

# The Nature of Faith from a Contemporary Perspective: Abu Al-Hasan Al-Ash'ari as a Model

**Mesfer Alhayyani**

Philosophy Department, College of Arts, Kuwait University

## Abstract

Faith is one of the topics that occupied the minds of philosophers and theologians throughout history. Philosophical questions have been raised to explore the religious context, belief in God, and whether there was a sufficient evidence to support the truth of the proposition of faith. However, this study focuses on contemporary philosophical debates that regard faith as a mental state, with the aim of knowing the necessary conditions that must be fulfilled in a person's mind in order to have faith, whether the propositional content of faith is religious or not. This study adopts a contemporary concept of faith in which faith includes three necessary components: a cognitive component, an affective/ evaluative component, and steadfastness in the light of contrary evidence. The question posed in this study is the following: if we review the concept of faith among Islamic theologians from a contemporary perspective (i.e., faith as a mental state), what are the necessary conditions that must be met to have faith? This study attempts to answer this question through a new formulation of the position of Islamic theology towards the nature of faith. This study focuses on the concept of faith from Abu al-Hasan al-Ash'ari's view, as a model of faith in Islamic theology.

This study concludes that Abu al-Hasan al-Ash'ari's concept of faith appears very close to the contemporary concept, as both concepts consist of the same basic components. Moreover, this study raises more questions about the contemporary concept of faith as an attempt to open new horizons for reviving the discussions of Islamic theology by studying its topics in a contemporary philosophical context.

**Keywords:** Faith, Mental state, Cognitive component, Evaluative component, steadfastness in the light of contrary evidence, Abu Al-Hasan Al-Ash'ari.

ISSN: 1026-9576

DOI : 10.34120/0117-041-162-004

To cite this article / الإشارة المرجعية للبحث

الحياضي، مسفر: "طبيعة الإيمان من منظور معاصر: أبو الحسن الأشعري أنموذجاً"، المجلة العربية للعلوم الإنسانية، جامعة الكويت: العدد 162، 2023، 111 - 135.

Al-hiānī, msfr: "ṭbī' al-īmān mn mnẓūr m'āṣr: abū al-ḥsn al-'aš'ri namūḍġan", Arab Journal for the Humanities: 162, 2023, 111 -135 .



## المقدمة

تاريخياً، كانت النقاشات الفلسفية التي تتناول موضوع الإيمان تركز بشكل أساسي على أبستمولوجيا الإيمان (أو هل نملك أدلة كافية تضمن لنا صدق قضايا إيماننا أم لا؟) <sup>(1)</sup> على سبيل المثال، طرح الفيلسوف الأسكتلندي ديفيد هيوم في أهم مؤلفاته، بحثاً في الفهم الإنساني، تساؤلات حول إن كان المؤمن يمتلك أدلة كافية تدعم صدق قضايا إيمانه. أثارت هذه التساؤلات تحديات أبستمولوجية (معرفية)، لأنّ قضايا الإيمان (أو الإلهيات عموماً، كوجود الملائكة، والجنة، والنار، والنبوة، والبعث) تعد قضايا من الصعب البرهنة عليها بالاعتماد فقط على الأدلة التجريبية كما نفعل في البرهنة على صدق قضايا العلوم الطبيعية. من ناحية أخرى، بذل اللاهوتيون جهداً كبيراً في محاولة تقديم الأدلة والبراهين التي تدعم صدق قضايا الإيمان. ولكن، بدأت في العقود الأربعة الأخيرة اهتمامات الفلاسفة (وخصوصاً في العالم الغربي) تأخذ منحى جديداً في تناولها للإيمان. في السنوات الأخيرة نشرت مقالات وألفت كتب عديدة تناقش الإيمان كحالة ذهنية عند الإنسان، بهدف معرفة الشروط الأساسية التي يجب أن تتحقق في ذهن الإنسان لكي يكون مؤمناً بقضية ما، بغض النظر إن كان الإنسان يمتلك أدلة كافية تضمن صدق قضية إيمانه أم لا. ومن هنا، شرع الفلاسفة في فحص وتحليل الإيمان فلسفياً من زاوية جديدة ومغايرة للاتجاه القديم - كما رأينا عند هيوم - الذي ركّز على البحث عن الأدلة التي قد تضمن لنا صدق قضايا إيماننا.

هذا التحول غير اهتمام الفلاسفة في تناولهم للإيمان من نقاشات أبستمولوجية (تقليدية) إلى دراسة الإيمان من زوايا جديدة، وتحديدًا من زاوية فلسفة العقل وفلسفة علم النفس. طرح الفلاسفة تساؤلات مثل: ما هي الشروط الأساسية والكافية للإيمان؟ فمثلاً، يدعي وليام الستون <sup>(2)</sup> William Alston في تحليله للإيمان أنّ شخصاً ما قد يؤمن أنّ الله موجود من دون أن يعتقد أنّ قضية إيمانه صادقة، ولكن يجب عليه فقط أن يتقبل

قضية إيمانه، أي "أنّ الله موجود" (3). أيد أيضاً كلا من روبرت أودي Robert Audi ، ودانييل هاورد-سنايدر (4) Daniel Howard-Snyder هذا الاتجاه الجديد لفهم طبيعة الإيمان من خلال نظرياتهم حيث يجادلون أنّ افتراض صدق قضية الإيمان في ذهن المؤمن وسلوكه يعد كافياً لكي يكون الإنسان مؤمناً (5). هذه النظرية الجديدة في فهم طبيعة الإيمان والتي تستبعد ضرورة الاعتقاد بصدق قضية الايمان كشرط أساسي للإيمان تسمى بنظرية الإيمان بلا اعتقاد (Non-Doxastic Theory of Faith) (6).

حينما نفحص الإنتاج الفلسفي المعاصر حول طبيعة الإيمان، نلاحظ عدة أمور يجمع عليهم تقريباً أغلب الباحثين:

أولاً: تفترض معظم النظريات المعاصرة أنّ موضوع الإيمان هو قضية خبرية واقعية (Propositional Faith)، بحيث يعبر الإنسان عن إيمانه تجاه قضية ما، مثل "أنّ الله موجود" أو "أنّ المنتخب الوطني سوف يفوز في مباراته القادمة". ولكن من البديهي أن يتساءل البعض حول تعبيرنا عن إيماننا بطرق مختلفة من خلال استخدامنا للغة، على سبيل المثال:

1 - أحمد يؤمن بالديموقراطية.

2 - سارة مازالت مؤمنة بزوجها.

3 - خالد يؤمن بالله.

على الرغم من أنّ إيمان الإنسان (أو حالته الذهنية) في الأمثلة السابقة ليست موجهة لقضية محددة (Proposition)، بل لموضوع معين (Object)، كالديموقراطية، والزوج، والله، إلا أنّ معظم الباحثين يختزلون (Reduction) هذه الحالة الذهنية إلى الإيمان بقضية ما (7). أي أنّ لا بد أن يكون هناك فحوى لقضايا إيماننا يمكن أن نعبر عنه من خلال اللغة. على سبيل المثال، الأمثلة السابقة يمكننا اختزالها والتعبير عنها كالتالي:

1 - أحمد يؤمن أنّ النظام الديموقراطي أفضل طريقة لإدارة الدولة.

2 - سارة مازالت مؤمنة أنّ زوجها قادر على كذا وكذا.

3 - خالد يؤمن أنّ الله موجود.

إذا كانت تعبيراتنا عن الإيمان، كما في الأمثلة 1 - 3، يمكن اختزالها إلى تعبيرات تتضمن قضايا محددة، كما في الأمثلة 4 - 6، فيجب علينا مناقشة الإيمان تجاه قضية محددة إن أردنا معرفة الشروط الأساسية للإيمان كحالة ذهنية عند الإنسان. يبدو أن السبب وراء إصرار الكثير من الباحثين على دراسة الإيمان بهذه المنهجية هو أن تعبيرنا عن الإيمان تجاه قضية خبرية يسهل علينا معرفة الشروط الأساسية للإيمان كحالة ذهنية. ولذلك، تفترض معظم النظريات المعاصرة أن موضوع الإيمان هو قضية خبرية. على سبيل المثال، يمكن أن نختزل "خالد يؤمن بالله" لتعبير آخر بحيث تكون حالة خالد الذهنية موجهة لقضية متعلقة بوجود الله: "خالد يؤمن أن الله موجود". من ناحية أخرى، لا يمكننا اختزال بعض تعبيراتنا عن الإيمان بنفس الطريقة. على سبيل المثال، من غير المعقول أن نختزل "سارة مازالت مؤمنة بزوجها" لتعبير موجه لقضية تتعلق بالوجود، مثل: "سارة مازالت تؤمن أن زوجها موجود". إذن، يبدو أن الإيمان تجاه قضية خبرية (Propositional Faith) يسهل على الباحث معرفة الشروط الأساسية للإيمان، بحيث تكون قضية الإيمان واضحة ومحددة.

