداث فطرة جديدة."

[33] ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج 4، ص 245.

[34] ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ج 8، ص 41.

[35] **تعليق المترجم:** ويقصد بخطة التصميم أي صفة عمل النظام وهيكليته بما يشكل حدود ووظائف أجزائه وتفاعلها مع بعضها البعض.

أولًا، الشرط (أ): أن تعمل ملكاتنا بصورة صحيحة وفقًا لخطة التصميم. لنفترض مثلًا، بسبب خلل معرفي، أن ملكاتي تنتج لي هلوسات سمعية لأجراس الرياح أمام بابي، ومن ثم تدفعني لتكوين الاعتقاد: "إن الجو عاصف في الخارج". ولنفرض أيضًا أن هذا الاعتقاد صادق فعلًا. يبدو أنه حتى مع صدقه، فإن الاعتقاد "إن الجو عاصف في الخارج" لا يمكن أن يكون معرفة بالنسبة لي. وذلك لأنه نتاج خلل معرفي؛ أي أنه نتج عن ملكات حسية (كالسمع مثلًا) لم تعمل بحسب خطة التصميم الخاصة بها. وبالتالي، فإن كون الاعتقاد صادقًا مجرد مسألة **صدفة معرفية**، وليس نتيجة نجاح الملكات في تحصيل معتقد صادق. وعليه، فمن المعقول القول إن عمل ملكاتنا بصورة صحيحة شرط ضروري للمعرفة.

ثانيًا، الشرط (ب): أن تكون ملكاتنا موجَّهة نحو الحق. لنفترض أن الملكات المعرفية التي تقف وراء تكوين الاعتقاد "أنا مهدد" ليست موجهة بصورة صحيحة نحو تحصيل معتقد صادق لي، بل هي مُهيّأة فقط لمساعدتي على البقاء. في هذه الحالة، حتى لو كان الاعتقاد "أنا مهدد" صادقًا، فلن يكون معرفة بالنسبة لي. وذلك لأنه مجرد مسألة حظ أنني حصلت على هذا الاعتقاد الصادق، والمعرفة تستبعد الحظ. فإذا لم تكن ملكاتنا موجهة نحو الحق على نحو كافٍ، بل نحو البقاء أو التكيف فقط، فإن معتقداتنا—حتى وإن كانت صادقة—ستظل خاضعة للحظ المعرفي. لذلك، من المعقول القول إن توجيه ملكاتنا نحو الحق شرط ضروري أيضًا للمعرفة.[36]

وبوجهٍ عامّ، فإنّ نظريةَ المعرفةِ المعياريةَ القائمةَ على الفطرة، كما بُيِّنَتْ حتى الآن، تشير إلى أنّ المعرفةَ تتحقّقُ حين يملكُ الفاعلُ **معتقدًا صادقًا** ناتجًا عن ملكاتٍ معرفيّةٍ موجَّهةٍ نحو الحقّ وتعملُ على نحوٍ صحيح. ويمكنُنا صياغةُ ذلك في ثلاثةِ شروطٍ أساسيّة:

1. أن يعتقد (س) بالقضية (ق).
2. أن تكون (ق) صادقة.
3. أن يكون اعتقاد (س) بـ (ق) نتاج ملكات معرفية تعمل وفقًا لما حدّدته البنية المعرفية لـ (س) (الفطرة).

الشرطان (1) و(2) واضحان: المعرفة تتطلب أن يملك الفاعل معتقدًا صادقًا. وفي الواقع، (1) و(2) ضمنيان في (3). أمّا الشرط (3) فيجمع بين شرط الوظيفة الصحيحة (أ) وشرط عملها للوصول إلى الحق (ب). ومن منظور تيمي، تنشأ هذه الشروط على اعتبار أنّ الله خلق البشر على الفطرة (أي منحهم طبيعة مخصوصة)، وأن الفطرة من منظور معرفي هي البنية المعرفية الإنسانية. وبعبارة أخرى، تشكّل الفطرة خطة التصميم الكلية لملكاتنا الإدراكية؛ فهي تحدد كيف يجب أن تعمل بشكل صحيح. والأهم، أنّ

---

[36] **تعليق المترجم:** ولنفرضْ أنّ عصفورًا يملك آليةً معرفية موجَّهة نحو البقاء لا نحو إدراك الحقّ المطابق للواقع؛ تملي عليه أنّ كلَّ ما كان أحمرَ فهو خطر. فإذا مرّ أمامه ثعبانٌ أحمرُ، هربَ منه وفق تلك القاعدة، فحقّق الغاية التي صُمّمتْ ملكاتُه لأجلها — أي البقاء — لكن معرفتَه كانت مصادفةً معرفيّة قائمةً على مقدّمةٍ خاطئة؛ فليس كلّ أحمرٍ خطرًا عليه، فقد يفرّ من زهرةٍ حمراء أو من إنسانٍ يرتدي ثوبًا أحمرَ يريد إطعامه.
وتكمن المعضلة في أنّ فرضَنا لبيئة العصفور، وتقييمَنا لمدى مخالفة تصوّراته للواقع، يفترض ضمنًا وجودَ مراقبٍ خارجيّ قادرٍ على وصف ما جرى وصفًا صحيحًا. لكن ماذا لو كنّا نحن ذلك العصفور، لا نملك وسيلةً لتمييز الوهم الذي نحياه، ومع ذلك ننجح في البقاء ضمن واقعٍ حقيقيٍّ لا نتصوّره كما هو أصلًا؟ بل لعلّ معتقداتنا الخاطئة — على جهلنا بها — هي التي تُتيح لنا فرصَ البقاء، الأمرُ الذي يُورِثُ شكًّا جذريًّا في كلّ ما نعدّه معرفةً بالواقع.

الفطرة تُؤسّس أيضًا نظام العمل (خطة التصميم) لملكاتنا الإدراكية بحيث يكون الحق هو غايتها ومبتغاها.

وبناءً على هذه الشروط، يمكننا القول إننا قادرون على تفسير كيف يمكن أن تكون المعتقدات العادية معرفة لشخص ما. فإذا كانت ملكات (س) تعمل كما ينبغي، وكانت موجهة للوصول إلى الحق، فإن اعتقاد (س) مثلًا أن "هناك شجرة في الحديقة الخلفية" أو "أكلت حبوب الإفطار صباحًا" يمكن أن يكون معرفة له.

لكن، سيكون هذا التعميم متسرعًا. فعلى الرغم من أن (1)–(3) تبدو شروطًا ضرورية للمعرفة، إلا أنها ليست كافية. إذ يلزم إضافة شرط ضروري آخر:

4. أن تعمل ملكات (س) المعرفية في بيئة ملائمة لوظيفتها، كما حددتها البنية المعرفية لـ (س) (الفطرة).

وكما أُشير سابقًا، فإن ابن تيمية يُقرّ بأن بيئتنا قد تؤثر في قدرة المرء على تحصيل المعرفة، بقدر ما قد تكون غير ملائمة لعمل الملكات كما حددتها الفطرة.[37] فمثلًا، حتى لو كانت جميع أجزاء سيارة "رينج روفر" جديدة وتعمل بحسب تصميمها، فإن السيارة لن تعمل جيدًا في ثلوج كثيفة أو تحت الماء. وبالمثل، فإن ملكاتي الإدراكية لن تعمل جيدًا في ظروف الإضاءة الضعيفة داخل غرفة مظلمة، ولن تعمل أجهزتي المعرفية كلها بشكل جيد في ظروف يقلّ فيها الأكسجين. كما يمكن أن تخدع بيئتنا ملكاتنا في بعض الحالات. فمثلًا، لو شكّلتُ الاعتقاد الصادق بأن "الساعة الثالثة الآن" استنادًا إلى النظر إلى ساعة قريبة، وكانت تلك الساعة معطّلة ولكنها تصادف أن توقفت على الثالثة، فسأفشل في معرفة أنّ الساعة الثالثة بالفعل. وهذا ليس خللًا في ملكاتي المعرفية، بل لأن الشيء الذي في بيئتي "خدعني"، إن صحّ التعبير. ومن ثم، يبدو صوابًا أن نفترض أنّ امتلاك المعرفة يتوقف على كوننا في بيئات ملائمة لعمل ملكاتنا الإدراكية.[38]

ومع ذلك، حتى لو كان لدينا اعتقاد صادق ناتج عن ملكات معرفية تعمل بصورة صحيحة وفي بيئات مناسبة، فقد نفشل في امتلاك المعرفة إذا كان لدينا **معارض** لمعتقدنا. ويمكننا صياغة هذا الشرط كما يلي:

5. ألا يكون لدى (س) معارض لاعتقاده بأن (ق).

---

[37] ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج 4، ص 247؛ درء تعارض العقل والنقل، ج 3، ص 317.

[38] **تعليق المترجم:** لا يحصل المرء على معرفة يقينية بصحة توقيت ساعة عشوائية، إذ يظل الاحتمال قائمًا بأن تكون الساعة قد أخطأت. غير أن الظن الراجح يكفي ما لم تعارضه قرائن، في تحقيق الاحتراز العملي المطلوب. فغاية ما يمكنني معرفته من الساعة — ولو كانت معطلة — أنها تشير إلى الثالثة، وهذا هو أقصى ما أستطيع العمل بمقتضاه، وهو في الوقت نفسه يحقق الغرض العملي من النظر إلى الساعة، ما دمت مثلًا على موعد في الثالثة، وذلك نتيجة مشابهته للواقع لا مطابقته له.
فغلبة الظن عند الإنسان العادة تعتبر معرفة معتبرة ومفيدة إذ تطابق الواقع غالباً ويكون مبررًا لو تعامل وكأنها صحيحة حتى يثبت العكس سواء على المستوى الدنيوي أو الديني.

والمقصود بالمعارض هنا سبب يكتسبه (س) يدعوه إلى التخلّي عن اعتقاده بأن (ق). ويمكن أن يكون المعارض إمّا دليلًا يطعن مباشرة في صحة (ق) أو دليلًا يبطل أساس (س) للاعتقاد بـ (ق). [39]

والأمر المهم ملاحظته هو أنّ المعارضات مرتبطة—بطريقة ما—بخطة التصميم لملكاتنا المعرفية، كما تحددها الفطرة. فعلى سبيل المثال، عندما يظهر لنا شيء على نحو معين، كأن نرى "شجرة" أو "أحمر"، فإن ملكاتنا المعرفية—إذا كانت تعمل جيدًا في بيئات مناسبة—ستمكّننا من تكوين الاعتقاد المناسب أننا نرى شجرة أو شيئًا أحمر. ومن ثمّ، فإن لملكاتنا مواصفات تتعلق بمواضع تكوين الاعتقاد المناسب في الظروف الصحيحة، كما أنّها تستلزم أيضًا استبعاد تكوين المعتقدات غير المناسبة في تلك الظروف.
فعلى سبيل المثال، سيكون هناك خلل واضح إذا أنتجت ملكاتنا اعتقادًا بأننا نرى سنجابًا بينما الشيء الذي يظهر لنا يبدو "شجرة".

والأهم، أنّ المعارضات (الأدلة المناقضة) تُشكّل جزءًا من الظروف المحيطة بتكوين المعتقد المناسب. ومعناه أنّ ملكاتنا المعرفية مهيّأة بحيث إذا استُقبلت معلومات جديدة، فإن المخرجات الاعتقادية (Doxastic Output) ستُعاد صياغتها على ضوء هذه المعلومات.
فمثلًا: لنفترض أنّك تعتقد أنّك وضعت السكر في الشاي لأن الوعاء مكتوب عليه "سكر". ثم عندما شربتَ، وجدت طعمًا مالحًا. في هذه الحالة—إذا كانت ملكاتك تعمل جيدًا—ستُعيد صياغة مخرجاتك الاعتقادية، فتعتقد أنّ ما وضعته في الحقيقة هو ملح. هذه **إعادة التكوين الاعتقادي (Doxastic Reconfiguration)** تحددها البنية النظامية لملكاتك الإدراكية، بحيث تؤدي المعلومات الجديدة التي استُقبلت إلى إنتاج معتقد جديد والتخلي عن المعتقد السابق.

فإذا استمرت ملكاتنا في تكوين الاعتقاد بأن (ق) رغم وجود معارض (ض) جديد، فهذا يعني أنّ تلك الملكات عملت بطريقة فاسدة وظيفيّا. ومن ثمّ، فإن البنية النظانية لملكاتنا، التي تحدد مواصفات العمل الصحيح، تشمل الظروف التي نتعرض فيها للعلم بمعارض.

وقد أقرّ ابن تيمية نفسه بمفهوم **"المعارض العقلي"**[40]، الذي يشير عادةً إلى حجة عقلية تُضعف صدق معتقد ما، ويمكننا أن نفهمه بوجه أعمّ بوصفه أساسًا عقليًا ظاهرًا لرفض المعتقد. وهو يرى أنّ "المعارضات العقلية" يمكن أن تُضعف المعتقدات، على الأقل من حيث المبدأ.[41] ومن هنا، يمكننا القول إن شرط غياب المعارض ينسجم تمامًا مع نظرية المعرفة القائمة على الفطرة، ولذلك يمكن تضمينه بسهولة.

ومع ذلك، لا يلزم أن نضيفه شرطًا خامسًا مستقلًا إلى مجموعة الشروط (1)–(4)، لأنه مشمول في الشرط (3)، الذي ينصّ على أن الاعتقاد بـ (ق) يتكوّن عن طريق ملكات معرفية تعمل بصورة صحيحة. وكما رأينا، فإن هذا يشمل الظروف التي نعلم فيها معارضًا.

---

[39] لمزيد من التفصيل حول مفهوم "الهادمات" Defeaters، انظر: Sudduth, "Defeaters in Epistemology".

[40] ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ج 5، ص 335.

[41] El-Tobgui, Ibn Taymiyya on Reason and Revelation, pp. 164–168.

وعليه، يمكننا أخيرًا أن نُبيّن الشروط الضرورية، والتي إذا اجتمعت كانت كافية، للمعرفة بحسب المنهج التيمي للمعرفة القائمة على الفطرة، على النحو التالي:

1. أن يعتقد (س) بـ (ق).
2. أن تكون (ق) صحيحة.
3. أن يكون اعتقاد (س) بـ (ق) ناتجًا عن ملكات معرفية تعمل بحسب ما تحدده البنية المعرفية لـ (س) (الفطرة).
4. أن تعمل ملكات (س) المعرفية في بيئة ملائمة لوظيفتها، كما تحددها البنية المعرفية لـ (س) (الفطرة).[42]

وبعد أن بيّنا هذا التصور كاملًا، لننظر كيف يبدو عند تطبيقه على مثال واقعي.
فلنفترض أن المرء يرى كوبًا على مكتبه أو يسمع سيارة قادمة؛ فإن الملكات الإدراكية المعنية—حين تعمل جيدًا في بيئة مناسبة، ومهيّأة لتقديم معلومات صحيحة كما حددتها الفطرة—يجب أن تنتج عادةً تجربة عند الفاعل تعكس، بطريقة ما، الخصائص المناسبة في البيئة الخارجية (أي: الكوب أو صوت السيارة). وبهذا، تُستثار الملكات الإدراكية بالمدخل الحسي القادم من الشيء الخارجي، فيُنتج ذلك تجربة داخل الفاعل، ومن ثمّ يُثير إنتاج اعتقاد مناسب مطابق (أي: "هناك كوب"، "هناك سيارة قادمة").

