ERDEM, E., "Hanefî-Mâtürîdî Gelenekte Bilgi ve İman"
el-Mecelletü'l-ilmiyye li-Riâseti'ş-Şuûni'd-Dîniyyeti't-Türkiyye 3 (2021): 324-349

HANEFÎ-MÂTÜRÎDÎ GELENEKTE BİLGİ VE İMAN

KNOWLEDGE AND FAITH IN THE HANAFI-MATURIDI TRADITION

ENGİN ERDEM
PROF. DR.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ/İLAHİYAT FAKÜLTESİ

ÖZ

Bu makalede İslâm düşünce geleneğinde Hanefî-Mâtürîdî çizgideki düşünürlerin görüşlerine referansla bilgi-iman ilişkisi konusu ele alınacaktır. Bunu yaparken cevabı aranacak temel sorular şunlar olacaktır: Tanrı'nın varlığını bilmek niçin insanın birinci ve en temel görevidir? Taklide dayanarak Tanrı'nın varlığına inanmak niçin doğru bir yol olamaz? Kur'ân körü körüne atalarının yolunu taklit edenler hakkında ne söylemektedir? İnsanın bilgi edinme vasıtaları nelerdir? Duyu-ötesi bir varlık olarak Tanrı'nın varlığını bilmek nasıl mümkün olabilir? Bilmek ile iman etmek arasındaki fark nedir? Bilgi, iman ve güven arasında ne tür bir ilişki söz konusudur?

Anahtar Kelimeler: Bilgi, İman, Akıl, Güven, Ahlak.

ABSTRACT

This article discusses the relationship between knowledge and faith in the tradition of Islamic thought, with reference to the views of thinkers from the Hanafi-Maturidi school of thought. While doing so, the article will also seek answers for the following essential questions: Why is knowing the existence of God is the first and foremost duty of man? Why it cannot be the right way to believe in the existence of God based on imitation? What does the Qur'an say about those who blindly imitate the way of their ancestors? What are the people's means of acquiring knowledge? How is it possible to know the existence of God as a supersensible being? What is the difference between knowing something and having faith in something? What kind of relationship is there between knowledge, faith and trust?

Keywords: Knowledge, Faith, Intellect, Trust, Ethics.

أردم، أ.، "المعرفة والإيمان في التقليد الحنفي الماتريدي"
المجلة العلمية لرئاسة الشؤون الدينية التركية؛ 3 (2021): 324-349

المعرفة والإيمان في التقليد الحنفي الماتريدي

أنكين أردم
الأستاذ الدكتور
جامعة أنقرة/كلية الإلهيات

الملخص

في هذه المقالة، ستتمُّ مناقشة موضوع علاقة المعرفة بالمعتقد بالرجوع إلى آراء المفكرين في الخط الحنفي ـ الماتريدي في تقاليد الفكر الإسلاميّ. أثناء القيام بذلك، ستكون الأسئلةُ الأساسية التي يجب الإجابة عنها هي: لماذا تعتبر معرفة وجود الله الواجب الأوّل والأساسيّ للإنسان؟ لماذا لا تكون الطّريقة الصّحيحة للإيمان بوجود الله على أساس التقليد؟ وماذا يقول القرآن فيمن قلّد آباءه بشكل أعمى؟ ما وسائل البشر لاكتساب المعرفة؟ كيف يمكن معرفة وجود الله ككيان فوق الحسّ؟ ما الفرق بين العلم والاعتقاد؟ ما نوع العلاقة بين المعرفة والإيمان والثقة؟

الكلمات المفتاحية: المعرفة، الإيمان، العقل، الثقة، الأخلاق.

I. المدخل

تعتبر العلاقة بين المعرفة والإيمان من أكثر المشكلات الأساسية التي نوقشت في التّراث الفلسفي اللاهوتي بشكلٍ عام، وكذلك الحال في الفكر الإسلامي بشكل خاص. من أكثر العباراتٍ اللافتة للنظر التي تعكس التوتر في العلاقة بين المعرفة والمعتقد في الفكر الغربي عبارة كانط (1724–1804)، "كان عليّ أن أنكر المعرفة لإفساح المجال للإيمان."[1] وفقًا لكانط، الذي يفترض أن مجال معرفة الإنسان يقتصر على عالم الحقائق، بما أن الله الذي هو موضوع الإيمان النهائي لا يمكن إدراكه بالحواس، فإن الشّخص الذي يؤمن يتجاوز مجال المعرفة.[2] مرة أخرى، وفقًا لمفهوم "أؤمن من أجل أن أفهم/Fides Quarens Intellectum /Faith Seeking Understanding"،[3] والذي أصبح أحد أهمّ الأمثال حول علاقة المعرفة بالمعتقد في الفكر الغربي المسيحي، فإن الشّرط الأساسي للفهم هو الإيمان؛ لا يمكنك أن تفهم ما لم تؤمن. نظرًا لأن مبادئ الإيمان مثل الثالوث والخطيئة الأصلية وعقيدة الفداء، التي تشكّل أساس الإيمان المسيحي، هي أساسًا غير عقلانية، فقد طوّر اللاهوتيّون المسيحيون إستراتيجيات مختلفة للتغلب على التوتر بين المعرفة والإيمان. على سبيل المثال، وفقًا لأولئك الذين يدعمون المفهوم المُسمّى بالإيمانية، تختلف المعرفة والإيمان بشكل قاطع عن بعضهما، نحن لا نؤمن بما نعرفه،

---

[1] Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, çev. W. S. Pulhar (Cambridge: Hackett Pub. Comp., 1996), Bxxx/31;
لمراجعة هذا الاقتباس من قبل كانط، انظر:
Mehmet Demirtaş, "Kant'ın 'İmana Yer Açmak İçin Bilgiyi İnkâr Etmem Gerekti' Sözünün İman ve Bilgi Açısından Değerlendirilmesi", *C.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17, sy. 1 (2013): 289-303.

[2] للحصول على تحليل نقدي لفهم كانط للإيمان، انظر: Mehmet Sait Reçber, *Tanrı'yı Bilmenin İmkânı ve Mahiyeti* (Ankara: Kitâbiyât, 2004), 64-88.

[3] إن ظهور هذا التعبير على غلاف مجلة "فيت أند فيلوزوفي/الإيمان والفلسفة"، وهي إحدى المنشورات الدورية الأكثر احترامًا في الفلسفة التحليلية للدين اليوم، هو أحد الأدلة الواضحة على أن المفهوم الذي يعطي الأولوية للإيمان على العقل، ويعتبر العقل خادم الإيمان لا يقتصر في الفكر الغربي المسيحي على العصور الوسطى.

ولا يمكننا أن نعرف ما نؤمن به: "أؤمن لأنه أمرٌ سخيف"[4]، "للقلب أسباب لا يعرفها العقل"،[5] "الحقيقة هي الذاتية"[6] هي أمثلة تعكس فهم الإيمان هذا. مرة أخرى، وفقًا لأولئك الذين يدافعون عن نظرية الحقيقة المزدوجة مثل سيجيه دو برابان (1240–1280) وتوماس أكيناس (1225–1274)، تختلف حقيقة الإيمان والعقل عن بعضهما. في حين أن قضايا مثل وجود الله ووحدته تُدرك بالعقل، فإن الأمور مثل كون الله واحدًا وكونه ثلاثة، وكلّ إنسان يرِث الخطيئة مع الولادة، هي حقائق إيمانية فوق عقلانية، لا يمكن معرفتها إلّا من خلال الوحي. إن تقديم باسكال (1623–1662) للإيمان كموضوع رهان، وتسليط جيمس (1842–1910) الضوء على الجانب البراغماتي للإيمان، وجهود بلانتينغا (1932–) لتضمين الإيمان بالله ضمن المعتقدات الأساسية، ومقاربات الحقيقة المزدوجة لأكويناس، والمفاهيم مثل نظرية الألعاب اللغوية لفيتغنشتاين، في الأساس، يمكن اعتبارها على أنها تعبيرات مختلفة عن جهود المسيحية لإبقاء افتراضات المعتقدات بعيدة عن التبرير العقلاني ومسألة "الحقيقة."[7]

.II

عندما ننظر إلى الموضوع من وجهةِ نظرِ الفكر الإسلامي، وهو موضوعنا الرئيسي، يجب أن نعلن أولًا أنه لا تعارض بين المعرفة والإيمان في الإسلام، على العكس من ذلك، يتطلّب أحدهما الآخر. الإنسان كمخلوق في الفقه الإسلامي وتقاليد علم الكلام، له عقل وإرادة، هو

4 Richard H. Popkin, "Fideism", *The Encylopedia of Philosophy*, c. 3 (New York: The Macmillan Co., 1967), 201.

5 Blaise Pascal, *Pensées*. çev. A. J. Krailsheimer (New York: Penguin Books, 1995), 127.

6 Søren Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript*, çev. D. F. Swenson, W. Lowrie (Princeton, 1941), s. 181.

7 حول النقاشات حول علاقة المعرفة بالمعتقد في الفكر الغربي المسيحي، انظر: Richard Amesbury, "Fideism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2017 Edition), ed. Edward N. Zalta, forthcoming URL = https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/fideism (04.09.2018/; John, Bishop, "Faith", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2016 Edition), ed. Edward N. Zalta, URL = https:// plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/faith (07.09.2018)/; Mehmet Sait Reçber, "Akıl ve İman", *Din Felsefesi* içinde, ed. R. Kılıç (Ankara: ANKÜZEM, 2013), 185-208.