ثانياً: على الرغم من أن أغلب الدراسات الفلسفية حول مفهوم الإيمان، تاريخياً، لم تخرج من السياق الديني، أي الإيمان بالله، إلا أن النظريات الفلسفية المعاصرة تناقش الإيمان كحالة ذهنية عند الإنسان بغض النظر سواء كان الإيمان تجاه قضية دينية أم قضية غير دينية. أي أن الفلاسفة يحاولون معرفة الشروط الأساسية للإيمان بغض النظر إن كان هذا الإيمان تجاه الله، أم تجاه أي قضية أخرى دينية، مثل الإيمان أن الديمقراطية سوف تكون النظام السياسي السائد بالعالم، أو الإيمان أن إنساناً مريضاً سوف يشفى من مرضه العضال.

يمكننا الآن طرح السؤال الرئيسي لهذه الدراسة بعدما تعرفنا على الملامح العامة للنقاش الفلسفي المعاصر حول الإيمان. السؤال الذي يطرحه هذا البحث هو: إذا أعدنا قراءة مفهوم الإيمان عند المتكلمين من الزاوية المعاصرة (أي الإيمان كحالة ذهنية عند الإنسان)، فما هي الشروط الأساسية (Necessary Conditions) التي يجب أن تتوافر في ذهن الإنسان لكي يكون مؤمناً؟ تحاول هذه الدراسة أن

تجيب عن هذه التساؤل من خلال صياغة جديدة لموقف علم الكلام الإسلامي تجاه الإيمان. ولكن، عند قراءة التراث الكلامي حول الإيمان، تجدر بنا الإشارة إلى ملاحظتين.

الأولى: يبدو أنّ الدفاع عن الإيمان بالله كان هو الدافع الأساسي للمتكلمين، بحيث يضعوا الإيمان بالله كحقيقة مسلم بها، ومن ثم يحاولون وضع المقدمات للدفاع عن هذه النتيجة. يشير ابن خلدون في المقدمة إلى أنّ المتكلمين يستدلون في أكثر أحوالهم بالكائنات على وجود الله وصفاته، وحتى إذا نظر المتكلم في الموضوعات الطبيعية فإنما ينظر فيها من حيث إنها تدل على الفاعل أو الموجد. على عكس الفيلسوف في الإلهيات، بحيث هو ينظر في الوجود المطلق وما يقتضي لذاته<sup>(8)</sup>. أي أنّ الإيمان عند المتكلمين لم يكن يُدرس كحالة ذهنية عند الإنسان بمعزل عن الإيمان الديني (الإيمان بالله). ولكن هذا لن يكون تحدياً كبيراً لتحليلنا للإيمان، لأنّه كما ذكرنا فيما سبق أنّ النقاش الفلسفي الحالي حول الإيمان كحالة ذهنية عند الإنسان لا يميز بشكل كبير بين الإيمان الديني والإيمان غير الديني، لأنّ الدراسات المعاصرة تنظر للإيمان تجاه قضية ما على أنّه حالة ذهنية، سواء كان فحوى هذه القضية ديني أم غير ديني.

الثانية: لا يوجد مفهوم واحد شامل للإيمان تجمع عليه كل الفرق الكلامية، بل لكل فرقة كلامية مفهومها الخاص والتميز للإيمان، وفي الحقيقة، هذا هو جوهر الاختلاف بين تلك الفرق. على سبيل المثال، أجمعت المعتزلة أنّ الإيمان قول وعمل<sup>(9)</sup> على الرغم من اختلافهم فيما إذا كانت الطاعات هي الفروض والنوافل أم هي الفروض دون النوافل<sup>(10)</sup>. بينما الإيمان عند الأشاعرة هو التصديق دون العمل<sup>(11)</sup> إذن، إن أردنا أن ندرس الإيمان كحالة ذهنية عند الإنسان في سياق علم الكلام، فإنّ أول مشكلة تواجهها هي عن أي فرقة كلامية نتحدث؟ ولذلك، سوف تركز هذه الدراسة على مفهوم الإيمان عند الأشاعرة، وتحديدًا عند أبي الحسن الأشعري، كنموذج كلامي للإيمان.

يبدو أنّ نقاشات المتكلمين حول الإيمان كانت ضمن حلقة النقاشات

التقليدية (المعرفية) للإيمان، بحيث كانوا يحاولون تقديم الأدلة الكافية لضمان صدق قضايا الإيمان. وهنا يكمن هدف هذه الدراسة بحيث هي محاولة لإعادة قراءة مفهوم أبي الحسن الأشعري للإيمان قراءة معاصرة من زاوية فلسفة العقل وفلسفة علم النفس. إذن، لنعيد صياغة السؤال الرئيسي لهذا البحث: ما هي الشروط الأساسية للإيمان عند أبي الحسن الأشعري إذا نظرنا للإيمان من زاوية ذهنية- نفسية؟ الجواب على هذا السؤال قد يكون مهماً من ناحيتين.

الأولى: الجواب على هذا التساؤل هو محاولة لإحياء نقاشات علم الكلام الإسلامي من خلال دراسة موضوعاته في السياق الفلسفي المعاصر. وعدم الخوض في القضايا القديمة التي ناقشها السلف والخلف من الأمة. والثانية: إعادة فحص تراث المتكلمين من منظور جديد قد يثري دائرة النقاش المعاصرة والمستمرة وذلك من خلال تأييد نظريات معينة من جهة، ومخالفة بعض الآراء من جهة أخرى.

## مكونات الإيمان في النقاشات الفلسفية المعاصرة

أحاول في هذا الجزء بناء تصور معاصر للإيمان مستنداً في بعض الأحيان على النظريات المعاصرة حول طبيعة الإيمان كحالة ذهنية عند الإنسان. وأسعى لإثبات ومناقشة أن الإيمان يتضمن ثلاثة مكونات أساسية هم: المكون المعرفي، والمكون العاطفي، والثبات في ظل الأدلة المضادة تجاه قضية الإيمان. ومن ثم سوف أحاول إعادة قراءة موقف أبي الحسن الأشعري من الإيمان لمعرفة إلى أي حد يؤيد مفهوم الأشعري للإيمان المفهوم المعاصر. يبدو بديهياً عند الكثير من الناس أن يكون هناك مكون معرفي للإيمان. أي أنه عندما يقول أحدهم: "أنا أو من أن الله موجود" أو "أنا أو من أن ابني سوف يشفى من مرضه العضال"، يبدو أننا ننظر للمتحدث على أنه يعتقد بصدق قضية إيمانه. بمعنى أن المتحدث يعتقد بصدق القضية "أن الله موجود" و"أن ابني سوف يشفى من مرضه العضال". والاعتقاد بوجود مكون معرفي

للإيمان ليس فقط أمراً مقبولاً بشكل بديهي، بل هذا الرأي قديماً ناقشه توما الأكويني عندما ذكر أنّ المؤمن هو الشخص الذي لديه القناعة النظرية بوجود الله<sup>(12)</sup>. فمن البديهي أنّ مَنْ يؤمن بوجود الله هو أيضاً يعتقد أنّ هناك إله، ومَنْ يؤمن بشفاء ابنه يعتقد أنّ ابنه سوف يشفى. علاوة على ذلك، إذا استبعدنا المكون المعرفي كمكون أساسي للإيمان، لن نستطيع تفسير المشكلة القديمة بين الإيمان والعقل (The Problem of Faith and Reason). لو لم يكن هناك مكون معرفي للإيمان، أي أنّ الإيمان لا يتضمن الاعتقاد بصدق قضية الإيمان، لن يكون هناك أي مشكلة بين الإيمان والعقل، ولن يتكبد الفلاسفة واللاهوتيين على مر القرون المحاولات لتبرير الإيمان معرفياً (أبستمولوجياً) من خلال محاولتهم لإيجاد أدلة كافية تدعم صدق قضايا الإيمان.

من ناحية أخرى، قد يعترينا الاستغراب حينما يقول أحدهم "أنا أوّمن أنّ الرئيس الأمريكي جو بايدن سوف يفوز بانتخابات رئاسية أخرى"، ومن ثم يقول "أنا لا أعتقد أنّ جو بايدن سوف يفوز بانتخابات رئاسية أخرى". ما يفسر استغرابنا تجاه هذا الشخص هو أننا نعتقد ضمناً أنّ إيمانه تجاه فوز جو بايدن يتضمن اعتقاده بفوز جون بايدن. أي أنّ الإيمان بقضية ما يتضمن اعتقادنا بصدق قضية الإيمان وهذا ما يفسر شعورنا بالاستغراب إزاء ما يقوله ذاك الشخص. والأمر يبدو أكثر تعقيداً في السياق الديني. فعندما يقول لنا أحدهم: "أنا أوّمن بالله"، ومن ثم يقول: "أنا لا أعتقد بوجود إله"، سوف نشعر أنّ هناك نوعاً من عدم الاتساق فيما يقوله هذا الشخص. مرة أخرى، حالة عدم الاتساق والاستغراب التي نشعر بها تجاه ما يقوله هؤلاء الأشخاص تعطينا إشارة أنّ الإيمان يحتوي على مكون معرفي، أي أنّ الإيمان بقضية ما يتضمن، على الأقل، الاعتقاد بصحة قضية الإيمان.