وهكذا، حين تعمل ملكاتنا المعرفية كما ينبغي، في بيئات مناسبة، موصلة إلى الحق، في ظل غياب المعارضات أو الموانع، فإنها ستنتج تجارب ملائمة لدى الفاعل تتسبب في تكوين معتقد مناسب، قائم على عملها الصحيح كما تحدده الفطرة. ونتيجة لذلك، سيمتلك الفاعل معرفة بخصوص معتقده الذي تكوّن بصورة سليمة.

التأسيسية الفطرية

يترتّب على التصوّر التيميّ للمعرفة المعيارية المبنيّ على **الفطرة** آثارٌ واضحة على نموذج **التأسيسية (Foundationalism)**.

ولنبدأ بالنقل الآتي من كلام **ابن تيمية**، حيث يبدو أنّه يقرّ فيه بنوعٍ من التأسيسية العامة:

---

[42] **تعليق المترجم:** كان ابن تيمية رحمه الله، يرنو في كلامه عن توصيف المعرفة البشرية والفطرة teleological normativism ، إلى وصف كيف تعمل وفق ما ينبغي لها أن تكون، بمعنى أن الله سبحانه وتعالى فطر البشر ليعرفوا بطريقة معينة لغاية معينة وبحدود معينة، ولم يكن يقصد أن يلجئ الناس إلى تعلم تلك التوصيفات النظرية لمعرفتهم، بل يكفي أن يعملوها بشكل صحيح ويلتزموا بمقتضيات عملها التلقائي الصحيح، فكأنه يطابق بين الوصفي والمعياري، فالله قد خلق الملكات المعرفة الإنسانية فعلا بشكل صحيح يحقق الغاية التي خلقت لها لو تركت بلا إفساد، ويبين ذلك من كلامه:
"وكثيرا ما يكون سبب العلم الحاصل في القلب غير الحجة الجدلية التي يناظر بها غيره فإن الإنسان يحصل له العلم بكثير من المعلومات بطريق وأسباب قد لا يستحضرها ولا يحصيها ولو استحضرها لا توافقه عبارته على بيانها ومع هذا فإذا طلب منه بيان الدليل الدال على ذلك قد لا يعلم دليلا يدل به غيره إذا لم يكن ذلك الغير شاركه في سبب العلم، وقد لا يمكنه التعبير عن الدليل إذا تصوره، فالدليل الذي يعلم به المناظر شيء، والحجة التي يحتج بها المناظر شيء آخر وكثيرا ما يتفقان كما يفترقان." – شرح الأصبهانية.

«البرهان الذي ينال بالنظر فيه العلم لا بد أن ينتهي إلى مقدمات ضرورية فطرية فإن كل علم ليس بضروري لا بد أن ينتهي إلى علم ضروري، إذ المقدمات النظرية لو أثبتت بمقدمات نظرية دائماً لزم الدور القبلي، أو التسلسل في المؤثرات في محل له ابتداء، وكلاهما باطل بالضرورة واتفاق العقلاء».[43]

ويصرّح ابن تيمية هنا بأن جميع معارفنا الاستدلالية لا بد أن تستند في النهاية إلى قضايا نعلمها على نحو غير استدلالي. إذ لو لم يكن لدينا معرفة غير استدلالية في أساس بنيتنا الإدراكية، لآل الأمر إمّا إلى نوع من الدور (التناسقية المعرفية – *epistemic coherentism*) أو إلى تسلسل غير متناهٍ حيث كل قضايانا المعرفية مستنتجة من قضايا أخرى إلى ما لا نهاية (اللانهائية المعرفية – *epistemic infinitism*). ويرى ابن تيمية أن هذه البدائل غير معقولة، ولذلك يقول: « فلا بد من علوم بديهية أوليه يبتدؤها الله في قلبه وغاية البرهان أن ينتهي إليها».[44] ومن ثم، يمكننا أن نفهم ابن تيمية هنا بوصفه يُقرّ بالأطروحتين الأساسيتين للتأسيسية المذكورتين سابقًا:

- **FT1**: هناك عناصر من المعرفة غير الاستدلالية.
- **FT2**: المعرفة الاستدلالية تعتمد في النهاية على المعرفة غير الاستدلالية.

ويؤكد ابن تيمية هاتين الأطروحتين بوضوح. فهو أولًا يعترف بوجود معرفة غير استدلالية (**علم ضروري**)، ويرى أنّها لازمة للنفس لا يمكن التفلت منها (أي: هي لاإرادية اعتقاديًا – *doxastically involuntary*)، وأنها متجذرة في طبيعة المخلوق.[45] ويعتبر هذا النوع من المعرفة غير متوقف على الاستدلال، وهو أساس بنيتنا الاستدلالية.[46] لكنه في الوقت نفسه يعترف بوجود معرفة استدلالية (علم نظري كسبي).[47] ويرى بوضوح أن هذه المعرفة لا بد أن تنتهي إلى معرفة غير استدلالية.

والأهم أنّ ابن تيمية يربط المعرفة غير الاستدلالية ربطًا وثيقًا بالفطرة، ويتضح ذلك من استخدامه لعبارات مثل **فطري ضروري** أو **يُعلم ضرورة**.[48] أي: معرفة غير استدلالية لكنها بديهية، غريزية، طبيعية، مؤسسة في الفطرة. ويمكن فهم ذلك بالقول إن عناصر المعرفة غير الاستدلالية هي نتائج أو مقتضيات "الخلقة الأصلية" لملكاتنا المعرفية.[49]

---

[43] ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ج 3، ص 309. وانظر أيضًا: مجموع الفتاوى، ج 4، ص 43، حيث يذكر أنّ القضايا المعلومة بالضرورة لا تحتاج إلى دليل – بمعنى برهان – لإثباتها.

[44] ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ج 3، ص 309.

[45] ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج 4، ص 44.

[46] ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ج 3، ص 317.

[47] ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ج 4، ص 43.

[48] ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ج 3، ص 120.

[49] **تعليق المترجم:** لا يرى ابن تيمية أن هناك معارف كلية أو جزئية مغروزة في الفطرة استقلالًا عن الحس، بل يرى الحس سببًا في انتاجها وفق الفطرة، فالفطرة تقتضي عمليات عقلية مشتركة بين البشر بطبيعة خلقتهم العقلية تؤدي لتحصلهم على معارف مشتركة بدهية حيث لا تفتقر إلى استدلال بمجرد احتكاكهم بالعالم الخارجي، أي أن أي مقدار من الحس كافٍ في انتاجها، حيث يقول:

وبتركيزه على الفطرة في منهجه المعرفي، يفتح ابن تيمية الباب لنموذج أوسع وأكثر اعتدالًا من التأسيسية، في مقابل التأسيسية الكلاسيكية.[50] فالذي يُعدّ ضمن أسس البنية الإدراكية ليس فقط المعتقدات البديهية أو غير القابلة للنقض، بل كل ما يُعد منتجًا طبيعيًا لملكاتنا المعرفية.[51]

ولذلك يرى ابن تيمية أنّ العديد من معتقداتنا قد تكون عناصر معرفة غير استدلالية، بما يتجاوز مجرد البديهيات أو المعارف غير القابلة للنقض. فهو يعدّ منتجات الإدراك الحسي نوعًا من المعرفة غير الاستدلالية (**ضرورة حسية**).[52] ويقصد بها الإدراك الخارجي (**الحس الظاهر**) للأشياء في بيئتنا المباشرة، والإدراك الداخلي **(الحس الباطن)** أي الاستبطان لمعطيات تجربتنا الذهنية.[53]

ويدخل ابن تيمية أيضًا البديهيات ضمن عناصر المعرفة غير الاستدلالية. مثلًا: "الواحد نصف الاثنين"،[54] أو أنّ الممكن لا يكون واجبًا،[55] أو الاعتقاد بقانون امتناع الجمع بين النقيضين،[56] أو امتناع رفعهما.[57]

وتُعتبر جميعها أشكالاً من المعرفة غير الاستدلالية. ولكنه يعترف أيضاً بالمعتقدات التي تتجاوز الأنواع الإدراكية والبديهية كعناصر محتملة للمعرفة غير الاستدلالية.على سبيل المثال يقترح أيضًا أنّ بعض المعتقدات الميتافيزيقية[58] يمكن معرفتها بشكل غير استدلالي، مثل أنّ كل حادث لا بد له من مُحدِث[59]

"فإن العلوم الكلية المطابقة للأمور الخارجية ليست مغروزة في الفطرة ابتداء بدون العلم بأمور معينة منها، لكن لكثرة العلم بالأمور المعينة الجزئية يجرد العقل الكليات، فتبقى القضية العامة ثابتة في العقل لا تحتاج إلى شواهد وأمثلة جزئية، إلا أن يكون علم تلك القضية العقلية من تركب قضايا أخرى». ويقول في موضع آخر: "حتى مثل علمه بأن الواحد نصف الإثنين، وأن الضدين لا يجتمعان: هو في ذلك كله قد أدرك بحسه ذلك في بعض الأجسام والأجساد والألوان المتضادة، وعقل ما لم يحسه مثل ما أحسه في ذلك، وأن الحكم لا يفترق: واحد وواحد، جسم وجسم ولون ولون، وضد وضد: يحكم بذلك حكماً عاماً كلياً." (بيان تلبيس الجهمية، ج4، ص169.) ويلخص هذا كله بقوله: "خاصة العقل معرفة الكليات بتوسط الجزئيات" (الرد على المنطقيين، ص368.)

[50] أي على خلاف "التأسيسية الكلاسيكية" عند محاوريه من المتكلمين.

[51] **تعليق المترجم:** يرى ابن تيمية أن المعارف الضرورية لا يلزم أن يؤدي نقيضها لتناقض مخصوص، بل يكفي أن يكون التناقض عامّا مثل أن يقال: تميل الفطرة إلى (أ) و(ب) من القضايا فيلزمك عند رد (أ) وقبول (ب)، التفريق بين المتماثلات من هذه الجهة، فابن تيمية يرى أن القضية الفطرية الضرورية يكفي فيها أن تجزم الفطرة بصحتها ولا تلتفت لخلافها ولو كان ممكنًا عقلًا، بخلاف التأسيسية الكلاسيكية التي تشترط أن يؤدي القول بـ (-أ) إلى تناقض فيلزم ضرورة (أ).

[52] ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ج 3، ص 317.

[53] ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ج 7، ص 324؛ الرد على المنطقيين، ص 52–53.

[54] ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج 2، ص 15.

[55] ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ج 3، ص 99.

[56] ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ج 1، ص 289.

[57] ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ج 3، ص 362.

[58] **تعليق المترجم:** في الابستمولوجيا المعاصرة تعرّف **المعتقدات الميتافيزيقية** (*metaphysical beliefs*) أنها تلك المعتقدات التي تتعلق **بطبيعة الواقع في ذاته** وما وراء نطاق التجربة الحسية وينبني عليه فهمها الأولي. أي أنها تتناول **الأسس الكلية للوجود والعلّية والضرورة والهوية والزمن والعقل**، وهي قضايا لا يمكن التحقق منها تجريبيًا لأن تفسير المحسوس نفسه يعتمد عليها، فهي ضرورية لفهم بنية العالم ومعقولية التجربة ذاتها، ومثالها اعتقادنا الفطري أن المحسوسات التي نراها هي حقيقية في عالم خارج أذهاننا، فهي مسألة لا يمكن إثباتها حسيّا لأن فهم الحس يعتمد عليها أصلًا.

[59] ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج 1، ص 47.

وأن تسلسل العلل الفاعلية غير ممكن.[60] كما يرى أنّ للفطرة بُعدًا أخلاقيًا يُمكّننا من معرفة بعض الحقائق الأخلاقية الأساسية بدهيّا (التحسين والتقبيح العقليين).[61]

ويؤكد كذلك أنّ لدينا نوعًا من الحس الإلهي أو ملكة فطرية دينية أو الاستعداد لذلك كجزء من جهازنا المعرفي الطبيعي[62]، تمكّننا من معرفة الله خالقًا لنا على نحو غير استدلالي.[63] وأخيرًا، يذهب إلى أنّ بعض أشكال الاعتقاد الخبري يمكن أن يعرف بدهيّا، خصوصًا الخبر المتواتر، لأنه لا يُعقل الشك فيه نظرًا لكثرة ناقليه.[64]

وهكذا، تسمح نظرية المعرفة القائمة على الفطرة عند ابن تيمية بنموذج أوسع للتأسيسية مما تسمح به التأسيسية الكلاسيكية. غير أن السؤال يبقى قائمًا حول الأساس الذي تستند إليه هذه المعتقدات الأساسية، وبأي معنى يكون هذا النموذج أكثر اعتدالًا من التأسيسية الكلاسيكية.

ولتوضيح السؤال السابق، فإن الطريقة التي تصبح بها مجموعة المعتقدات التي يعدها ابن تيمية أساسًا للمعرفة غير الاستدلالية معرفة فعلًا، تُفسَّر بالرجوع إلى نظرية المعرفة المعيارية القائمة على الفطرة التي سبق عرضها. فمثلًا: عندما تعمل ملكاتنا الأخلاقية، أو البداهة، أو الإدراك، أو الاستبطان وفق النظام الإدراكي كما تحدده الفطرة، وفي بيئات مناسبة، فإنها تجعل معتقداتنا البدهية معرفة حقيقية. ومن ثمّ، فإن اعتبار المعتقدات معرفة يتوقف على مدى كونها منتجات مناسبة لملكاتنا الإدراكية الطبيعية (أي ملائمة للفطرة).

أما السؤال الثاني، فمعنى أن التأسيسية الفطرية أكثر اعتدالًا هو أنها تسمح بدخول معتقدات قد تكون قابلة للخطأ مبدئيًا ضمن أسس البنية الإدراكية. فعلى سبيل المثال، نعلم أنّ ملكاتنا الإدراكية قد تخطئ أحيانًا، وابن تيمية نفسه يعترف بأن الإدراك (الداخلي أو الخارجي) والعقل قد يعتريهما الخطأ[65]. لكنه مع ذلك يعدّها صحيحة وموثوقة بوجه عام، لأن «الله خلق عباده على الفطرة»[66] ، أي أن بنيتنا المعرفية تجعل ملكاتنا موصلة للحق بصفة عامة.[67]

---

[60] ابن تيمية، منهاج السنة، ج 1، ص 436–438.