المرسل إليه أو المخاطب بالعرض الإلهي، ويُعرَّف بأنه "مكلّف/مسؤول." يقدم القرآن عرضًا حول مبادئ العقيدة والأخلاق للإنسان، الذي يواجه مسؤولية شرح وجود نفسه والكون الذي يعيش فيه، كمخلوق عقلاني وصاحب إرادة، ويطلب من المرسل إليه أو المخاطب تقييم هذا الاقتراح باستخدام عقله. عندما ننظر في الكثير من الآيات الواردة في القرآن مثل ﴿ءَأَنتُمْ تَخْلُقُونَهُۥٓ أَمْ نَحْنُ ٱلْخَٰلِقُونَ﴾،[8] بالنّظر إلى العديد من الآيات التي تقول: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾،[9] ﴿قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ اِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾.[10] القاسم المشترك لكلا الطرفين هو عدم استخدامهم لعقولهم، وعدم التساؤل، وكونهم أسرى لتحيزاتهم وأحكامهم المسبقة. واجب الإنسان الأساسي كمكلّف هو *معرفة الله*، أي معرفة وجود الله.[11] يعكس مبدأ "الواجب الأول للمكلّف هو معرفة الله" ضرورة العلاقة بين المعرفة والإيمان في التقليد الإسلامي، ويشير ضمنيًّا إلى أنه من الممكن معرفة وجود الله، وأن وجود الله يمكن معرفته.[12]

وفقًا لابن سينا، الذي ينتقد آراء أرسطو (322–384 قبل الميلاد) حول مكانة الله في الميتافيزيقيا، ويجادل بأن الله لا يمكن أن يكون موضوعًا للميتافيزيقيا، فمعرفة وجود الله هو هدف الميتافيزيقيا (المطلوب).[13]

بالنسبة لابن سينا (980–1037)، الذي كان أيضًا فقيهًا حنفيًّا[14]، فإنّ وجود الله ليس بديهيًّا؛ لو كان واضحًا لما كان هناك خلاف في هذا الموضوع.

---

[8] سورة الواقعة، 56/59.

[9] سورة الإسراء، 36/17.

[10] سورة البقرة، 111/2؛ سورة النمل، 64/27.

[11] Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, çev. İ. Çelebi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013), 1/65; Seyyîd Şerîf Cürcânî, *Şerhu'l-mevâkıf*, çev. Ö. Türker (İstanbul: Kırk Gece Yayınları, 2011), 1/157.

[12] المقصود بمعرفة الله هنا هو معرفة أن الله "موجود" ككائن ضروري، واحد مطلقًا، سامٍ. إن إدراك حقيقة الله في ذاته، ووجوده الخاص، ظاهرة تتجاوز الإدراك البشري.

[13] İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-şifâ: Metafizik*, çev. E Demirli ve Ö. Türker (İstanbul: Litera, 2004), 1/4.

[14] في فهم ابن سينا للفقه، انظر: Hadi Ensar Ceylan, "İbn Sînâ ve Fıkıh: Şeriatın Hikmet Boyutu", *eş-Şeyhu'r-Reis İbn Sînâ* içinde, (Ankara: DİB, 2015), 187-202.

من ناحيةٍ أخرى، فإنّ الطريق إلى معرفة وجود الله ليس مغلقًا؛ لأن هناك دليلًا على وجوده.[15] من أجل معرفة وجود الله بالأدلّة، من الضروري التفكير والاستدلال. إن كلمة "النظر" مأخوذة مباشرة من القرآن، وهي من أهم المصطلحات المستخدمة في أدب الفلسفة اللاهوتيّة بمعنى التفكير والاستدلال واكتساب المجهول من المعلوم.[16] إذا كان المنطق/النظر ضروريًا للبشر من أجل معرفة وجود الله وإدراك ذلك، فمن الضروري التفكير والاستدلال، لأن الشيء الذي يحدث به الضروري سيكون ضروريًا أيضًا.

إنّ إيمان المقلّد الذي لا يقوم على دليل لا يصحّ بالنسبة للعلماء الذين هم على خط أهل الرأي في تقليد علم الكلام-الفقه.[17] يشير الماتريدي (ت 944/333) إلى معنًى مهمٍّ تحت عنوان "وجوب المعرفة بالأدلة الدينية" في بداية كتابه *كتاب التوحيد*. ووفقًا له، حتى لو اختلف الناس حول الانتماء إلى ديانات وطوائف مختلفة، فإنهم متّفقون على موضوع واحد: "ديني أنا حق، ودين الآخرين باطل." بالنظر إلى وجود اختلافات جوهرية بل وحتى تناقضات بين مبادئ الإيمان في الأديان، ما الموقف الذي يجب أن يتّخذه المرء في مواجهة مزاعم الحقيقة الدينية المختلفة؟[18]

يفتح النسفي (1046–1115) معلق الماتريدي بدائل عدّة للمناقشة هنا. ووفقًا له، لا يمكن أن يكون سبب التعلق بدينٍ ما هو أنّ الشيء الذي يؤمن به المرء يبدو محببًا إلى قلبه.

المؤمن بدينٍ معين يراه جميلًا في قلبه، ولكن قد يراه شخص متمسك بدين آخر قبيحًا. إذا كان من الصّواب أن يلتزم كلّ فرد بما يبدو جميلًا في قلبه، فإن الحديث عن "الحقيقة" يصبح أيضًا بلا معنى، ولن يكون هناك فرق بين المؤمنين بالله والذين يؤمنون بالأصنام والأبقار والأشياء. التثليث.

---

15 İbn Sînâ, Kitâbu'ş-şifâ: *Metafizik*, 1/4.

16 حول المعاني المختلفة لمصطلح "النظر"، راجع: Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 1/72-78; Seyyid Şerîf Cürcânî, *Şerhu'l-mevâkıf*, 1/130.

17 حول فهم الإيمان القائم على الدليل في تقليد علم الكلام، انظر: Mahmut Ay, "Kelâm'da Akıl-İman İlişkisi: Temel Teolojik Yaklaşımlar", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52, sy. 1 (2011): 55-65.

18 Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, çev. B. Topaloğlu (Ankara: TDV, 2002), s. 3.

مرة أخرى، لا يمكن أن يكون الإلهام معيارًا لتحديد الحقيقة في صحّة ادّعاء الأديان. إذا قال من يؤمن بدين معين إنّه مرتبط بذلك الدين لأنّه كان مستوحًى إليه من هذا الدين، فقد يقول الشخص الذي يؤمن بدين آخر إنه لا يؤمن بهذا الدين للسّبب نفسه. والأهم من ذلك، إذا قيل للشخص الذي يقبل *الإلهام* كمعيار، "لقد شعرت بالإلهام بأنّه من غير الصحيح قبول الإلهام كمعيار لتحديد ادّعاء صحّة الأديان"، فماذا سيجيب؟ وبالمثل، عندما يُسأل الشخص الذي يتشبّه بالآخرين، ويؤمن بدينٍ معين: لماذا كنت تؤمن بهذا الدّين، وليس بدين آخر؟ فإذا لم يقدّم أيَّ دليل، سوف يكون اختياره باطلًا؛ ولكن إذا قدّم الدليل، لكان قد ترك التقليد هذه المرة.[19]

وبالمثل أيضًا، لقد أشار الجصّاص (ت 981/370)، وهو أحد أبرز الشخصيات في الفقه الحنفي، إلى الآيات القرآنية ذات الصّلة. ويقول إن الذين يسلكون طريق دين أبائهم بشكلٍ أعمى ودون استجوابٍ أو استخدامٍ للعقول[20] هم مثل الحيوانات، ربما في مكانة أدنى منهم.[21] وعلى حدِّ قوله أيضًا فإنّه من العبث أن يغلق من له عينان تبصران عينيه ويسدّ من له آذان تسمع أذنيه، كذلك هو حال من لا يستعمل عقله مع أن له عقلًا، هو في نفس العبث.[22] الإنسان الذي يخاف المنطق ويمتنع عن التفكير قد حكم على نفسه بمستوًى من الوجود دون ما عنده، لأنّه ترك أهم موهبة أعطاها الله له، فهو راضٍ في النزول إلى مستوى *الحيوان* (البهائم).[23] أيضاً، ووفقًا للجصاص، إذا قال أحدٌ ما: "أقبلُ أن أدلة العقل صحيحةٌ، ولكن بعد الوحي قدوم (السمع) لا تعود هناك حاجة لاستخدام العقل، يكون قد قال قولًا متناقضًا. لأننا نستطيع باستخدام الدليل المنطقي فقط تحديد ما إذا كانت الكلمة هي من الوحي أم لا. والدليل العقلي هو الذي يخبرنا أن سيّدنا محمدًا (صلى الله عليه وسلم) هو النّبي الحقيقيّ، وأن مسيلمة نبيٌّ كاذب. يمكننا فقط معرفة ما إذا كان الخبر صحيحًا أم لا، يمكننا معرفة الفرق بين النّبي ومن يدّعي النبوة باستخدام الدّليل العقلاني؛ قبل الأخبار

[19] أبو المعين ميمون بن محمد النسفي، *تبصرة الأدلة في أصول الدين*، (تحقيق: حسين أتاي، أنقرة: منشورات رئاسة الشؤون الدينية، 2004)، 1/34–35.

