

العقيدة اللاأدرية في المجتمعات المعاصرة دراسة نقدية مقارنة بين الفكر اللاأدري العصري والسوفسطائية القديمة

م. د. علي حمد علي حمد

ديوان الوقف السني – دائرة المؤسسات الدينية

الملخص

تتناول هذه الدراسة ظاهرة اللاأدرية بوصفها تحولاً معرفياً معاصراً بدأ يتسلل إلى بعض البيئات الإسلامية، لا بوصفه موقفاً إلهادياً صريحاً، وإنما باعتباره حالة تعليق للحكم وامتناعاً عن الجزم في القضايا الميتافيزيقية، تنطلق الدراسة من تحليل مفاهيمي لمصطلح اللاأدرية في سياقه الفلسفي الحديث، مع بيان تطوره من موقف إبستمولوجي مرتبط بحدود المعرفة البشرية إلى هوية فكرية تتشكل في الفضاء الرقمي المعاصر، ثم تقارن هذه الرؤية بالتصورات العقيدية التقليدية في علم الكلام الإسلامي، ولا سيما في معالجة إشكالية الشك واليقين، ومفهوم المعرفة بالغيب، وأسس الاستدلال العقلي والنقلي، وتعتمد الدراسة المنهج الوصفي التحليلي في تتبع البنية المعرفية للفكر اللاأدري العصري، والمنهج المقارن في بيان نقاط الالتقاء والافتراق بينه وبين البناء العقدي الإسلامي، وتخلص إلى أن اللاأدرية المعاصرة في السياق الإسلامي لا يمكن اختزالها في مجرد إنكار عقدي، إذ تكشف عن أزمة معرفية وثقافية أوسع تتعلق بمصدر اليقين وحدود العقل ووظيفة الوحي، كما تُظهر أن التراث العقدي الإسلامي يمتلك أدوات نظرية لمعالجة إشكالية الشك، غير أن إعادة تفعيل هذه الأدوات تتطلب قراءة معاصرة تستوعب تحولات الخطاب الفلسفي والعلمي الراهن، ويسعى البحث إلى تقديم إطار تحليلي يساعد على فهم الظاهرة بعيداً عن المقاربات التبسيطية، ويفتح أفقاً لحوار معرفي يعيد صياغة العلاقة بين العقل والوحي في سياق التحديات الفكرية المعاصرة.

الكلمات المفتاحية: اللاأدرية، الشك المعرفي، علم الكلام، اليقين العقدي، الفكر المعاصر.

The Agnostic Creed in modern Societies: A Comparative Critical Study between Modern Agnostic Thought and Ancient Sophism

Dr. Ali Hamad Ali Hamad

Sunni Endowment Office – Department of Religious Institutions

Abstract

This study examines contemporary agnosticism as a modern epistemic shift that has begun to appear within certain Muslim societies. Rather than representing explicit atheism, agnosticism is analyzed here as a suspension of judgment and a reluctance to assert certainty in metaphysical matters. The research begins with a conceptual analysis of agnosticism in its modern philosophical context, tracing its evolution from an epistemological stance concerning the limits of human knowledge to a distinct intellectual identity shaped within the contemporary digital sphere. It then compares this perspective with traditional Islamic theological conceptions, particularly regarding the treatment of doubt and certainty, the nature of knowledge of the unseen, and the foundations of rational and revelatory reasoning. The study employs a descriptive-analytical method to explore the epistemic structure of modern agnostic thought and a comparative



approach to identify points of convergence and divergence with classical Islamic theology. It concludes that contemporary agnosticism in Muslim contexts cannot be reduced to mere doctrinal denial; rather, it reflects a broader epistemic and cultural crisis concerning the sources of certainty, the limits of reason, and the function of revelation. Furthermore, it demonstrates that Islamic theological heritage contains theoretical tools capable of addressing the problem of doubt, though their effective application requires renewed engagement with contemporary philosophical and scientific discourse. The research aims to provide a rigorous analytical framework for understanding the phenomenon beyond simplistic categorizations, opening avenues for constructive epistemic dialogue on the relationship between reason and revelation in the face of modern intellectual challenges.

Keywords: *Agnosticism, Epistemic Doubt, Islamic Theology, Doctrinal Certainty, Contemporary Thought.*

المقدمة

الحمد لله الذي جعل اليقين نوراً في القلوب، وربط بين العقل والوحي رباطاً لا ينفصم إلا عند من اختار العمى على البصيرة، والصلاة والسلام على سيدنا محمد، الذي واجه الشك بالبرهان، والارتياح بالحجة، وأقام في الوعي الإنساني ميزاناً لا يختل بين السؤال والجواب، وبين الحيرة والهداية، وعلى آله وصحبه ومن سار على نهجه في طلب الحقيقة إلى يوم الدين، أما بعد؛

فإن التحولات الفكرية التي يشهدها العالم المعاصر لم تعد تقف عند حدود السياسة أو الاجتماع أو الاقتصاد، بل تجاوزت ذلك إلى البنية العميقة للوعي العقدي ذاته، لم يعد السؤال المطروح: ماذا يعتقد الناس؟ بل كيف يتكوّن الاعتقاد في زمن تتزاحم فيه المرجعيات، وتتداخل فيه الخطابات، ويُعاد فيه تعريف اليقين تعريفاً جديداً تحت ضغط العلموية، والفضاء الرقمي، وخطاب الحيات المعرفي، في هذا السياق تبرز اللادرية بوصفها ظاهرة فكرية متمامة، لا تتخذ صورة الإلحاد الصريح، ولا تلتزم بالإيمان الجازم، وإنما تتحرك في منطقة معلقة بين الإثبات والنفي، بين الإقرار والامتناع.

وتزداد خطورة هذه الظاهرة حين تنسلل إلى مجتمعات ذات مرجعية عقدية راسخة، فتتشكّل داخلها أنماط من التردد المعرفي، أو ما يمكن تسميته بالعقدة اللادرية؛ وهي حالة تتجاوز الشك العابر إلى بنية فكرية مستقرة تنسم بتعليق الحكم في القضايا الميتافيزيقية، هنا تتبدى أهمية البحث؛ إذ لا يكفي التعامل مع اللادرية بوصفها انحرافاً عقدياً، ولا بوصفها مرحلة انتقالية نحو الإلحاد، وإنما ينبغي تحليلها تحليلاً معرفياً مقارناً، يضعها في سياقها الفلسفي الحديث، ويقابلها بالتصورات العقدية التقليدية التي عالجت إشكالية الشك واليقين بعمق وصرامة منهجية.