[61] ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص 474.

[62] **تعليق المترجم**: يرى ابن تيمية أن الفطرة التي تقتضي معرفة الخالق، ليست مجرد قوة قريبة تنفعل بإدراك الآيات الكونية فتعرف الخالق، بل هي دافع داخلي مؤثر في إنتاج ذلك المعتقد بل وبه يحصل إدراك دلالة هذه الآيات بشكل متزامن مع النمو المعرفي واللغوي فيقول: "فقر المخلوقات إلى الخالق ودلالتها عليه وشهادتها له أمر فطري فطر الله عليه عباده، كما أنه فطرهم على الإقرار به بدون هذه الآيات .... ثم الفطر تعرف الخالق بدون هذه الآيات، فإنها قد فطرت على ذلك، ولو لم تكن تعرفه بدون هذه الآيات لم تعلم أن هذه الآية له، فإن كونها آية له ودلالة عليه: مثل كون الاسم يدل على المسمى فلا بد أن يكون قد تصور المسمى قبل ذلك، وعرف أن هذا اسم له، فكذلك كون هذا دليلا على هذا يقتضي تصور المدلول عليه وتصور أن ذلك الدليل مستلزم له، فلا بد في ذلك أن يعلم أنه مستلزم للمدلول، فلو لم يكن المدلول متصورا لم يعلم أنه دليل عليه" - شيخ الإسلام ابن تيمية، مجموع الفتاوى (1/ 47 - 48) ومثله في (الدرء: 8/ 450): "فكذلك الأسباب الخارجة لا يتوقف عليها وجود ما في الفطرة من الشعور بالخالق والذل له ومحبته، وإن كان ذلك مذكراً ومحركاً، أومزيلاً للمعارض المانع، لكن المقصود أنه لا يحتاج حصول ذلك في الفطرة إليه مطلقاً. انتهى " ويمكن قياس ذلك على تعلم المشي والكلام.

[63] ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج 6، ص 73.

[64] ابن تيمية، المسودة في أصول الفقه، ص 233.

[65] ابن تيمية، نقض المنطق, ص 45.

[66] ابن تيمية، نقض المنطق, ص 45.

[67] **تعليق المترجم:** ينبه شيخ الإسلام إلى أن الضرورة التي لا تفتقر إلى استدلالٍ أو أمثلةٍ جزئيةٍ هي نسبيةٌ، بحسب امتلاك أسباب التحصّل على الاعتقاد المعيَّن.

ومع ذلك، يشير ابن تيمية أحيانًا إلى المعرفة غير الاستدلالية على أنها يقينية[68]. ويمكن فهم هذا بالقول إن ملكاتنا التي تمدنا بالمعرفة البدهية، كالإدراك الحسي مثلًا، وإن أخطأت أحيانًا، فإنها عندما تعمل بصورة صحيحة تُعطينا معرفة من أعلى درجاتها، لا يجادل فيها إلا شاكّ أو سوفسطائي[69]. ومع ذلك، قد يُسأل: على أي أساس نثق بملكاتنا مع أنها قد تخطئ أحيانًا؟ والجواب عند ابن تيمية أنّ ملكاتنا المعرفية الطبيعية ينبغي أن تُعامل ابتداءً على أنها جديرة بالثقة (**prima facie trustworthy**)[70].

مبدأ **PET** يقول:
إنّ **النتاجات الاعتقادية (doxastic products)** الصادرة عن **قدراتنا الإدراكية الطبيعية** ينبغي أن تُعامَل على أنها **موثوقة معرفيًا (أي بريئة)**، ما لم يوجد سبب معارض يدفعنا إلى اعتبار تلك النتاجات **غير موثوقة (أي مذنبة)**.

وبصيغة أبسط، يعني هذا المبدأ أنّ الإنسان **يملك مبررًا معرفيًا** للتمسك بالنتائج **غير الاستدلالية** التي تنتجها قدراته الإدراكية الطبيعية (أي ما يُعرف بـ **المعتقدات الأساسية**) ما لم يكن لديه **معارض** لتلك النتائج.
فمثلًا، **ما لم يكن لديّ سبب يدعوني إلى الشك في أنني لا أرى حاسوبًا الآن، فإن لي مبررًا معرفيًا للاعتقاد بأنني "أرى حاسوبًا الآن."**

أما النتيجة المهمة لهذا المبدأ فيما يخصّ **الإبستمولوجيا المعيارية القائمة على الفطرة**، فهي الإقرار بأنّه ـــ رغم أنه **من المستحيل من منظورنا الذاتي** أن نتحقق مباشرةً مما إذا كانت قدراتنا الإدراكية تعمل على نحو سليم أو موجَّهة نحو الحقيقة (لأن أي محاولة للتحقق تعتمد أصلًا على استخدام تلك القدرات نفسها والافتراض المسبق لسلامتها) ـــ إلا أن **هذا هو واقع حالتنا الإنسانية**:
فنحن **مضطرون إلى الثقة بقدراتنا الإدراكية الطبيعية والاعتماد عليها، ومعاملتها بوصفها موثوقة، ما لم يوجد سبب يدعونا إلى الاعتقاد بغير ذلك.**

وبناءً على ما سبق، يمكننا تعديل أولى الأطروحتين الأساسيتين للتأسيسية وفق تقريرات ابن تيمية، في محاولة لوصف "التأسيسية الفطرية":

- **FFT1**: هناك عناصر من المعرفة غير الاستدلالية: معتقدات هي منتجات مباشرة (افتراضية = الحالة الأصلية) لملكاتنا المعرفية الطبيعية، حين تعمل كما تحددها الفطرة في بيئات مناسبة.

فإن كان السببُ مشتركًا في الطبيعة الإنسانية، كان المعتقدُ الناتج عنه مشتركًا بين جميع البشر.
أمّا إن كان خاصًّا بفلانٍ، فإنه إذا أعمل ملكاته الفطرية في جزئياتٍ محسوسةٍ شهدها في ظروف كافية لأن يعرف ما عرفه على وجه الضرورة، فأنتجت في نفسه معرفةً ضرورية، كانت تلك المعرفة ضروريةً بالنسبة له هو، ولمن شهد ذلك معه فقط، مع كونها قد تكون نظريةً تقبل الخطأ بالنسبة لغيره، بل ينسحب هذا على نفس مصادر المعرفة أيضًا؛ فلو أن العقل جزم بصحة ما وصل إليه من نتائجَ على سبيل الضرورة، فإن ذلك لا يُشكل عليه كونه يُنتج معارفَ نظريةً = =خاطئةً أحيانًا، لأن في العقل ملكةً فطريةً للتمييز بين ما هو ضروريّ وما هو نظريٌّ يقبل الخطأ، وهذه النوعية من المعارف فقط هي التي قد يثبت خطؤها في النهاية. وكذلك يُقال في الحسِّ وغيره.
يبين ذلك قوله: "كون العلم ضرورياً ونظرياً والاعتقاد قطعياً وظنياً، أمور نسبية فقد يكون الشيء قطعياً عند شخص وفي حال وهو عند آخر وفي حال أخرى مجهول فضلاً عن أن يكون مظنوناً وقد يكون الشيء ضرورياً لشخص وفي حال ونظرياً لشخص آخر وفي حال أخرى." - درء تعارض العقل والنقل (3/ 304)

[68] ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ج 3، ص 317.
[69] ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ج 3، ص 428.
[70] El-Tobgui, *Ibn Taymiyya on Reason and Revelation*, p. 271.

•

والمقصود هنا أنه، متى ما كانت ملكاتنا المعرفية الطبيعية تعمل كما ينبغي في بيئات مناسبة، فإن تلك المعتقدات غير الاستدلالية يمكن أن تكون عناصر معرفة لشخص ما. ووفق التصور التيمي، يبدو أن المعتقدات التالية مثلًا يمكن أن تكون عناصر معرفة غير استدلالية، بحسب الملكة المعرفية الموافقة لها:

- "هناك شجرة" (الحس الظاهر).
- "أنا أشعر بألم" (الحس الباطن).
- "تناولتُ حبوب الإفطار هذا الصباح" (الذاكرة).
- "1 + 1 = 2" (البداهة).
- "إذا كان أ = ب، وب = س، فـ أ = س" (البداهة).
- "صديقي مسافر في عطلة" (الخبر).
- "تعذيب الأطفال قبيح عقلًا" (أخلاقيًا - التحسين والتقبيح -).
- "الله موجود" (فطرة دينية).
- "هناك أناس غيري موجودون" (ملكة إدراك العقول الأخرى).[71]

ومع أن بعض هذه الأمثلة لم يذكرها ابن تيمية صراحة، إلا أنها متضمنة في تصوره القائل بأن جميع ملكاتنا المعرفية الطبيعية (بما فيها الذاكرة والتفريق بين الذوات الحية والجمادية) يمكن أن تولّد معرفة لنا، وأنه يجوز الوثوق بها مبدئيًا (وفق PET).

لكن ماذا عن الأطروحة الثانية للتأسيسية، وهي أنّ المعرفة الاستدلالية تعتمد على المعرفة غير الاستدلالية؟ قد يتساءل المرء: ما دام كل معتقداتنا منتجات لملكاتنا المعرفية، فما الذي يجعل بعض المعتقدات كافية لتُعدّ معرفة غير استدلالية، وأخرى معرفة استدلالية؟

الجواب: إن ما يحدد كون المعتقد يُعرف معرفة غير استدلالية هو وجود ملكة معرفية معنية معدّة لإعطائنا هذا النوع من المعرفة. فمن المعقول مثلًا القول إنه، متى ما كانت ملكاتنا الإدراكية تعمل جيدًا، فإنها تعطينا معرفة عمّا في بيئتنا المباشرة. لكن ملكاتنا الإدراكية أو العقلية، وفق خطة تصميمها، ليست لها القدرة على أن تعطينا معرفة غير استدلالية حول "من ارتكب جريمة معينة" أو "ما حالة الطقس في يوم بعيد قادم". ففي هذه الحالات، إذا لم نعتمد فقط على الخبر، نحتاج إلى الاستدلال بالأدلة أو البيانات للوصول إلى أفضل تفسير (IBE). ومن غير المعقول أن نتصور أننا نعرف مثل هذه الأمور مباشرة؛ إذ ليس لدينا ببساطة القدرة على معرفتها من دون مجموعة بيانات تتيح لنا الاستدلال.

---

[71] **تعليق المترجم:** ويقصد بها، تلك القدرة على التفريق بين الكائنات الحية ذات الوعي الداخلي وبين الجمادات، ويتعلق بها أيضًا الملكة الفطرية لاكتشاف الوجود وفهم تعابيرها، والتمييز بين الكلام والأصوات غير ذات المعنى، كما يبينه قول ابن تيمية نقلًا عن الإمام الدارمي والبخاري عن شيخه نعيم بن حماد: "أمارة ما بين الحي والميت التحرك -الفعل-)" درء تعارض العقل والنقل (2/ 72)

وعليه، فإن المسألة تتعلق بطبيعة وقدرة ملكاتنا المعرفية. ومن هنا يمكن صياغة الأطروحة الثانية للتأسيسية الفطرية كالآتي:

- **FFT2**: المعرفة الاستدلالية تعتمد في النهاية على المعرفة غير الاستدلالية، بوصفها معتقدات صادقة استُنتجت بصورة مناسبة وفق آلية العمل الفطرية لملكاتنا المعرفية الطبيعية.

وبحسب هذه الأطروحة، فإن مقدار الدعم الدليلي المطلوب لكي يكون الاعتقاد الاستدلالي معرفة ليس بالضرورة استنباطيًا أو استقرائيًا أو استنتاجًا تفسيريًا، بل يحدده ببساطة تصميم ملكاتنا المعرفية. فسواء كان الدليل المتوفر لدينا يتيح لنا أن نعرف بالاستدلال أن شخصًا ما ارتكب الجريمة، أو أن الطقس سيكون على نحو معين في يوم محدد، فهذا يتوقف على ما إذا كانت ملكاتنا المعرفية مصممة بطريقة تجعلنا نعتقد (ق) بناءً على مجموعة الأدلة (د) المتوفرة لدينا.

وبذلك، فإن كوننا نعرف شيئًا ما معرفة غير استدلالية أو استدلالية يعتمد على الملكات المعرفية التي لدينا، بحسب طبيعة عملها الفطرية.

ومن هنا، فإن الجمع بين نظرية المعرفة المعيارية القائمة على الفطرة، وتقريرات ابن تيمية في المعرفة الضرورية والنظرية، يتيح لنا أن نرسم بديلًا أوسع وأكثر اعتدالًا من التأسيسية الكلاسيكية، وهو ما يمكن تسميته: **التأسيسية الفطرية**.[72]

وقبل أن نبحث في آثار التأسيسية الفطرية على نظرية المعرفة الدينية، ينبغي أن نقول شيئًا وجيزًا هنا حول السبب الذي قد يجعل هذا التصور للتأسيسية أَولى من الصيغ الكلاسيكية. فقد أشرنا في المقدمة إلى مشكلة الشكّ التي تواجه التأسيسية الكلاسيكية. ومن الواضح أن هذه الصيغة من التأسيسية لا تواجه تلك المشكلة. فالمرء ليس بحاجة إلى أن يبرهن لنفسه بالاستدلال على أنّ معتقداته، التي تتجاوز ما هو بديهي أو غير قابل للنقض، صادقة؛ بل يكفي أنه، متى كانت ملكاته تعمل عملًا صحيحًا، يمكنه أن يعرف أن هناك عقولًا أخرى موجودة، وأنه تناول حبوب الإفطار، وأن الأمر (س) كذلك بناءً على شهادة والديه، وهكذا. وبعبارة أخرى، فإن **"المعرفة الحيوانية" (Animal Knowledge)** تبقى محفوظة من الشك.

المنهج التيمي في تلقي المعرفة الدينية

من حيث الأساس، فإن النتائج المترتبة على نظرية المعرفة الدينية في ضوء نظرية المعرفة الفطرية التأسيسية واضحة. فأولًا، كما ذكرنا سابقًا، عند ابن تيمية يمكن أن يُعرف الاعتقاد الإلهي على نحو غير استدلالي.[73] بل إنه يصرّح بوضوح أنّ: «الإقرار بالخالق وكماله يكون فطريا ضروريا في حق من

---

[72] **تعليق المترجم:** يمكن اعتبار هذه النظرية أي "التأسيسية الفطرية" هي نوع من النظريات المعرفية التأسيسية الخارجانية الوثوقية "foundationalist externalist process reliabilism" كما نبه عليه جيمي ب. تورنور في أبحاث سابقة ترجمناها بعنوان "مفهوم الفطرة والمعرفة الفطرية عند شيخ الإسلام ابن تيمية"

[73] ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج 16، ص 328.