[20] الزخرف، 22/43.

[21] الفرقان، 45/25.

[22] البقرة، 171/2.

[23] الإمام أبو بكر أحمد بن علي الرازي الجصّاص، *الفصول في الأصول*، (تحقيق: النشمي، الكويت: 1994)، 379/3.

التي قدمها الرسول (رسول)، إذاً من الضروري أن نعرف بالعقل وجود الذي كلّفه (المُرْسِل). كما أنه من غير الممكن للشخص الذي لا يعرف وجود الله مسبقًا، أن يميز ما إن كان من جاءه بالخبر نبيٌ حقيقيٌ أم كاذبٌ. بناءً على ذلك فإن من يقول: "لقد علمت وجود الله بخبر من الرسول"، هو إنسان لا يسمع ما يقوله من فمه، وهو شخص بلغ الذروة في جهله.[24] وكما قال الإمام الأعظم (ت 150/767): "لو كانت معرفة الله بالأنبياء، فإنّ نعمة العلم على الناس سوف تكون من الأنبياء لا من عند الله. ولكنّ الله هو الذي ينعم على الأنبياء بمعرفة الخالق".[25]

مرة أخرى، ومن وجهة نظر النسفي، فإنّ الشّخص الذي ليس لديه معرفة بوجود الخالق، ووحدته وضرورة إرسال الرسل لا يمكن أن يُطلق عليه اسم "مؤمن" حتى لو أكّد ذلك. وسبب ذلك هو أن مجرد "التصديق" لا يعني الإيمان. من أجل أن يكون *التّصديق* مؤهّلًا كعقيدة، يجب أن يفي بشروط معينة، أي يجب أن يستند إلى الأدلة. وبحسب النسفي، الذي أجرى تحليلًا رائعًا لأصل مصطلح "الإيمان"، فإن الإيمان لا يعني التصديق في القاموس؛ كفعل متعدٍّ في شكل إفعال مشتق من الجذر أَمَنَ، الإيمان يعني إدخال النفس في الأمان، وضع الذات في الثقة/الأمان.[26] إليكم كيف يمكننا فهم الثقة المكتسبة من خلال الإيمان. لنفترض أنّه قد وصل لكم خبر ما؛ في حال بحثتم في هذا الخبر وأكدتم دقته بناءً على الأدلة، فستشعرون بالأمان. يمكن أن نثق بشيء ما بعد التفكير فيه والتأكد من صحته، بناءً على الأدلة، على أنه ليس كاذبًا أو مضللًا أو خادعًا.

كيف يمكن لشخص يعيش في مستوطنة داخل منطقة زلزالية ولم يكن متأكدًا من جودة بناء المنزل الذي يعيش فيه، أن ينام بشكل مريح في ذلك المنزل؟ إن المرء سوف يشعر بالخوف، وليس بالثّقة، بشأن ما لا يعرفه؛ ومن ثمّ، فإن شعور المؤمن بالأمان يعني تحقيق راحة البال التي تأتي من العثور على إجابة مرضية قائمة على الأدلة للسؤال الوجودي حول ما هو

---

[24] الجصّاص، *الفصول في الأصول*، 380/3.

[25] İmam-ı Âzam Ebû Hanîfe, "el-Âlim ve'l-müteallim", *İmam-ı Âzam'ın Beş Eseri* içinde, çev. M. Öz (İstanbul: İFAV, 2013), 31.

[26] للحصول على تحليل شامل لمصطلح "الإيمان" من حيث الدلالات، انظر: Sabri Erdem, "Anlambilim Açısından İman Sözcüğü", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 48, sy. 1 (2007): 47-55.

المبدأ النهائي للوجود والواقع. كما قال النسفي، التأكيد الذي لا يستند إلى دليل لا يمكن تعريفه على أنه إيمان. لأنه حيثما لا توجد معرفة، لا يمكن أن تكون هناك ثقة وسلام.[27] لذلك، بالاتفاق مع الماتريدي، يمكننا أن نقول إن من يثبت ادّعاءه بالحقيقة الدينية بإثبات منطقي ويطرح حجة قوية لإقناع محاوريه غير العنيدين، فإن هذا الشخص يسير على الطريق الحق.[28]

.III

حسنًا، ما نوع التفكير الذي اتّخذه المفكرون المسلمون من أجل معرفة وجود الله وتبرير اقتراح "الله موجود" من وجهة نظر معرفية؟ قبل الدخول في موضوع الإجابة عن هذا السؤال، قد يكون من المناسب تقديم تفسيرات فنيّة فيما يتعلق بتعريف مصطلحي "المعرفة" و"الإيمان". على الرغم من وجود وجهات نظر مختلفة في التقاليد الإسلامية فيما يتعلق بطبيعة الإيمان والمعرفة، يمكن القول إنّه بشكل عام، يُعرّف الإيمان بأنه "تأكيد بالقلب"[29] وتعرّف المعرفة على أنّها "اعتقادٌ معيّنٌ يتطابق مع الحقيقة"،[30] يمكننا القول إن التّعريف هو بهذا الشكل.[31] من أجل فهم طبيعة المعرفة البشرية، نحتاج إلى النظر في الخطوات التي يحدث فيها فعل المعرفة، وإن كان ذلك بخطوطه الرئيسية. كما قال أرسطو، "كلُّ البشر يريدون بطبيعة الحال أن يعرفوا."[32] كلّ إنسان ولد في العالم وبياناته الحسية سليمة، يمكن أن يتأثّر باللون، الصوت، الذوق، الرائحة، إلخ... يشعر بالأشياء بشكل لا إرادي. عندما يختبر الشخص أي شيء، تتشكّل في ذهنه صورة/رؤية لهذا الشيء. إنسان، حصان، تفاح، كتاب، إلخ... إن تكوين صورة هذه الأشياء في

[27] النسفي، *تبصرة الأدلة في أصول الدين*، 45/1.

[28] الماتريدي، *كتاب التوحيد*، ص 3.

[29] علي بن محمد بن علي الجرجاني، *كتاب التعريفات*، (تحقيق: عادل أنور خضر، بيروت: دار المعرفة، 2007)، ص 43؛ من أجل تعريفات مختلفة للإيمان، انظر: Muammer Esen, *İman, İmanla İlgili Temel Kavramlar ve Temel İnanç Esasları* (Ankara: İlâhiyât, 2006), 9-15.

[30] من أجل تعريفات مختلفة انظر الجرجاني، *كتاب التعريفات*، ص 141–142.

[31] تعريف المعرفة الذي ذكرناه هنا، الذي لاقى المقبول على نطاق واسع في نظرية المعرفة الحديثة "الإيمان الذي يستوعبه العقل، والصحيح الذي يمكن إثبات صحته"، في شكل يتداخل إلى حد كبير. انظر: Arda Denkel, Bilginin Temelleri (İstanbul: Metis, 1998), 130.

[32] Aristoteles, *Metafizik*, çev. A. Arslan (İstanbul: Sosyal Yayınları, 1996), 980a 21/75.

العقل يعد الرأس الأول للمعرفة، وهذا ما يسمّى "التّصور." إن تكوين الصورة في ذهن المرء لا يشبه انعكاس الصورة في المرآة؛ عندما يختفي الكائن الموجود أمام المرآة، تختفي صورته أيضًا؛ ولكن مقابل ذلك، تبقى هذه الصورة موجودة في ذهن الإنسان. إذا أصدر شخص ما حكمًا إيجابيًّا أو سلبيًّا على هذه الصورة، أي إذا أصدر حكمًا مع الخيال، يطلق على ذلك "تصديق"[33] على سبيل المثال، عندما نقول: "الرجل كاتب"، "الحصان سريع"، "التفاحة ليست حامضة"، فإنّنا نقوم بالتصديق، أي أنّنا نشكل اقتراحًا من خلال إنشاء علاقة إيجابية-سلبية بين المفاهيم.

يوضح هذا التفسير المختصر أن تعبير "التصديق" في تعريف الإيمان[34] يتوافق مع مصطلح فنّي في نظرية المعرفة. الشخص الذي يؤكد بالإيمان يوافق في الواقع على اقتراح "الله موجود" في قلبه. إذن، كيف يمكن لشخص يؤمن بوجود الله أن يبرر هذا الافتراض؟ بالنظر إلى اعتراضات الملحدين، يمكن القول إن أهم مشكلة نواجهها هنا تتعلّق بحقيقة أن الله ليس كيانًا ماديًّا حسيًّا. عندما أحكم على شيء حسيّ، يكون لدي فرصة للتحقق من ذلك من خلال التجربة. على سبيل المثال، إذا قلت: "هذه الطاولة لها أربعة أرجل"، يجب أن أنظر فقط إلى أرجل الطاولة لمعرفة ما إذا كان هذا صحيحًا. بما أن وجود الله لا يخضع للتجربة الحسية، فكيف يمكن إثبات حقيقة افتراض "الله موجود" سواء كان يتفق مع الحقائق أم لا؟ إذا كان مجال الوجود والمعرفة الإنسانية مقصورًا فقط على العالم الحسيّ، كما كان يدّعي المشبّهة والمجسّمة سابقًا، والطبيعانية الوجودية والوضعيّة اليوم، فلن يكون هناك معنًى للاعتقاد بوجود كيان ما فوق الحس. وإدراكًا لهذه المشكلة، يناقش ابن سينا الذي يرى هذه المسألة، تناسق أطروحة "الوجود يتكوّن من الحسيّة" قبل الشروع في عمل إثبات/تأكيد وجود الله.