علاوة على ذلك، يبدو أنّ الإيمان غالباً ما يتطلب الالتزام العملي تجاه قضية إيماننا إلى حد تقديم التضحيات. على سبيل المثال، مَنْ يؤمن بالله غالباً ما يلتزم عملياً بالأوامر والنواهي الدينية، كالصوم، والصلاة، والزكاة... إلخ. ولكن، إذا استبعدنا المكون المعرفي للإيمان يبدو أننا لن نستطيع تفسير هذا

الالتزام تجاه قضية الإيمان. فلماذا يتكبد الإنسان المشقة إذا كان لا يعتقد بصدق قضية إيمانه؟ لماذا يتحمل مشقة الصيام ويعطي من ماله للمحتاج إذا لم يكن يعتقد بصدق قضية إيمانه الذي يتطلب تقديم التضحيات؟ يبدو أنه من غير المعقول أن يقوم أحدهم بكل تلك الأعمال ويلتزم بها دون أن يتخذ موقفاً معرفياً تجاه قضية إيمانه، أي الاعتقاد بصدق قضية إيمانه. وقد يكون خير مثال لتقديم مثل تلك التضحيات في السياق الديني هو إبراهيم عليه السلام عندما جاء لأداء مناسك الحج والسعي بين الصفا والمروة، وتقديم الأضحية، وهي قصة الفداء العظيم وغيرها من المناسك. فمن غير المعقول أن يؤمن أحدهم بالله ويقوم بكل تلك التضحيات والمشقات دون أن يعتقد بصدق قضية إيمانه.

والأمر لا يقتصر فقط على الإيمان في السياق الديني، بل يبدو الأمر كذلك حتى في السياق غير الديني. فلنفترض أن أباً يؤمن أن ابنه سوف يصبح طبيباً ذا شأن عظيم، وفي سبيل ذلك يجد الأب نفسه مضطراً أن يضحى بماله لكي يستطيع ابنه استكمال دراسة الطب. ولنفترض أن الابن لم يكن جدياً تجاه دراسته وفشل عدة مرات، ولا يريد أن يبذل أي مجهود لكي ينجح ويصبح طبيباً. في هذه الحالة، لا يمكننا أن نتخيل كيف للأب أن يستمر في التزامه العملي تجاه ابنه من خلال تقديم التضحيات المادية والمعنوية. يبدو أن الأب لن يعتقد بصدق القضية "أن ابني سوف يصبح طبيباً"، وبناءً على ذلك لن يؤمن الأب ولن يلتزم عملياً تجاه تلك القضية. من ناحية أخرى، إذا تخيلنا أن الأب لا يعتقد بصدق قضية إيمانه "أن ابني سوف يصبح طبيباً"، ويستمر بتقديم التضحيات، فيمكننا وصف سلوك الأب بالطائش أو كنوع من الأمل اليائس. إذن، يبدو أن المكون المعرفي هو أول شرط أساسي للإيمان كحالة ذهنية عند الإنسان. فالإيمان بقضية ما يشترط على الأقل الاعتقاد بصدق تلك القضية. أي أن المكون المعرفي هو شرط أساسي لمفهوم الإيمان كحالة ذهنية عند الإنسان.

إلى الآن يبدو أن الإيمان كحالة ذهنية عند الإنسان يتضمن على الأقل الاعتقاد بصدق قضية الإيمان. ولكن، هل هذا المكون المعرفي كافياً لكي يكون الإنسان مؤمناً؟ قبل أن نجيب عن هذا السؤال، لنسلم جداً أنه يمكن

لأحدهم أن يؤمن بقضية ما فقط لاستيفائه شرط المكون المعرفي، ومن خلال هذه الفرضية يمكننا أن نتعرف على ما هو المكون الأساسي الثاني للإيمان. من البديهي أنّ فرضية الإيمان تشترط موقفاً معرفياً فقط تبدو غير معقولة من الوهلة الأولى، لأننا نعتقد بصحة قضايا عديدة. لو فحصنا أذهاننا لوجدنا أننا نعتقد بصحة قضايا مهمة وقضايا أخرى غير مهمة. على سبيل المثال، لنفترض أنّ أحدهم يعتقد أنّ الطقس مشمس حالياً، وأنّ القط الأبيض يلهو في الحديقة، وأنّ القلم الأزرق موجود في درج المكتب. الآن، لو افترضنا أنّ الإيمان يتطلب فقط الاعتقاد بصدق قضية ما، يترتب على ذلك نتائج تبدو سخيفة للغاية. بناءً على تلك الفرضية سوف يؤمن أحدهم أنّ الطقس مشمس حالياً، ويؤمن أنّ القط الأبيض يلهو في الحديقة، ويؤمن أنّ القلم الأزرق موجود في درج المكتب. إذن، على الرغم من أنّ المكون المعرفي يعد شرطاً أساسياً، إلا أنّه يبدو غير كافٍ للإيمان بسبب تلك النتائج التي تبدو سخيفة، ولا تعبر عن إيمان حقيقي. والسبب وراء ذلك هو أننا دائماً نعبر عن إيماننا تجاه قضايا مهمة أو مصيرية بالنسبة لنا، كالإيمان بوجود خالق لهذا الكون، أو الإيمان بأننا سوف نتخطى مشكلة ما، ولكن لا نعبر عن إيماننا تجاه قضايا تبدو بديهية أو غير مهمة.

يمكننا أن نتعرف على ملامح المكون الثاني للإيمان من خلال وجهة نظر توما الأكويني<sup>(13)</sup> حول لما لا يمكن للشياطين أن يؤمنوا بالله على الرغم من أنهم يعتقدون بوجوده. يذكر الأكويني أنّه ما يمنع الشياطين من الإيمان، على الرغم من اعتقادهم بوجود الله، هو أنّ الشياطين ليس لديهم أي عواطف إيجابية تجاه الله، مثل الحب والامتنان<sup>(14)</sup>. لو كان المكون المعرفي كافياً للإيمان، لأمكن القول أنّ الشياطين تؤمن بالله على الرغم من افتقارهم لأي مشاعر إيجابية تجاه الله، ولأمكن أيضاً أن نؤمن بقضايا سخيفة مثل "أنّ الطقس مشمس حالياً". إذن، يبدو أنّ المكون الثاني للإيمان يتضمن التحلي والتمسك بمشاعر إيجابية تجاه موضوع قضية الإيمان، مثل الحب والامتنان والتقدير. علاوة على ذلك، يشير دانييل هاورد-سنايدر أنّ هناك علاقة بين الإيمان بقضية ما والشعور بخيبة

الأمل في حال اكتشافنا أن تلك القضية غير صادقة<sup>(15)</sup>. على سبيل المثال، إذا كان شخص يؤمن أن صديقه المتهم بارتكاب جريمة ما بريء، ومن ثم اكتشف أن صديقه ليس بريئاً سوف يشعر بنوع من خيبة الأمل تجاه معرفته أن قضية إيمانه ليست صادقة. من ناحية أخرى، لا توجد أي علاقة مشابهة في حال كان شخص ما يعتقد بصدق قضية فقط دون الإيمان بها. فلو افترضنا أن الإنسان، الذي يعتقد أن القلم الأزرق موجود في درج المكتب، واكتشف أن القلم ليس موجوداً، لن يشعر حينها بخيبة الأمل تلك التي شعر بها الإنسان الذي اكتشف أن قضية إيمانه غير صادقة، أي أن صديقه ليس بريئاً. إذن، إذا كان الأمر كذلك، يبدو أن الإيمان لا يركز فقط على المكون المعرفي - الاعتقاد بصدق قضية الإيمان - ، بل يتضمن شرطاً آخر، وهو المكون العاطفي، أي المشاعر الإيجابية التي يحملها أحدهم تجاه موضوع قضية إيمانه.

العلاقة التي يرسمها دانييل هاورد بين الإيمان والشعور بخيبة الأمل في حال اكتشاف عدم صدق قضية الإيمان تبدو علاقة مقبولة، لأننا دائماً نؤمن بالقضايا التي تشكل أهمية بالنسبة لنا، مثل وجود الله، تجاوز مرض معين، براءة صديق... إلخ. بينما لا نشعر بخيبة الأمل تلك عندما نكتشف عدم صدق قضايا أخرى نعتقد بصدقها، لأنها لا تشكل أي أهمية بالنسبة لنا، مثل اعتقاد أحدهم أن القلم الأزرق في درج المكتب، أو الاعتقاد أن الطقس غداً سوف يكون مشمساً. مثل هذه القضايا تبدو أنها ليست بتلك الأهمية ولذلك لا نشعر بخيبة الأمل في حال اكتشافنا أن الواقع يكذب فحوى معتقداتنا. ولكن، قضايا الإيمان في الغالب - إن لم يكن دائماً - تكون ذات أهمية، وفي حال اكتشافنا عدم صدق قضايا الإيمان يتابنا ذلك الشعور بخيبة الأمل.

