

الانحياز التأكيدي وأثره في ظهور المذاهب الفكرية

**Confirmation and Cognitive Bias and Their Impact on
the Emergence of Doctrines****Ahmad bin Ali Al-Zamli Aseeri**Associate Professor, Department of Aqeedah and Contemporary Religions,
King Khalid University, Kingdom of Saudi Arabia**Version of Record
Online/Print:**
30-06-2025**Accepted:**
30-05-2025**Received:**
15-02-2025**Abstract**

The study examines "Confirmation Bias and its Impact on the Emergence of Intellectual Doctrines," highlighting why certain intellectual doctrines persist despite their evident methodological flaws. Can Confirmation Bias Serve as a Mechanism for the Reproduction of Intellectual Alignments? This study seeks to elucidate the impact of confirmation bias and cognitive bias on the emergence of intellectual doctrines by analyzing their mechanisms and determinants while examining their role in shaping doctrinal formations throughout history. To achieve this objective, the descriptive method was employed to delineate the concept of confirmation bias within intellectual discourse. In contrast, the analytical method was utilized to investigate its manifestations in the development of doctrinal thought. The findings indicate that confirmation bias is a fundamental factor in the consolidation of intellectual doctrines, as it reinforces cognitive dependency, fosters epistemic selectivity, and engenders a dismissal of critical perspectives that challenge preexisting beliefs. Furthermore, the study highlights how intellectual emulation of authoritative figures and reliance on limited sources of knowledge exacerbate the divide between ideological schools. In light of these conclusions, the study recommends fostering critical thinking, promoting acceptance of diverse intellectual perspectives, and developing educational frameworks to mitigate the influence of confirmation bias, thereby ensuring a more balanced and equitable intellectual environment.

Keywords: confirmation bias, intellectual doctrines, critical thinking, intellectual emulation, ideological polarization

الانحياز التأكدي وأثره في ظهور المذاهب الفكرية

أحمد بن علي الزامل عسيري

أستاذ مشارك، قسم العقيدة والمذاهب المعاصرة

جامعة الملك خالد، المملكة العربية السعودية

ملخص البحث

يتناول هذا البحث "الانحياز التأكدي وأثره في ظهور المذاهب الفكرية"، مبرزاً لماذا تتجذر بعض المذاهب الفكرية رغم وضوح بطلانها المنهجي؟ وهل يمكن للانحياز التأكدي أن يكون أداة في إعادة إنتاج التكتلات الفكرية؟ يسعى هذا البحث إلى استجلاء أثر الانحياز التأكدي والفكري في نشوء المذاهب الفكرية، من خلال تحليل آلياته ومحدداته، ورصد دوره في تكوين المذاهب الفكرية عبر التاريخ. ولتحقيق ذلك، تم اعتماد المنهج الوصفي لرصد مفهوم الانحياز التأكدي في السياق الفكري، والمنهج التحليلي لدراسة تجلياته في تكوين المذاهب الفكرية. وقد خلصت الدراسة إلى أن الانحياز التأكدي يعدّ عاملاً جوهرياً في تكوين المذاهب الفكرية، إذ يؤدي إلى ترسيخ التبعية الفكرية، وتعزيز الانتقائية المعرفية، ورفض أي رؤى نقدية تتعارض مع التصورات المسبقة، كما أظهرت الدراسة بأن التقليد الفكري للشخصيات الرمزية، والاكتفاء بمصادر معرفية محدودة، يؤجج الخلاف بين المدارس الفكرية. وتوصي الدراسة بضرورة تعزيز التفكير النقدي، وتعزيز القبول بالتنوع بالطروحات الفكرية، وتطوير مناهج تعليمية تساهم في تقليل تأثير الانحياز التأكدي، بما يضمن بيئة فكرية أكثر توازناً وإنصافاً.

الكلمات المفتاحية: الانحياز التأكدي، المذاهب الفكرية، التفكير النقدي، التقليد الفكري، الاستقطاب الأيديولوجي

المقدمة:

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله صلى الله عليه وسلم، وبعد:

لا شك أن كثرة الاختلافات وشيوعها بين الناس، وظهور أدلة كل فريق لما يعتقد من آراء، هي من أشد بواعث الحيرة والاضطراب في قلوب الناس، لا سيما في زمنٍ ابتعد أكثرهم فيه عن التأصيل العلمي، وعن التسليم لأقوال أهل العلم، الذين هم أبصر بمواطن الحق ومسالكه، وقد أدّت هذه الفوضى المعرفية إلى أزمة عميقة ليست أزمة نقص في المعارف، بل أزمة في منهجية التعامل معها.