---

[33] قطب الدين الرازي، *شرح متن الشمسية* (إسطنبول: منشورات مطبعة محمود بيه، 1288)، ص 5-6.

[34] حول مصطلح "التصديق"، انظر: Wilfred Cantwell Smith, "Son Dönem İslâm Tarihinde İman: Tasdik'in Anlamı", çev. M. Demirtaş, *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 2*, sy. 1 (2014): 375-411; Hanifi Özcan, *Epistemolojik Açıdan İman* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1997), 81-87.

وفقًا لابن سينا، فإن الأطروحة القائلة بأن الوجود حسّي، تتعارض في المرجع مع ذاتها؛ لأنّه حتى عندما نتحرّى عن الشيء الحسيّ نفسه، يمكننا أن نفهم أنّ له حقيقة غير حسيّة.[35] لفهم هذا، دعونا ننظر إلى أحمد ومحمد ككائنَين فيزيائيَين نرصدهما في العالم الخارجي. عند النظر إليها من وجهة نظر حسيّة بحتة، يمكن العثور على أحمد ومحمد في أماكن مختلفة، مثل اليدين والقدمين والعينين وما إلى ذلك. هما شخصان منفصلان بأطرافهما. ومع ذلك، يطلق اسم شائع لأحمد ومحمد وأعضاء آخرين من الجنس البشري في العالم الخارجي: "إنسان". الأفراد المختلفون من حيث خصائصهم الجسدية متّحدون في الإنسانية الواحدة. الآن، إنّ طبيعة البشرية التي اتّحدا فيها إمّا أن تكون شيئًا حسيًا أو لا. إذا كانت شيئًا حسيًا، عندئذٍ يجب أن يكون له حجم وشكل وموضع معين، تمامًا مثل أي كائن آخر؛ لأنّ من كان حسيًا يجب أن يتمتّع بهذه الخصائص.[36] فإذا كان "الإنسان" حسيًا، عندها يجب أن يكون في وضع/مكان معين، ويجب أن تكون له أبعاد وخصائصُ معينة. إذا تمّ قبول فكرة أن "الإنسان" حسيٌّ، فلن يكون في الإمكان تسمية الأشياء الموجودة في أماكن مختلفة، ولها أبعاد وصفات مختلفة، بأنها "إنسان". لأنّه عندما يتمّ توحيد معنى مفهوم الإنسان مع الشخص / الأشخاص الموجودين في مكان معين، ويحملون خصائص جسديّة معيّنة، فإن تسمية الأشخاص الموجودين في أماكن مختلفة والذين يحملون خصائص مختلفة باسم "بشر" سوف يستوجب تجاهل الاختلافات بين الأشخاص المختلفين. لأنّه، من الواضح إن كان هناك شيء معين/محدّد يختلف عن الأشياء سواه من حيث خصائصه الفيزيائية، ويتوارد إلى أذهاننا عندما نتلفّظ بكلمة "إنسان" من يحمل هذه الصفات، فمن الواضح أنه لا يمكن أن نسمّي من كان خارج هذه الصفات "إنسانًا".[37] لأنّ كلّ شخصٍ سيكون في مكانٍ مختلف، وسوف يكون لكلّ شخص صفاتٌ مختلفةٌ ولن يمكن إقامة أي نوعٍ من الشراكة بينهم. وإذا تمّ استخدام مفهوم "الإنسان" كمعنًى مشتركٍ بين أشخاص في مواقف

[35] İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler (el-İşârât ve't-tenbîhât)*, çev. A. Durusoy v.dğr. (İstanbul: Litera Yayınları, 2005), s. 124-125.

[36] İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler (el-İşârât ve't-Tembîhât)*, s. 124-125؛ فخر الدين الرازي، *شرح الإشارات* (*شرح الإشارات* للخواجة نصر الدين الطوسي وللإمام فخر الدين الرازي)، (إسطنبول: المطبعة العامرة، 1290)، ص 288.

[37] الرازي، *شرح الاشارات*، ص 288.

مختلفة وخصائص فيزيائية مختلفة، فإنّ هذا يوضّح أنه، من حيث كون الإنسان إنساناً، هناك واقع/حقيقة واحدة، كشيء غير حسّي مفهوم.[38] يشير ابن سينا من خلال فحصه لنفسه بالذات كشيءٍ حسيّ بين أن له حقيقة غير حسية، ويشير كذلك إلى أن العقل الذي يستنتج أنّ "الوجود هو عبارة عن شيء حسي"، ليس حسيًا.[39] ووفقًا له، فإنّ الشخص الذي يجادل بأن الوجود يتكوّن من الحسي، عليه أن يستخدم قابلية غير حسيّة لكي يقول ذلك. وكما ذكر الطوسي، فإن هدف ابن سينا في قوله إن فسحة الوجود لا تتكوّن من مجالات حسيّة هو الكشف عن حقيقة أن كون المبدأ الأول ليس حسيًا، لا يعني أنه غير موجود على الإطلاق.[40]

تمّ التعبير عن التمييز "الحسي-غير الحسي" في التقليد اللاهوتي مع مفاهيم "الشاهد-غير المرئي"، واتّبع اللاهوتيون طريقة عمل المقارنات من شاهد إلى غير مرئي في موضوع معرفة وجود الله. إنّ أساس هذه الطريقة هو جلب الأدلة من المجال الحسي الذي يمكن رصده إلى المجال فوق الحسي غير القابل للرصد.[41] إن لأسلوب المقارنة من الشاهد إلى الغائب جانبين: وجودي ومعرفي. يتمثل الجانب الأنطولوجي (الوجودي) لهذه الطريقة في إثبات أن الكون نشأ لفترة محدودة في الماضي (الحدوث)، وأن كلّ ما ظهر إلى الوجود بعد ذلك يحتاج إلى الخالق، وأن الله موجود بصفته خالق الكون (مُحدِث). عندما ننظر إلى الجانب المعرفي، يمكننا أن نقول إن علماء اللاهوت والفقهاء الذين يستخدمون هذا الأسلوب يحاولون تبرير ادعاءاتهم من خلال إقامة التوازي بين وسائل الحصول على المعرفة وأنماط وجود الأشياء التي هي موضوع المعرفة.[42] هنا، يتمّ تصور التوازي الكامل بين وسائل اكتساب معرفة الإنسان وموجودات المعرفة.

---

[38] Engin Erdem, *Varlıktan Tanrı'ya İbn Sînâ'nın Metafizik Delili* (İstanbul: Endülüs, 2016), 156-157.

[39] نصر الدين الطوسي، *شرح الإشارات والتنبيهات* (قم: نهج البلاغة، 1383)، 3/8-9.

[40] الطوسي، *شرح الإشارات والتنبيهات*، /310.

[41] الإمام أبو زيد عبيد الله بن عمر بن عيسى الدبوسي، *تقويم الأدلة في أصول الفقه*، (تحقيق: خليل. م. الميس، بيروت: دار الكتب، 2001)، ص 442.

[42] مقارنة Ömer Türker, "Ebû Zeyd ed-Debûsî'de Varlık ve Bilgi İlişkisi Bakımından Ruh Meselesi", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, sy. 20 (2008): 51; A. Cüneyd Köksal, "Hanefî Fıkıh Düşüncesinde Akıl Kavramı ve Dört Mertebeli Akıl Anlayışı", *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40, sy. 1 (2011): 23.