لقد تبين في تحليلنا للإيمان كحالة ذهنية عند الإنسان أن الإيمان حالة ذهنية مركبة تركز على مكون معرفي ومكون عاطفي. أي أن الإيمان تجاه قضية يتطلب الاعتقاد بصدق تلك القضية، بالإضافة إلى التحلي بمشاعر إيجابية تجاه موضوع تلك القضية. ولكن، يبقى السؤال: هل المكونان المعرفي والعاطفي كافيان لكي يؤمن أحدهم بقضية ما؟ يبدو الأمر ليس كذلك. قبل

أن نيين ما هو المكون الثالث الذي يتضمنه الإيمان، يجب علينا أن نفترض أمثلة بحيث يكون أحدهم يعتقد بصدق قضية ما ويمتلك مشاعر إيجابية تجاه موضوع القضية، ولكن لا يؤمن بتلك القضية. مثل هذه المواقف سوف تبين لنا أن المكونين المعرفي والعاطفي قد يكونان ضروريين، ولكنهما ليسا كافيين لكي يؤمن أحدهم بقضية ما. على سبيل المثال، قد اعتقد أنني سوف ألتقي بصديق غداً، وتتأبني مجموعة من المشاعر الإيجابية تجاه تلك القضية التي اعتقد بصدقها. ولكن، على الرغم من ذلك إلا أنه من الصعب أن نعتبر هذه الحالة الذهنية إيماناً. وقد يعتقد أحدهم أن غداً سوف يكون الطقس مشمساً، ويرغب بذلك الطقس حقاً، إلا أنه من غير المعقول أن ندعي أن هذا الشخص يؤمن أن الطقس غداً سوف يكون مشمساً.

ما يميز الإيمان عن الحالات التي تتضمن فقط مكوناً معرفياً ومكوناً عاطفياً هو أن الإيمان يتضمن أيضاً نوع من الثبات في ظل وجود أدلة تهدد صدق قضايا الإيمان. هذا الثبات هو ما يميز الإيمان عن الاعتقاد فقط بصدق قضية ما. لنفترض أن أحدهم يؤمن بوجود خالق خير لهذا الكون، ولكن تتابه الشكوك بعد قراءته لبعض الاعتراضات على وجود الله مثل "مشكلة الشر". مثل هذه الاعتراضات قد تهدد اعتقاد هذا الشخص في صدق قضية إيمانه، ولكن يمكننا أن نتصور أن الفرد في هذه الحالة مازال متمسكاً في اعتقاده بوجود الله على الرغم من تعرضه لتلك الأدلة المضادة. وقد نتخيل في سياق غير ديني أن أحدهم يؤمن أن مشروعه التجاري سوف يحقق نجاحاً كبيراً خلال السنة القادمة. يمكننا أيضاً أن نتصور أنه سوف يتمسك في اعتقاده بصدق قضية إيمانه على الرغم من سماعه من أحد الأصدقاء الثقات أن السوق المحلي سوف يتعرض لأزمة اقتصادية محتملة.

هناك ملاحظتان جديرتان بالذكر حول تلك الأمثلة. الأولى: الأشخاص في الأمثلة السابقة متمسكون باعتقادهم بصدق قضية إيمانهم حتى في ظل وجود أدلة مضادة تهدد صدق تلك القضايا. الثانية: سلوك أولئك الأشخاص

الذهني لا يركز فقط على مكون معرفي وعاطفي، أي أنهم لا يعتقدون بصدق قضايا إيمانهم ويكونون مشاعر إيجابية تجاه تلك القضايا فقط، بل أن سلوكهم الذهني ثابت ومرن إلى حد ما على الرغم من وجود تلك الأدلة المضادة. يبدو أن تلك القدرة على التمسك بقضية ما بالرغم من تهديد الأدلة المضادة هو ما يميز الإيمان عن سائر المعتقدات الأخرى - مثل اعتقاد أحدهم أن الطقس غداً سوف يكون مشمساً. في حال الاعتقادات الأخرى، يبدو أننا نتخلى عن اعتقادنا بصدق القضية لمجرد تعرضنا لأي دليل مضاد على صدق تلك القضية. من ناحية أخرى، السلوك الذهني عند مَنْ يؤمن بوجود الله وأن المشروع التجاري سوف ينجح، يتضمن نوع من الثبات والمرونة حتى في ظل مواجهة أدلة تهدد صدق قضايا الإيمان، وهذا ما يفسر عدم تخليهم عن اعتقادهم بصدق تلك القضايا بسهولة. والجدير بالذكر أن هذا الثبات في التمسك بصدق قضايا الإيمان يكون مقبولاً إلى حد ما، ولكن إذا أصبحت الأدلة قاطعة على عدم صدق قضية الإيمان يكون التمسك بتلك القضايا نوعاً من التوهم أو النكران للواقع.

## الإيمان عند أبي الحسن الأشعري

من خلال تحليلنا للإيمان كحالة ذهنية عند الإنسان، تبين لنا فيما سبق أن الإيمان يتضمن ثلاثة مكونات أساسية: المكون المعرفي، والمكون العاطفي، والثبات في ظل الأدلة المضادة. لقد أشرنا سابقاً أنه حينما نقرأ الإرث الكلامي الإسلامي حول مفهوم الإيمان سوف نجد أن هناك عدة مفاهيم للإيمان يختلف بعضها عن بعض. ولذلك، فإن هذه الدراسة تسعى لقراءة موقف أبي الحسن الأشعري من الإيمان من الزاوية الفلسفية المعاصرة. في الواقع، هذا التباين حول مفهوم الإيمان هو جوهر الاختلاف بين تلك الفرق الكلامية، فقد اختلف أبو الحسن الأشعري - الذي اعتنق مذهب المعتزلة حتى سن الأربعين - مع أستاذه الجبائي المعتزلي حول مسألة أفعال الله: "هل جميع أفعال الله تعليلية؟" (16) كيف ذلك وهو "لا يسأل عما يفعل"؟ (17) وهل تنقيد المشيئة الإلهية

حينما نقرّ بوجود فعل الأصلح على الله؟<sup>(18)</sup> تحدد لنا هذه المناظرة أولى ملامح مفهوم الإيمان عند الأشعري، وخصوصاً في باب أفعال الله، بحيث أنّ الأحكام التوقيفية في أفعال الله تترجح على الأحكام التعليلية، وأنّ الفعل الإلهي لا يخضع لتقييم العقل البشري وموازينه. من جهة أخرى، يرى المعتزلة وجوب تقديم العقل على النقل في مسائل أفعال الله وصفاته<sup>(19)</sup>.

الإيمان عند أبي الحسن الأشعري هو التصديق دون العمل. وتجدر الإشارة هنا أنّ الأشعري خالف المعتزلة الذين اعتبروا العمل شرطاً لاكتمال الإيمان. وبناءً على مفهوم الأشعري للإيمان، فإنّ مرتكب الكبيرة ليس في منزلة بين منزلتين - أي لا مؤمن ولا كافر - على حد تعبير المعتزلة، إنما هو فاسق من أهل القبلة مؤمن بإيمانه فاسق بفسقه وكبيرته<sup>(20)</sup>. وإذا كان الفاسق مؤمناً قبل فسقه بتوحيده لله، فحدوث الكبيرة بعد التوحيد لا يبطل إيمانه. ليس هدف هذه الدراسة الخوض في تفاصيل مخالفة الأشعري للجبائي (والمعتزلة عامة)، ولكن غرض هذا البحث هو تحليل مفهوم الإيمان عند الأشعري من زاوية النقاش الفلسفي المعاصر لطبيعة الإيمان لمعرفة إلى أي حد قد يوافق مفهوم الإيمان عند الأشعري لمفهوم الإيمان كحالة ذهنية عند الإنسان.

مفهوم الأشعري للإيمان كالتصديق دون العمل - أي أنّ القيام (أو عدم القيام) ببعض الأعمال لا يؤثر على إيمان الفرد - يبدو قريباً إلى حد كبير لما توصلت إليه النظريات المعاصرة لطبيعة الإيمان. لكي نعرف إلى أي حد مفهوم الأشعري للإيمان يتسق مع تحليلنا للإيمان كحالة ذهنية عند الإنسان، دعونا نطرح السؤال التالي: هل يعدّ العمل شرطاً أساسياً للإيمان؟ اقتران الإيمان بالعمل يبدو معقولاً إذا اعتبرنا أنّ الإيمان يتضمن مكوناً معرفياً ومكوناً عاطفياً تجاه قضية ما. إذا افترضنا أنّ أحدهم يعتقد بصدق قضية ما، ويحمل أيضاً مشاعر إيجابية تجاه تلك القضية، فيبدو معقولاً أن ننصّر ذلك الفرد يقوم بفعل ما إزاء تلك القضية. فعلى سبيل المثال، عندما يعتقد أحدهم أنّ نيل شهادة جامعية يؤهله للحصول على وظيفة أحلامه، فغالباً ما يؤدي ذلك إلى القيام بعمل ما إزاء تلك القضية (مثل الانضمام إلى جامعة والاجتهاد في

الدراسة). الجدير بالذكر أنّ ديفيد هيوم أيضاً أيد مثل هذا التصور في نظريته حول الدوافع، بحيث تلعب المعتقدات والرغبات معاً دوراً رئيسياً في توجيه أفعالنا. فعندما أرغب في الذهاب إلى منزل صديقي، وأعتقد أنّ ذلك الطريق سوف يؤدي إلى منزل ذلك الصديق، سوف يكون فعلياً - وهو الذهاب إلى منزل ذلك الصديق - ليس إلا نتيجة لرغبة واعتقاد<sup>(21)</sup>.