تنطلق إشكالية هذا البحث من سؤال مركزي: هل تمثل اللادرية المعاصرة في المجتمعات الإسلامية مجرد موقف معرفي مؤقت، أم أنها تعكس تحولاً إبستمولوجياً يمس بنية اليقين العقدي؟ ويتفرع عن ذلك تساؤلات أخرى: ما الجذور الفلسفية لهذا الموقف؟ وكيف تعامل علم الكلام الإسلامي تاريخياً مع الشك؟ وهل توجد إمكانات نظرية داخل التراث العقدي قادرة على استيعاب هذه الظاهرة أو تفكيكها؟

يهدف البحث إلى تحقيق جملة من المقاصد العلمية؛ أولها ضبط المفاهيم المرتبطة باللاأدرية ضبطاً دقيقاً، وتمييزها عن الإلحاد والربوبية والشك المنهجي، وثانيها تحليل البنية المعرفية للفكر اللاأدري العصري،



والكشف عن خلفياته الفلسفية والعلمية، وثالثها إجراء دراسة مقارنة بين هذا الفكر وبين التصورات العقيدية التقليدية في مصادر المعرفة، ومفهوم اليقين، وموقفها من الغيب.

وقد اعتمدت الدراسة المنهج الوصفي التحليلي في تتبع المفاهيم وتحليل الخطاب، والمنهج المقارن في بيان أوجه الالتقاء والافتراق، مع الاستفادة من أدوات علم الكلام في قراءة الظاهرة قراءة إبستمولوجية منضبطة.

أما خطة البحث فجاءت في تمهيد وثلاثة مطالب؛ خُصص التمهيد لتعريف مصطلحات العنوان وضبطها اصطلاحياً، ثم تناول المطلب الأول الجذور الفلسفية والمعرفية للفكر اللاأدري المعاصر، ودرس المطلب الثاني معالجة التصورات العقيدية التقليدية لمشكلة الشك واليقين، ثم خُصص المطلب الثالث للدراسة المقارنة وتحليل نقاط الاتفاق والاختلاف، وصولاً إلى تقويم نقدي يضع الظاهرة في إطارها المعرفي الصحيح.

وأسأل الله أن يجعل هذا العمل خطوة في سبيل إعادة بناء الثقة المعرفية بالعقيدة، وأن يرزقنا الإنصاف في النظر، والعدل في الحكم، والبصيرة في الفهم.

التمهيد

المصطلح إذا لم يُحْكَمْ، انفلت، وإذا انفلت، قاد البحث إلى غموض يشبه الضباب الكثيف؛ ترى الأشياء ولا تمسك بها، لذلك كان البدء بضبط المفاهيم ضرورة منهجية لا إجراء شكلياً، نحن أمام عنوان مركب: “العقدة اللاأدرية في المجتمعات الإسلامية”، كل لفظة فيه تحمل حمولة تاريخية وفلسفية ونفسية، ولو تركناها سائبة لتكلمت بغير ما نريد.

أولاً: تعريف “العقدة” في الاصطلاح العقدي والنفسي

العقدة في أصلها اللغوي مأخوذة من العقد، وهو الشدّ والربط والإحكام، تقول العرب: عقد الحبل، وعقد البيع، وعقد القلب على الأمر، في “لسان العرب” يُقَرَّر أن العقد هو الجمع بين أطراف الشيء على وجه يمنعه من الانفلات، وفيه معنى التثبيت واللزوم، هذا المعنى اللغوي ليس بعيداً عن الحقل العقدي؛ فالاعتقاد ربطٌ قلبيٌّ على معنى، تثبيتٌ داخلي يرسخ في الضمير حتى يصير جزءاً من البنية الذاتية للإنسان، (لسان العرب، 1414هـ، ج3، ص296)

غير أن انتقال اللفظ إلى الحقل النفسي الحديث أضفى عليه بعداً آخر، “العقدة” عند علماء النفس تشير إلى بنية ذهنية متكررة، تنشأ من توتر غير محلول، وتؤثر في السلوك والإدراك، سيغموند فرويد استعمل المصطلح للدلالة على تركيب نفسي مركب يتكرر أثره في الشخصية، بما يجعله عنصراً ضاعطاً على الوعي (فرويد، 1983م، ص145)، هنا يبرز الفارق بين “العقيدة” و“العقدة”: الأولى استقرار معرفي ناتج عن تصديق جازم، والثانية تشابك ذهني يولد تردداً أو قلقاً،

في علم الكلام، “العقيدة” ما يُعقد عليه القلب عقداً جازماً لا يتطرق إليه التردد، كما نصّ الجرجاني في “التعريفات” (الجرجاني، 1403هـ، ص178)، الجزم هنا ليس انغلاقاً، بل نتيجة نظر واستدلال، أما حين يتحول الموقف المعرفي إلى حالة تردد دائم، تتساوى فيه الاحتمالات دون ترجيح، فنحن أمام بنية أقرب إلى “عقدة” بالمعنى النفسي؛ تشابك معرفي يضغط على الذات ويعيد إنتاج الشك،

إذن “العقدة اللاأدرية” ليست شكاً عابراً، بل نمطاً معرفياً متكرراً داخل الوعي الجمعي، يتخذ من تعليق الحكم قاعدة دائمة، ويؤسس على ذلك رؤية للعالم.

ثانياً: مفهوم اللاأدرية



مصطلح اللأدرية حديث نسبياً، صاغه توماس هنري هكسلي في القرن التاسع عشر ليعبر عن موقف يرى أن الإنسان لا يستطيع الجزم في قضايا الميتافيزيقا، لأن أدوات معرفته محدودة، اللفظ مأخوذ من اليونانية: “أ” النافية، و “غنوسيس” بمعنى المعرفة، هكسلي أراد أن يميز نفسه عن الإلحاد من جهة، وعن الإيمان الجازم من جهة أخرى، فاختار موقعاً بين المنزلتين (هكسلي، 1889م، ص12).