نحن ندرك الكائنات الملموسة، الحسية، التي يمكن ملاحظتها/الشاهدة بحواسنا؛ أما الكيانات المجردة، غير المرئية/الغائبة فندركها بأذهاننا. وسائل الإنسان للحصول على المعرفة هي في الأساس التجربة الحسية والعقل والأخبار.[43] فالتجربة الحسية مشتركة بين الإنسان والحيوان. فيمكن للحيوانات تمامًا مثل البشر، إدراك الأشياء الملموسة من خلال البصر والسمع والشم والتذوق والشعور. ومثلما تختلف الحيوانات عن الجماد من حيث امتلاك الإدراك الحسي، فبالمثل، يختلف البشر ويتفوقون على الحيوانات من حيث امتلاكهم للذكاء. لو كان الإنسان مخلوقًا يمكنه فقط إدراك الأشياء الحسيّة، فلن يكون هناك فرق بين الإنسان والحيوان، وستقتصر المعرفة البشرية على الأشياء الحسية. يرتفع الشخص فوق خبرته الحسيّة، ويكتسب معلومات جديدة من خلال الاستفادة من النظر والاستدلال، أي باستخدام عقله. بعض المعرفة التي يكتسبها الإنسان عن طريق العقل واضحة ومؤكد (ظاهر–جليّ)، بينما يكون الجزء الآخر ضمنيًّا ومغلقًا (غامض–خفيّ). على سبيل المثال، لا يمكن تحقيق ضرورة استخدام العقل إلا بالعقل؛ فسواء كان الشخص يعارض العقل أو يدافع عن ضرورة العقل، فلا يزال يتعيّن عليه استخدام عقله لتبرير ادّعائه. بمعنى آخر، لا يوجد دليل غير السّبب ذاته على ضرورة استخدام العقل. هذه معلومات واضحة ومحدّدة لن يشك فيها أحد. وهناك أيضًا معرفة ضمنية يمكن للعقل الحصول عليها من خلال الاستنتاج باستخدام معلومات واضحة ودقيقة. ومثلما نحتاج إلى استخدام حواسّنا بشكلٍ فعّال للحصول على معلومات حول الأشياء الحسية، فمن الضروريّ أيضًا التفكير، والانتقال من المعروف/الشاهد إلى المجهول/الغائب من أجل معرفة الأشياء التي لم تكن واضحة للعقل في البداية.[44]

إذا استشهدنا بالمثال الذي قدّمه الجصاص في هذا السياق؛ يجب على الشخص الذي يوجد أمامه وعاء من الطعام أن يتذوّقه كي يعرف ما إذا كان مرًّا أم حلوًا؛ حقيقة أن الطعام أمامه لا يعني شيئًا لتعلّم مذاق الطعام ما لم يستخدم الجهاز الحسي.[45] مثلما يمكننا الحصول على معلومات حول الأشياء الحسية فقط باستخدام حواسّنا، من أجل الحصول على معلومات

[43] الماتريدي، *كتاب التوحيد*، ص 9.
[44] الجصّاص، *الفصول في الأصول*، 3/368–373.
[45] الجصّاص، *الفصول في الأصول*، 3/373.

حول الكيانات غير الحسيّة، نحتاج إلى استخدام الأداة المناسبة لذلك، وهو عقلنا، يمكننا عن طريق صنع الاستنتاجات الوصول إلى ما لا نعرفه من خلال ما نعرفه. كما قال الدبوسي (ت 1039/430)، لا يمكننا إدراك وجود الله بحواسنا؛ لكي نرى/نفهم ما هو مغلق أمام حواسنا، نحتاج إلى الرؤية/النظر بأذهاننا؛ الرؤية بالعقل هي الوصول إلى معرفة المغلق بالتفكير في المرئي من وجهة النظر الحسيّة وتأكيده.[46] من وجهة نظر الدبوسي، فقط باستخدام عقولنا يمكننا فهم الجوهر المخفي ضمن الخارج، والدائم بعد المؤقت، والغرض من الوجود البشري، وأوامر الخالق ونواهيه.[47]

إنّ علم المنطق هو الذي يبحث في طريقة الانتقال من المرئي إلى غير المرئي، ومن المعروف إلى المجهول، وتجنّب ارتكاب الأخطاء أثناء تنفيذ الأفكار. إن الفروق الدقيقة للغاية في المنطق، الذي هو أساس الفكر الإسلامي الكلاسيكي، من حيث الخيال والتأكيد، في الواقع، تعمل كمبرّر معرفيّ للهدف الأسمى والأسمى للّاهوت واللّاهوت، أي معرفة وجود الله واقتراح "الله موجود"، ويهدف إلى إظهار إمكانيته.[48] يتجلّى التوازي بين المعرفة والإيمان في أذهان علماء المسلمين في الوحدة المنهجية بين المنطق والميتافيزيقا. وكما هو معروف، تتكوّن نصوص الميتافيزيقيا والكلام في الفكر الإسلامي الكلاسيكي من ثلاثة أجزاء رئيسية: "المنطق" و"الطبيعات" و"الإلهيات". ستناقش النقاشات في المنطق في موضوع اللاهوت، وخاصةً معرفة الله، والصفات الإلهية، وعلاقة الصفة الذاتية، والخلق، إلخ. تشكل الأساس المعرفي للقضايا اللّاهوتية. ومن ثمّ، فإن معالجة مسألة المعرفة والإيمان تتطلّب في الواقع النظرَ في الوحدة المنهجية بين المنطق والميتافيزيقا. كما قلنا سابقًا، يؤكد المؤمن فكرة "الله موجود". عندما نقيمها من حيث التأكيد، هل هذا الافتراض علميّ أم تخمينيّ أم ظاهري أم وضعي أم مستسلم؟ عندما نفكّر بمصطلحات

[46] القاضي أبي زيد عبد الله بن عمر بن عيسى الدبوسي. *الأمد الأقصى* (تحقيق م. أ. عطا، بيروت: دار الكتب العلمية، 1985)، 315؛ انظر أيضا: Türker, "Ebû Zeyd ed-Debûsî'de Varlık ve Bilgi İlişkisi Bakımından Ruh Meselesi", 55; Köksal, "Hanefî Fıkıf Düşüncesinde Akıl Kavramı ve Dört Mertebeli Akıl Anlayışı", 23.

[47] Köksal, "Hanefî Fıkıf Düşüncesinde Akıl Kavramı ve Dört Mertebeli Akıl Anlayışı", 20.

[48] الرازي، *شرح متن الشمسية*، ص 131.

القياس، أي من القياس الإثباتي أو الدعائي أو الخطابي يستخدم للوصول إلى استنتاج "الله موجود"؟

لو ألقينا نظرة سريعة على تفسيرات ابن سينا والطوسي من أجل فهم المسألة الأولى؛ إذا كان الشخص لا يمكنه اختيار أيّ من جانبيّ الافتراض المتناقض مثل "الله موجود أو لا وجود له" على الآخر، ولا يمكنه إصدار الحكم، يُطلق عليه الشكّ الخالص (الشك المحض) أو الجهل البسيط (الجهل البسيط). إذا اختار أحد الطرفين، وتوصل إلى هذا القرار، وهو يعلم أن الخيار الذي تركه مستحيل، فهذا يسمّى رأيًا (جازمًا) قطعيًّا؛ إذا اختار أحد الخيارين، لكنّه لا يستبعد احتمال أن يكون الخيار الذي تركه صحيحًا / مسموحًا به، يطلق عليه التخمين الخالص (المخزون الصرف). الرأي القطعي (الجازم) إما أن يتّفق مع الحقيقة أو لا. إذا كان القرار النهائي للشخص الذي يتّخذ القرار بأن الخيار الذي يفضله متفقًا مع الحقائق، يستند إلى دليل على أن تناقض هذا الحكم مستحيل، يطلق عليه معرفة معينة (يقين). في المعرفة القطعية، تتجمّع ثلاثة عناصر: اليقين (الجزم)، والانسجام (المطابقة) والوجود في العالم الخارجي (الثبوت). إذا كان الحكم النهائي الصادر من شخص له رأيٍ معين لا يتّفق مع الحقيقة، فإنّه يسمّى الجهل المضاعف (الجهل المركبً). إذا كان رأي معين لا يتفق مع الحقيقة والشخص لا يتردّد في اختيار أحد الجانبَين، فهذا يسمّى القبول (التسليم) أو الرفض.[49]

من وجهة نظر ابن سينا ، من الممكن إثبات يقين معرفتنا بوجود الله من خلال الكشف عن التناقضات التي ستنشأ إذا افترضنا غياب الله، أي باستخدام القياس الخلفي. ووفقًا له، فإن معرفتنا بالوجود بديهية؛ تستند معرفتنا بالكائن الضروري إلى الاستدلال (الكسب–النظر).[50] نظرًا لأن معرفة الكيان بديهية، فمن الضروري التّحقق ممّا إذا كان هناك عنصر ضروري في مجموعة الكيان. إذا قبلنا أن هناك فردًا ضروريًّا، فإنّنا نقبل وجود الله منذ البداية، وهذا هو المطلوب.

[49] نصر الدين الطوسي، *شرح الإشارات والتنبيهات* (قم: نهج البلاغة، 1383)، 1/12–13.

[50] İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-şifâ: Metafizik*, 1/4, 27; *Kitâbu'ş-şifâ: Mantığa Giriş*, çev. Ö. Türker (İstanbul: Litera, 2006), 10.