إذا كان الإيمان يتضمن الاعتقاد بصدق قضية ما والتحلي بمشاعر إيجابية تجاه موضوع تلك القضية، فيبدو أنّ الإيمان أيضاً ينتج عنه القيام بعمل ما. لنستذكر مثال الأب الذي يؤمن أنّ ابنه سوف يكون طبيباً. بناءً على تحليلنا للإيمان، فإنّ الأب يعتقد بصدق قضية إيمانه، ويحمل مشاعر إيجابية تجاه تلك القضية. وإن كان الأمر كذلك، فيمكننا أن نتصور ذلك الأب سوف يقوم ببعض الأفعال إزاء قضية إيمانه، كدعم ابنه مادياً لاستكمال دراسته الجامعية ليصبح طبيباً. وتلك الأفعال هي نتيجة لرغبة واعتقاد، كما بيّنا فيما سبق. علاوةً على ذلك، يبدو أنّ الإيمان تجاه القضايا الدينية أيضاً يتضمن القيام بأفعال إزاء تلك القضايا. فمن يؤمن بالله، سوف يقوم بأفعال معينه، كالعبادة ومساعدة المحتاجين... إلخ. لكن، يبقى السؤال المهم هو: هل القيام بفعل إزاء قضية الإيمان شرطاً ضرورياً للإيمان كحالة ذهنية عند الإنسان؟ يبدو أنّ الإيمان في أغلب الحالات يتضمن القيام بفعل ما، كما رأينا في الأمثلة السابقة.

ولكن، لا يمكننا أن نضع العمل شرطاً أساسياً للإيمان، لأنّ في بعض الأحيان يمكننا أن نؤمن بقضية ما دون أن نقوم بأي فعل إزاء قضية الإيمان. أي أنّ الأفعال ليست شرطاً أساسياً للإيمان على الرغم من أننا في أغلب الأحيان نقوم بفعل ما إزاء إيماننا. ليس بالضرورة أنّ الاعتقاد والرغبة سوف يؤديان إلى القيام بفعل ما. على سبيل المثال، قد أرغب بزيارة منزل صديقي، وأعرف الطرق المؤدية لذلك المنزل، وعلى الرغم من ذلك قد لا أقوم بأي فعل ما (كالذهاب إلى ذلك المنزل) بداعي الكسل! فعندما نعتقد ونرغب بقضية ومن ثم نقوم بفعل ما إزاء تلك القضية لا يعني أنّه سنقوم بذلك الفعل ضرورةً في كل مره. فلنأخذ أحد الأصدقاء، كمثال، الذي يؤمن أنّه سوف يقلع

عن التدخين. في هذه الحالة، يعتقد المرء بصدق قضية إيمانه - أي أنه سوف يقلع عن التدخين. بالإضافة إلى الرغبة وكم المشاعر الإيجابية التي يكنها تجاه قضية إيمانه. وعلى الرغم من استمراره بالتدخين وعدم قيامه بأي محاولة جادة تجاه الإقلاع عن التدخين، إلا أن عدم قيامه بأي فعل إزاء قضية إيمانه لا يغير أو ينفي إيمانه. بل أننا، من ناحيتنا، نجد أنفسنا نشجع كل مَنْ يمارس عادة سيئة أن لا يتخلى عن إيمانه بترك تلك العادة لمجرد عدم قيامه بأي فعل بعد. في الواقع، إن الكثير من أفعالنا قد لا تتماشى مع ما نؤمن به، ولكن هذا لا ينتقص من حقيقة أننا نؤمن بقضية ما، كالصديق الذي يستمر بالتدخين ولا يقوم بأي محاولة جديدة، وعلى الرغم من ذلك لا يخسر إيمانه.

يبدو أن مفهوم الأشعري للإيمان - التصديق دون العمل - يتسق مع تحليلنا للإيمان ومكوناته الأساسية. فمفهوم الإيمان الذي دافع عنه الأشعري يبدو قريباً إلى حد كبير من مفهوم الإيمان في النظريات الفلسفية المعاصرة حول طبيعة الإيمان كحالة ذهنية عند الإنسان، بحيث يتضمن الإيمان موقفاً ذهنياً، كالموقف المعرفي والموقف العاطفي تجاه قضية ما، دون أن يكون الفعل شرطاً أساسياً للإيمان. فإذا أعدنا قراءة مفهوم الأشعري للإيمان من زاوية معاصرة، يمكننا فهم تبريره لعدم استبعاد مرتكب الكبيرة من دائرة الإيمان. أي أن الأفعال لا تؤدي للخروج من دائرة الإيمان لمجرد قيام المرء بفعل ما طالما كان مصدقاً. ولكن، كيف يمكننا أن نفهم موقف الأشعري تجاه المكون المعرفي، والمكون العاطفي، والثبات في ظل الأدلة المضادة؟

حينما ناقش الأشعري الإيمان وضع للعقل والاستدلال مكانة كبيرة، فاستدل على وجود الله بإحكام الصنع والتدبير في العالم. فإنّ تمعن الإنسان ذاته وجد أنه انتقل من طور إلى طور، ويعلم الإنسان أنه لم يحدث هذا الانتقال لنفسه، لأنه مهما بلغ من كمال لن يستطيع أن يحدث لنفسه سمعاً ولا بصراً، وهذا يدل على محدودية قدرة الإنسان. فهذا الانتقال الذي لا حول ولا قوة للإنسان فيه يدل على أنه حدث جراء مدبر خارجي. ومثلما لا يتوقع أحد أن يصبح القماش الخام ثوباً منسوجاً بغير صانع، كذلك هو حال

الإنسان<sup>(22)</sup>. ولم يقف على استناده على الأدلة العقلية فقط عند مسألة وجود الله، بل استند على الأدلة العقلية، بجانب الأدلة النقلية، على إثبات قضايا إيمانية أخرى، كصفات الله، وجواز رؤية الله يوم القيامة... إلخ. لذلك، يبدو أنّ مفهوم الإيمان عند الأشعري يتضمن موقفاً معرفياً تجاه قضايا الإيمان، أي الاعتقاد بصدق قضايا الإيمان. فالمؤمن - حسب المفهوم الأشعري للإيمان - هو مَنْ يعتقد بصدق "أنّ الله موجود"، "أنّ رؤية الله جائزة يقوم القيامة"... إلخ. وذلك ما يفسر قول الأشعري أنّ الإيمان هو التصديق دون العمل، أي أنّ الإيمان عبارة عن الحالة الذهنية عند الإنسان والتي تتضمن موقفاً معرفياً.

إلى الآن يبدو أنّ مفهوم الأشعري للإيمان يتوافق مع المفهوم المعاصر للإيمان من خلال تضمينه مكوناً معرفياً. ولكن، هل مفهوم الإيمان عند الأشعري هو موقف معرفي فقط تجاه قضية ما، كوجود الله أو إثبات صفات معينه له؟ يبدو أنّ مفهوم الأشعري للإيمان لا يكتفي فقط بالمكون المعرفي، بل يشترط مكوناً آخر - وهو المكون العاطفي. يمكننا أن نلتمس عدم اكتفاء الأشعري بالمكون المعرفي للإيمان من خلال موقفه إزاء العقل والنقل. فيما سبق، ذكرنا أنّ الأشعري قد اعتمد على الأدلة العقلية في إثباته لقضايا الإيمان كوجود الله وجواز رؤيته يوم القيامة، وعلى الرغم من إعطائه تلك المكانة للعقل في القضايا الإيمانية، إلا أنّه وضع حدوداً للعقل وافسح المجال للعاطفة الدينية. فكيف وضع الأشعري حدوداً للعقل؟ ولماذا افسح المجال للعاطفة؟ رسم الأشعري أولى حدود العقل عندما ناقش مسألة أسماء الله. فخالف الأشعري أستاذه الجبائي وبيّن أنّ المرجع في تحديد أسماء الله هو النقل دون العقل. ومن هنا بدأ مذهب الأشعري برسم حدوداً للعقل فيما يتعلق بقضايا الإيمان على الرغم من إقراره وتقديره لدور العقل. فيبدو مفهوم الإيمان عند الأشعري ليس فقط موقفاً معرفياً يتخذه الإنسان تجاه قضايا الإيمان.