اللأدرية المعرفية تعني الامتناع عن إصدار حكم في وجود الإله أو عدمه بدعوى قصور الأدلة، أما اللأدرية الوجودية فتتجاوز ذلك إلى تبني نمط حياة لا ينطلق من يقين ديني محدد، هنا يتحول الموقف من احتراز إبستمولوجي إلى هوية فكرية، الفرق بينها وبين الإلحاد واضح؛ الإلحاد جزم بالنفي، واللأدرية تعليق للحكم، كما تختلف عن الشك المنهجي الديكارتي الذي اتخذ من الشك وسيلة للوصول إلى يقين أوضح (ديكارت، 2014م، ص58).

يمكن كذلك التمييز بين لأدرية قوية تزعم استحالة المعرفة في هذه القضايا، ولأدرية ضعيفة ترى أن المعرفة غير متاحة حالياً، في السياق المعاصر، تظهر صورة ثالثة يمكن تسميتها “اللأدرية العملية”، حيث يعيش الفرد حياته دون انخراط فعلي في سؤال الإيمان، مكتفياً بتعليق الحكم نظرياً.

ثالثاً: مفهوم “الفكر اللأدري العصري”

اللأدرية اليوم تتحرك داخل سياق ما بعد الحداثة، حيث تتراجع السرديات الشاملة ويُعاد تعريف الحقيقة بوصفها أفقاً مفتوحاً للتأويل، جان فرانسوا ليوتار تحدث عن “أفول السرديات الكبرى”، الأمر الذي مهد لانتشار النسبية المعرفية (ليوتار، 2003م، ص34)، هذا المناخ يمنح اللأدرية أرضية خصبة؛ اليقين يُنظر إليه بريية، والتعليق يُقدّم بوصفه نضجاً فكرياً.

وإن أثر العلوم الطبيعية، خاصة البيولوجيا التطورية، أضاف بعداً جديداً؛ إعادة قراءة نشأة الإنسان والكون من منظور علمي جعلت بعض الخطابات ترى في ذلك تعارضاً مع التصورات الدينية، فكان تعليق الحكم ملاذاً مريحاً لدى البعض (أصل الأنواع، 2014م، ص112).

وقد عزز الفضاء الرقمي بدوره عزز هذا الاتجاه، الهوية اللأدرية تُعلن في حسابات شخصية، تُناقش في مجموعات مغلقة، وتُدافع عنها مقاطع قصيرة مكثفة، الحذر والارتياح يتحولان إلى خطاب عام، يعيد إنتاج نفسه بسرعة هائلة.

والعقيدة في المدارس الإسلامية الكبرى تعني ما يجب اعتقاده في حق الله ورسله واليوم الآخر، وما يتصل بذلك من أصول الإيمان، إمام الحرمين في “الإرشاد” يقرر أن أول واجب على المكلف هو النظر المؤدي إلى معرفة الله، وهو تقرير يكشف عن مركزية العقل في بناء الاعتقاد (الإرشاد، 1950م، ص45).

وإن أصول المعرفة في التصور الإسلامي ثلاثة: الوحي، والعقل، والفطرة، الوحي مصدر خبر صادق، والعقل أداة فهم واستدلال، والفطرة استعداد داخلي لقبول الحق، قوله تعالى: ﴿فُطِرَتِ اللَّهُ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾ يحمل دلالة على أن الاعتقاد ليس غرساً قسرياً، بل استجابة لبنية أولية في النفس.

أما مفهوم اليقين فقد فُصل في القرآن والسنة وكتب المتكلمين، وقُسِّم إلى مراتب دقيقة، الشك عُرِف تعريفاً اصطلاحياً، وُضع له موضع محدد في سلم الإدراك، دون شيطنة ولا تبسيط.

بهذا الضبط المفاهيمي تتضح ملامح العنوان: “العقدة اللأدرية” ليست حالة فردية معزولة، بل بنية معرفية تتشكل في سياق ثقافي معاصر، داخل مجتمعات ذات مرجعية إسلامية، وتتصادم مع تصور عقدي تقليدي يقوم على إمكان اليقين المنضبط وتكامل مصادر المعرفة، من هنا تبدأ الرحلة، وقد أصبحت المفاهيم محددة، والحدود مرسومة، والأرضية مهياة لتحليل أعمق.



المطلب الأول

الجدور الفلسفية والمعرفية للفكر اللاأدري المعاصر

الفكر حين يتحول إلى ظاهرة اجتماعية لا يعود مجرد رأي، بل يصبح بنية لها جذور، وطبقات، وسياق تشكل، اللاأدرية المعاصرة داخل البيئات الإسلامية ليست شذوذاً طارئاً، ولا قفزة بلا مقدمات؛ إنها نتيجة مسار طويل من التحولات الفلسفية والعلمية والثقافية، من الخطأ مقاربتها بوصفها إعلاناً شخصياً فحسب، هي في عمقها خطاب إبستمولوجي يعيد تعريف حدود العقل، ويعيد ترتيب العلاقة بين الإنسان والغيب.

أولاً: الخلفية الفلسفية – كانط وحدود العقل

كانط في "نقد العقل المحض" أحدث انعطافة حاسمة في فهم المعرفة، قرر أن العقل لا يدرك الأشياء كما هي في ذاتها، وإنما كما تظهر ضمن شروط الإدراك الإنساني، فرق بين "الظاهرة" و"الشيء في ذاته"، وأقام جداراً معرفياً يحول دون اقتحام الميتافيزيقا بأدوات العقل النظري وحده (نقد العقل المحض، 2006م، ص54)، هذه الفكرة في ذاتها لم تكن دعوة إلى تعليق الإيمان، وإنما محاولة لضبط تجاوزات العقل الميتافيزيقي، غير أن القراءة اللاحقة لهذا التحديد جعلت حدود العقل تبدو كأنها حدود نهائية لكل معرفة ممكنة.

في المقابل، كانط فتح مجالاً لما سماه "العقل العملي"، حيث يكتسب الإيمان مشروعيته من الضرورة الأخلاقية، هنا يظهر التوتر؛ المعرفة النظرية محدودة، والإيمان يُستعاد من بوابة الأخلاق، هذا التفكيك بين مجالي العقل أثر في الفلسفة الحديثة، وأعطى مبرراً لمن يرى أن البرهنة العقلية على وجود الله ليست ممكنة بالمعنى الصارم.