ومن أخطر آثار هذه الأزمة الفكرية، ما يصيب العقل الإنساني إذا لم يُروّض بميزان الوحي، ويُفَحَّ بمنهج السلف، من الانغلاق والتعصب الذي يصدّه عن الحق ويوقعه في أسر "الانحياز التأكدي"؛ تلك الآفة التي تجعل الإنسان لا يرى إلا ما يؤكد قناعاته، ولا يسمع إلا ما يعزز موقفه، ولا يقبل إلا ما يكرّس موروثه، حتى لو كان مخالفاً للحق، ظناً منه أنه على الحق، وهو غارق في دائرة من المعتقدات الراسخة التي لا تخضع للمراجعة أو النقد، مصداقاً لقوله تعالى: وَهُمْ

يَحْسِبُونَ أَنَّهُمْ يُخْسِنُونَ صُنْعًا [الكهف: 104].

وهذا التحيز في الانتقاء الإدراكي لا يقتصر أثره على الأفراد، بل يمتد إلى تشكيل تيارات فكرية مغلقة، تتبنى رؤية واحدة، وتقصي ما سواها، فتتعلق في دوامة من التبرير الذاتي، ترفض الحق إن خالفها، وتقبل الباطل إن وافق هواها، كما قال سبحانه: **بَلْ اتَّبَعَ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَهْوَاءَهُمْ بِغَيْرِ عِلْمٍ** [الروم: 29]

وحين يصبح هذا النمط من التفكير قاعدةً للحوار، فإنه يحوّل التنوع الفكري من مصدر للإثراء إلى ميدان للصراع، تتحول معه العقائد والأفكار إلى جبهات متناحرة، لا يقبل أحدها شرعية الآخر، كما قال تعالى: وَجَادَلُوا بِالْبَاطِلِ لِيُدْحِضُوا بِهِ الْحَقَّ [غافر: 5]، وهذا الجدال ليس من باب البحث عن الحقيقة، بل من باب ترسيخ التصورات الذاتية، ليصبح العقل مغلقاً على ذاته، رافضاً لأي مراجعة أو تعديل، غارقاً في وهم المعرفة الكاملة، ولهذا فإن القرآن الكريم لم يأت فقط لتحرير الناس من عبادة الأصنام، وإنما جاء كذلك لتحريرهم من عبادة الأفكار والتصورات المغلقة، وفتح أفق الإنسان على الدليل لا على الهوى، وعلى الحجة لا على الحيلة، والاستعداد لقبول الحق ولو خالف ما نشأ عليه، كما قال تعالى: فَإِنْ لَمْ يَسْتَجِيبُوا لَكَ فَاعْلَمْ أَنَّمَا يَتَّبِعُونَ أَهْوَاءَهُمْ [القصص: 50]، وحتى لا يبقى العقل أسيراً لدوائر الانغلاق، فتكون العقابة كما قال تعالى: وَيَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ مُّهْتَدُونَ [الزخرف: 37]، فلا بد أن توزن الأمور بميزان الدليل، لا بميزان الموروث والعادة، وهو الذي يسعى إلى الحقيقة لا إلى تأكيد الذات فالانحياز التأكيدي، إذن، ليس مجرد ظاهرة فردية، بل هو قاعدة حاكمة لتيارات فكرية مغلقة، تغلق في دوامة من التبرير الذاتي، وترفض الحق إذا خالفها، وتقبل الباطل إذا وافق هواها، كما قال تعالى: بَلِ اتَّبَعَ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَهْوَاءَهُمْ بِغَيْرِ عِلْمٍ [الروم: 29].

ولهذا، جاء هذا البحث بعنوان: "الانحياز التأكيدي وأثره في ظهور المذاهب الفكرية"، سعيًا إلى تحليل هذه الظاهرة في ضوء النصوص الشرعية، وكشف آثارها المنهجية في تشكّل الوعي الإسلامي، وتفكيك علاقتها بآليات الانغلاق والتعصب، وبيان أن القول بوحدة الحق كما عليه أهل السنة والجماعة، ليس من باب الانحياز التوكيدي، بل هو موقف معرفي منسجم مع العقل، متوافق مع النقل، مستجيب للفطرة، قائم على التسليم الحقّ لله ورسوله.

ولعل استعادة الوعي بمخاطر هذا النمط من التفكير، وتأصيل التعامل مع الوحي بمنهج السلف، يمثل الخطوة الأولى في تفكيك جذور المذاهب الفكرية المغلقة.