فعلى الرغم من دور العقل وأهميته في قضايا الإيمان، يضع الأشعري حدوداً له ويسمح للعاطفة الدينية أن تلعب دوراً مهماً تجاه القضايا الإيمانية. فيبدو أنّ الأشعري مرّ بأزمة شك حينما تحرف في الاعتزال وأصبح يسأل أستاذه

- الجبائي - دون أن يجد جواباً شافياً. يروي ابن عساكر أن النبي ظهر للأشعري في منامه ودار بينهما نقاشاً حول بعض المسائل العقديّة، فأوصاه النبي أن يتمسك بسنته<sup>(23)</sup>. قد تكون مثل هذه الروايات قد وضعها أتباع أبي الحسن لإضافة نوع من القداسة الدينيّة حول اسمه، ولكن التفسير السيكولوجي لا يرفضها. فحينما تتكافأ الأدلة أمام مَنْ يؤمن، تتضح أهمية المكون العاطفي للإيمان بحيث يلتمس المرء أي نوع من الهداية. ويمكننا أن نرى الروايات الأشعرية - حسبما ذكر ابن عساكر والسبكي وابن خلكان - عن الأزمة النفسية التي مرّ بها أبو الحسن على مراحل: الشك عندما لم يجد جواباً شافياً من أستاذه الجبائي، من ثم رؤية النبي ﷺ، التي تلتها الخطبة المنبرية. فبعدما غاب أبو الحسن خمسة عشر يوماً في بيته خرج للناس وصعد المنبر حيث أنكر بعض مسائل المعتزلة، كخلق القرآن وعدم جواز رؤية الله، وكان هذا أول إعلان من أبي الحسن عن تحوله عن مذهب المعتزلة. ولكن ما هو سبب رفضه المفاجئ لنزعة المعتزلة العقلية في تعليل كل أفعال الله؟ وما هي دوافع هذا التحول؟

قد يرجع سبب انقلاب أبي الحسن على المعتزلة إلى صراع سيكولوجي داخلي بين اعتناقه لمذهب المعتزلة واتباعه للإمام الشافعي في الفقه، فضلاً عن أن أباه كان من رجال الحديث. فلقد ذم الإمام الشافعي المعتزلة، ومن ثم من الصعب أن يستمر ولاءه للمعتزلة وهو في نفس الوقت يتبع مذهب الإمام الشافعي في الفقه<sup>(24)</sup>. فيبدو أن مكانة الشافعي الدينيّة تغلبت عند أبي الحسن مقارنة بمكانة المعتزلة. ولكي يتجاوز الأشعري هذا الصراع النفسي الداخلي وجب عليه أن يكون موقفه الكلامي متسقاً مع موقفه الفقهي<sup>(25)</sup>. أي أن يتسق موقفه في الأصول والفروع؛ في الفقه والفقه الأكبر. ولا يمكننا أيضاً أن نغفل عن ردة الفعل السلبية تجاه المعتزلة من قبل عامة المسلمين وخاصتهم بسبب النزعة العقلية في الدين وعدم ترك مساحة للعاطفة الدينيّة بسبب تصورهم العقلي الجاف للقضايا الإيمانية. يبدو أن النزعة النخبوية عند المعتزلة التي لا تخلو من الاستعلاء الفكري على تصورات العامة ووجدانهم، وعدم اظهارهم

لأي نوع من التعاطف أو المشاركة الوجدانية في آرائهم في إنكار شفاعة النبي ﷺ، لمرتكب الكبيرة أو عدم نفع الدعاء أو الاستغفار للميت كان سبباً في هذا التحول. فقد يكون هذا التعطش للعاطفة الدينية سبباً في انتشار فكر الأشعري بين الجمهور بسبب توفيقه بين النزعة العقلية والعاطفة الدينية في الموضوعات الإلهية. يبدو أنّ الحاجة كانت ملحة لمثل موقف الأشعري المعتدل الذي يبحث عن حلول وسطية توفيق بين النزعة العقلية لدى الإنسان من ناحية، والحاجة لإشباع العاطفة الدينية من ناحية أخرى<sup>(26)</sup>.

فعلى الرغم من المكانة التي أعطاها أبو الحسن للعقل في قضايا الإيمان، إلا أنّه أفسح المجال أيضاً للعاطفة الدينية لتلعب دوراً مهماً في تشكيل الإيمان والمحافظة عليه. يبدو أنّ مفهوم الأشعري للإيمان يتوافق مع المفهوم المعاصر للإيمان من خلال تضمينه مكوناً معرفياً وعاطفياً. ولكن، كيف نستطيع أن نفهم دور المكون الثالث - الثبات في ظل الأدلة المضادة - في مفهوم أبي الحسن للإيمان؟ يذكر أحمد محمود صبحي أنّ مفهوم الأشعري للإيمان يركز على مبدأ جوهرى، وهو أنّه لا إيمان دون الاعتقاد أنّ هناك أحكاماً توفيقية في الدين. أي أنّ غلو الإنسان العقلي في الخوض في كل فعل أو أمر إلهي يتنافى تماماً مع مفهوم الإيمان وما يقتضيه من تصديق وتسليم<sup>(27)</sup>. ومما لا شك فيه هو أنّ المعتزلة قد غلّو في تحكيم العقل إلى حد محاولة تعليل كل فعل إلهي، وتناسوا قصور العقل الإنساني عن الإحاطة بكل أسرار الكون، فضلاً عن أفعال الله.

وإذا اعتبرنا أنّ الإيمان يتضمن مكوناً معرفياً وآخر عاطفياً، فيمكننا استيعاب دور المكون الثالث للإيمان. فمن يؤمن لا يعتقد بصدق قضية إيمانه ويتحلى بمشاعر إيجابية تجاه تلك القضية فقط، بل إنّهُ أيضاً يتمسك بتلك المعتقدات والمشاعر حتى في ظل أي دليل قد يهدد اعتقاداته ومشاعره تجاه قضية إيمانه. لنفترض أنّ أحدهم يؤمن بوجود الله، بحيث أنّه يؤمن بصدق قضية إيمانه ويتملكه مزيج من المشاعر الإيجابية تجاه الله، ولكنه تعرض لبعض الشبهات مثل "مشكلة الشر". فيبدأ بطرح تساؤلات حول وجود الشر الأنطولوجي

والشر الأخلاقي في العالم. لماذا يموت كائن حي كالغزال لكي يكون غذاء لكائن آخر كالأسد؟ لماذا يمرض الأطفال ويعانون كل هذه العذابات ومن ثم يموتون؟ قد يحاول أن يرد على مثل هذه الشبهات التي طرأت على ذهنه من خلال الاستناد على بعض الإجابات التي ناقشها اللاهوتيون على مر العصور، مثل تقديم حرية الإرادة كتفسير لوجود الشر الأخلاقي في العالم. أي أن الله أعطى الإنسان الحرية لفعل الخير أو الشر، ومن ثم سوف يحاسب على أفعاله يوم القيامة. وأن الشر الوجودي موجود لكي نعرف الأضداد، أي أنه لولا وجود الشر لما كان لدينا أدنى فكرة عن الخير.

ولكن، على الرغم من كل تلك التبريرات تبقى مشكلة الشر ملحّة في ذهن ذلك المؤمن. حتى وإن صدقت كل تلك التبريرات، لماذا يكون أحدهم هو كبش الفداء لكي يتعظ الآخريين؟ لماذا يموت الطفل ذو الأربعة أعوام لكي يتعظ الرجل البالغ العاقل من وراء موته؟ لكي يتجاوز هذا المؤمن مثل تلك الأسئلة الملحّة، قد يجد نفسه يتعامل مع معضلة الشر كتهديد لإيمانه من خلال النظر للحكمة والتدبير في الكون بالإجمال دون أن يقحم نفسه بالجزئيات، بحيث يرى هذا الكون في كله منظم، وعاقل، وهادف. ولا يرى أن هذا الكون في مجمله عشوائي وعدمي، ويستدل بذلك على إمكانية قيام العلم وملاحظة السببية والعلية بالنظام الكوني بشكل عام. فيستنتج بعد ذلك أن هناك خطة إلهية قد تبرر كل فعل إلهي يحدث في الكون، ولكن قد تكون بعض تفاصيل هذه الخطة غير مفهومة وغير واضحة بالنسبة له. فيسلم بذلك، ويؤمن بالله بحيث يعتقد بصدق قضية إيمانه ولا تززع معضلة الشر عواطفه الإيجابية تجاه الله. يبدو أننا نقاوم الأدلة المضادة دفاعاً عن إيماننا ليس فقط في السياق الديني، بل حتى حينما نؤمن بالآخريين. على سبيل المثال، يمكن لأحدهم الإيمان أن موكله بريء من تهمة القتل على الرغم من عرض جانب الادعاء لبعض الأدلة - غير القطعية - التي قد تثير بعض الشكوك حول براءة موكله. وأنا أؤمن أن صديقي سوف يقلع عن التدخين على الرغم من استمراره بهذه العادة السيئة وعدم قيامه بأي محاولة جدية للإقلاع عن التدخين. وحينما

يسألني أحدهم، أجد نفسي مدافعاً عن صديقي ومحاولاً أن أخلق المبررات للدفاع عن موقفي، مثل استشهادي بقوة عزمته وإصراره عندما حقق بعض من أهدافه الأخرى بالماضي.