إذا لم يكن هناك فرد ضروري، فستتألف مجموعة الكيانات من الأفراد المحتملين فقط. الممكن يعني بذاته شيئًا لا يسبق وجوده غيابه. إذا كان الممكن بحاجةٍ لسبب من أجل الخروج إلى الكيان، وإذا كانت مجموعة الكيان متشكّلة من أفراد محتملين، فهناك حاجة لسبب من أجل شرح ظهور المجموعة إلى الوجود. هذه المجموعة إما هي السبب لذاتها، أو بعض عناصر المجموعة هي سبب البعض الآخر، أو يجب أن يكون هناك سبب آخر خارج هذه المجموعة. إذا قبلنا الأول، فسوف ينشأ تناقض في أن شيئًا ما هو سبب نفسه. إذا قبلنا الثاني، نظرًا لأن عناصر المجموعة الفرعية، التي تمّ قبولها لتكون سببًا للعناصر الأخرى، ستحتاج أيضًا إلى سبب آخر للوجود، فستكون هناك دورة (دورة) أو رجوع إلى الوراء لا نهائي (تسلسل) بين العناصر الممكنة. نظرًا لأن كليهما لن يكونا كافيَين لشرح ظهور الممكن، يجب أن يكون هناك سبب قائم بذاته ومقنع موجود خارج المجموعة نفسها.[51] طبّق ابن سينا البرهان العلمي، وهو أعلى شكل من القياس المنطقي، والذي يقوم على مقدمات محددة في المنطق، ويشرح سبب (جوفي) الحكم في كلّ من العقل والعالم الخارجي، على مسألة الإثبات. – أنا فاجيب، وبالتالي تأكيد يقين الافتراض "الله موجود" واتفاقه مع الواقع، واستحالة تناقضه. يهدف إلى إثبات. بالنسبة له، فإن ثمن إنكار وجود الضرورة هو إنكار وجود الوجود؛ ووجود الوجود أمر بديهي. لذلك، فإنّ الشّخص الذي ينكر وجود الله سيواجه حقيقة ميتافيزيقيّة أنّ وجوده أصبح يتعذر تفسيره.[52]

من الممكن رؤية مقاربة مماثلة لطبيعة معرفتنا بوجود الله في صديق ابن سينا المعاصر والمقرّب في بخارى،[53] الفقيه الحنفي/القاضي الدبوسي.

---

[51] İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-şifâ: Metafizik*, çev. E. Demirli ve Ö. Türker (İstanbul: Litera, 2005), 2:70-72; *İşaretler ve Tembihler (el-İşârât ve't-tenbîhât)*, 126-130.

[52] انظر: Erdem, *Varlıktan Tanrı'ya: İbn Sînâ'nın Metafizik Delili*, 296-304.

[53] انظر: M. Şerefeddin Yaltkaya, "İbn Sînâ'nın Basılmamış Şiirleri", *Büyük Filozof ve Tıp Üstadı İbni Sina: Hayatı ve Eserleri Hakkında Tetkikler* içinde, (Ankara: TTK Basımevi, 2009), s. 544; Dale June Correa, *Testifying Beyond Experience: Theories of Akhbâr and the Boundaries of Community in Transoxasanian Islamic Thought in 10th-12th Centuries CE* (Doktora Tezi, New York University, 2014), s. 22-23.

وفقًا للدبوسي، عندما يولد الإنسان، يكون خاليًا من العقل؛ غير قادرٍ على التمييز بين الصواب والخطأ. فالعقل على حدِّ قوله، هو نور في الصدر يسمح للقلب أن يرى عندما ينظر إلى الدليل. فكما ترى العين الأشياء بنور الشمس، يرى القلب الأشياء المنغلقة عليه بنور العقل. الإنسان لديه القدرة على الرؤية فقط عندما يفكّر؛ وعندما لا يرى، يحكم عليه بظلام الجهل. إذا ضعف عقل الإنسان فيقع في الشك. عكس الشك هو اليقين. يمكننا مقارنة الشك هنا بموقف الشخص الذي ينظر إلى شيء ما من زاوية عينه، لكنه لا يستطيع تمييز ما يراه لأنّه لم ينظر عن كثب. يرى هذا الشخص أمامه شخصًا، لكن لا يمكنه التمييز هل هو عمر أم هو عمرو. إذا استخدم هذا الشخص عقله بما لا يدع مجالاً للشّك، لكنه لم يستخدمه بشكل كامل، فسوف يكتسب الشك. والإقرار أن القلب يختار من المشكوك فيهما على هوى النفس دون الاستناد إلى أي دليل. وكون الكفار يضعون الأصنام في مكان الآلهة، ويقولون إن الملائكة هم بنات الله، هي أحكام ظنية لا تستند إلى دليل. ونقيض الظن هو المعرفة. الشك والريبة مواقف يسقط فيها القلب قبل العلم. إذا استخدم الإنسان عقله بشكل صحيح، وركّز على الدليل، وبحث ما هو الدليل وما هو غير ذلك، وإذا طلب الدليل ليختار أحد الخيارين المشكوك فيه على الآخر، فقد انتقل إلى الخطوة الأولى من المعرفة. من المجاز تسمية هذا الوضع بالمعرفة / العلم؛ لأنه لا يزال هناك احتمال للخطأ في الأدلة هنا. ومع ذلك، عندما يستخدم الشخص عقله بأقوى طريقة ويتأكد من أنه اتّخذ القرار الصحيح بطريقة تزيل كلّ الشكوك، فسيكون صاحب معرفة. وعليه، فكما ترى العين ما تنظر إليه، فإنّ رؤية القلب لما ينظر إليه تشكّل تعريف المعرفة؛ كما أنّ الرّؤية هي سمة من سمات العين، فإنّ المعرفة هي سمة من سمات القلب. من أجل الرؤية، من الضروري تركيز بؤبؤ العين على الشيء، ولكي نفهم، من الضروري تكريس ضوء العقل للموضوع الذي يتمُّ البحث فيه.[54]

[54] الدبوسي، *تقويم الأدلة في أصول الفقه*، ص 465-466. وتجدر الإشارة إلى الاختلاف الجوهري بين عبارة دبوسي "نظر القلب" وعبارة "عين القلب" التي يستخدمها بعض المفكرين الصوفيين. بالنسبة لأولئك الذين يدافعون عن الفهم الثاني، فإن الإيمان يقوم على الخبرة الذاتية، وليس على أسس عقلانية؛ يمثل "عقيدة الفحّام" أو "إيمان المرأة العجوز" الإيمان المثالي. من ناحية أخرى، يعني ذلك بالنسبة للعلماء الحنفي، بما في ذلك الدبوسي، رؤية وفهم القلب وتنويره بنور

من وجهة نظر ابن سينا والدبوسي، فإن فرضية "الله موجود وهو أحد"، تشكل اليقين في الإيمان، عندما تعبّر فقط عن زيف فرضية "الله غير موجود"، وهي تناقضها عندما تكون كذلك بناء على الأدلة. الشخص الذي يقول إنه يؤمن بوجود الله ووحدانيّته، ولكن ليس لديه أي دليل على سبب خطأ الأطروحات المختلفة حول نفس الموضوع، لا يمكنه التأكد من صحة إيمانه. إذا تذكرنا المثال اللّافت الذي قدمه الإمام الأعظم في شرح هذه المسألة؛ لنتأمّل حالة أربعة أشخاص أحضروا ثوبًا أبيض وسُئلوا عن لونه. فكان جواب الأول، لون الثوب أحمر، والثاني، لون الثوب أصفر، والثالث لون الثوب أسود، وقال الرابع لون الثوب أبيض. ولما سُئل الشخص الرابع عن رأيه في لون الثوب وأجاب الآخرون، قال: أعرف أن لون الثوب أبيض؛ ولكن إذا قال، "لكن قد يكون الآخرون قد قالوا الحقيقة"، فهذا الشخص هو شخص لا يعرف الحق والعدل والظلم، وهو أكثر الفئات جهلًا وأسوأها.[55]

IV.

يمكن الاعتراض على التفسيرات التي قدمناها حول العلاقة الوثيقة بين المعرفة والإيمان من خلال إعطاء مثال على المعضلة التالية: يعتقد بعض الناس دون علم؛ البعض لا يؤمنون رغم أنهم يعرفون ذلك. الجانب الأول من هذه المعضلة يتعلق بموضوع التقليد الإيماني. لن نكرّرها، كما سبق أن تعاملنا مع انتقادات لحالة المؤمنين الذين لا أساس لهم من الصحة. في الطرف الثاني، كما في مثال إبليس، فإن حالة أولئك الذين لا يؤمنون على الرغم من المعرفة هي مسألة علاقة إيمانية-أخلاقية. بالنسبة للمفكرين مثل الماتريدي والدبوسي والنسفي، الذين ذكرنا آراءهم أعلاه، فإن المعرفة شرط ضروري للإيمان؛ لكن الإيمان ليس مجرد معرفة. حقيقة أن المعرفة وحدها ليست كافية في الإيمان لا تبرر الاستنتاج بأن المعرفة غير ضرورية. لذلك، ليس من الصحيح النظر في تصرّفات أولئك الذين يدعون أنّ لديهم إيمانًا على الرغم من أنهم لا يعرفون، من خلال الاستشهاد كمثال بحالة

العقل. تمامًا مثل كلمة "see" في اللغة الإنجليزية، فإن كلمة "النظر" في اللغة العربية تعني الرؤية والفهم. من وجهة النظر هذه، من الأنسب تقييم عبارة "ألا تنظر" في العديد من آيات القرآن على أنها "لن تفكر وتفهم".

[55] أبو حنيفة، *العالم والمتعلم*، ص 9.

أولئك الذين لا يؤمنون.[56] والشخص الذي يؤمن بما لا يعرفه لا يفي بشرط الإيمان الضروري، لأنه يؤكّده دون الاستناد إلى دليل.