مشكلة البحث:

إن المذاهب الفكرية ليست مجرد اجتهادات عقلية تبحث عن الحقيقة، بل تغدو - في أحوال كثيرة - نتائجاً لتراكبات انحيازية متوارثة، تُؤسس للتمايز لا للتكامل، وللتنازع لا للتناظر، وهو ما يثير الإشكالية الجوهرية لهذا البحث، والتي يمكن بلورتها على النحو التالي:

ما هو الدور البنوي للانحياز التوكيدي في نشوء واستمرارية المذاهب الفكرية ضمن البيئة الإسلامية، وكيف يسهم في تعطيل آليات التجديد والنقد الداخلي واستدامة النزاعات المذهبية؟

وتتفرع عنه عدداً من الأسئلة على النحو التالي:

1- ما المفهوم الدقيق للانحياز التوكيدي؟

2- ما المقصود بالمذهب الفكري؟ وما العوامل الفكرية والاجتماعية والتاريخية التي أدت إلى ظهور المذاهب

الفكرية وتبلورها داخل البيئة الإسلامية؟

3- كيف يسهم الانحياز التوكيدي في نشوء المذاهب الفكرية واستمرارها؟ وما آثاره على البنية المعرفية والخطاب

الفكري داخل المجتمعات؟

أهمية الدراسة :

أهمية هذه الدراسة في النقاط التالية:

1- كشف الآليات الخفية: تتناول الدراسة البنية العميقة وغير المرئية التي تُشكّل المذاهب الفكرية وتمنحها حصانة تمنع مراجعتها أو نقدها.

2- فهم جذور التعصب: تُقدم تفسيراً معرفياً لآلية "الانحياز التوكيدي" التي لا ترسخ القناعات فحسب، بل تُغلق الباب أمام أي محاولة للتفكير النقدي أو الاجتهاد، مما يفسر سبب جمود بعض الأفكار.

3- أهمية راهنة: في وقت تتزايد فيه النزاعات المذهبية وتتراجع فيه قيمة التفكير الحر، تصبح هذه الدراسة ضرورية لفهم أسباب هذه الظواهر وكيفية التعامل معها.

4- تحرير الفكر: تساهم في تحرير الوعي من سيطرة التحيزات المعرفية اللاواعية التي تدفع إلى تكرار الأفكار القديمة تحت شعار حماية الهوية.

أهداف الدراسة:

تهدف هذه الدراسة إلى تحقيق مجموعة من الأهداف، من أبرزها:

1- تحليل مفهوم الانحياز التأكيدي، والكشف عن أسبابه وعوامله المؤثرة في تشكيل القناعات الفكرية.

2- توضيح مفهوم المذاهب الفكرية، ودراسة العوامل التي أدت إلى نشوئها وانتشارها.

3- استقصاء دور الانحياز التأكيدي في ترسيخ المذاهب الفكرية، وبيان آثاره على التفكير المجتمعي، وآليات

تأثيره في تشكيل أنماط التعصب والانغلاق الفكري.

تسعى الدراسة، من خلال هذه الأهداف، إلى تقديم رؤية علمية متعمقة حول آليات التفكير المنحاز، وإبراز

كيفية توظيف الوعي النقدي في مواجهة الجمود الفكري.

الدراسات السابقة:

بعد مراجعة متعمقة للمصادر العلمية المتاحة باللغتين العربية والإنجليزية، تبين أنه لا توجد -بحسب ما تم الاطلاع عليه- دراسة سابقة تناولت بشكل مباشر ومتكامل العلاقة بين الانحياز التأكيدي ونشوء المذاهب الفكرية، تجمع بين البُعدين: المعرفي النفسي والفكري العقدي، ومع ذلك، تم رصد دراسات يمكن تصنيفها ضمن ثلاثة محاور رئيسية، تمثل خلفية معرفية مهمة في بناء الإطار النظري لهذا البحث، وهي كالتالي:

أولاً: دراسات حول مفهوم الانحياز التأكيدي:

تناولت هذه المجموعة من الدراسات الانحياز التأكيدي Confirmation Bias من منظور علم النفس

المعرفي، مع التركيز على دوره في تشكيل القناعات الفردية واتخاذ القرارات وتقييم الأدلة، ومن أبرزها:

دراسة نيكerson 1998 بعنوان "Confirmation Bias: A Ubiquitous

Phenomenon in Many Guises" والتي نُشرت في مجلة Review of General

Psychology, Vol. 2, No. 2, pp. 175-220 الصادرة عن جمعية علم النفس الأمريكية

American Psychological Association. والتي حلّلت ظاهرة الانحياز التأكيدي بشكل شامل، مؤكدةً أنه آلية معرفية تعزز القناعات المسبقة وتؤثر على طريقة استقبال الأدلة وتفسيرها، ومع أهمية هذه الدراسة في تقديم أساس نظري لفهم الانحياز، إلا أنها لم تتطرق إلى دوره في بناء أو استدانة المذاهب الفكرية. دراسة لورد وزملائه Lord, Ross & Lepper, 1979 بعنوان: "Biased Assimilation and Attitude Polarization: The Effects of Prior Theories on Subsequently Considered Evidence"، والمنشورة في مجلة Journal of Personality and Social Psychology, Vol. 37, No. 11, pp. 2098–2109، والتي تناولت كيف أن الانحياز التأكيدي يُسهّم في استقطاب المواقف وتعزيزها رغم وجود أدلة معارضة، إلا أنها بقيت ضمن نطاق الفرد دون التطرق للجماعة أو نشوء المذاهب.

ثانياً: دراسات حول نشوء المذاهب الفكرية خصوصاً في السياق الإسلامي:

ركزت هذه الدراسات على أسباب نشأة المذاهب الفكرية والفرق في التاريخ الإسلامي، وأبرزت العوامل التاريخية والسياسية والاجتماعية التي أثرت في تشكيلها، ومنها: دراسة فاروق أحمد الدسوقي 1985م بعنوان: "العوامل الرئيسية لنشوء الفرق في التاريخ الإسلامي"، والمنشورة في مجلة المسلم المعاصر، العدد 45، القاهرة، حيث وضح الدسوقي أن المذاهب والفرق الإسلامية نشأت استجابةً لأحداث سياسية واجتماعية وعقدية، لكنها لم تتناول الأبعاد المعرفية والنفسية مثل الانحياز التأكيدي، وهي الزاوية التي يتبناها البحث الحالي.

ثالثاً: دراسات حول الانغلاق الفكري والتعصب المذهبي:

تناولت هذه الدراسات تأثير الانغلاق الفكري والتعصب المذهبي في تعزيز القناعات المسبقة ورفض الحوار أو النقد، ما يتقاطع جزئياً مع فكرة الانحياز التأكيدي، ومن أبرزها: دراسة ميلتون روكيتش Milton Rokeach, 1960 في كتابه المعروف: "The Open and Closed Mind: Investigations into the Nature of Belief Systems and Personality Systems"، الصادر عن دار النشر Basic Books, New York، والذي استعرض بنية العقلية المغلقة ودورها في التعصب ورفض الحوار، وعلى الرغم من أهمية الدراسة، إلا أنها لم تربط بين التعصب والانحياز التأكيدي بشكل مباشر.

دراسة زميغروود وزملائها Zmigrod et al., 2020 بعنوان: "The Cognitive Rigidity and Ideological Extremism"، المنشورة في مجلة Current Opinion in Behavioral Sciences, Vol. 34، pp. 34–39، والتي تناولت العلاقة بين الجمود المعرفي والتطرف الفكري، لكنها لم تربط بشكل واضح بين هذا الجمود والانحياز التأكيدي أو المذاهب الفكرية بشكل صريح.

من خلال الاستعراض السابق، يتضح أن هذا البحث يتجاوز حدود الدراسات السابقة من خلال الجمع المنهجي بين مفهوم الانحياز التأكيدي كظاهرة معرفية نفسية، وظاهرة نشوء المذاهب الفكرية كأنظمة عقدية واجتماعية، ليكشف عن العلاقة البنوية بينهما، كما يميز البحث الحالي أنه يُقدّم تحليلاً نقدياً لكيفية تحول الانحياز التأكيدي إلى

آلية مستترة تُعيد إنتاج المعتقدات المذهبية وترسخ الانغلاق الفكري، وكذلك يقدم رؤية نقدية مقترحة لمعالجة هذه الظاهرة، من خلال تعزيز آليات التفكير النقدي المنفتح والتجرد العلمي في تناول القضايا العقيدية والفكرية.

منهجية البحث:

يعتمد هذا البحث على المنهج الوصفي في تحديد المفاهيم والمصطلحات المرتبطة بموضوع الدراسة، إضافة إلى المنهج التحليلي للكشف عن دور الانحياز التأكيدي في نشوء المذاهب الفكرية، مع تحليل آثاره في تطورها وانتشارها داخل البيئة الفكرية والمجتمعية.