وقد ألقى ديفيد هيوم حجراً ثقيلاً في مياه الفلسفة الأوروبية، حين ناقش مفهوم العلية، لم ينكره صراحة، لكنه زعزع الثقة في ضرورته العقلية، الإنسان، بحسب تحليله، يلاحظ تعاقب الأحداث، ولا يدرك ضرورة حتمية تربط بينها (بحث في الفاهمة البشرية، 2008م، ص102)، هذه القراءة تجعل الاستدلال من حدوث العالم إلى وجود محدث محل سؤال فلسفي.

وقد أثر هذا التحليل لاحقاً في نقاشات البرهان الكوني، وخلق مناخاً يرى أن البراهين العقلية التقليدية قابلة للمراجعة، اللاأدرية تجد في هذا المناخ سنداً؛ إذ يمكن القول إن العقل لا يملك أدوات يقينية للحسم في قضايا المبدأ الأول.

وفي القرن العشرين، جاءت الوضعية المنطقية لتربط المعنى بإمكان التحقق التجريبي، العبارات التي لا تخضع للاختبار الحسي تُعد عندهم خارج نطاق المعرفة العلمية، ألفرد آير في "اللغة والحقيقة والمنطق" عبّر عن هذا الاتجاه بوضوح، حين رأى أن القضايا الميتافيزيقية لا يمكن التحقق منها، ومن ثم تقتقر إلى القيمة المعرفية (اللغة والحقيقة والمنطق، 1980م، ص37).

هذا المعيار، وإن تعرض لنقد فلسفي واسع لاحقاً، ترك أثراً عميقاً في الثقافة العامة، حين تُختزل المعرفة في التجربة، يصبح الحديث عن الغيب معلقاً في منطقة الشك، اللاأدرية هنا لا تظهر كتمرد، بل كامتثال لمعيار معرفي شائع.

ثانياً: إشكالية المعرفة الميتافيزيقية في السياق الإسلامي

المثير أن التراث الإسلامي لم يكن غافلاً عن إشكالية حدود العقل، المتكلمون ناقشوا العلاقة بين الضروري والنظري، وبين الدليل واليقين، الإيجي في "المواقف" عرّف العلم بأنه اعتقاد جازم مطابق للواقع عن دليل (المواقف، 1997م، ص8)، هذا التعريف يفتح الباب لإمكان الجزم، مع اشتراط الدليل.



ويقرر القرآن الكريم محدودية العلم البشري: «وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا»، غير أنه في الوقت ذاته يدعو إلى النظر والتفكير: «أَفَلَا يَنْظُرُونَ»، الجمع بين هذين الخطابين يكون رؤية متوازنة؛ الاعتراف بالحدود دون تعليق أصل الإيمان.

واللأدرية في نشأتها كانت تعبيراً عن تحفظ معرفي، مع تطور المجتمعات الحديثة، تحولت إلى هوية، تشارلز تايلور يصف في “عصر علماني” كيف أصبحت شروط الاعتقاد مختلفة، بحيث لم يعد الإيمان الافتراضي هو الإطار العام، بل صار خياراً ضمن خيارات (عصر علماني، 2012م، ص91). وإن هذا التحول جعل للأدرية ليست مرحلة عابرة، بل تعريفاً للذات، الفرد يجد في هذا الموقف توازناً بين الانتماء الثقافي والتحفظ المعرفي، إنها منطقة وسطى تمنحه شعوراً بالاستقلال عن الاستقطاب الحاد بين الإيمان والإلحاد.

وقد عززت العلمية، بوصفها توسعاً في سلطة المنهج العلمي ليشمل كل مجالات المعرفة، هذا الاتجاه، ماريو بونج يميز في “العلم والفلسفة” بين العلم كمنهج، والعلمية كأيدولوجيا معرفية (العلم والفلسفة، 1999م، ص63)، حين تتحول نتائج العلم إلى معيار وحيد للحقيقة، تتقلص مساحة الميتافيزيقا. وفي هذا السياق، يصبح الإيمان بالغيب خارج إطار “المعرفة العلمية”، فيُدفع إلى منطقة التعليق، غير أن هذا الحصر ذاته تعرض لنقد فلسفي؛ إذ إن معيار التحقق لا يمكن التحقق منه تجريبياً، فيقع في إشكال ذاتي.

ثالثاً: البعد النفسي للخطاب للأدري

يتسم الخطاب للأدري المعاصر بالحذر والارتياح المنهجي، عباراته مفعمة بالتحفظ، هذا الحذر يمنح صاحبه صورة العقلاني المتوازن، غير أن هذا الاتزان قد يخفي قلقاً وجودياً، الغزالي في “المنقذ من الضلال” وصف مرحلة شك عميقة، ثم تحدث عن نور يقذفه الله في القلب (المنقذ من الضلال، 2005م، ص70)، الفارق أن الغزالي اعتبر الشك مرحلة بحث، بينما يتخذه بعض المعاصرين استقراراً دائماً. وقد لعب التحول الرقمي دوراً حاسماً في انتشار الخطاب للأدري، مانويل كاستلز في “عصر المعلومات” يبين كيف تعيد الشبكات تشكيل الهوية والمعنى (عصر المعلومات، 2010م، ص118)، المنصات الرقمية تسمح بانتشار الأفكار المختزلة، والشعارات السريعة، والمقاطع القصيرة. وتقدم للأدرية أحياناً كرمز للحرية الفكرية، يُستدعى العلم لتبرير الموقف، وتُستعمل لغة نسبية تعزز تعليق الحكم، غير أن هذا الخطاب غالباً ما يفتقر إلى عمق فلسفي، ويعتمد على اقتباسات مجتزأة. وحين تتلاقى الخلفيات الفلسفية الغربية مع تحولات اجتماعية داخل المجتمعات الإسلامية، يتشكل نمط لأدري خاص، هذا النمط لا ينفصل عن السياق المحلي؛ فقد يتغذى من أزمات ثقة بالمؤسسات، أو من صور متشددة للخطاب الديني، هنا تتداخل العوامل المعرفية بالنفسية والاجتماعية، فتتكون ظاهرة مركبة. وبهذا يتضح أن الفكر للأدري المعاصر نتاج مسار فلسفي طويل، من نقد العقل الكانطي، إلى النزعة التجريبية، إلى الوضعية المنطقية، إلى المناخ العلمي، ثم إلى الفضاء الرقمي المعولم، فهم هذه الجذور شرط لازم لأي معالجة عقدية جادة؛ لأن مواجهة النتيجة دون إدراك أصولها يشبه علاج العرض دون تشخيص الداء.