حقيقة إن بعض الناس لا يؤمنون بالرغم من معرفتهم بذلك لا يدل على أن المعرفة ليست ضرورية، ولكن يدلّ على أنها ليست كافية للاعتقاد. من أجل شرح هذه المسألة، يلفت الماتريدي الانتباه إلى التناقض بين مفهومي الإيمان والكفر، وبين المعرفة والجهل. ووفقًا له، إذا كان الإيمان يتألف من المعرفة فقط، فإن نقيضه هو الجهل. ومع ذلك، فإن نقيض الإيمان ليس الجهل بل الكفر. حقيقة أن نقيض الإيمان ليس الجهل لا يظهر أنّ الإيمان مستقل عن المعرفة، لكن هذا الإيمان له أبعاد تتجاوز المعرفة.[57] يمكن فهم بُعد الإيمان الذي يسمو فوق المعرفة عند الوقوف على معنى الكفر. الكافر يعني التستّر على الحقيقة. ولهذا يسمّى الفلاح الذي ينقل/ يغطي الأرض "كافرًا" باللغة العربية.[58] إذا كان الإنكار يعني التستّر على الحقيقة، فإنّ الإيمان، وهو نقيضها، يعني الكشف عن الحقيقة والتشبّث بها. "لذلك، لكي تتحوّل المعرفة إلى إيمان بالمعنى الحقيقي، يجب أن يلعب القلب والعواطف دورًا أيضًا، ويجب على القلب أن يقبل ويوافق بصدق على ما يقبله العقل. العقل يولد المعرفة؛ المعرفة هي أهم عنصر يقود الناس إلى التأكيد.[59]

مرة أخرى، وفقًا للدبوسي، المعرفة شرط ضروري للإيمان. ومع ذلك، لكي تتحوّل المعرفة إلى إيمان، يجب أن تظهر ميزة إضافية في القلب. يشرح هذا الفكر من خلال تحليل معنى كلمة العقيدة المشتقة من الجذر "عقد" في رأيه، العقيدة صفة إضافية تظهر في القلب بعد العلم. معنى الإيمان هو الارتباط. الجهل هو عكس المعرفة. عكس الارتباط هو الانفكاك. تمامًا كما قلنا إنني ربطت حبلًا وتمّ ربطه، يجب أن يكون

---

[56] بمصطلح "الدليل" هنا أعني أن ما هو معروف لنفسه يتطلب معرفة شيء آخر. انظر: الجرجاني، *كتاب التعريفات*، ص 99.

[57] El-Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, 495.

[58] الإمام شمس الدين الأصفهاني، *تسديد القواعد في شرح تجريد العقائد*، (تحقيق: حسين بن محمد العدواني، الكويت: دار الضياء، 2012)، 2/1219.

[59] Muammer Esen, "Kur'an'da Akıl-İman İlişkisi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52, sy. 2 (2011): 92 ؛ حول علاقة المعرفة بالمعتقد، انظر أيضًا: Özcan, *Epistemolojik Açıdan İman*, 99-112.

هناك جانبان يَربُطان ويُربَطان من أجل (ربطه). وبالمثل، لكي يرتبط الفعل كفعل قلب، يجب على المرء أوّلًا أن يعرف ما يجب ربطه؛ "قلب الإنسان يرتبط بما يراه/يفهمه.[60] كما أنه من الخطأ أن نقول إن كل إنسان يؤكد ما يعرفه، فمن الخطأ أيضًا أن نقول إن كلّ إنسان يدحض ما لا يعرفه؛ "ومع ذلك، فإن المعرفة تؤدي إلى الموافقة، والجهل يؤدي إلى الرفض."[61] وفقًا للدبوسي، فإن حقيقة أن المعرفة تؤدي إلى الموافقة مرتبطةً بتكوين علاقة حميمية طبيعية وألفة في قلب المرء، اعتمادًا على فهمه لما يعرفه. مثلما نفهم ماهية الشيء الذي لا نعرفه ونراه للمرة الأولى إلا بعد النظر عن كثب وفحصه، أو عندما نتخلص من المشكلة أو عندما ندخل إلى وسط غريب، يميل قلبنا أيضًا إلى الالتفات إليه بعد التفكير بعمق في طبيعة الشيء الذي يرى العقل نوره، وبعده قد يرغب في الارتباط به. تحدث المعرفة عندما تحدث الحميمية والعاطفة في القلب. الحب هنا هو "طعم" فهم ما يعرفه المرء في الوقت ذاته. عندما يفهم الشخص معنى ما يعرفه، تتحول معرفته إلى فهمٍ عميقٍ (فقه)، ويدرك مدى تناسب هذا مع طبيعته كمخلوق عاقل. فكما أنّ الأشياء المحسوسة طبيعية ومناسبة لحواس الحيوانات، كذلك فإن العقل يبدو طبيعيًّا ولذيذًا للعقل البشري.[62] ووفقًا لهذا، فإن الإيمان ليس قفزة أو التزامًا أعمى، بل هو موقف أخلاقي ينشأ نتيجة التحول إلى ما يراه المرء بنور العقل في قلبه، وحبه والالتزام به. كما في مثال إبليس، إن الوصول إلى استنتاج أن المعرفة غير ضرورية في الإيمان، بالقول إنّ هذا الارتباط (الروابط) لا يحدث في كلّ موقف توجد فيه المعرفة هو خطأ منطقي. إنّ البديل عن الموقف الجاحد الذي لا يوافق على ما يعرفه ولا يرتبط بالحقيقة، ليس تبجيل الجهل. فيما يتعلّق بالقرآن، ليس فقط أولئك الذين ينكرون ذلك على الرغم من علمهم، ولكن أيضًا أولئك الذين يتابعون ما لا يعرفونه هم في ضعف أخلاقي.

---

[60] الدبوسي، *تقويم الأدلة في أصول الفقه*، ص 466.

[61] El-Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, 496.

[62] الدبوسي، *تقويم الأدلة في أصول الفقه*، ص 466، 468.

الخاتمة

.V

ونتيجة لكلِّ ذلك، على عكس مفهوم "أنا أؤمن لكي أفهم!" في اللاهوت المسيحي، فإن فكرة "أنا أؤمن لأنني أفهم!" هي فكرة حاسمة في التقليد الإسلامي. الشخص الذي يستخدم عقله، ويفكر بعمق في وجود نفسه والكون، ويدرك أن وجوده لا يمكن تفسيره بالرجوع إلى نفسه، يشكل أساس الإيمان والمنّة والشكر الذي يشعر به للخالق الذي يدين له بوجوده. والواقع أن شكر واهب النعمة ضرورة عقلية. إن مصطلح "الغيب"[63] الذي يحتل مكانة مهمة في نقاشات الإيمان، والذي غالبًا ما يتسبب في تفسيرات خاطئة، لا يأتي بمعنى غير المعروف، بل معناه هو "غير المرئي". حقيقة أن يكون الشيء غيبيًّا يعني أنه غير مرئي/مُشاهد، ولا يمكن إدراكه بالعين المجردة. مجال الوجود بكامله ليس محدودًا بما هو مرئي، وليست قدرة الإنسان على المعرفة تقتصر فقط على المرئي. يجب أن يفهم/يرى في ساحة الوجود ما هو وراء الحواس باستخدام عقله، تمامًا كما يدرك الشخص الأشياء الحسية من خلال الخبرة الحسية. وكما قال الماتريدي، الإيمان هو تأكيد وجود الله والأخبار التي ينزلها القرآن، مع عدم استطاعة رؤيته بالعين المجردة. على عكس بني إسرائيل الذين يقولون: "يا موسى! لن نصدّقك حتى نرى الله جهرًا."[64] لسنا بحاجة لتأكيد ما رأيناه بالفعل؛ يمكننا فقط تأكيد أو دحض ما جاء لنا من أخبار ما لم نرها.[65] يؤكّد المؤمن ويرتبط بما لم يره بأمّ عينه، ولكن عقله أبلغه به وصدقه.

من وجهة نظر الإسلام، فإن الإنسان مسؤول عما يعرفه، وليس عما لا يعرفه؛ في الحديث عن ظاهرة الإيمان، فإن التأكيد باستمرار على محدودية المعرفة البشرية، وتمجيد المجهول، ومدح الجهل بإبراز مفاهيم

---

[63] للحصول على تحليل جاذب للدقة من أجل مصطلح الغيب والآية الثالثة من سورة البقرة، انظر: Halis Albayrak, "Gayba İman mı Gaybda İman mı?", *Kur'ân ve Tefsir Araştırmaları-5 (İslâm Düşüncesinde Gayb Problemi 1)* içinde, ed. B. Çetiner, (İstanbul: Ensar, 2003), 61-71.

[64] سورة البقرة، 55/2

[65] أبو منصور الماتريدي، *تأويلات القرآن*، (تحقيق: أ. وانلي أوغلو و ب. طوبال أوغلو، إسطنبول: ميزان، 2005)، 1/31–32.