هيكل البحث:

نظراً لطبيعة هذا البحث، فقد اقتضى المنهج العلمي تقسيمه إلى: مقدمة، تليها ثلاثة مباحث رئيسية، ثم خاتمة جامعة، وأخيراً قائمة مفصلة بالمصادر والمراجع.

المقدمة: تتناول إشكالية البحث وتساؤلاته الأساسية، إضافة إلى بيان أهدافه وأهميته العلمية، ثم عرض المنهجية المعتمدة في الدراسة، وأخيراً تحديد خطة البحث وهيكله العام.

المبحث الأول: مفهوم الانحياز التأكيدي وعوامله وأسبابه: يقدم هذا المبحث تعريفاً دقيقاً للانحياز التأكيدي، موضحاً عوامله الرئيسية، والأسس النفسية والمعرفية التي تساهم في تكوينه وترسيخه لدى الأفراد والمجتمعات.

المبحث الثاني: المذاهب الفكرية وأسباب ظهورها: يسلط الضوء على نشأة المذاهب الفكرية، متناولاً العوامل الفكرية والاجتماعية التي ساهمت في تشكيلها، مع تحليل للظروف التاريخية التي وفرت بيئة ملائمة لظهورها وانتشارها.

المبحث الثالث: الانحياز التأكيدي ودوره في نشوء المذاهب الفكرية وآثاره: يدرس العلاقة بين الانحياز التأكيدي والمذاهب الفكرية، محلاً كيف يساهم هذا النمط المعرفي في استدامة الأفكار والمعتقدات، ويعزز التصلب الفكري والانغلاق المعرفي، مما يؤثر على طبيعة الخطاب الفكري داخل المجتمعات.

الخاتمة وتشتمل على أهم النتائج والتوصيات.

الشكر أولاً وآخرًا لله، ثم لجامعة الملك خالد، ممثلة في كلية الشريعة وأصول الدين، وقسم العقيدة والمذاهب المعاصرة، على حرصهم وتفانيهم في تقديم أوجه العون والدعم العلمي، وإليه - جل وعلا - أتوجه بالدعاء أن يجزل المثوبة لكل من أعان ونصح كفاء ما قدموه لي من صنوف العون، وأن يبارك في مساعيهم، ويجعلها خالصة لوجهه الكريم، إنه ولي ذلك والقادر عليه. وصلى الله وسلم وبارك على سيدنا ونبينا محمد، وعلى آله وأصحابه أجمعين.

المبحث الأول: مفهوم الانحياز التأكيدي وعوامله وأسبابه

الانحياز التوكيدي ليس آفةً عابرةً في التفكير، ولا مجرد انفعالٍ نفسيٍّ عابر؛ بل هو داءٌ عضالٌ يستقرُّ في بواطن النفس قبل أن يتمكّن من ظاهر الذهن، ويُعيد تشكيل الرؤية من منبع الإدراك ذاته؛ فهو أشبه ما يكون بحجابٍ باطنيٍّ كثيفٍ، يحول بين الإنسان وبين أن يرى الأشياء على حقيقتها، فيصطفي من المعاني ما يُوافق هواه، ويُعرض عن كلّ معنيٍّ يُخالفه، لا عن تدبُّرٍ واعٍ، بل عن انفعالٍ خفيٍّ، يسوقه إليه طلبُ الأُنس بالذات والخوف من مواجهة المخالف، حتى يُشيدَ لنفسه إطاراً معرفياً مُحكمًا في الظاهر، مهترئاً من الداخل؛ لأنه قام على مجانبة البرهان، ولم يختبر صحته بنور المخالفة.

ولئن بدا هذا النمط الانحيازي عند بعضهم على هيئة التزام بالنص، فقد يكون في حقيقته تحرباً من المعنى؛ ولئن ظهر عند آخرين في لبوس العقل، فقد يكون تمرّداً على ضوابط النظر، فالمسألة لا تُقاس بالشعارات، بل تُوزَن بالمنهج: هل يبدأ من التجرد وينتهي إلى البرهان؟ أم يبدأ من الفرضية وينتهي إلى تبريرها؟ ومن هنا، فإن أخطر ما يفعله الانحياز التوكيدي هو أنه يُقنّن للهوى باسم الدليل، ويُوصّل للذاتية باسم الحياد، ويُرسي الاستعلاء الفكري باسم اليقين، لأجل هذا فهو ليس مجرد ميلٍ عرضيٍّ في مسار التفكير، بل صار بنيةً تأسيسيةً عميقةً تصوغ المذاهب الفكرية والعقدية في أصولها وتفرعاتها، سواءً في صورتها التراثية القديمة التي أنتجت الفرق والنحل، أو في صورتها الحداثية الجديدة التي أنتجت التأويلات المتسببة التي ترفع من مقام «القراءة» على حساب «المقروء»، وتُعطي من شأن «النسبية» على حساب «القطعية»، وتُبيح لكل صاحب هوى أن يُعيد إنتاج المعاني بما يُرضي نزعته، باسم «حرية التأويل» والتعددية المعرفية المزعومة.