المطلب الثاني

التصورات العقدية التقليدية لمشكلة الشك واليقين

حين يطرق الشك باب الوعي لا يدخل في هيئة سؤال عابر، بل يجيء كريح باردة تفتش في الزوايا، قد يززع، قد يوقظ، وقد يعرّي ما كان مستوراً من ضعف في البناء، التراث العقدي الإسلامي لم يتعامل مع الشك كعدو يُطرد بلا حوار، ولم يرفعه إلى مقام البطولة الفكرية؛ بل نظر إليه بوصفه حالة معرفية لها



أسبابها، ولها علاجها، ولها موقعها في سلم الإدراك، من هنا تتكشف ثراءات المنهج الكلامي، إذ جمع بين تحليل دقيق لمراتب العلم، واستحضار للوحي، واستثمار للعقل، واستدعاء للفطرة، ومعالجة عملية للشبهات.

أولاً: مفهوم اليقين في القرآن والسنة

إن اليقين في القرآن حضور، وطمأنينة، وسكينة تستقر في القلب كما يستقر الماء في قرار الأرض، حين يقول تعالى: ﴿كَأَلَا لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ﴾ ثم يعقب بقوله: ﴿ثُمَّ لَنُرْوِيَنَّهَا عَيْنَ الْيَقِينِ﴾ ثم ﴿إِنَّ هَذَا لَهُوَ حَقُّ الْيَقِينِ﴾، فإن النص يرسم مدارج ثلاثاً: علم، ثم رؤية، ثم تحقق تام، التدرج هنا يشي بأن اليقين ليس لحظة جامدة، بل سيرورة معرفية وروحية، الطبري يبين في تفسيره أن علم اليقين هو ما ثبت بدليل، وعين اليقين هو المعاينة، وحق اليقين هو الوقوع الذي لا يبقى معه احتمال (الطبري، 2000م، ج30، ص215).

وفي السنة النبوية يتكرر الدعاء باليقين، “اللهم إني أسألك يقيناً صادقاً” رواه أحمد، هذا الطلب يكشف أن اليقين ليس نتيجة جدل ذهني فحسب، بل ثمرة صلة بالله، ومجاهدة للنفس، ونظر صحيح، النووي في شرحه لحديث الفطرة يربط بين صفاء القلب وثبات الإيمان، ويرى أن الشبهات إنما تنفذ إلى قلب لم يتحصن بالعلم والعمل (النوي، 1392هـ، ج2، ص180).

واليقين في هذا الإطار ليس قفراً في الظلام، بل إضاءة تتسع، يتغذى من الدليل، ويتعزز بالتجربة الروحية، ويستند إلى خبر صادق.

ثانياً: تقسيمات المتكلمين لمراتب العلم

وقد تعامل المتكلمون مع المعرفة بدقة مذهلة، في “المواقف” يعرف الإيجي العلم بأنه اعتقاد جازم مطابق للواقع عن دليل، ويميز بين الشك والظن والوهم (الإيجي، 1997م، ص10)، الشك عنده تساوي الطرفين، الظن رجحان أحدهما، الوهم رجحان المرجوح، هذا التحليل يكشف وعياً إستمولوجياً عميقاً؛ فليست كل حالة تردد سواء، وليست كل درجة من التصديق يقيناً.

ويذهب السعد التفتازاني في “شرح المقاصد” إلى أن التقليد لا يورث علماً، لأن فيه جزءاً بلا دليل، هذا الموقف يكشف حساسية عالية تجاه قيمة البرهان، الاعتقاد الذي لا يقوم على دليل يظل هشاً، عرضة لرياح الشبهة (التفتازاني، 1989م، ج1، ص25).

وتدل هذه التقسيمات على أن الشك لم يكن غائباً عن وعي المتكلمين، بل كان عنصراً محدداً في سلم الإدراك، الاعتراف به خطوة أولى لمعالجته.

ثالثاً: الشك عند الغزالي – بين الأزمة والمنهج

حين كتب الغزالي “المنقذ من الضلال”، لم يكتب سرداً تاريخياً، بل شهادة وجودية، وصف شكاً أصاب الحسيات، ثم الضروريات العقلية، حتى كاد أن ينهار كل يقينه، “فلم أزل أطلب الحق في كل مذهب”، عبارة تكشف روح الباحث الذي يرفض الطمأنينة السطحية (الغزالي، 2005م، ص42).

غير أن الغزالي لم يقيم في الشك، اعتبره مرحلة تنقية، تحدث عن نور يقذفه الله في القلب، فعاد اليقين أقوى مما كان، هذه التجربة تقدم نموذجاً فريداً؛ الشك وسيلة، لا غاية، إنه عبور في وادٍ موحش، لا إقامة فيه.

هذا الفهم يختلف عن بعض صور اللاأدرية المعاصرة التي تجعل تعليق الحكم استقراراً دائماً، الغزالي علم أن السؤال مشروع، وأن البحث واجب، وأن اليقين ثمرة مجاهدة عقلية وروحية معاً.

رابعاً: موقف الأشاعرة والماتريدية من إمكان معرفة الله بالعقل



الأشاعرة أكدوا أن معرفة الله واجبة بالنظر، الجويني في "الإرشاد" يقرر أن أول واجب على المكلف هو النظر المؤدي إلى معرفة الصانع (الجويني، 1950م، ص17)، هذا التقرير يعكس ثقة بالعقل، وإيماناً بإمكانه الوصول إلى أصل الإيمان.

وقد شدد الماتريدي بدورهم على هذا المعنى، في "كتاب التوحيد" يقرر الماتريدي أن العقل يدل على حدوث العالم، ومن ثم على وجود المحدث، وأن الإنسان مسؤول عن هذا النظر (الماتريدي، 1970م، ص60)، هنا يظهر التكامل بين العقل والوحي؛ العقل يثبت الأصل، والوحي يفصل ويهدي. هذا الموقف يضع الشك في إطار المعالجة العقلية، وجود سؤال حول وجود الله لا يعني تعليق الحكم، بل يستدعي استحضار الدليل.