يبدو أن المكون الثالث - الثبات في ظل الأدلة المضادة - هو ما يميز الإيمان عن الحالات الذهنية التي تتضمن مكوناً معرفياً ومكوناً عاطفياً فقط. ولذلك، فإن الإيمان ليس إحساساً لحظياً يتغير بتغير الأدلة المتاحة، بل هو حالة ذهنية ثابتة ومرنة حتى في ظل الأدلة المضادة. فيرى الأشعري أنه يمكن للإنسان أن يؤمن بإحكام التدبير والنظام في الكون بالإجمال دون أن يقحم نفسه في الجزئيات، كما فعل المعتزلة من خلال المحاولة لتعليل كل فعل إلهي. ومن خلال هذه المنهجية استطاع الأشعري أن يحدد اتجاهات المذهب الأشعري بشكل عام، بحيث يكون العقل الإنساني قاصراً عن الإحاطة بالحكمة من وراء كل فعل إلهي، وأن هناك أفعال توقيفية لا تخضع لتقييم العقل البشري وموازينته. وعلى الرغم من ذلك، تأييد أبي الحسن لهذا المفهوم للإيمان ورسمه حدود للعقل الإنساني لا يعني تأييده للجمود والتقليد. في الواقع، لقد انتقد الأشعري الفرق التي ابتعدت عن النظر في أصول الدين والتزموا بتكفير كل من بحث في العقائد، حيث أُلّف رسالة في استحسان الخوض في علم الكلام. وعلى الرغم من مخالفته للمعتزلة إلا أنه لم يستبعد منهج العقل تماماً، ولذلك انتقده بعضهم أنه لم يتخلص من الاعتزال تماماً<sup>(28)</sup>. فقد وافق أبو الحسن المعتزلة في عدم جواز الإيمان بالتقليد، وفي ذلك إشارة منه بالدور الذي يلعبه العقل في الاهتداء إلى الإيمان.

## الخاتمة

حاولت هذه الدراسة أن تجيب عن سؤال رئيسي وهو: ما هي الشروط الأساسية للإيمان عند أبي الحسن الأشعري إذا نظرنا للإيمان من زاوية ذهنية - نفسية؟ ناقشت الدراسة أيضاً مفهوماً للإيمان في الدراسات الفلسفية المعاصرة (باعتبار الإيمان حالة ذهنية عند الإنسان)، بحيث يتضمن الإيمان

ثلاثة مكونات أساسية: مكون معرفي، ومكون عاطفي، والثبات في ظل الأدلة المضادة. من ثم أعادت الدراسة قراءة مفهوم الأشعري للإيمان - كالتصديق دون العمل - من زاوية معاصرة. وخلصت إلى أن مفهوم الأشعري للإيمان يبدو قريباً جداً للمفهوم المعاصر، بحيث يتضمنان المكونات الأساسية نفسها، ويستبعدان العمل كمكون أساسي للإيمان. فمن جهة، يبدو أن مفهوم الأشعري للإيمان - كالتصديق بالتوحيد والنبوة وحدوث العالم - منسجماً مع المفهوم الفلسفي المعاصر للإيمان بحيث يُدرس الإيمان كحالة ذهنية عند الإنسان بغض النظر عن الجوانب العملية. ومن جهة أخرى، تثير هذه الدراسة المزيد من التساؤلات حول مفهوم الإيمان المعاصر. فإذا كان ممكناً دراسة وتحليل الإيمان كحالة ذهنية للإنسان بشكل مستقل عن أفعاله، فإلى أي حد يمكن لأفعال الإنسان أن تكون غير منسجمة مع إيمانه؟

علاوة على ذلك، إذا كان الإيمان يتضمن الثبات باعتقاد صدق قضية ما في ظل الأدلة المضادة، إلى أي حد يمكن لأحدهم أن يكون مؤمناً دون أن يقع في اللاعقلانية حينما يتجاهل الأدلة التي تشير إلى عدم صدق قضية إيمانه؟ فعلى الرغم من أنه يمكننا دراسة طبيعة الإيمان بغض النظر عن التبعات الأستمولوجية لهذا المفهوم، إلا أن محاولة إثبات صدق قضايا الإيمان والبرهنة عليها يبقى بعداً مهماً، وخصوصاً للإيمان في السياق الديني. هذه التساؤلات قد تستحق المزيد من الدراسة لفهم طبيعة الإيمان كحالة ذهنية عند الإنسان أكثر. أما هذه الدراسة فليست إلا خطوة بسيطة تجاه إحياء قضايا علم الكلام الإسلامي من زاوية النقاش الفلسفي المعاصر.

## الهوامش والمراجع

- (1) Forrest, P. "The Epistemology of Religion".. in Edward, N & Zalata, M. (eds).The Stanford Encyclopedia of Philosophy.(Summer)2017, <https://plato.stanford.edu/archives/sum2017/entries/religion-epistemology/>.
- (2) وليام أليستون فيلسوف أمريكي له إسهامات عديدة في نظرية المعرفة، وفلسفة اللغة، والميتافيزيقا. يعد أليستون من أهم الأسماء التي أعادت إحياء النقاش الفلسفي حول طبيعة الإيمان في القرن العشرين.
- (3) Alston, W. "Belief, Acceptance, and Religious Faith", in J. Jordan and D. Howard-Snyder (eds.) Faith, Freedom, and Rationality. Lanham: Rowman & Littlefield, 1996, pp. 3-27.

- (4) روبرت أودي ودانييل هاورد-سنابدر فيلسوفان أمريكيان ويعدان من أهم الأسماء التي تأثرت بنظريات وليام ألتستون حول طبيعة الإيمان.
- (5) Audi, R. *Rationality and Religious Commitment*. Oxford: Oxford University Press, 2011, p. 54.
- Howard-Snyder, D. "Propositional Faith: What It Is and What It Is Not". *American Philosophical Quarterly*, 2013, p. 360.
- (6) لمزيد من الآراء المؤيدة لهذه النظرية، انظر:  
Swinburne, R. *Faith and Reason*. 2nd edition, Oxford: Oxford University Press, 2005, p. 147.
- للاعتراضات على هذه النظرية، انظر:  
Malcolm, F. and Scott, M. "Faith, Belief and Fictionalism". *Pacific Philosophical Quarterly*. 2017, p. 257.
- (7) Buchak, L. "Can It Be Rational to Have Faith?". in J. Chandler & V. Harrison (eds.) *Probability in the Philosophy of Religion*. Oxford: Oxford University Press, 2012, p. 225.
- (8) ابن خلدون، عبدالرحمن: مقدمة ابن خلدون، تحقيق: أ.م. كاترمير، بيروت: مكتبة لبنان، 1970م، ص 327.
- (9) يحيى بن المرتضى، أحمد: طبقات المعتزلة، تحقيق: فلز سوسنة ديفشلد، بيروت: المطبعة الكاثوليكية، 1961، ص 8.
- (10) كان محمد بن عبد الوهاب الجبائي يزعم أن الإيمان هو جميع الطاعات الفرض منها دون النفل. مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، ص 329.
- (11) صبحي، أحمد محمود: في علم الكلام، ج 2، ط 5، بيروت: دار النهضة العربية، بيروت، 1985، ص 84.
- (12) Faith and Reason, p. 138.
- (13) أناقش هنا توما الأكويني لأنه كان مؤثراً حتى على النظريات المعاصرة حول طبيعة الإيمان. على سبيل المثال، وليام ألتستون، وروبرت أودي، ودانييل هاورد-سنابدر يستندون على وجهة نظر توما الأكويني أن الإيمان ليس موقفاً معرفياً فقط، بل يتضمن أيضاً نوعاً من المشاعر الإيجابية تجاه موضوع القضية.
- (14) Faith and Reason, p. 139.
- (15) "Propositional Faith: What It Is and What It Is Not", p. 360.
- (16) ابن خلكان، أحمد: وفيات الأعيان وأبناء الزمان، تحقيق: أحمد فريد رفاعي، القاهرة: مطبوعات دار المأمون، 1936، ص 398.
- يذكر السبكي مناظرة أخرى حول أسماء الله وهل يجوز يسمى الله تعالى عاقلاً؟ وكان موقف الجبائي أنه لا يجوز لأن العقل مشتق من العقل، والعقل بمعنى المانع، والمنع لا محال في حقه سبحانه. بينما رأى أبو الحسن الأشعري أن - بناءً على هذا القياس - لا يجوز أن يسمى الله سبحانه "حكياً" لأن هذا الاسم مشتق من حكمة اللجام، وهو أيضاً مشتق من المنع، والمنع على الله محال. وكان رد الأشعري على الجبائي هو أن يجب علينا أن نسمي الله بما سمى به نفسه بالقرآن. فمصدر التسمية يؤخذ من السماع الشرعي، لا القياس اللغوي. في علم الكلام، ص 47.
- (17) سورة الأنبياء: 23.