ولم يقتصر الأمر على أن يوصف هذا الانحياز بوصفه خللاً ينبغي علاجه، بل غدا في عصرنا هذا وكأنه أصلٌ مُسلمٌ، وبديهة لا تُناقش، حين استقرّ في فلسفاتٍ مائعةٍ جعلت من الذات مركزاً للمعنى بدلاً من النص، ومن الرأي حاكماً بدلاً من الوحي، حتى اختلطت الأمور وتمايعت الحقائق، وغدا الوهم يقيناً، واليقين وهمًا، وتساوت «القراءات» كلّها، فلا فَرْقَ بين صحيحٍ وسقيم، وبين حقٍّ وباطل، لذلك، جاء هذا البحث ليقوم بوظيفتين متداخلتين: الأولى تفكيك مفهوم الانحياز التوكيدي برده إلى جذوره اللغوية ومظاهره الاصطلاحية الدقيقة؛ والثانية تحليل عوامله وآليات عمله في أعماق النفس وفي أنساق الفكر، قصد الكشف عن تمظهراته في الثقافة العقدية والوعي الجمعي، وإقامة مقاربة نقدية أصيلة تستعيد للنص مرجعيته، وللعقل مكانته، وللباحث تجرّده، حتى لا يكون من الذين يعبدون الرأي وهم يحسبون أنهم يعبدون الحق، والله الهادي إلى سواء السبيل.

1- مفهوم الانحياز لغةً واصطلاحاً:

الدلالة اللغوية للانحياز:

ففي مقاييس اللغة¹، نجد أن الجذر ح-و-ز يشير إلى التجمع والتمركز حول نطاق معين، حيث يُقال لكل مجمع أو ناحية "حوز"، ويقال "حمى فلان الحوزة"، أي صان مجاله، ودافع عن حدوده الفكرية أو الجغرافية. أما لسان العرب²، فيربط الجذر ذاته بفعل السير الشديد والانتقال الحاد من موقع إلى آخر، كما يظهر ذلك في عبارة "حاز الإبل" التي تعني سوقها بعزم وإصرار، وفي تعبير "انحاز القوم" الذي يدل على تركهم موقعاً معيناً واصطفافهم في موضع آخر.

وعند تفكيك هذه الدلالات اللغوية، نجد أن التحيز يستند إلى ثلاث ركائز أساسية:

- 1- الميل والاصطفاف نحو جهة أو فكرة معينة دون الحياد إلى بدائل أخرى.
- 2- حماية المجال أو المنظومة الفكرية التي ينتمي إليها الفرد، عبر التترس حول قناعاته.
- 3- اتخاذ موقف محدد مع نبذ الخيارات الأخرى، سواء كان ذلك بصورة واعية أو غير واعية.

الدلالة الاصطلاحية للانحياز:

إذا كان المفهوم اللغوي للانحياز يرتبط بالحركة الجسدية والانفصال عن الموضع الأصلي إلى جهة محددة، فإن دلالاته الاصطلاحية تنتقل من هذا المجال الحسي إلى حقلٍ معرفيٍّ وفكريٍّ أكثر تعقيداً، في صورة اصطفاك فكري أو

أيديولوجي، يؤثر في طريقة تفاعل الإنسان مع المعطيات والمواقف المختلفة.

ومن هذا الانتقال الدلالي تشكّل الملامح الاصطلاحية للانحياز، إذ يُعرف الانحياز في المجال المعرفي بأنه: ميل إدراكيّ لا إرادي أو إرادي، يدفع الفرد أو الجماعة إلى تفضيل رأي أو موقف مسبق، وتقديمه والانتصار له دون موازنة نقدية عادلة، مما يُفضي إلى تهميش غير مبرّر أو رفض غير عقلائي للآراء أو المعطيات المخالفة له.