خامساً: دور الفطرة في تأسيس الاعتقاد

الفطرة ليست مفهوماً عاطفياً، إنها استعداد أولي لقبول الحق، قوله تعالى: ﴿فَطَرَتِ اللَّهُ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾ يشير إلى بنية داخلية مهيأة لمعرفة الخالق، ابن عاشور يرى أن الفطرة استعداد نفسي عقلي يقبل الحق إذا لم تُفسده المؤثرات (ابن عاشور، 1984م، ج2، ص95).

حديث "كل مولود يولد على الفطرة" يؤكد هذا المعنى، ووجه الدلالة أن الانحراف طارئ، واليقين أصل مغروس، المتكلمون حين تحدثوا عن النظر لم يغفلوا هذا الأساس الفطري؛ بل جعلوه أرضية ينطلق منها الاستدلال.

وإن المدونات العقدية مليئة بردود على شبهات فلسفية وكلامية، القاضي عبد الجبار في "المغني" ناقش إشكالات العدل الإلهي والحرية، وأقام براهين عقلية مطولة (عبد الجبار، 1960م، ج1، ص120)، هذه المناقشات تكشف جرأة فكرية، واستعداداً لمواجهة السؤال دون خوف.

وقد عرض الرازي في "المحصل" اعتراضات الفلاسفة، ثم ناقشها بدقة، هذا الأسلوب يعكس ثقة بالمنهج، وإيماناً بأن الشبهة تُجاب بالبرهان، لا بالإقصاء.

والآثار العقدية إذن لم تترك إشكالية الشك، ولم تتجاهلها، ولم تختزلها في وعظ عاطفي، جمع بين النص والعقل، بين الدليل والتحليل، بين الفطرة والتزكية، الشك عولج كحالة معرفية تحتاج إلى بيان، واليقين بُني كحصولية نظر وتزكية معاً.

بهذا يتبين أن التصورات العقدية التقليدية لم تكن ساذجة في تعاملها مع إشكالية الشك، بل امتلكت أدوات دقيقة، ومناهج متنوعة، وقدرة على الجمع بين التحليل العقلي والإشراق الروحي، من هنا تبرز أهمية استحضار هذا التراث بروحه النقدية، لا بصورته الجامدة، ليكون قادراً على محاوره الأسئلة المعاصرة بلغة تفهمها وتستوعب تعقيداتها.

المطلب الثالث

الدراسة المقارنة وتحليل نقاط الالتقاء والافتراق

المقارنة ليست جمع اختلافات في جدول، ولا سرد تشابهات باردة، إنها كشف البنية من الداخل، حين نقارن بين اللاأدرية المعاصرة والتصورات العقدية التقليدية فنحن نضع بنيتين معرفيتين في مواجهة صريحة؛ كل منهما يحمل تصوراً خاصاً للعقل، ولمصدر المعرفة، ولمعنى اليقين، ولموقع الغيب في الوجود الإنساني، المقارنة هنا أشبه بفتح نافذتين على مشهد واحد، غير أن زاوية الرؤية تغير الصورة كلها.

أولاً: في مصدر المعرفة



اللاأدرية المعاصرة تنطلق من فرضية محددة: العقل الإنساني محدود، ولا يملك أدوات يقينية لاقتحام قضايا الميتافيزيقا، هذه المحدودية تتحول إلى قاعدة عامة؛ ما لا يُختبر تجريبيًا أو لا يُبرهن عليه برهانًا منطقيًا صارمًا يبقى خارج نطاق الجزم، في هذا السياق، المعرفة دائرة مرسومة بإحكام، وما وراءها منطقة صمت.

ويتأثر هذا التصور بالنص النقدي الحديث الذي رسم حدودًا صارمة للعقل النظري، العقل يعمل داخل إطار الظواهر، ويتوقف عند حافة الغيب، اللاأدرية هنا لا تدّعي نفي وجود الإله، وإنما تتوقف عند حدّ الامتناع عن الجزم، الحذر المعرفي يصبح فضيلة، والامتناع عن القطع يُعرض بوصفه تواضعًا إبستمولوجيًا.

في المقابل، التصور العقدي التقليدي لا يرى العقل كيانًا مكتفيًا بذاته، ولا يراه عاجزًا عجزًا مطلقًا، العقل عند المتكلمين أداة استدلال على أصل الوجود الإلهي، والوحي مصدر تفصيل وبيان، الجويني في "الإرشاد" قرر أن أول واجب على المكلف هو النظر المؤدي إلى معرفة الصانع، مما يدل على ثقة بالعقل ضمن حدود (الإرشاد، 1950م، ص17).

الماتريدي كذلك أكد إمكان الاستدلال العقلي على وجود الله من خلال النظر في العالم وحدثه (كتاب التوحيد، 1970م، ص60)، العقل في هذا الإطار ليس خصمًا للوحي، بل شريكًا في تأسيس الإيمان، التكامل هنا ليس شعارًا بل بنية منهجية؛ العقل يدل، والوحي يهدي، والفطرة تستجيب. والفارق الجوهرى أن اللاأدرية تجعل حدود العقل نهاية الطريق، بينما تجعلها العقيدة بداية مسار يفضي إلى الوحي.

ثانيًا: في مفهوم اليقين

اليقين في الخطاب اللاأدرى موقف مؤجل، العبارة الأكثر حضورًا: "لا أملك ما يكفي للجزم"، تعليق الحكم يُقدّم باعتباره الخيار الأكثر أمانًا، هذا التعليق قد ينطلق من حرص على الدقة، غير أنه يتحول أحيانًا إلى إقامة دائمة في منطقة التردد.

في المقابل، اليقين في التصور العقدي مقصدٌ يُطلب، ومرتبة تُنال، القرآن يتحدث عن "علم اليقين" و"عين اليقين" و"حق اليقين"، مما يدل على أن اليقين درجات، وأنه قابل للترقي (جامع البيان، 2000م، ج30، ص215).

الغزالي في "المنقذ من الضلال" مرّ بمرحلة شك عميقة، ثم عاد إلى يقين أرسخ، تجربته تقدم نموذجًا لشك تحقيقي لا يقف عند التعليق، بل يبحث عن تجاوز (المنقذ من الضلال، 2005م، ص42). الفرق هنا أن اللاأدرية ترى في تعليق الحكم نهاية طبيعية للمحدودية البشرية، بينما ترى العقيدة أن هذه المحدودية لا تمنع من الجزم في الأصول إذا توفر الدليل الصحيح، اليقين ليس انغلاقًا، بل استقرار بعد نظر.