سلمت فطرته».[74] ويقول أيضًا في موضع آخر: «في الفطرة ما يقتضي معرفة الصانع والإيمان به».[75] ومن ثم، فإن كون ملكاتنا المعرفية الفطرية لها ميل طبيعي للاعتقاد بالله، وقدرة على معرفته على نحو بدهي، أمر ظاهر.

وكما سبق، فإن الفارق بين المعرفة غير الاستدلالية والمعرفة الاستدلالية هو ما إذا كان لدى الإنسان قدرة معينة، بحسب طبيعته المعرفية، على أن يعرف شيئًا بطريقة مباشرة. وبما أن ابن تيمية يرى أننا نملك قدرة خاصة على معرفة الله ـــأشبه بما يُسمى **sensus divinitatis** أو ما يمكن وصفه بـ **الملكة الدينية الفطرية** ـــفإن الإبستمولوجيا القائمة على الفطرة ترى أن المعتقدات الدينية مثل: "الله موجود"، يمكن أن تكون عنصرًا من عناصر المعرفة غير الاستدلالية (البدهية الفطرية).

لكن كيف تتحقق هذه المعرفة تحديدًا؟

إن الطريقة التي يتصور بها ابن تيمية حصول البشر على معرفة الله بداهة، هي من خلال عملية يسميها: **الاستدلال بالآيات**.[76] والمقصود بها إجمالًا: أن الإنسان يمكنه أن يُدرك وجود الله من خلال الآيات الإلهية التي بثها الله في العالم الطبيعي.[77] بل يقول ابن تيمية صراحة: «كل مخلوق فهو دليل وآية على الخالق نفسه».[78] وهذا واضح بوجه خاص إذا نظرنا إلى أن كل ما سوى الله معتمد عليه من بعض الوجوه: «وكل ما سواه دليل على عينه وآية له فانه ملزوم لعينه وكل ملزوم فانه دليل على لازمه ويمتنع تحقق شيء من الممكنات إلا مع تحقق عينه فكلها ملزوم لنفس الرب دليل عليه آية له».[79]

ومع ذلك، فهذا "الاستدلال" بالآيات لا ينبغي أن يُفهم على أنه استدلال بالمعنى المنطقي المألوف؛ فهو لا يقوم على مقدمات. وهذا ما يوضحه ابن تيمية عندما يبين أنّ: «وإثبات العلم بالصانع والنبوات ليس موقوفا على شيء من الأقيسة بل يعلم بالآيات الدالة على شيء معين لا شركة فيه ويحصل بالعلم الضروري الذي لا يفتقر إلى نظر».[80] وعليه، فإن العملية المعرفية والإدراكية هنا لا تتضمن جدلًا استدلاليًا، والمعتقدات الدينية الناتجة عنها تكون بالفعل غير استدلالية.[81]

وفي موضع آخر، ذكرتُ طرقًا متعددة لفهم طبيعة هذه العملية.[82] وسأشير هنا إلى أحد تلك الطرق فقط. يقول ابن تيمية: «آيات الربوبية المعلومة بالإحساس دائما».[83] ومن ثم، يمكننا أن نرى أن أطروحة ابن تيمية قريبة مما جادل به **دِل راتزش (Del Ratzsch)** استنادًا إلى إبستمولوجيا **توماس ريد (Thomas Reid)**: وهو أن الاعتقاد بوجود مصمم (الله)، من خلال مظهر التصميم (أو الجمال أو

---

[74] ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج 6، ص 73.
[75] ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ج 8، ص 458.
[76] ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص 154.
[77] للمقارنة: Hallaq, "Ibn Taymiyya on the existence of God".
[78] ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج 1، ص 48.
[79] ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص 154.
[80] ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص 356.
[81] **تعليق المترجم:** لا يقصر ابن تيمية طرق معرفة الله بالآيات في العالم الطبيعي بل في النفس أيضًا، بما فيها من الشعور الضروري بالله والمحبة الفطرية له، حيث يقول: "فكذلك الأسباب الخارجة لا يتوقف عليها وجود ما في الفطرة من الشعور بالخالق والذل له ومحبته، وإن كان ذلك مذكراً ومحركاً، أومزيلاً للمعارض المانع، لكن المقصود أنه لا يحتاج حصول ذلك في الفطرة إليه مطلقاً." - درء تعارض العقل والنقل (8/ 450).
[82] Turner, "Ibn Taymiyya on Signs and Knowledge of God", pp. 586–588.
[83] ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج 2، ص 48.

الإمكان... إلخ) في الطبيعة، يمكن أن يتكون على نحو غير استدلالي، بطريقة تشبه تكوّن معتقداتنا الإدراكية العادية. وبحسب ريد، يقترح راتزش أنن لدى الإنسان استعدادًا مدمجًا في طبيعته المعرفية لتشكيل هذه المعتقدات.[84] وقد خلص راتزش إلى أن: «لا بد من قراءة ريد على أنه يرى أن التعرف على السمة بوصفها سمة تصميم هو إدراك حسي مباشر (perceptual)».[85]

ومن ثم، يمكن القول إن ابن تيمية يتبنى موقفًا مشابهًا فيما يخص الملكة الفطرية الطبيعية المهيأة لتشكيل المعتقدات الدينية، بحيث تؤدي إلى إدراك الآيات الإلهية في الطبيعة عبر وساطة الملكات الإدراكية.

وبناءً على ما سبق، يتضح أن لدينا تفسيرًا مباشرًا لكيفية إمكان معرفة المعتقد الديني على نحو غير استدلالي: فإذا كان الله موجودًا—كما ينص ابن تيمية—فقد خلقنا بملكة أو قابلية طبيعية لمعرفته. ووفقًا للإبستمولوجيا القائمة على الفطرة، عندما تعمل هذه الملكة أو القابلية الإلهية الفطرية كما ينبغي في بيئات مناسبة، يمكن أن يكون الاعتقاد الإلهي عنصرًا من عناصر المعرفة لشخص ما.[86]

وعليه، يمكننا القول على سبيل التقريب: إن اعتقاد الشخص (س) الديني بأن (ق)، حيث (ق = الله موجود)، يمكن أن يكون عنصرًا من عناصر المعرفة غير الاستدلالية له إذا تحققت الشروط التالية:

1. أن يكون الاعتقاد الديني(ق) صحيحًا.
2. أن تكون ملكة الشخص الدينية الفطرية قد استُثيرت على نحو مناسب عبر خبرات إدراكية بآيات إلهية في بيئته.[87]
3. أن تكون هذه الملكة عاملة عملًا صحيحًا في بيئة مناسبة عند توليدها لهذا الاعتقاد.

المعرفة الدينية والبيئات المناسبة لها

بعد كل ما ذكرناه، من الطبيعي من يرد السؤال الآتي: لماذا يفشل كثير من الناس في الإيمان بالله إذا كانت لدينا ملكة معرفية فطرية لمعرفة الله، وهي شبيهة بسائر الملكات؟ يبدو أن هذا سؤال مهم، لأنه

---

[84] Ratzsch, *Perceiving Design*, p. 129.

[85] Ratzsch, *Perceiving Design*, p. 130.

[86] **تعليق المترجم:** طريقة القياس المذكورة لا تنتمي إلى منظومة ابن تيمية الاستدلالية، لأن ابن تيمية لا يفترض وجود واقع يمكن أن يخلو من الله ليقارن بينه وبين الواقع الذي يكون الله فيه موجودًا، كما تفعل الطريقة القدرية التي تقول: لو كان الله موجودًا لوجب أن يترك فينا علامات مخصوصة ، مثل الفطرة، ولو لم يكن موجودًا لما وجدت هذه العلامات.

بل يرى ابن تيمية أن كل ما في المخلوق من افتقارٍ ذاتيٍ ضروريٍّ هو في ذاته دليل على الخالق ووحدانيته، فلا معنى عنده لافتراض عدم وجود واجب الوجود، لأنه أمرٌ ممتنعٌ عقلًا.

أما الفطرة فهي عنده ليست لازمة عن وجود الله بل آية عليه ودلالةٌ له، نعلمها بما نحسه في نفوسنا وبما جاء به الوحي، مستدلًا على ذلك بقول الله تعالى: *(صِبْغَةَ اللَّهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ صِبْغَةً وَنَحْنُ لَهُ عَابِدُونَ)*.

بخلاف أصحاب نظرية التصميم الذكي (Intelligent Design) من النصارى، الذين يفترضون تعدد الفاعلين أو الخالقين — مثل الله والطبيعة وأفعال البشر — ثم يقارنون بينهم عبر العلامات أو الآثار التي تُنسب إلى كل واحد منهم.

[87] **تعليق المترجم:** ويقصد هنا بالبيئة أي ذات الإنسان وما يحيط بها، مثل قوله تعالى: (وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِّلْمُوقِنِينَ (20) وَفِي أَنفُسِكُمْ ۚ أَفَلَا تُبْصِرُونَ (21).

يثير الشكوك حول ما إذا كان لدينا فعلًا مثل هذه الفطرة.[88]

كنت قد ذكرت سابقًا شرطين أساسيين للمعرفة: شرط عمل الفطرة الصحيح، وشرط البيئة المواتية. وكلا الشرطين لهما أهمية خاصة في إمكانية المعرفة الدينية عند ابن تيمية، لأنه يرى أن الفطرة قد فُطرت بطريقة تجعل الملكات المعرفية الكامنة فيها لا تعمل عملًا حسنًا إلا في بيئات معينة، وأن بعض البيئات قد تكون عائقًا أمام العمل الطبيعي لملكتنا الإلهية الفطرية.

وبالاستناد إلى حديث نبوي مشهور[89]، يعتبر ابن تيمية أن ملكتنا الإلهية الفطرية قد تفشل أحيانًا في أن تعمل بالطريقة التي صُممت لتعمل بها. فيقول: «ومثل الفطرة مع الحق: مثل ضوء العين مع الشمس وكل ذي عين لو ترك بغير حجاب لرأى الشمس والاعتقادات الباطلة العارضة من تهود وتنصر وتمجس: مثل حجاب يحول بين البصر ورؤية الشمس.».[90] أي أنه متى انتفت عوائق الفطرة، فإنها توجه القدرات المعرفية نحو الحق. لكنه يضيف أن المعتقدات الخاطئة لبعض التقاليد الدينية يمكن أن تعمل عمل الحجب، فتمنع الناس من رؤية الحق، وخاصة الحقائق الدينية، «مثل حجاب يحول بين البصر ورؤية الشمس».[91] ومن ثم، فإن الفطرة تهدي ملكاتنا إلى المعرفة الإلهية فقط عندما «لا يعوقها شيء ولا يمنعها».[92]

لكن لماذا يُظن أن البيئة التي يوجد فيها الإنسان يجب أن يكون لها هذا الأثر المهم على إمكانية تحصيل المعتقدات الإلهية الصادقة؟

فلنعد إلى تأثير البيئات المعرفية في معرفتنا عمومًا. ذكرت سابقًا أن السيارة الحديثة الجديدة تمامًا—حتى لو كانت أجزاؤها كلها تعمل على النحو الذي صُممت عليه—لن تعمل جيدًا في ثلوج كثيفة أو تحت الماء. وبالمثل، فإن الجهاز المعرفي كله لن يعمل جيدًا في ظروف ينقص فيها الأكسجين، مثل الارتفاعات العالية، أو في حرارة مفرطة، أو تحت الماء، أو في حالة انعدام الجاذبية، أو في بيئة ملوثة بالضوضاء. ففي حالات السيارة أو نقص الأكسجين مثلًا، لا تكون البيئة مجرد عائق لأنها غير مواتية، بل إن البيئة تمنع عمل الأجزاء أو الملكات نفسها. وهذه هي الفكرة التي يبدو أن ابن تيمية يقصدها: البيئة يمكن أن تمنع العمل الصحيح. فهو يرى أن ملكتنا الإلهية الفطرية لا تعمل جيدًا إلا في بيئات معرفية معينة.[93]

---

[88] حول فكرة أن نتائج علم النفس المعرفي للدين (cognitive science of religion) قد تدعم الاعتقاد بوجود مثل هذه الملكة أو الاستعداد، انظر: Clark and Barrett, "Reformed Epistemology and the Cognitive Science of Religion".

[89] انظر: البخاري، صحيح البخاري، ج 6، ص 114.

جاء في صحيح البخاري: حدثنا عبدان، أخبرنا عبد الله، أخبرنا يونس، عن الزهري، قال: أخبرني أبو سلمة بن عبد الرحمن، أن أبا هريرة رضي الله عنه، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «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: {فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم} [الروم: 30]

[90] ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج 4، ص 247.

[91] ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج 4، ص 247.

[92] ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج 4، ص 247.

[93] **تعليق المترجم:** يرى ابن تيمية أن الإنسان يفهم الآيات الكونية بداهة على أنها مصنوعة لخالق عظيم قبل أن ينتقل إلى معتقد آخر نتيجة تفكير غير سليم مصحوب بأهواء، وأن هذا نتاج لحدث غيبي هو ميثاق الذر شهده كل البشر فلا تتخلف آثاره فيما بينهم، فالعلم بمقتضى الدليل شيء ومكابرته وعدم التصديق به لأهواء شيء آخر، حيث يقول: "قال تعالى { أو تقولوا إنما أشرك آباؤنا من قبل وكنا ذرية من بعدهم أفتهلكنا بما فعل المبطلون } ذكر لهم حجتين يدفعهما هذا الاشهاد إحداهما { أن تقولوا يوم القيامة إنا كنا عن هذا غافلين } فبين أن هذا علم فطري ضروري لا بد لكل بشر من معرفته وذلك يتضمن حجة الله في ابطال التعطيل وان القول بإثبات الصانع علم فطري ضروري وهو حجة على نفي =

وعلى هذا، يمكن أن نميز هنا بين **البيئات المعرفية المناسبة** و**البيئات المعرفية غير المناسبة**.

الأولى هي البيئات التي توافق عمل الملكات المعرفية على الوجه الصحيح وقدرتها على تحصيل المعتقدات الصادقة، أما الثانية فهي البيئات التي لا توافق ذلك.

وقد تُعَدّ بيئة معرفية معينة غير مناسبة بسبب مشكلة "التلوث المعرفي" (epistemic pollution).[94] وأعني به "تلويث" البيئة (أو المجتمع) معرفيًا، عبر الانتشار الواسع للمعتقدات الباطلة أو الممارسات المعرفية غير الموثوقة، التي تسوغ عبر "غشاوات معرفية" معينة. فمثلًا: تخيل مجتمعًا يُعلَّم فيه الناس أن لا يستمعوا ولا يقرأوا ولا ينظروا في أي معتقد يخالف معتقداتهم في أي مسألة كانت. هذه الممارسة المعرفية ستكون بمثابة "غشاوة معرفية"، تجعل أفراد المجتمع أقل قدرة على تحصيل معتقدات صحيحة. ويمكن أن نتصور كذلك جماعات تنتشر فيها نظريات المؤامرة، أو "مجلات أكاديمية" مشبوهة تدّعي أنها أكاديمية، أو أنظمة سياسية غير شفافة في أنشطتها، أو مجتمعات علمانية متطرفة تكبت أي تعليم أو ممارسة دينية... إلى آخره. في كل هذه الحالات، إما أن انتشار المعتقدات الباطلة أو الممارسات المعرفية المانعة من الوصول إلى الحق يُعدّ من أشكال الغشاوات المعرفية التي تبث التلوث داخل البيئة المعرفية، وبالتالي تعوق ملكاتنا عن الوصول إلى الحق.