مثل السر والغموض والاكتشاف والإلهام تشوه معنى الإيمان. كيف يمكن لشخص خائف وقلق مما لا يعرفه أن يشعر بالأمان؟ عندما يضع الشخص الذي يرتب بالعقل جميع علاقاته الاجتماعية على المستوى الأفقي مع أبناء جنسه من البشر علاقته على المستوى الرأسي مع الله على أساس غير منطقي ويقدم ذلك على أنه "إيمان"، فسيولّد ذلك نتيجة غير عقلانية، وهي أن الخالق الذي يعطي العقل لكل الناس محرومٌ من العقل.[66]

إنّ الشخص الذي يوافق على وجود الله عن علم وفهم وتبرير، يكون قد اتخذ موقفًا صادقًا تجاه الخالق الذي خلقه وأعطاه العقل ومنحه النعم التي لا تعد ولا تحصى. كشرط للصدق، من المطلوب أن يحافظ الشخص الذي يؤمن بالله على موقف أخلاقي منطقي وخاضع للمساءلة، بنفس الصدق في علاقته مع الآخرين. كيف يمكن للشخص الذي يخفي موقفه غير المبدئي تجاه الله بخطاب "الإيمان" أن يكون مبدئيًا وصادقًا تجاه الآخرين؟ إن الفهم الغامض لـ "الإيمان" المبني على مفاهيم ذاتية ونسبية مثل السر والغموض والاكتشاف والإلهام هو عامل خطر كبير ليس فقط لأولئك الذين لديهم هذه الفكرة، ولكن أيضًا لأولئك الذين يتعين عليهم مشاركتهم نفس الحياة الاجتماعية. إنه مخالفٌ لطبيعة الأشياء أن تصدر في الحياة الاجتماعية سلوكيات يمكن التنبؤ بها من شخصٍ يضع القضية الأساسية المتعلقة بالمصدر النهائي للوجود والحياة على أساس غير عقلاني. إن طريقة بناء الثقة، أي الإيمان، لا تكمن في مدح الجهل والانحراف في طرق غامضة؛ عندما نبذل جهدًا صادقًا وعادلاً لزرع المفهوم الذي يحث على القراءة والتفكير والسؤال والنقد في جميع شرائح المجتمع بدءًا من الخطوة الأولى في نظام التعليم، يمكننا أن نكون في ثقة ومأمن تجاه مخاوفنا من خلال الشعور بالسلام ونكون سعداء.

[66] مقارنة، الدبوسي، *تقويم الأدلة في أصول الفقه*، ص 442.

المصادر والمراجع

الجصاص، الإمام أبي بكر أحمد بن علي الرازي. *الفصول في الأصول*. تحقيق. أ. ج. النشمي. 4 مجلدات. الكويت: 1994.

الجرجاني، علي بن محمد بن علي. *كتاب التعريفات*. تحقيق. عادل أنور خضر. بيروت: دار المعرفة، 2007.

الدبوسي، القاضي، أبي زيد عبد الله بن عمر بن عيسى. *الأمد الأقصى*. تحقيق. م. عطا. بيروت: دار الكتبية، 1985.

----------. *تقويم الأدلة في أصول الفقه*. بيروت: دار الكتب العلمية، 2001.

الأصفهاني الإمام شمس الدين. *تسديد القواعد في شرح تجريد العقائد* المجلد 2. تحقيق. خالد بن حماد العدواني. الكويت: دار الضياء، 2012.

الماتريدي أبو منصور. *تأويلات القرآن*. تحقيق. أحمد فانلي أوغلو وبكير طوبال أوغلو. 19 مجلد. إسطنبول: ميزان، 2005.

النسفي. أبو المعين ميمون بن محمد. *تبصرة الأدلة في أصول الدين*. تحقيق حسين أتاي. 2 مجلد. أنقرة: منشورات رئاسة الشؤون الدينية، 2004.

الرازي، قطب الدين. *شرح الإشارات* للخوجة نصرالدين الطوسي للإمام فخر الدين الرازي. إسطنبول: المطبعة العامرة، 1290.

الرازي، قطب الدين. *شرح متن الشمسية*. إسطنبول: دار محمود باي للطباعة، 1288.

الطوسي، نصر الدين. *شرح الإشارات في التنبيهات*. 3 مجلدات. الرمال نشر البلاغة، 1383.

Albayrak, Halis. "Gayba İman mı Gaybda İman mı?". *Kur'ân ve Tefsir Araştırmaları-5 (İslâm Düşüncesinde Gayb Problemi 1)* içinde. Thk. Bedreddin Çetiner, 1: 61-71. İstanbul: Ensar, 2003.

Amesbury, Richard. "Fideism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2017 Edition). Ed. Edward N. Zalta. https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/fideism/ (04.07.2018).

Aristoteles. *Metafizik*. Çev. A. Arslan. İstanbul: Sosyal Yayınları, 1996.

Ay, Mahmut. "Kelâm'da Akıl-İman İlişkisi: Temel Teolojik Yaklaşımlar". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52. sy. 1 (2011): 49-68.

Bishop, John. "Faith", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2016 Edition). Ed. Edward N. Zalta. https://plato.stanford.edu/archives/ win2016/entries/faith/ (11.06.2018).

El-Cürcânî, Ali b. Muhammed b. Ali. *Şerhu'l-mevâkıf.* Çev. Ömer Türker. 1 cilt. İstanbul: Kırk Gece Yayınları, 2011.

Ceylan, Hadi Ensar. "İbn Sînâ ve Fıkıh: Şeriatın Hikmet Boyutu". *Eş-Şeyhu'r-Reis İbn Sînâ* içinde. 1:187-202. Ankara: DİB yayınları, 2015.

Correa, Dale June. *Testifying Beyond Experience: Theories of Akhbâr and the Boundaries of Community in Transoxasanian Islamic Thought in 10th-12th Centuries CE*. Doktora Tezi, New York University, 2014.

Demirtaş, Mehmet. "Kant'ın 'İmana Yer Açmak İçin Bilgiyi İnkâr Etmem Gerekti' Sözünün İman ve Bilgi Açısından Değerlendirilmesi". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17, sy. 1(2013): 289-303.

Denkel, Arda. *Bilginin Temelleri*. İstanbul: Metis, 1998.

Erdem, Engin. *Varlıktan Tanrı'ya İbn Sînâ'nın Metafizik Delili*. İstanbul: Endülüs, 2016.

Erdem, Sabri. "Anlambilim Açısından İman Sözcüğü". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 48. sy. 1(2007): 47-55.

Esen, Muammer. *İman, İmanla İlgili Temel Kavramlar ve Temel İnanç Esasları*. Ankara: İlâhiyât, 2006.

----------. . "Kur'ân'da Akıl-İman İlişkisi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52. sy.2 (2011): 49-68.

İbn Sînâ. *Kitâbu'ş-şifâ: Metafizik*. Çev. Ekrem Demirli ve Ömer Türker. 2 cilt. İstanbul: Litera, 2004.

----------. *İşaretler ve Tembihler (el-İşârât ve't-tenbîhât)*. Çev. Durusoy, Ali. Muhittin Macit ve Ekrem Demirli. İstanbul: Litera, 2005.

----------. *Kitâbu'ş-şifâ: Metafizik*. Çev. Ekrem Demirli ve Ömer Türker. 2 cilt. İstanbul: Litera, 2005.

----------. *Kitâbu'ş-şifâ: Mantığa Giriş*. Çev. Ömer Türker. İstanbul: Litera, 2006.

İmam-ı Âzam, Ebû Hanîfe. "el-Âlim ve'l-müteallim". *İmam-ı A'zam'ın Beş Eseri*. Çev. Mustafa Öz. 1: 7-32. İstanbul: İFAV yayınları, 2013.

Kâdî Abdülcebbâr. *Şerhu'l-usûli'l-hamse*. Çev. İlyas Çelebi. 2 cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013.

Kant, Immanuel. *Critique of Pure Reason*. Çev. W. S. Pulhar. Cambridge: Hackett Publishing Company, 1996.

Kierkegaard, Søren. *Concluding Unscientific Postscript*. Çev. D. F. Swenson ve W. Lowrie. Princeton: 1941.

Köksal, A. Cüneyd. "Hanefi Fıkıh Düşüncesinde Akıl Kavramı ve Dört Mertebeli Akıl Anlayışı". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40. sy. 1 (2011): 5-44.

El-Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Kitâbü't-tevhîd*. Çev. Bekir Topaloğlu. Ankara: TDV yayınları, 2002.

Özcan, Hanifi. *Epistemolojik Açıdan İman*. İstanbul, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1997.

Pascal, Blaise. *Pensées*. Çev. A. J. Krailsheimer. New York: Penguin Books, 1995.

Popkin, Richard H.. "Fideism". *The Encylopedia of Philosophy*. Ed. Paul Edwards. 8 cilt. New York: The Macmillan Company, 1967.

Mehmet Sait, Reçber. *Tanrı'yı Bilmenin İmkânı ve Mahiyeti*. Ankara: Kitâbiyât, 2004.

----------. “Akıl ve İman”. *Din Felsefesi*. Ed. Recep Kılıç. 1:185-208. Ankara: ANKÜZEM, 2013.

Smith, Wilfred Cantwell. “Son Dönem İslâm Tarihinde İman; Tasdik’in Anlamı”. Çev. Mehmet Demirtaş. *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2. sy.1 (2014): 375-411.

Türker Ömer. “Ebû Zeyd ed-Debûsî’de Varlık ve Bilgi İlişkisi Bakımından Ruh Meselesi”. *İslâm Araştırmaları Dergisi*. sy. 20 (2008): 39-58.

Yaltkaya, M. Şerefeddin. “İbn Sînâ’nın Basılmamış Şiirleri”. *Büyük Filozof ve Tıp Üstadı İbni Sina: Hayatı ve Eserleri Hakkında Tetkikler* içinde, 1: 540-551. Ankara: TTK Basımevi, 2009.