ثالثًا: في الموقف من الغيب

الغيب في الرؤية اللاأدرية منطقة غير قابلة للتحقق، ومن ثم غير قابلة للجزم، ما لا يخضع للتجربة أو القياس يبقى في دائرة الاحتمال، هذا الموقف متأثر بالمعيار التجريبي الذي ساد في الفلسفة الحديثة. أما في التصور العقدي، فالغيب عنصر مركزي في بنية الإيمان، قوله تعالى: (الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ) يضع الغيب في صدر صفات المتقين، ووجه الدلالة أن الغيب ليس فراغًا معرفيًا، بل مجال تصديق قائم على خبر صادق، ابن عاشور يبين أن الإيمان بالغيب يحرر الإنسان من أسر الحس، ويمنحه أفقًا أخلاقيًا يتجاوز اللحظة الراهنة (التحرير والتنوير، 1984م، ج1، ص225).



الفارق أن اللاأدرية تنظر إلى الغيب بوصفه خارج مجال المعرفة، بينما تنظر إليه العقيدة بوصفه مجالاً للمعرفة الموثوقة عبر الوحي.

رابعاً: في البعد النفسي والاجتماعي

اللاأدرية المعاصرة لا تنشأ في فراغ نفسي، كثير من الخطابات اللاأدرية تعبر عن احتجاج على صور من التدين المتشدد، أو عن فقدان ثقة بالمؤسسات الدينية، في المجتمعات الشبكية، الهوية تُبنى أحياناً كرد فعل، كاستلزام يبين أن التحولات الرقمية أعادت تشكيل أنماط الانتماء والاحتجاج (عصر المعلومات، 2010م، ص118).

اللاأدرية في هذا السياق قد تمثل مساحة رمزية للابتعاد عن الاستقطاب، ورفضاً للانخراط في صراعات مذهبية، هي موقف يتيح للفرد أن يحتفظ بهويته الثقافية دون التزام عقدي صارم.

في المقابل، العقيدة التقليدية تقدم إطاراً استقرارياً للهوية، الانتماء العقدي يمنح معنى، ويضع الفرد داخل سردية كبرى تتجاوز الفردية الضيقة، قوله تعالى: ﴿أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ﴾ يدل على أن الطمأنينة ثمرة اتصال معرفي وروحي (تفسير الطبري، 2000م، ج13، ص120).

الفرق هنا ليس نفسياً فحسب، بل بنيوي؛ اللاأدرية تمنح حرية التعليق، والعقيدة تمنح استقرار الانتماء. والسؤال الذي يفرض نفسه: هل اللاأدرية أزمة يقين، أم أزمة ثقة بالمؤسسات؟ في حالات كثيرة يبدو أن الشك موجه إلى الخطاب الديني الممثل في مؤسسات بشرية، أكثر من كونه موجهاً إلى أصل الإيمان، هذا التقريب مهم؛ إذ قد يكون علاج الظاهرة جزئياً بإصلاح الخطاب، لا بمجرد الردود النظرية.

كما يمكن النظر إلى بعض أنماط اللاأدرية بوصفها شكاً فلسفياً مشروعاً، شبيهاً بما عرفه التراث الكلامي، غير أن الفارق يكمن في المسار؛ الشك في التراث كان مرحلة عبور نحو يقين أرسخ، بينما يتخذ في بعض الخطابات المعاصرة هيئة إقامة طويلة في منطقة التعليق.

أما عن إمكان الأرضية المشتركة للحوار، فهي قائمة إذا تم الاعتراف بأن العقل محدود، وأنه مع ذلك قادر على الاستدلال في الأصول ضمن ضوابط، الاعتراف بحدود العقل لا يستلزم تعليق أصل الإيمان، كما أن الدعوة إلى اليقين لا تعني إغلاق باب السؤال.

والنص العقدي يمتلك أدوات للحوار؛ تقسيمات دقيقة للعلم، تحليل منهجي للشبهات، توازن بين العقل والوحي، إذا أُعيد تقديم هذه الأدوات بلغة معاصرة، أمكن فتح مساحة نقاش جاد مع الخطاب اللاأدري، بعيداً عن التشنج أو الإقصاء.

في ختام هذه المقارنة نتضح الصورة؛ نحن أمام بنيتين مختلفتين في تصور المعرفة واليقين والغيب والهوية، الاختلاف عميق، غير أن فهمه بدقة يفتح باباً للحوار الرصين، المعرفة حين تُناقش بهدوء تتسع، واليقين حين يمر عبر السؤال يزداد رسوخاً.

الخاتمة

عندما بدأ هذا البحث من سؤال الشك، لم يكن القصد مطاردة ظاهرة عابرة في فضاء رقمي صاخب، وإنما تفكيك بنية فكرية أخذت تتشكل بهدوء داخل الوعي المعاصر، لقد اتضح عبر التتبع والتحليل أن اللاأدرية في سياق المجتمعات الإسلامية ليست فكرة طارئة بلا جذور، كما أنها ليست نسخة مستوردة تعمل خارج الشروط الثقافية المحلية، هي ثمرة تفاعل بين خلفيات فلسفية غربية، وتحولات معرفية حديثة، وأزمات ثقة داخلية، وانكسارات خطابية أحياناً، هذا التداخل جعل الظاهرة أكثر تعقيداً مما تبدو عليه في سطحها الخطابية.



كشف البحث أن التراث العقدي الإسلامي لم يكن غافلاً عن إشكالية الشك، ولا متردداً في مواجهتها، على العكس، فقد اشتغل المتكلمون على مراتب العلم، وميزوا بين الشك والظن واليقين، وفتحوا باب النظر العقلي في أصول الإيمان، الغزالي قدّم نموذجاً لشك تحقيقي ينتهي إلى رسوخ، والأشاعرة والماتريدية قرروا إمكان معرفة الله بالعقل ضمن ضوابط، وأكدوا تكامل العقل والوحي والفطرة في بناء الاعتقاد، هذه المعالجة المتعددة الأبعاد تكشف عن ثراء منهجي قادر على استيعاب الأسئلة المعاصرة إذا أُعيد تقديمه بلغة تناسب السياق الحالي.