لكن ماذا عن البيئات المعرفية الخاصة التي يُمارس فيها المرء ملكته الدينية الفطرية؟ كما في المجالات غير الدينية، أعتقد أن هناك بيئات معرفية غير مناسبة تحوي "تلوثًا معرفيًا" لا يتفق مع ملكة الإنسان الدينية الفطرية. فمثلًا: في مجتمع علماني متطرف تُكبَت فيه المعتقدات الدينية بقوة، وينتشر فيه الإلحاد، ربما تكون هذه البيئة أو المجتمعات العلمانية عمومًا غارقة في "معارضات [شبهات]" للمعتقدات الدينية. فابن تيمية، كما أشرنا، كان يرى أن المعتقدات الخاطئة للأديان الباطلة تعمل كحجب على الملكة الدينية الفطرية. والإلحاد اعتقاد "ديني باطل" نموذجي، لأنه يقرر أن الله غير موجود أصلًا. وقد يُظن أيضًا أن مثل هذه المجتمعات تشيع فيها "المعاصي [الفتن]"، أو أنماط من العيش معارضة للتدين. وأفراد هذه المجتمعات، الذين يُربَّون من قِبل آباء وأساتذة وأقران على سلوكيات معارضة لأوامر الله، قد يسهمون في شكل من "الانحراف الديني الاجتماعي"، وهذا بدوره قد يشكّل حاجزًا بين هذه البيئة المعرفية وبين تحصيل الإيمان بالإله الحق، بسبب البُعد عن الله والحرمان من هدايته.

وفي المقابل، فإن البيئة المعرفية الأكثر موافقة ستكون على الأرجح مجتمعًا من المؤمنين بالله، الذين يُظهرون الإيمان ويسعون إلى تفعيله عبر العبادات العملية. هذا المجتمع سيكون على الأرجح مكانًا تنتشر فيه المعتقدات الصحيحة عن الله عبر التعليم الديني من الآباء إلى المعلمين وغيرهم. كما سيكون مكانًا مرحِّبًا بالاعتقاد الديني الصحيح، مشجعًا عليه، مرغبًا فيه، غير معوَّق، ومتوقعًا، حيث يُنظر إلى الإيمان الله على أنه خير. وستكون هذه البيئة أيضًا خالية نسبيًا من كبت المعتقدات الدينية، وكذلك من الشبهات الموجهة ضد الإيمان في صورة الإلحاد المنتشر أو الاعتراضات وبشكل عام عن أسباب الامتناع عن الإيمان. ومن ناحية أخرى، أيضًا قد تكون خالية نسبيًا من بعض صور المعاصي التي تُبعد الإنسان عن الله والدين.

=التعطيل"..... إلى أن قال: "فإذا كان في فطرتهم ما شهدوا به من أن الله وحده هو ربهم كان معهم ما يبين بطلان هذا الشرك وهو التوحيد الذي شهدوا به على أنفسهم فإذا احتجوا بالعادة الطبيعة من اتباع الاباء كانت الحجة عليهم الفطرة الطبيعية العقلية السابقة لهذه العادة الابوية" أنظر باقي كلامه، درء تعارض العقل والنقل (8/491).

[94] Levy, *Bad Beliefs*, ص 110–131.

وقد تتكوّن هذه البيئة المعرفية أيضًا من بيئات أصغر وأكثر محلية: كأماكن العبادة، أو مجموعات الأصدقاء الذين يكرسون أنفسهم لعبادة الله. بل وقد تتكوّن من رفقة مستقيمة أخلاقيًا، حتى وإن اختلفت وجهات نظرها، لكنها تشجع على طلب الحق بإخلاص. فمثل هذه الصحبة قد تتطلب تواضعًا فكريًا وانفتاحًا في البحث عن الحق الإلهي. إذ إن المعاصي غالبًا ما تغرس فينا الكِبْر، وتشجعنا على اعتقاد ما نهوى وما يرفع من شأننا الدنيوي. وبذلك، فإن التواضع الذي يُنمَّى في مثل هذا المحيط الاجتماعي يمكن أن يكون ملائمًا للعمل الصحيح لفطرتنا، التي تتطلب تواضعًا أمام الله، والحق.

المعرفة الدينية والفعل المعرفي المتجرد

إلا أن هناك جانبًا آخر مهمًا يفسّر عجز بعض الأفراد عن الإيمان بالله بإدراكهم البدهي، وهو ما يتعلق بنشاطهم هم أنفسهم بوصفهم **ذوو ألباب (عقلاء عارفون epistemic agents)**.
تأمل مرة أخرى مثال السيارة (رينج روفر) وعمل أجزائها الصحيح: فليس كافيًا أن تكون السيارة في البيئة المناسبة لتعمل جيدًا، بل نحن كمستخدمين لها نحتاج أن نقودها بكفاءة وموثوقية كي تعمل أجزاؤها ككل على النحو المطلوب. وغالبًا ما يكون الأمر نفسه في اكتساب المعرفة؛ فلا يكفي أن نكون في بيئة معرفية مواتية، بل يجب أيضًا أن نفكر بصورة صحيحة متجردة.

يبدو بالفعل أن عمل ملكاتنا المعرفية بصورة صحيحة يتوقف كثيرًا على امتلاكنا **أخلاقًا معرفية (epistemic virtues)**، وتجنبنا **الانحرافات المعرفية (epistemic vices)**.
فمثلًا: التحرر من التعصب، وطلب الحقيقة، ومحبة المعرفة، والشجاعة في تغيير الرأي عند ظهور أدلة مضادة—كل هذه تساعد في عمل الملكات المعرفية كما ينبغي.[95]

وفي المقابل، هناك انحرافات واضحة تعوق عمل الملكات المعرفية: الكِبْر، والخوف، والعجلة، والبغض، والحساسية المفرطة، والتشاؤم أو التفاؤل الزائد، وغيرها.[96]

وقد تناول ابن تيمية بنفسه بعض السلوكيات التي قد تكون عائقًا أمام الانقياد للفطرة. ويمكننا أن نفهم هذا معرفيًا بأن **انتكاس الفطرة** يعني أن الفرد ممتنع عن الرجوع إلى التفكير وفق مقتضى ملكاته الفطرية أو توجيهها نحو مقتضياتها. فهو يرى أن بعض **الأهواء** أو **الأغراض الشخصية** قد تحجب الإنسان عن الرجوع إلى فطرته الموصلة إلى الحق.[97]
ويشير أيضًا إلى **الظن**، و**التقليد** الأعمى للبيئة الاجتماعية،[98] إضافة إلى **الكِبْر** والهوى،[99] بوصفها موانع معرفية قد يمارسها المفكر فيقهر ملكاته الطبيعية الفطرية، من تحصيل الإيمان بالمعتقدات الصحيحة.[100]

---

[95] راجع: Roberts and Wood, *Intellectual Virtues*.
[96] أشار Alvin Plantinga إلى أهمية تجنب هذه الرذائل، وعدّه جزءًا من عمل الملكات المعرفية السليم. انظر: Plantinga, "Reliabilism, Analyses and Defeaters".
[97] ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ج 6، ص 271.
[98] ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ج 3، ص 317.
[99] Hoover, *Ibn Taymiyya's Theodicy of Perpetual Optimism*, ص 43.
[100] **تعليق المترجم:** يبين ذلك قوله رحمه الله: "درء تعارض العقل والنقل (6/ 272)
وقع مثل ذلك في عامة فرق أهل الضلال، ومع هذا فلا يكاد يوجد منهم من يرجع إلى فطرته بلا هوى، إلا وفطرته تنكر إثبات موجود لا مباين ولا محايث، لكن يقهر فطرته بالشبهة أو العادة أو التقليد، كما يقهر النصراني فطرته إذا أنكرت أن يكون الله هو المسيح ابن مريم.

وفيما يخص ملكتنا الدينية الفطرية، يمكن القول إن **المعصية**، وإن كانت من نوع الأفعال الأخلاقية لا النظرية المعرفية، إلا أنها أيضًا قد تتحول إلى شكل من أشكال الموانع المعرفية. فهي تُحدث بعدًا بين الله (الخير الأسمى) والإنسان، وقد يتحول هذا البعد إلى بعد معرفي بمعنى أنه سيحرم من هداية التوفيق، وقد قال ابن تيمية فعلًا عن الذنوب: «والذنوب تنقص من محبة الله تعالى بقدر ذلك».[101]
ومن ثم، يمكن اعتبار الذنوب مانع معرفي بالغ الخطورة ينبغي اجتنابه في حال الالتزام الديني الذي هو مقتضى الفطرة.[102]

ويرى ابن تيمية كذلك أن "لابد لهذه الفطرة والخلقة. - وهي صحة الخلقة - من قوت وغذاء".[103]

ولكن كيف يبدو العاقل فيما يخص الاعتقاد الإلهي؟
من المعقول القول إن العاقل هو من يرغب بإخلاص في معرفة الله بنية الالتزام له. وقد يشمل ذلك دعاء الله طلبًا لهدايته، وبذل الجهد لتكوين علاقة معه. وقد يتضمن أيضًا فضائل أخرى مثل تقبل الأدلة الجديدة، والسعي الصادق نحو الحقيقة، واجتناب المعاصي، والاستقامة الأخلاقية.
كما قد يتضمن نوعًا من المثابرة على الاعتقاد والثبات عليه زمنًا كافيًا لفهمه واختبار صدقه.

يقول ابن تيمية إن «تصفية النفس ورياضتها من أعظم الأسباب في حصول المعرفة الضرورية» كالمعرفة الإلهية.[104]

لكن لماذا يُظن أن هذه الأخلاق المعرفية مناسبة في حالة الاعتقاد الديني؟
يبدو معقولًا أنه، إن كان الله موجودًا، فقد خلقنا لنعرفه، ومن ثمّ لنقيم علاقة معه[105]. ومن المعقول أيضًا أن الله يريد أن يتيح علاقة حقيقية بينه وبين عباده، يختارون فيها بحرية الدخول في القرب الإلهي، والرغبة في طلب ربهم ومعرفته.[106]
وعليه، فمن المعقول أن الله جعل الدلائل عليه متاحة على نطاق واسع لكل البشر، بغضّ النظر عن عمقهم الفلسفي، غير أن تحصيل هذه الدلائل قد يتطلب نوعًا من **الموقف القلبي السليم تجاه الله**: أي تقديره كمنعم، والسعي لعبادته.

إن النقاش السابق حول البيئات المعرفية والفاعلية العقلانية السليمة يُعلمنا حقيقتين أساسيتين:

1. أننا نحتاج إلى أن نكون في **البيئات المناسبة** (البيئات المعرفية المؤيدة للفطرية).

وعامة هؤلاء إذا أصابت أحداً منهم ضرورة تلجئه إلى دعاء الله وجد في قلبه معنى يطلب العلو، لا يلتفت يمنة ولا يسرة، ففطرته وضرورته تقر بالعلو، وينكر وجود موجود لا محايث ولا مباين، وعقيدته التي اعتقدها تقليداً أو عادةً أو شبهةً تناقض فطرته وضرورته." - درء تعارض العقل والنقل (6/ 272).

[101] ابن تيمية، قاعدة في المحبة, ص 72.

[102] Vahid, "The Noetic Effects of Sin".

[103] ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج 10، ص 146–147.

[104] ابن تيمية، مجموعات الرسائل الكبرى, ج 2، ص 341.

[105] تعليق المترجم: مثل قوله تعالى: وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ، وقد فسرها السلف بالمعرفة المقتضية للعبادة (أي حق المعرفة)، وهي معرفة القلب التي تصدقها الجوارح، ومذهبهم في الإيمان معروف.

[106] للمقارنة: Evans, *Theistic Signs and Knowledge of God*؛ ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج 10، ص 203–204.

2. وأن نكون **فاعلين معرفيين أخلاقيين** لكي تعمل الملكة الفطرية الدينية عملًا سليمًا وفق التصور التيمي.

ولا يعني هذا أننا يجب أن "نقنع أنفسنا" بالإيمان أو "نغلق عقولنا" عن الأدلة اللا دينية. بل على العكس، يؤكد هذا التصور أهمية تنمية الأخلاق المعرفية، لا الانحرافات المعرفية. لكنه يشير أيضًا إلى أن الانتماء إلى مجتمع يرحب بالإيمان الإلهي ويشجع على الارتباط بالله، سيكون بيئة معرفية أفضل لاكتساب الأدلة الدينية من غيره من البيئات المعادية.[107]

كما أن هذا يشير إلى أن الملكة الدينية الفطرية تحتاج إلى نوع من **التدريب**، وهذا لا يختلف كثيرًا عن الضبط المعرفي في المجالات غير الدينية.

فمثلًا، إذا لم أكن قد تلقيت تدريبًا في علم الأشعة (radiology)، فسأستطيع إدراك صورة الأشعة الموضوعة أمامي، لكني سأفشل في إدراك الدليل على وجود ورم دماغي فيها.[108]

أو كعالم الطيور (ornithologist) الذي يميز أنواع الطيور من أصواتها بعد تدريب ملكته السمعية على ذلك.

وبالمثل، فمن المعقول أن ملكتنا الدينية الطبيعية تحتاج إلى نوع من **التدريب المعرفي والأخلاقي** كي نلاحظ الأدلة على وجود الله، وتتحصل نفوسنا في النهاية على معرفته معرفة غير دليلية.[109]

---

[107] **تعليق المترجم:** ونحن نخالف المؤلف في زعمه أن الإسلام يحث على مطالعة شبهات الأديان الأخرى على وجه الانفتاح المعرفي والقبول المبدئي النظري بقابلية أن يكون المسلم على خطأ في دينه، بل ينص شيخ الإسلام على عدم الالتفات للشبهات في ظل اليقين الفطري المبدئي للمسلم، حيث يوجه نصيحته الشهيرة لتلميذه ابن القيم فيقول: لا تجعل قلبك للإيرادات والشبهات مثل الاسفنجة فيتشربها فلا يُنضح إلا بها، ولكن اجعله كالزجاجة المصمتة تمر الشبهات بظاهرها ولا تستقر فيها، فيراها بصفائه ويدفعها بصلابته، وإلا فإذا أشربت قلبك كل شبهة تمر عليها صار مقرا للشبهات أو كما قال، وقد جاء الحديث: - أَنَّ عُمَرَ بنَ الخطَّابِ قال: يا رسولَ اللهِ، إنَّ أهلَ الكِتابِ يُحدِّثونَنا بأحاديثَ قد أخَذَتْ بقُلوبِنا، وقد هَمَمْنا أنْ نَكتُبَها، فقال: يا ابنَ الخطَّابِ، أمُتَهَوِّكون أنتُم كما تَهَوَّكَتِ اليهودُ والنَّصارى؟ أمَا والذي نَفْسُ مُحمَّدٍ بيَدِه لَقد جِئتُكُم بها بَيضاءَ نَقيَّةً، ولكنِّي أُعطيتُ جَوامِعَ الكَلِمِ ، واخْتُصِرَ لي الحَديثُ اختِصارًا. - أخرجه ابن الضريس في ((فضائل القرآن)) (89)، وأبو عبيد في ((غريب الحديث)) (3/29)، والبيهقي في ((شعب الإيمان)) (178)
والكلام في هذا مبثوث في كتب الاعتقاد المسندة الأولى، في ذم الكلام والشك والتعرض المقصود للشبهات، راجع (الإبانة الكبرى لابن بطة).