شرح التعريف الاصطلاحيّ/ القيود والمحترزات:

يتضمن التعريف جملة من القيود التي تضبط المفهوم وتُميّزه عن السلوك المجرد أو التفضيل الموضوعي:

- **ميل إدراكيّ:** احتراز من الأفعال العفوية التي لا تنطلق من تمثّل ذهني، كالعادات وردود الأفعال الفطرية، فالميل لا يُعدّ انحيازاً إلا إذا استند إلى تصوّر معرفي سابق يؤثر في التقدير ويوجّه الفهم.
- **لا إرادي أو إرادي:** احتراز من قصر الانحياز على صور القصد الواعي؛ إذ يشمل أيضاً الانحيازات المعرفية اللاشعورية التي تنشأ دون إدراك مباشر، كما في الانطباعات التلقائية أو تفضيل مصادر مألوفة.
- **تفضيل رأي أو موقف مسبق:** احتراز من التفضيلات المبنية على مراجعة نقدية، إذ لا يُعدّ التفضيل انحيازاً ما لم يكن صادراً عن حكم قبلي غير مفحوص، ولا يُعاد النظر فيه عند ظهور معطيات مخالفة.
- **وتقديمه والانتصار له دون موازنة نقدية عادلة:** احتراز من الانتصار المستند إلى الحجة؛ فالميل لا يكون انحيازاً إلا إذا خلا من النزاهة المعرفية والعدالة في الفحص والمناقشة.

• **تهميش غير مبرّر أو رفض غير عقلائي:** احتراز من الرفض المؤسس على الحجة، إذ إن جوهر الانحياز يظهر عند إقصاء الرأي المخالف دون تحليل معرفي رشيد.

يرتبط هذا المصطلح بإشكالية فلسفية عميقة تتعلّق بصعوبة تحرّ العقل من أفكاره القبلية، وهي مسألة نوقشت منذ فرانسيس بيكون الذي وصف هذا الميل ضمن "أصنام العقل"، محدّراً من نزعة العقل إلى انتقاء التجربة المؤيدة فقط لما يؤمن به.

أما في فلسفة العلم، فقد عالج كارل بوبر هذه الظاهرة من خلال التأكيد على أن المعرفة العلمية لا تنمو بالبحث عن مؤيدات، بل من خلال نقض الفرضيات وتكذيبها، وأن الميل إلى التأكيد المستمر يمثل عائقاً أمام "الطابع القابل للتفنيد" الذي هو سمة العلم الحقيقي.

التمييز بين التحيز الطبيعي والتحيز المرضي:

صاغ الملكاوي تعريفاً يعكس هذه التحولات الفكرية، يقول فيه: "التحيز ظاهرة طبيعية، ووصف موضوعي لحقائق الأشياء ووقائع الأمور، وليس بالضرورة صفة سلبية أو مستنكرة، بل على العكس، قد يكون من المستنكر أن ينتسب المرء إلى غير حيزه الطبيعي، أو توضع القضية خارج حيزها المنطقي"³، ويوحى هذا التعريف بأن الانحياز ليس شراً مطلقاً، إذ يمكن أن يكون جزءاً من الوضع الطبيعي للفكر، لكنه يصبح إشكالياً حينما يُمارس دون وعي، أو يتحول إلى آلية لإقصاء الحقائق الموضوعية، أو يغلق الأفق أمام النقد والمراجعة.

وعليه، فإن فهم الانحياز لا يقتصر على كونه مجرد ميل ذاتي، بل هو حالة فكرية تتجسد في طريقة إدراك الإنسان للعالم، وفي كيفية تبنيه للمواقف، ومدى انفتاحه أو اغلاقه أمام القراءات الأخرى.

* التأكيد Confirmation⁴:

* كلمة "توكيدي" مأخوذة من *التأكيد* أي: البحث عما يؤكّد ويعضّد ما يعتقدّه الإنسان مسبقاً.

* أُضيفت للفظ *الانحياز* لأن الإنسان حين ينحاز، لا يكون انحيازه حياديّاً أو شاملاً لكل الأدلة، بل يكون موجّهاً نحو ما يؤيّد رأيه أو فكرته، متجاهلاً أو مضعّفاً لما يخالفها.

بتعبير آخر: الانحياز التوكيدي ميل الأفراد إلى البحث عن المعلومات أو تفسيرها أو تذكرها بطريقة تؤكد معتقداتهم أو افتراضاتهم المسبقة، وفي الوقت نفسه يتجاهلون أو يقلّلون من شأن الأدلة التي تتعارض مع تلك المعتقدات.