- (18) يرجع بعضهم أن خلاف الأشعري وانشقاقه عن مذهب معلمه الجبائي ليس فقط بسبب المناظرة التي دارت بينهما حول أفعال الله وصفاته، بل بسبب رؤيا الأشعري للنبي (ص) في المنام. تذكر بعض روايات الأشاعرة أنه بعدما تبحر أبو الحسن في كلام الاعتزال طرأت عليه أسئلة كثيرة ولم يجد من معلمه الجبائي جواباً شافياً، فقرر الأشعري أن يصلي ركعتين وسأل الله أن يهديه إلى الطريق المستقيم. وعندما نام رأى رسول الله (ص) يوصيه بسنته والقرآن. يبدو أن رؤيا النبي في المنام غير مستبعدة وخصوصاً في حالة القلق الروحي الذي مر به الأشعري، ولكن يرى البعض أن مثل هذه الروايات من جانب الأشاعرة ليست إلا محاولة لإضفاء القداسة حول شخصية أبي الحسن. كما أن الرؤيا تتضمن موقفاً سلبياً تجاه المعتزلة وتجعل اعتزال الأشعري قبل تحوله جاهلية. في علم الكلام، ص 50.
- (19) الساريسي، عمر: "موقف الراغب الأصفهاني من المعتزلة"، المجلة العربية للعلوم الإنسانية، مجلس النشر العلمي، جامعة الكويت: العدد 20، 1985، ص 28.
- (20) الأشعري، أبي الحسن: اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، تحقيق: حموده غرابه، القاهرة: مطبعة مصر، 1955، ص 20.
- (21) لمزيد من النقاش حول نظرية الدوافع عند ديفيد هيوم:
- Nottelmann, N. "Belief-Desire Explanation". *Philosophy Compass*. (6)12, 2011, p. 912.
- (22) اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، ص 3.
- (23) في علم الكلام، ص 48.
- (24) خالف الإمام الشافعي المعتزلة في مسألة خلق القرآن، ورؤية الله يقوم القيامة، وشفاعة النبي لمرتكب الكبيرة، والقضاء والقدر. أبو زهرة، محمد: الشافعي، القاهرة: دار الفكر العربي، 1978، ص 124.
- (25) يذكر أحمد محمود صبحي أنه من النادر أن نجد من المعتزلة من كان شافعيًا أو مالكيًا، ومن شبه المستحيل أن يكون حنبليًا. فالغالبية العظمى من المعتزلة أحناف، بينما معظم الأشاعرة شافعية ومالكية، وأما أهل السلف فمن أتباع ابن تيمية حنابلة. انظر: في علم الكلام، ص 52. يبدو أن العلاقة بين المذهبين الفقهي والعقدي للإنسان ليست ضرورية، أي أنه ليس بالضرورة كل من يعتنق المذهب الشافعي أو المالكي في الفقه يتبع مذهب الأشعري في العقيدة. والدليل على ذلك أبي الحسن الأشعري نفسه كان متمسكاً بالمذهب الشافعي في الفقه على الرغم من اتباعه عقيدة المعتزلة حتى سن الأربعين، على عكس معظم المعتزلة الذين كانوا يتبعون مذهب أبي حنيفة في الفقه. ولكن العلاقة التي يرسمها الدكتور صبحي بين مذهبي الفقه والعقيدة لأبي الحسن الأشعري تعد محاولة لفهم الدوافع وراء تحول الأشعري وانقلابه على مذهب الاعتزال، أي أن هذا التحول جاء كنتيجة لصراع نفسي داخلي بحيث وجب على الأشعري أن يكون موقفه في الكلام متسقاً مع موقفه في الفقه.
- (26) الجدير بالذكر أنه ظهرت عدة تيارات توفيق بين النزعة العقلية والعاطفة (بين العقل والنقل) في نفس الحقبة الزمنية: الأشعري (ت 324 هـ) في العراق، والطحاوي (ت 331 هـ) في مصر، والماتريدي (ت 332 هـ) في سمرقند. يرى الدكتور صبحي أن نفور الناس من المعتزلة جاء كردة فعل تجاه آراء المعتزلة العقلانية التي لا تهمسها عقول العامة، كرايهم المتشدد بصدد التوبة وأنه لا يحول دون الخلود في النار لأهل الكبائر شفاعاً. كما أن بعض آراء المعتزلة المتشددة قد تصدم وجدان العامة، مثل الاعتقاد بعدم جدوى الدعاء للإنسان بعد موته أو الاستغفار للميت.

وهذا يفسر الدكتور صبحي ظهور الفرق التي تنشئ التوفيق بين العقل والعاطفة، بل أنّ هذا التوفيق يعد من أهم الأسباب التي أدت إلى انتشار مذهب الأشاعرة. أي أنّ آراء الأشعري كانت تراعي مشاعر العامة كما أنّها تضع للعقل مكانة مهمة. في علم الكلام، ص 37.

(27) في علم الكلام، ص 59.

(28) ابن تيمية، أحمد بن عبدالحليم: موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول، تحقيق: محمد محيي الدين، القاهرة: مطبعة السنة المحمدية 1950، ص 10.

## المراجع بالحروف اللاتينية

### References in Roman Script

- (1) Abn ḥldūn, 'bdālrḥmn: mqdmī abn ḥldūn, edited by: Quatremère, E. Beirut, mktbī Ibnān , 1970, p. 327.
- (2) Yīḥīa abn al-mrtda, aḥmd: ḥbqāt al-m'zlh, edited by: flzr sūsnī dīfšld, Beirut: al-mṭb'ḥ al-kātūlīkīḥ fī bīrūt, Lebanon, 1961, p. 8.
- (3) Al-'aš'rī, abī al-ḥsn: mqālāt al-islāmyin w aḥtlāf al-mšlīn, edited by: mḥmd mḥyi al-dīn 'bd al-ḥmīd, mktbī al-nḥḍh al-mšrīḥ, Egypt, 1950, p. 329.
- (4) Šbhī, aḥmd mḥmūd: fī 'lm al-klām, vol 2, 5th ed, dār al-nḥḍh al-'rbīḥ, Beirut, Lebanon, 1985, p. 84.
- (5) Abn ḥlkān, aḥmd: wafīāt al-'a'tān w 'abnā' al-zmān, edited by: aḥmd frīd rfā'ī, Publications of dār al-m'amūn, Cairo, Egypt, 1936, p. 398.
- (6) Al-sārīsī, 'mr: "maūqf al-rāgb al-'ašfḥānī mn al-m'zlh", al-mğlh al-'rbīḥ ll'ūm al-īnsānīḥ, Kuwait university: edition 20, 1985, p. 28.
- (7) Āl'aš'rī, abī al-ḥsn: al-lm' fī al-rd 'la ahl al-zīg w ālbd', edited by: ḥamūdḥ grābh, mṭb'ī mšr, Egypt, 1955, p. 20.
- (8) Abū zhrh, mḥmd: al-šāf'ī, dār al-fkr al-'rbī, Egypt, 1978, p. 124.
- (9) Āībn tīmīḥ, aḥmd bn 'bdālhīḥ: mwāfqi šḥīḥ al-mnqūl liḥrīḥ al-m'qūl, edited by: mḥmd mḥyi al-dīn, mṭb'ī al-snh al-mḥmdīḥ.

# مَجَلَّةُ الشَّرِيعَةِ وَالدراسَاتِ الإِسْلَامِيَّةِ

فَصْلِيَّةٌ عِلْمِيَّةٌ مَحْكَمَةٌ تَصَدَّرُ عَنْ مَجْلِسِ النُّشْرِ الْعِلْمِيِّ بِجَامِعَةِ الْكُوَيْتِ  
تُعْنَى بِالْبَحْثِ وَالدراسَاتِ الإِسْلَامِيَّةِ

رئيس التحرير الأستاذ الدكتور: عبدالرزاق خليفة الشايحي

صدر العدد الأول في رجب ١٤٠٤ هـ - أبريل ١٩٨٤ م

- \* تهدف إلى معالجة المشكلات المعاصرة والقضايا المستجدة من وجهة نظر الشريعة الإسلامية.
- \* تشمل موضوعاتها معظم علوم الشريعة الإسلامية: من تفسير، وحديث، وفقه، واقتصاد وتربية إسلامية، إلى غير ذلك من تقارير عن المؤتمرات، ومراجعة كتب شرعية معاصرة، وفتاوي شرعية، وتعليقات على قضايا علمية.
- \* تنوع الباحثون فيها، فكانوا من أعضاء هيئة التدريس في مختلف الجامعات والكليات الإسلامية على رقعة العالمين: العربي والإسلامي.
- \* تخضع البحوث المقدمة للمجلة إلى عملية فحص وتحكيم حسب الضوابط التي التزمت بها المجلة، ويقوم بها كبار العلماء والمختصين في الشريعة الإسلامية، بهدف الارتقاء بالبحث العلمي الإسلامي الذي يخدم الأمة، ويعمل على رفعة شأنها، نسأل المولى عز وجل مزيداً من التقدم والازدهار.

## جميع المراسلات توجه باسم رئيس التحرير

ص ب ١٧٤٢٣ - الرمز البريدي: 72455 الخالدية - الكويت هاتف: ٢٤٨١٢٥٠٤ - ٢٤٩٨٤٧٢٣ - ٢٤٩٨٨٠٩٥  
فاكس: ٢٤٨١٠٤٣٤

العنوان الإلكتروني: E-mail - jsis@ku.edu.kw

issn: 1029 - 8908

عنوان المجلة على شبكة الإنترنت: <http://pubcouncil.kuniv.edu.kw/JSIS>

اعتماد المجلة في قاعدة بيانات اليونسكو Social and Human Sciences Documentation Center

في شبكة الإنترنت تحت الموقع [www.unesco.org/general/eng/infoserv/db/dare.html](http://www.unesco.org/general/eng/infoserv/db/dare.html)