[108] المثال من: Wood, *God*, ص 126.

[109] **تعليق المترجم:** قد تظهر عبارة المؤلف متناقضة للوهلة الاولى، إذ كيف يمكن أن يقال إن الإنسان يتحصل على معرفة غير دليلية (بدهية) من خلال أدلة؟!
ويوضحه النقل الآتي من كلام المؤلف في مقال سابق له ترجمناه بعنوان "رؤية إسلامية حول الابستمولوجيا المعدلة" يقول فيه: 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"، أي أن هذه الأدلة التي في نفس الإنسان وحوله في الآفاق تدله دلالة مباشرة على الله بلا توسط دلالة قياسية نظرية، وهذا هو حاصل مذهب المؤلف "الخارجاني" خلافًا لمفهوم الدليل عند "الداخلانيين الدليليين". راجع المقال للاستزادة.

الدفاع عن المنهج

لإتمام عرض مذهب **التأسيسية الفطرية** كما صيغ في هذا الفصل، من الضروري في هذه المرحلة الردّ على بعض الاعتراضات الجوهرية المحتملة.
وسأناقش أربعة منها تحديدًا: واحد يتعلّق بالإبستمولوجيا التيمية عمومًا، وثلاثة تتعلق بالإبستمولوجيا الدينية التيمية خصوصًا.

فلنبدأ بالأول.

اعتراضات على المنهجية المعرفية التيمية

الاعتراض الأول:

> «ينبغي أن نتمكّن من رؤية ما إذا كانت أسسنا المعرفية للاعتقاد تشكّل قواعد مناسبة معرفيًا لتبرير ذلك الاعتقاد.»

خلاصة هذا الاعتراض أنّنا نحتاج سببًا أو مبررًا نظريّا يمكن الوصول إليه من داخل وعينا لنعرف ما إذا كانت دوافعنا للاعتقاد تجعل هذا الاعتقاد مبرَّرًا معرفيًا لنا.
فإذا كنّا نؤمن بشيءٍ ما دون أي دليل يبيّن لنا ما إذا كانت ملكاتنا تعمل بشكل صحيح وموثوق وتوجهنا نحو الحقيقة، أو حتى دون أن نعرف إن كانت لدينا مثل هذه الملكات أصلًا، فإن الأمر –من منظورنا نحن– يبدو مجرد **مصادفة معرفي** في الوصول إلى الاعتقاد الصادق.
ولأن الإبستمولوجيا التيمية القائمة على الفطرة لا تشترط مثل هذا المطلب المعرفي بالوصول، يرى المعترض أن هذا ضعف في المذهب.[110]

يمكن التعبير عن هذا الاعتراض بمبدأ يُعرف في الفلسفة المعرفية بـ **مبدأ المعرفة المزدوجة (KK Principle)**:

> **مبدأ KK:** لكي يعرف الشخص (س) أنّ (ق)، يجب أن يعرف أيضًا أنه يعرف أنّ (ق).
> أي: (Kp → KKp)

---

[110] **تعليق المترجم:** وهذا الاعتراض لا ينهض، لأن ابن تيمية يميز فعلًا بين المعرفة الساذجة غير ذات التقييم المعرفي، وبين المعرفة اليقينية التي يجزم صاحبها بأنه مبرر في اعتقادها فيقول في رسالة نقض المنطق دفاعًا عن أهل الحديث: "ا وكيف يليقُ بمثل هؤلاء أن يَعِيبوا أهلَ الحديث والسُّنة الذين هم أعظمُ الناس علمًا ويقينًا وطمأنينةً وسكينة يَعْلَمُون ويَعْلَمُون أنهم يَعْلَمُون وهم بالحق يوقنون لا يشكُّون ولا يَمْتَرون؟!" - الانتصار لأهل الأثر = نقض المنطق - ط عالم الفوائد (ص: 44)
فهو يميز بين مجرد تحصل التصورات والتصديقات في نفس وبين جزم الإنسان بأنه يسوغ له اعتقاد ما يعتقده لسبب صحيح، وباتفاق فإن كل المذاهب تنتهي لمسلمات تعتقد أنها سائغة بذاتها ويصبح من اللغو تأكيدها بقولي أنا أعلم أن 1+1=2 وأعلم أنني أعلم ذلك وثم استمرار التوكيد إلى ما لا نهاية.

الردّ:

يمكن الردّ على هذا الاعتراض بعدة أوجه:

1. **هذا المبدأ يؤدي إلى شَكٍّ غير معقول.**
فلو طُبِّق مبدأ (KK) بصرامة، فلن تُعتبر المعرفة «الحيوانية» –أي المعرفة البديهية التي يمتلكها الأطفال أو الحيوانات– معرفة حقيقية، لأنهم لا يعرفون أنهم يعرفون.
لكن من المعقول جدًا القول بأن الأطفال والحيوانات يدركون أشياء في بيئتهم إدراكًا حقيقيًا.
وبناءً عليه، ينبغي رفض هذا المبدأ لأنه يقود إلى إنكار بديهيات واقعية.[111]

2. **لا يمكن التزام هذا المبدأ إلا بافتراض صحة العوامل الخارجية سلفًا.**
فلو كانت ملكات الشخص (س) من إدراكٍ وذاكرةٍ وعقلٍ فاسدة، لكنه استخدم هذه الملكات نفسها ليستدلّ بها على أن أساس اعتقاده الصحيح، فإن ذلك سينقض دعواه بالمعرفة.
في النهاية، ليس أمام الإنسان إلا **الاعتماد على هذه الملكات نفسها**، فإن كانت تعمل كما ينبغي وتوجهه إلى الحقيقة، فذلك كافٍ.
ولهذا، فالأصل ليس في مبدأ (KK)، بل في **مبدأ الثقة المعرفية (PET: Principle of Epistemic Trust)** الذي ينصّ على أن الملكات الطبيعية موثوقة ما لم يظهرمعارض قاطع.

3. **القول بأن المعرفة مجرّد مصادفة هو خطأ في الفهم.**
لأن الإبستمولوجيا القائمة على الفطرة ترى أن تحصيل المعرفة يتمّ بواسطة ملكات تعمل على نحوٍ سليم وتنتج اعتقادًا صادقًا.
فإذا حَصَل الاعتقاد الصادق نتيجة عمل سليم لتلك الملكات المصمَّمة لذلك، فإن يسوغ القول بأن الإنسان قد تحصل على علم بفضل **مزاياه العقلية** التي أعملها.[112]

الاعتراض الثاني:

---

[111] **تعليق المترجم:** ويؤيده قول شيخ الإسلام: "كثيرا من العلوم تكون ضرورة فطرية فإذا طلب المستدل ان يستدل عليها خفيت ووقع فيها شك إما لما في ذلك من تطويل المقدمات وإما لما في ذلك من خفائها وإما لما في ذلك من كلا الامرين والمستدل قد يعجز عن نظم دليل على ذلك إما لعجزه عن تصوره واما لعجزه عن التعبير عنه فإنه ليس كل ما تصوره الانسان أمكن كل أحد أن يعبر عنه باللسان وقد يعجز المستمع عن فهمه ذلك الدليل وان أمكن نظم الدليل وفهمه فقد يحصل العجز عن إزالة الشبهات المعارضة إما من هذا وإما من هذا وإما منهما وهذا يقع في التصورات أكثر مما يقع في التصديقات فكثير من الامور المعروفة إذا حدّت بحدود تميز بينها وبين المحدودات زادت خفاء بعد الوضوح لكونها أظهر عند العقل بدون ذلك الحد منها بذلك الحد"- درء تعارض العقل والنقل

[112] Greco, *Achieving Knowledge*, pp. 140–142.

«لا وجود لملكة فطرية دينية، فهذه مجرّد فرضية مسبقة!»

يذهب هذا الاعتراض إلى أن الإبستمولوجيا التيمية لا يمكنها أن تفترض ببساطة أننا نمتلك ملكة فطرية دينية، بحيث إذا عملت بشكل صحيح حصلنا على معرفة بالله.
بل ربما لا نمتلك أصلًا مثل هذه الملكة، خصوصًا بالمعنى الإسلامي التوحيدي.
وقد يُستدلّ على ذلك بأن **توزيع الاعتقاد الإلهي غير متكافئ بين الثقافات** (فمثلًا: 95٪ في السعودية مقابل 5٪ في تايلاند).[113]

الردّ:

1. **دلائل تجريبية على وجود استعداد معرفي فطري نحو الاعتقاد الإلهي.**
فنتائج **علم الإدراك الديني (Cognitive Science of Religion)** تشير إلى أن لدى الإنسان مجموعة من **النظم المعرفية (cognitive modules)** المدمجة في بنائه الإدراكي، تُهيّئه لتكوين المعتقد الديني.[114]
لذا، فافتراض وجود ملكة أو نزعة إلهية فطرية ليس غريبًا علميًا.

2. **الملكة الإلهية تحتاج إلى تهيئة بيئية واجتماعية .**
فكما بيّن ابن تيمية، تعمل هذه الملكة كما ينبغي فقط في **بيئات معرفية مناسبة**.
في الواقع، جادل ماكس بيكر-هيتش (Max Baker-Hytch) بشكل مقنع بأن من سنن الله أنه جعل البشر يتعاونون جماعيًا من أجل الوصول إلى النوع الصحيح من المعتقدات الدينية، وأنّ إحدى النتائج الجانبية لهذا التعاون المعرفي الاجتماعي بين البشر هي أننا غالبًا ما نؤمن جماعيًا — إلى حدٍّ ما — بالأشياء نفسها. ومن ثَمّ، فليس من المستغرَب أن نجد توزيعًا غير متكافئ للاعتقاد بوجود الله بين الثقافات البشرية، رغم وجود ملكتنا الفطرية للإيمان الإلهي..[115]

3. **الافتراض التيمي لهذه الملكة مشروط، لا مطلق.**
فالمذهب لا يقول: "لدينا حتمًا ملكة فطرية دينية"، بل يقول: إن كانت لدينا مثل هذه الملكة،

---

[113] Baker-Hytch, “Epistemic Externalism in the Philosophy of Religion”, p. 6.

[114] Clark and Barrett, “Reformed Epistemology and the Cognitive Science of Religion”.

[115] **تعليق المترجم:** تحث الشريعة على دعوة أهل الفترة وأصحاب الأديان الأخرى مطلوبة، لأن الأهواء والتقليد قد يغطيان الفطرة، وإن كان الإيمان بالله يظلّ موقفًا إنسانيًا طبيعيًا شائعًا. ومع ذلك قد تتفق جماعات كبيرة على معتقدات تخالف الفطرة بسبب شبهات تعطل عملها، كما يفعل النصارى حين يبررون رفض التثليث الفطري بأنه خضوع للعقل "الأرضي"، وهذا باطل. فليس كل مخالفة جماعية لمبدأ فطري دليلًا على أنه غير فطري.
وادعاء أن الحق لو كان فطريًا لآمن به الجميع إيمانًا ظاهرًا خطأ من وجوه؛ إما أنه سوء فهم لمذهب ابن تيمية، أو إلزام له بما لا يلتزم به، لأن الفطرة قد تُعطل بالشهوات والشبهات. أو تناقض من القائل إذ يرد عليه أن مقدمته التي اعترض بها إما فطرية لم تنتسد إلى حال الأمم، أو نظرية فلا بد أنها انطلقت من مسلمة لتقرأ بها نتائج استقراء حال الأمم.
كما أن القائلين بالفطرة لا يستندون إلى استقراء أحوال الأمم بل إلى أن العقل السليم إذا تجرد من الهوى يهتدي إليها بطبعه، متى وجدت البيئة المعينة على ذلك.
وأما الاحتجاج باختلاف الأديان فمردود، إذ المقصود ليس أن الإسلام المنزل على محمد ﷺ هو ذاته الفطرة، بل أن قبول رسالته عند وصولها إلى القلب السليم من مقتضيات الفطرة، أما عين الفطرة فهي الإيمان بالله والنزوع إلى طاعته وشكره. ومن ثمّ فقراءة "اختلاف الأمم" بوصفه معيارًا للحقيقة هي قراءة نسبية، بينما يرى أهل الفطرة أن تلك الأمم قد تواطأت على مخالفة الفطرة بما اعتقدته جماعيًا من أباطيل.

فإنها –إذا عملت في بيئة مناسبة– تمكّننا من معرفة الله.

ولأننا رفضنا مبدأ (KK)، فليس مطلوبًا أن نعرف أننا نعرف، بل يكفي أن تكون الملكات **تعمل كما ينبغي**.

وهذا ينطبق على ملكاتنا الإدراكية والعقلية والذاكرية، وكذلك على الملكة الدينية الفطرية.

ولسنا بحاجة لإثبات وجود هذه الملكة لنعرف –وفق مبدأ PET– أننا لا نملك دليلاً معارضًا يطعن في صدق اعتقادنا الإلهي أو في موثوقية آليته.[116]

الاعتراض الثالث

«إذا تمّ قبول هذا التصوّر للمعرفة الدينية، فحينئذٍ كلُّ شيءٍ يصبح مقبولًا!»

خلاصة هذا الاعتراض أنّه إذا دافعنا عن هذا النوع من نظريات المعرفة الدينية، فسيكون بالإمكان تبرير أي معتقدٍ دينيٍّ أو شبه دينيٍّ مهما بدا غريبًا.

فطالما أننا نزعم إمكان صياغة رواية منطقية تفسّر كيف يمكننا –إذا كانت الملكة المعرفية ذات الصلة تعمل كما ينبغي– أن نعرف معتقداتنا الإلهية، فبإمكان أيّ شخص أن يقدّم رواية مشابهة لتبرير أيّ اعتقادٍ خرافي.