في المقابل، أظهرت الدراسة أن اللاأدرية المعاصرة تميل إلى تعليق الحكم بوصفه فضيلة معرفية نهائية، وأنها تتغذى من خطاب علموي يحصر المعرفة في التجربة، ومن مناخ ثقافي ما بعد حدثي يضع كل يقين تحت المجهر، كما اتضح أن جانباً من انتشارها يرتبط باحتجاج نفسي واجتماعي على صور من التدين المتصلب أو الممارسات المؤسسية التي أفقدت الخطاب الديني جاذبيته لدى بعض الفئات.

النتائج

1. اللاأدرية المعاصرة داخل المجتمعات الإسلامية تمثل ظاهرة مركبة ذات أبعاد معرفية ونفسية واجتماعية، ولا يمكن تفسيرها بعامل واحد.
2. التراث العقدي الإسلامي يمتلك أدوات إبستمولوجية دقيقة لمعالجة الشك، وقد تناول إشكالية اليقين ضمن منظومة متكاملة تجمع بين العقل والنقل والفطرة.
3. الفارق الجوهرى بين اللاأدرية والعقيدة التقليدية يتمثل في مصدر المعرفة ومفهوم اليقين والموقف من الغيب؛ حيث تتجه الأولى إلى تعليق الحكم، في حين تتجه الثانية إلى الجزم المنضبط.
4. جانب من الظاهرة يرتبط بأزمة ثقة في المؤسسات الدينية، الأمر الذي يستدعي معالجة إصلاحية في الخطاب، إلى جانب المعالجة الفكرية.
5. توجد إمكانية حقيقية لحوار معرفي مع بعض أنماط اللاأدرية التي تنطلق من قلق فلسفي صادق، شريطة استحضار منهجية نقدية رصينة بعيدة عن التشنج.

التوصيات

- ينبغي أولاً إعادة تقديم علم الكلام في صيغته المنهجية الحية، مع إبراز طاقته التحليلية في معالجة قضايا العصر، بعيداً عن الطابع المدرسي الجامد.
- كما يُوصى بتطوير خطاب ديني يجمع بين العمق المعرفي والحس الإنساني، بحيث يخاطب القلق الوجودي بلغة تفهمه ولا تتجاهله.
- وتبرز الحاجة إلى دراسات ميدانية تتناول الخطاب اللاأدري في المنصات الرقمية العربية، لتحليل مفرداته ومصادره وتأثيراته، بدل الاكتفاء بالأحكام العامة.
- وأخيراً، فإن ترسيخ ثقافة السؤال المنضبط داخل المؤسسات التعليمية والدعوية يسهم في تحويل الشك من مأزق وجودي إلى محطة بحث، ومن منطقة تعليق إلى معبر نحو يقين أعمق، فاليقين الذي يمر عبر السؤال يكتسب صلابة، والوعي الذي يعترف بحدوده دون أن يفقد ثقته بمصادره يظل قادراً على التماسك في زمن التحولات السريعة.

المصادر والمراجع

بعد القرآن العظيم



1. ابن عاشور، محمد الطاهر، (1984م)، التحرير والتنوير، تونس: الدار التونسية للنشر.
2. ابن منظور، محمد بن مكرم، (1414هـ)، لسان العرب، بيروت: دار صادر.
3. الإيجي، عضد الدين، (1997م)، المواقف في علم الكلام، تحقيق عبد الرحمن عميرة، بيروت: دار الجيل.
4. آير، ألفرد جولز، (1980م)، اللغة والحقيقة والمنطق، ترجمة أحمد فؤاد الأهواني، القاهرة: دار المعارف.
5. البخاري، محمد بن إسماعيل، (1422هـ)، صحيح البخاري، بيروت: دار طوق النجاة.
6. بونج، ماريو، (1999م)، العلم والفلسفة، ترجمة محمود أمين العالم، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب.
7. تايلور، تشارلز، (2012م)، عصر علماني، ترجمة فالح عبد الجبار، بيروت: المنظمة العربية للترجمة.
8. التفتازاني، سعد الدين، (1989م)، شرح المقاصد، تحقيق عبد الرحمن عميرة، بيروت: عالم الكتب.
9. الجرجاني، علي بن محمد، (1403هـ)، التعريفات، بيروت: دار الكتب العلمية.
10. الجويني، عبد الملك بن عبد الله، (1950م)، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، تحقيق محمد يوسف موسى، القاهرة: مكتبة الخانجي.
11. داروين، تشارلز، (2014م)، أصل الأنواع، ترجمة مجدي إبراهيم، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب.
12. ديكارت، رينيه، (2014م)، تأملات في الفلسفة الأولى، ترجمة كمال الحاج، القاهرة: المركز القومي للترجمة.
13. الطبري، محمد بن جرير، (2000م)، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق أحمد شاكر، القاهرة: دار هجر.
14. عبد الجبار، القاضي، (1960م)، المغني في أبواب التوحيد والعدل، القاهرة: الدار المصرية للتأليف والترجمة.
15. الغزالي، أبو حامد، (2004م)، إحياء علوم الدين، بيروت: دار المعرفة.
16. الغزالي، أبو حامد، (2005م)، المنقذ من الضلال، تحقيق جميل صليبا، بيروت: دار الأندلس.
17. فرويد، سيغموند، (1983م)، محاضرات تمهيدية في التحليل النفسي، ترجمة جورج طرابيشي، بيروت: دار الطليعة.
18. كازانوف، خوسيه، (2005م)، الأديان العامة في العالم الحديث، ترجمة محمد محمود التوبة، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر.
19. كاستلز، مانويل، (2010م)، عصر المعلومات: المجتمع الشبكي، ترجمة فؤاد شاهين، بيروت: المنظمة العربية للترجمة.
20. كانط، إيمانويل، (2006م)، نقد العقل المحض، ترجمة موسى وهبة، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.
21. ليوتار، جان فرانسوا، (2003م)، الوضع ما بعد الحداثي، ترجمة أحمد حسان، الدار البيضاء: دار توبقال.
22. الماتريدي، أبو منصور، (1970م)، كتاب التوحيد، تحقيق فتح الله خليف، بيروت: دار المشرق.
23. النووي، يحيى بن شرف، (1392هـ)، شرح صحيح مسلم، بيروت: دار إحياء التراث العربي.

24. هيوم، ديفيد، (2008م)، بحث في الفاهمة البشرية، ترجمة كمال الحاج، بيروت: دار الطليعة.