فلماذا –مثلًا– لا يستطيع «لينوس (Linus)» أن يصوغ روايةً عقلية مشابهة لتبرير إيمانه بـ«اليقطينة العظمى (Great Pumpkin)» التي يعتقد أنها تزوره كلّ هالوين؟

فإذا كانت «مَلَكَةُ اليقطين (sensus cucurbitatis)» لديه تعمل على نحوٍ سليم، فإن اعتقاده باليقطينة سيكون –بحسب هذا المنهج– «معرفة» حقيقية له!

---

[116] **تعليق المترجم: نقول:** بل يجزم ابن تيمية بوجود الفطرة، لكنه لا يشترط معرفة الإنسان لكيفية دركه للقضايا الفطرية، بل يكفي جزمه أنه يدركها، وعمله وفقها لثقته بملكاته المعرفية وجزم عقله إجمالًا، كما أنه لا يحتاج لمعرفة كيف تعمل عينه للإبصار بها وتصديقها، فالفطرة إما أن نقصد بها تفسيرًا معينًا أو مطلق العمل الفطري للعقل الإنساني الذي يوصله للجزم بداهة بوجود خالق يستحق العبادة، فالثاني مسلم ويقول ابن تيمية والمؤلف أننا لا يجب أن نشك به لغياب المعارض، لكن يمتاز ابن تيمية بقوله إن المعارض للقضايا التي يجزم بها العقل بضرورته يستحيل وإلا لزم سقوط جنس الضرورات ومعه النظريات التي تبنى عليه بطبيعة الحال، فيبدو وكأن المؤلف يتبنى صورة من صور **التأسيسية الإسقاطية fallibilist foundationalism** التي تقول إن المعرفة البدهية صحيحة مفيدة ما لم يرد المعارض، مع إمكان وروده وأن الصواب حين يرد سقوط تلك المعرفة، وأن كل المعارف البشرية على حد سواء قابلة للخطأ وهو مذهب توماس ريد وهو من آباء النظرية الخارجانية في المعرفة، وبالطبع لا يوافق ابن تيمية هذا التصور إذ يقول: "امتنع أن يزول ذلك الجزم العقلي الضروري بنتيجة ليست مثله في الجزم.

وهذا الكلام قبل النظر في تلك المقدمات المعارضة لهذا الجزم: هل هي صحيحة أو فاسدة وإنما المقصود هنا أنه لا يصح للمناظرة ولا يقبل في المناظرة أن يعارض هذا الجزم المستقر في الفطرة بما يزعمه من الأدلة النظرية وهذا المقام كاف في دفعه وإن لم تحل شبهاته كما يكفي في دفع السوفسطائي أن يقال: إنما تنفيه قضايا ضرورية فلا يقبل نفيها بما يذكر من الشبهة النظرية."

فما الردّ إذًا؟[117]

أولًا:

منهج المعرفة الدينية التيمي يقوم على فرض مفاده **أن هناك إلهًا خلق الإنسان بقصد أن يعرفه،** ولذلك جعل له –على نحوٍ معقول– طريقًا طبيعيًا لهذه المعرفة من خلال **ملكة دينية فطرية**.

أما «عبّاد اليقطين» وأمثالهم، فلا يمكنهم صياغة روايةٍ متماسكة كهذه، لأنها تفترض أن «اليقطينة» هي من أعدّت الإنسان وركّبت له أدوات معرفية تمكّنه من إدراكها!

وهذا ادّعاء غير معقول، لأنه ينسب إلى كيانٍ مادّيٍّ محدود القدرة صفةَ التصميم الخَلقيّ للإنسان، بل ونيّةَ تمكين البشر من معرفته.[118]

---

[117] **تعليق المترجم: يرد ابن تيمية على هذا الادعاء بقوله:** "ولكن إذا ادعى شخص في مقدمة أنها فطرية، فإما أن يعتقد كذبه أو يعتقد صدقه، فإن اعتقد أنه كاذب، عومل بما يعامل به مثله من الكذابين الجاحدين، على ما وردت به الشريعة، كما قال تعالى: {وجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم ظلما وعلوا} [النمل: 14] .

وعامة الكفار من هذا النوع، وإن اعتقد أنه صادق فيما يخبر به عن نفسه، ولكنه مخطئ، لاشتباه معنى عليه بمعنى آخر، واشتباه لفظ بلفظ، أو غير ذلك، أو لخلل وقع في إدراك حسه وعقله، أو لنوع هوى خالط اعتقاده، فهذا طريقه أن يبين له ما يزيل الاشتباه، حتى يتميز له أن الذي اضطر إليه من العلم ليس هو الذي نوزع فيه، بل هو غيره أو يصلح إدراكه بإزالة الهوى، والاعتقاد الفاسد، الذي جعله يظن ما ليس بضروري ضروريا،

وقال: فالمقصود أن هذا النوع من السفسطة، فإن دعوى العلم الضروري فيما ليس كذلك، بمنزلة إنكار الضروري، فيما هو ضروري، فصاحب هذا إما متعمد للكذب، وإما مخطئ، والخطأ في أسباب العلم: إما لفوات شرط العلم، من فساد قوى الإدراك وضعفها، أو عدم التصور التام لطرفي القضية". - بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية (1/ 56)

فادعاء شخصٍ للعلم الضروري بوجود اليقطين، إما أن يقول أنه من لوازم العقل الإنساني أي فطرة الإنسان عمومًا فنكذبه بذلك، أو يقول إنه امتلك سببًا خاصًا ليعلم ذلك بالضرورة، ومما يعلم بالضرورة أن ما لا يمكن العلم به من خلال الحس، فإما أن يعلم بوحي فلا حجة له إلا بإقامة ما يدل على أنه يوحى إليه، أو من خلال حس أوجب له علم ضروري فلابد من إقامة دليلٍ على صدقه فيما أحس به.

بل يرد ابن تيمية على ابن سينا حين ادعى العلم العقلي القبلي بالواحد الذي لا يصدر عنه إلا واحد فيقول له: "

«فإن قال: أعلم بالبديهة أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد؛ كان هذا مكابرة لعقله، فإن العلوم الكلية المطابقة للأمور الخارجية ليست مغروزة في الفطرة ابتداء بدون العلم بأمور معينة منها، لكن لكثرة العلم بالأمور المعينة الجزئية يجرد العقل الكليات، فتبقى القضية العامة ثابتة في العقل لا تحتاج إلى شواهد وأمثلة جزئية، إلا أن يكون علم تلك القضية العقلية من تركب قضايا أخر، وقوله: (الواحد لا يصدر عنه إلا واحد) ليس من هذا ولا من هذا».، بل ويجعل من طرق إبطال دعوى الضرورة بيان مناقضتها لضرورة أخرى متفق عليها، مثل من يزعم ضرورة قدم العالم أو غير ذلك فيين له لزوم التناقض منها.

ويقسم الضرورات لقسمين فيقول: "فان المشهور في جميع الأمم لا بد أن يكون له موجب في الفطرة المشتركة بين جميع الأمم فعلم أن الموجب لاعتقاد هذه القضايا أمر اشتركت فيه الأمم وذلك لا يكون إلا من لوازم الإنسانية فان الأمم لم تشترك كلها في غير لوازم الإنسانية." الرد على المنطقيين (ص: 430) ومعلوم اشتهار قضية وجود الله بين البشر وأنها الاصل فيهم، وكذلك تحسين الحسن وتقبيح القبيح في كثير من المسائل كالصدق والعدل والأمانة.

[118] يطرح بلانتنغا نقطة مشابهة، ويُوسّعها أيضًا لتشمل الطبيعانيين الملاحدة؛انظر كذلك:Plantinga, Warranted: Christian Belief, pp. 130–31.131.وعليه، يبدو أن بلانتنغا يرى أن هذا النمط من الإبستمولوجيا الدينية القائمة على الملكات المعرفية متاح فقط لشيءٍ يشبه معتقد التأليه التقليدي..

ثانيًا:

كما نبّه **كيث ياندل (Keith Yandell)**، فإن النظريات المعرفية الدينية القائمة على الملكات المعرفية (كالإبستمولوجيا الفطرية) ليست بلا دفاع أمام هذا الاعتراض.[119] ما دام المرء قادرًا على بناء قصة متماسكة حول آلياته المعرفية، فيمكن – وفق هذه التصورات – لأي اعتقادٍ قديمٍ كيفما كان أن يُعدَّ معرفةً.

إذ إنّ **تماسك الرواية المعرفية** حول موثوقية الملكات المنتجة للمعتقدات يتوقّف أيضًا على ما إذا كانت تلك المعتقدات **خالية من المعارضات** أم لا.

وقد رأينا سابقًا كيف أُدرج شرط المبطلات في البناء الفطري التيمي.

وفيما يخصّ الاعتقادات الغريبة مثل الإيمان بـ«اليقطينة العظمى»، فإن **غياب الأدلة التجريبية على وجودها،** بالإضافة إلى **فشلها الدائم في الظهور في مواسم الهالوين،** يُعدّ مبطلاً معرفيًا كافيًا لرفضها.[120]

ثالثًا:

حتى لو سلّمنا –جدلًا– بأن مجرّد إدراك وجود أناسٍ يؤمنون بمعتقدات موازية كـ«عبّاد اليقطين» يشكّل معارضًا معرفيًا جزئيًا، فإنّ **هذا المعارض يسهل دحضه دون عبءٍ برهانيٍّ كبير.**

فمن المعقول أن نرى أنّ **الاعتقاد الديني** –وخاصةً الإسلامي– يمتلك أدلّة مؤيّدة لا يمتلكها «اليقطين».[121]

فالإيمان بالله عقيدةٌ يتبنّاها **أناس من ثقافاتٍ ومجتمعاتٍ متعدّدة** عبر التاريخ، من مختلف الطبقات الاجتماعية والمستويات التعليمية، بخلاف الخرافات الهامشية.

وهذا وحده يجعل «اليقطينية» في موقعٍ دفاعيٍّ ضعيف، ويُلقي عبء البرهان على أصحابها وسط هذا الرصيد الواسع من المعرفة الإنسانية المشتركة.

الاعتراض الرابع:

«نحن بحاجة إلى برهانٍ لتحديد أيّ الادّعاءات الدينية هو الصحيح حقًّا!»

---

[119] Yandell, “Some Reflections on Religious Knowledge”, p. 35.

[120] **تعليق المترجم:** يقول ابن تيمية بإمكان الاستدلال على القضايا الفطرية، فكونها كذلك لا يمنع بحد ذاته من الاستدلال عليها، مع كونه يرى أن هذا من التطويل الذي لا يحتاجه إلا من أصاب فطرته خلل أو حصل له وسواس، لكنه يرى أنه لا حاجة لدفع الشبه النظرية عنها، وأنها لا تقبل الدفع بحجة ضرورية مثلها إلا أن تكون ليست ضرورية أصلا فما ثبتت مناقضته لضروري فلا يمكن أن يكون هو نفسه ضروري وهذا نظير قوله في تقديم القطعي على الظني وامتناع تعارض القطعي مع القطعي فيقول: "امتنع أن يزول ذلك الجزم العقلي الضروري بنتيجة ليست مثله في الجزم.
وهذا الكلام قبل النظر في تلك المقدمات المعارضة لهذا الجزم: هل هي صحيحة أو فاسدة وإنما المقصود هنا أنه لا يصح للمناظرة ولا يقبل في المناظرة أن يعارض هذا الجزم المستقر في الفطرة بما يزعمه من الأدلة النظرية وهذا المقام كاف في دفعه وإن لم تحل شبهاته كما يكفي في دفع السوفسطائي أن يقال: إنما تنفيه قضايا ضرورية فلا يقبل نفيها بما يذكر من الشبهة النظرية." - بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية (2/ 10)

[121] Scott, “Return of the Great Pumpkin”.

الردّ الكامل على هذا الاعتراض يتطلّب مجالًا أوسع مما يتّسع له هذا الفصل، لذا سأكتفي بمعالجة جانبٍ واحدٍ منه.[122]

خلاصة الاعتراض أنّه بما أنّ المؤمنين من اتجاهاتٍ دينية مختلفة يستطيعون –خلافًا لـ«عبّاد اليقطين العظيم» (Great Pumpkinites)– أن يستخدموا الطريقة نفسها للدفاع عن المكانة المعرفية الإثباتية لمعتقداتهم الإلهية الخاصة بكلّ تقليدٍ دينيّ، **دون الحاجة إلى براهين** تحدّد أيّ الادّعاءات هي الأصحّ، فإنّنا نصل إلى **طريقٍ مسدودٍ**.[123]

ويُظنّ أنّ هذا الطريق المسدود يُنتِج **مبطلًا مانعًا** لكلّ مؤمنٍ دينيّ، طالما أنّ أيًّا منهم لا يملك برهانًا إثباتيًا يُثبت صدق معتقده الدينيّ الخاص.[124]

فكلٌّ منهم يدّعي أنّه يمتلك تجارب روحيّة عميقةً وشعورًا حدسيًّا قويًّا بوجود الإله كما يتصوّره، وكلاهما قد يكون صادقًا معرفيًّا ومتساويًا في القدرات الفكريّة وفي الأدلّة المتاحة.

وتبدو هذه الإشكاليّة أكثر حساسيّةً بالنّسبة إلى **الإبستمولوجيا الدينيّة التيميّة**، لأنّها تسعى إلى بيان كيف يمكن معرفة الله ضمن تقليدٍ محدّدٍ دون اعتمادٍ على البراهين.

فيُقال إذًا: طالما أنّ المؤمن الناظر يدرك وجود هذا النّوع من الخلاف الدينيّ، فإنّ البراهين ستكون ضروريّةً لمعالجة هذا المعارض.

وبالتّالي، ستكون الحجّة في النّهاية شرطًا لمعرفة الله ضمن الإطار الدينيّ الخاصّ.

أمّا الرّدّ على ذلك فيبدأ كما يلي:

أوّلًا، رغم أنّ هذا الاعتراض قد يُثير قلق بعض المؤمنين المتأمّلين، إلّا أنّه لا يبدو إشكاليًّا بالنّسبة إلى غالبية المؤمنين العاديين.[125]

فالكثير من هؤلاء، وإن علموا بوجود أديانٍ أخرى، لا يُدركون مساواة الموقف المعرفيّ بين الأديان ولا ما يثيره هذا التعدّد من إشكالاتٍ فلسفيّةٍ.

ويجب أن نلاحظ أنّ **المعارضات هنا هي معارضات عقلية**، أي أنّها خاصّة بكلّ شخصٍ على حدة.

ولذلك، فإيمان العجوز المخلصة المتمسّكة بعبادتها لن يُعدّ غير عقلانيٍّ لمجرّد عدم وعيها بتداعيات الخلاف الدينيّ من حيث المعرفة، وإنّما يكون هذا الاعتراض موجهًا إلى **المؤمنين النظار فقط**.[126]

---

[122] Turner, *Islamic Insights on Religious Disagreement*.

[123] DePoe, *Classical Evidentialism*, p. 126.

[124] Aijaz, *The Diderot Objection to Plantinga's Reformed Epistemology*, pp. 12–13.

[125] Gellman, *In Defence of a Contented Religious Exclusivism*.

[126] **تعليق المترجم:** ينص ابن تيمية أن الفطرة هي الإسلام العام وهي إثبات إله كامل، وهذا يتفق عليه معظم البشر والديانات وهو الفطرة التي ندعيها، ومعظم الديانات تبني عليها ولا تلزم المؤمن العادي بامتلاك براهين فلسفية للإيمان بإلهه فهي تقره ضمنيًا على إيمانه الفطري، ولكن ابن تيمية يقر بأن الفطرة قد يحصل فيها اشتباه بين معنى ضروري ومعنى باطل، فنبين بطلان الباطل بما مع صاحبه من الضرورات كقولنا، كيف تزعم أن الله كاملٌ وأنت تدعي أن له شريك؟، أو كيف تزعم أن الله ثالث ثلاثة وواحد بنفسه الوقت؟ فهذه الطريقة التيمية في نقد الأديان، بيان الفطرة المستقرة المشتركة وبيان ما يخالفها، فليس كل الدعاوى الدينية هي فطرية بحد ذاتها عند ابن تيمية لكن لصحتها يلزم ألا تعارض الفطرة وأن تكون أدلتها مبنية على الفطرة.
وكذلك يفرق بين دوافع الفطرة المعرفية والغرائز السلوكية مثل التقليد فيجعل الأولى حاكمة على الثانية لأنها معيارية، ويجعل لها مذكرات وهي الحجج الرسالية، ويجعل التقليد لمن لا يتمكن من النظر ولكن يجعل للتقليد ضوابط كعدم مخالفة المعلوم من الدين بالضرورة أو تتبع الرخص أو الهوى وعدم مكابرة الأدلة القطعية بالتقليد وتعظيم الأسماء.

ثانيًا، من المعقول أن نفترض أنّ المؤمنين النظّار لديهم بالفعل براهين يدعمون بها معتقداتهم — براهين يعتبرونها **أدلّةً راجحة** على صحّة دينهم الخاصّ.
فإذا كانت الحجج ضروريّةً لهم، فليس في الأمر ما يُقلق.
ومع ذلك، ينبغي إجراء تمييزٍ مهمّ: فبدلًا من أن تكون المعتقدات الدينية الخاصّة بالتقليد معروفةً على نحوٍ غير استدلاليٍّ لجميع من كانت ملكتهم الفطريّة الدينية سليمة، قد يقتصر ذلك على غير النظار فقط.
أمّا النظار فسيظلّ لديهم **ضمانٌ أوّليّ (prima facie warrant)** لإيمانهم، ولكن من أجل بلوغ **الضمان النّهائيّ (ultima facie warrant)** –أي المعرفة– فإنّهم يحتاجون إلى أن تكون لديهم الحجج المناسبة.[127]

ثالثًا، قد يُصرّ البعض مع ذلك على أنّ البراهين ليست ضروريّةً حتّى لبعض المؤمنين النظّار.
فلنأخذ المثال الآتي: تخيّل أنّك اتُّهمت بسرقة وثيقة حكوميّة شديدة السريّة.
يعرض الادّعاء أدلّته أمام هيئة المحلّفين، فيخلصون إلى أنّك مذنب.
لكن افترض أنّك تملك ذاكرةً واضحةً جدًّا عن مكان وجودك يوم وقوع الجريمة المزعومة، بما يجعلك متيقّنًا من استحالة أن تكون الجاني.
وعلى الرغم من عجزك عن تقديم دحضٍ كافٍ للأدلّة التي فحصها المحلّفون، فإنّه من المعقول أن تكون ضمن **حقوقك الفكريّة** في أن تمنح تجربتك الذاتيّة وزنًا أكبر من الأدلّة العامّة المتاحة ضدّك.
وإذا كان الأمر كذلك، فيمكن تطبيق هذا المثال على بعض التجارب الدينيّة الخاصّة أيضًا، رغم وجود معارضات (شبهات) للمعتقدات الدينية المرتبطة بكلّ تقليدٍ دينيّ.
ومن ثمّ، فربّما يستطيع المؤمن الناظر –وغيره كذلك– أن يحافظ على عقلانيّته وأن يمتلك معرفةً دينيّةً خاصّةً بتقليده، بفضل تجربته الروحيّة العميقة، حتّى دون الاضطرار إلى الاستدلال الجدليّ أو البرهانيّ.[129][128]

---

[127] غريكو، «الكالفينيون في مقابل الكاثوليك في المعرفة الدينية»، ص. 18.
وهذا الرأي هو تقريبًا ما أطلق عليه مايكل بيرغمان اسم «اللاتعليلية المعتدلة في الإيمان الديني» (Moderate Non-Inferentialism about Religious Belief – MNR)؛ انظر: بيرغمان، «الإبستمولوجيا الإصلاحية»، ص. 43.

[128] Plantinga, *Warranted Christian Belief*, p. 367.

[129] **تعليق المترجم:** وهذا الجواب من المؤلف نظير قول تلميذ ابن تيمية الأقرب إليه وهو ابن القيم، حيث قال: "وهذا وغيره بعض ما تعرف به إلى عباده من كماله، وإلا فلا يمكن لأحد قط أن يحصي ثناء عليه، بل هو كما أثنى على نفسه، فكل الثناء وكل الحمد وكل المجد، وكل الكمال له سبحانه. هو الذي وصلت إليه عقول أهل الإثبات وتلقوه عن الرسل ولا يحتاجون في ثبوت علمهم وجزمهم بذلك إلى الجواب عن الشبه القادحة في ذلك، وإذا وردت عليهم لم تقدح فيما علموه وعرفوه ضرورة من كون ربهم تبارك وتعالى كذلك وفوق ذلك.
فلو قال قائل: هذا الذي علمتموه لا يثبت إلا بالجواب عما عارضه من العقليات. قالوا، لقائل هذه المقالة: هذا كذب وبهت: فإن الأمور الحسية والعقلية واليقينية قد وقع فيها شبهات كثيرة تعارض ما علم بالحس والعقل، فلو توقف علمنا بذلك على الجواب عنها وحلها لم يثبت لنا ولا لأحد علم بشي ء من الأشياء، ولا نهاية لما تقذف به النفوس من الشبه الخيالية وهي من جنس الوساوس والخطرات والخيالات التي لا تزال تحدث في النفوس شيئا فشيئا، بل إذا جزمنا بثبوت الشي ء جزمنا ببطلان ما يناقض ثبوته. ولم يكن ما يقدر من الشبه الخيالية على نقيضه مانعا من جزمنا به، ولو كانت الشبهة ما كانت، فما من موجود يدركه الحس إلا ويمكن كثير من الناس أن يقيم على عدمه شبها كثيرة ويعجز السامع عن حلها."
-مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة (ص: 245)

الخاتمة

كان هدف هذا الفصل تقديمَ صيغةٍ إسلاميةٍ معاصرةٍ لنظرية المعرفة التأسيسية. ومن خلال التركيز على مفهوم الفطرة عند ابن تيمية، طوّرنا تصورًا معرفيًّا قائمًا على «الملكات» (Faculty-Based Epistemology)، ينهض كأساسٍ لنظريةٍ في المعرفة الدينية غير الاستدلالية.وقد قُدِّم هذا التصوّر بوصفه بديلًا معقولًا للتأسيسية الكلاسيكية، لما يتميز به من تجاوزٍ لنمطٍ غير مقبولٍ من الشكّ المعرفي، ولانسجامه مع بدهياتنا الأساسية عن المعرفة.وإنْ نجح هذا التصوّر في الإجابة عن بعض الاعتراضات الرئيسة، فإنه يُبرز كيف يمكن للمعرفة الدينية ـــ أي الإيمان بالله ـــ أن تكون نوعًا من المعرفة الأساسية الراسخة في نفس المؤمن.

قائمة المراجع

أولًا: المراجع العربية

1. البخاري، محمد. صحيح البخاري. بيروت: دار طوق النجاة، 2001.

2. ابن تيمية، تقي الدين. الانتصار لأهل الأثر (نقض المنطق). مكة: دار عالم الفوائد، 2014.

3. ابن تيمية، تقي الدين. الرد على المنطقيين. بيروت: مؤسسة الريان، 2005.

4. ابن تيمية، تقي الدين. درء تعارض العقل والنقل. 10 مجلدات. الرياض: دار الكنوز الأدبية، 1979.

5. ابن تيمية، تقي الدين. المسوّدة في أصول الفقه. القاهرة: المطبعة المدنية، 1964.

6. ابن تيمية، تقي الدين. مجموعات الرسائل الكبرى. ج2. بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1972.

7. ابن تيمية، تقي الدين. مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية. 37 مجلدًا. المدينة: مجمع الملك فهد، 1995.

8. ابن تيمية، تقي الدين. منهاج السنة النبوية. ج1. الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، 1986.

9. ابن تيمية، تقي الدين. قاعدة المحبة: مبدأ الحب والإرادة. ترجمة إحسان غونسالفس. فيلادلفيا: Authentic Statements Publishing، 2018.

ثانيًا: المراجع الأجنبية

1. Aijaz, Imran. “The Diderot Objection to Plantinga’s Reformed Epistemology.” *Religious Studies* 60, no. 1 (2024): 123–146.

2. Baker-Hytch, Max. “Epistemic Externalism in the Philosophy of Religion.” *Philosophy Compass* 12, no. 4 (2017): 1–12.

3. Bergmann, Michael. “Foundationalism.” In *The Oxford Handbook of the Epistemology of Theology*, ed. William J. Abraham and

Frederick D. Aquino, 253–273. Oxford: Oxford University Press, .2017

Bergmann, Michael. “Reformed Epistemology.” In *The Cambridge* .4 *Handbook of Religious Epistemology*, ed. Jonathan Fuqua, John Greco, and Tyler McNabb, 41–55. Cambridge: Cambridge .University Press, 2023

Clark, Kelly James, and Barrett, Justin. “Reformed Epistemology .5 and the Cognitive Science of Religion.” *Faith and Philosophy* 27, .no. 2 (2010): 174–189

DePoe, John. “Classical Evidentialism.” In *Debating Christian* .6 *Religious Epistemology*, ed. John DePoe and Tyler McNabb, .15–33. London: Bloomsbury Academic, 2020

Doko, Enis, and Jamie B. Turner. “Islamic Religious Epistemology.” .7 In *The Cambridge Handbook of Religious Epistemology*, ed. Jonathan Fuqua, John Greco, and Tyler McNabb, 148–162. .Cambridge: Cambridge University Press, 2023

El-Tobgui, Carl Sharif. *Ibn Taymiyya on Reason and Revelation*. .8 .Leiden: Brill, 2020

Evans, C. Stephen. *Theistic Signs and Knowledge of God: A New* .9 *Look at Theistic Arguments*. New York: Oxford University Press, .2010

Gellman, Jerome. “In Defence of a Contented Exclusivism.” .10 .*Religious Studies* 36, no. 4 (2000): 401–417

Greco, John. “Calvinists vs. Catholics on Religious Knowledge.” .11 .*American Catholic Philosophical Quarterly* 71, no. 1 (1997): 13–34

Greco, John. *Achieving Knowledge: A Virtue-Theoretic Account* .12 *of Epistemic Normativity*. Cambridge: Cambridge University Press,

.2012

Hallaq, Wael. “Ibn Taymiyya on the Existence of God.” *Acta* .13
.*Orientalia* 52 (1991): 49–69

Hasan, Ali, and Fumerton, Richard. “Foundationalist Theories of .14
Epistemic Justification.” In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2022).
. https://plato.stanford.edu/entries/justep-foundational

Heer, Nicolas. “Ibn Taymiyah’s Empiricism.” In *A Way Prepared: .15*
Essays on Islamic Culture in Honor of Richard Bayly Winder, ed. Farhad Kazemi and Robert Duncan McChesney, 109–115. New .York: New York University Press, 1988

Hoover, Jon. *Ibn Taymiyya’s Theodicy of Perpetual Optimism*. .16
.Leiden: Brill, 2007

Levy, Neil. *Bad Beliefs: Why They Happen to Good People*. .17
.Oxford: Oxford University Press, 2021

Özervarlı, Mehmet Sait. “Divine Wisdom, Human Agency and .18
the Fiṭra in Ibn Taymiyya’s Islamic Thought.” In *Islamic Theology, Philosophy and Law: Debating Ibn Taymiyya and Ibn Qayyim al-Jawziyya*, ed. Alina Kokoschka, Birgit Krawietz, and Georges .Tamer, 37–60. Berlin: De Gruyter, 2013

Plantinga, Alvin. *Warrant and Proper Function*. New York: .19
.Oxford University Press, 1993

Plantinga, Alvin. *Warranted Christian Belief*. New York: Oxford .20
.University Press, 2000

Plantinga, Alvin. “Reason and Belief in God.” In *Faith and .21*
Rationality, ed. Alvin Plantinga and Nicholas Wolterstorff, 16–93. .Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1984

Plantinga, Alvin. “Reliabilism, Analyses and Defeaters.” .22
.*Philosophy and Phenomenological Research* 2 (1995): 427–464

Poston, Ted. “Foundationalism.” *Internet Encyclopedia of* .23
Philosophy (2014).
./ https://iep.utm.edu/foundationalism-in-epistemology

Ratzsch, Del. “Perceiving Design.” In *God and Design:* .24
Teleological Argument and Modern Science, ed. Neil Manson,
.124–145. London: Routledge, 2003

Roberts, Robert, and Jay Wood. *Intellectual Virtues: An Essay* .25
in Regulative Epistemology. New York: Oxford University Press,
.2010

Scott, Kyle. “Return of the Great Pumpkin.” *Religious Studies* .26
.50, no. 3 (2014): 297–308

Sosa, Ernest. “Knowledge and Intellectual Virtue.” *The Monist* .27
.68, no. 2 (1985): 226–245

Sudduth, Michael. “Defeaters in Epistemology.” *Internet* .28
Encyclopedia of Philosophy (2008).
./ https://iep.utm.edu/defeaters-in-epistemology

Turner, Jamie B. “Ibn Taymiyya on Theistic Signs and .29
.Knowledge of God.” *Religious Studies* 58, no. 3 (2022): 583–597

Turner, Jamie B. “Islamic Insights on Religious Disagreement: A .30
.New Proposal.” *Religions* 15, no. 5 (2024): 1–18

Vahid, Hamid. “The Noetic Effects of Sin: A Dispositional .31
Framework.” *International Journal for Philosophy of Religion* 86
.(2019): 199–211

.Wood, Jay. *God*. London and New York: Routledge, 2011 .32

Yandell, Keith. “Some Reflections on Religious Knowledge.” .33
.*Sophia* 44 (2005): 25–52