تعريف الانحياز التوكيدي:

وفي هذا السياق، يُعرّف Graig Nelson الانحياز التوكيدي بأنه: "نزعة معرفية تدفع الأفراد إلى انتقاء المعلومات والتفسيرات التي تتماشى مع قناعاتهم المسبقة، مع إغفال أو تحجيم الأدلة التي تتعارض معها، مما يعزز استدامة التصورات الذاتية وتقلل إمكانية إعادة النظر النقدي فيها"⁵.

خصائص الانحياز التوكيدي:

وهو ما يعني أن الإدراك البشري لا يتشكل عبر التفاعل الحر مع الحقائق، وإنما عبر انتقائية خفية تُحكّم قبضتها على طريقة التفكير، فتجعله يعيد إنتاج قناعاته، بدلاً من إعادة النظر فيها، وهذا الانحياز لا يقتصر على الأفراد فحسب، بل يمتد إلى الجماعات، بل وإلى المذاهب الفكرية الكبرى، حيث تتحول المسلّمات -بفعل التكرار والتعصّب الداخلي- إلى معتقدات مغلقة لا تقبل المساءلة، مما يُفضي إلى انغلاق معرفي يرسّخ تصوراتٍ غير متزنة عن الواقع، ويُصعّب إمكانية الانفتاح على المغاير أو المراجعة الذاتية الجادة⁶.

الصلة بالانحيازات معرفية أخرى:

يرتبط الانحياز التوكيدي بمجموعة من الانحيازات المعرفية الأخرى التي تؤدي إلى تشويه الفهم، ومنها:

- **انحياز التوافر: Availability Bias** الميل إلى الاعتماد على المعلومات المتاحة بسهولة في الذاكرة كدليل، مما يضخم من أهمية الأمثلة المؤيدة.

- **انحياز المطابقة: Congruence Bias** اختبار الفرضيات عبر البحث عما يؤكدها لا ما ينقضها.

- **انحياز المجموعة والانحياز للذات:** تقديم مواقف الجماعة أو النفس على الموضوعية

هذه الانحيازات تتقاطع في كونها تشوهات في التقدير المعرفي، إلا أن الانحياز التوكيدي يتميز عنها بأنه يؤدي إلى غلق دائرة الفهم الشرعي أو الفلسفي، بحيث يُعاد تفسير كل المعطيات لتصبّ في رأي مسبق، مما يمنع من الاستجابة لأدلة جديدة أو مراجعة منهجية للذات.

آليات الانحياز التوكيدي:

ليس الانحياز التوكيدي مجرد ميل عابر، بل هو آلة فكرية تُعيد تشكيل الإدراك بما يخدم المعتقدات الراسخة، تجعل من العقل مرآة تُظهر فقط ما يريد أن يراه، وتُخفي ما يُربكه أو يُلزمه بالمراجعة، وتتنوع آليات هذا الانحياز، لكنها تتقاطع جميعها في كونها أدوات لتضييق أفق البحث، وتحجيم إمكانيات التفكير النقدي، وتعزيز القناعات المسبقة على حساب الحقائق الموضوعية.

التحيز بالتفضيل :

هو أول أوجه هذا الانحياز، الذي نجد فيه الفرد يختار موقفًا لا بناءً على الأدلة، بل بناءً على راحته النفسية وتوافق الفكرة مع معتقداته السابقة، فيتخذ مما يألّفه دليلاً على صوابيته، دون أن يدرك أن التصديق لا يعني الحقيقة. ثم يأتي التحيز بالتفصيل، يُفرد فيه الإنسان حيّزاً أكبر لوجهة نظره على حساب غيرها، يُدقق في تفاصيلها، يُسلط الضوء عليها، بينما تبقى الآراء الأخرى هامشية، باهتة، كأنها لم توجد إلا لثرفض.

أما التحيز بالتقليل، فهو لا يُجادل المخالفين بالحجة، بل يحجم آرائهم، يُقرّمها، يُظهرها وكأنها لا تستحق الالتفات، فيغدو العقل سجنيًا لفكرة واحدة، لا لكونها الأصح، بل لكون غيرها لم يُعطَ فرصة للنمو. وفي مستوى أكثر خطورة، يظهر التحيز بالتشويه، فلا يكتفي صاحبه بتفضيل رأيه، بل يسعى إلى إعادة تشكيل آراء الآخرين بأسلوب يجعلها تبدو متناقضة أو مضطربة، حتى وإن لم تكن كذلك.

وأما التحيز بالإهمال، فيتجاوز التشويه إلى التجاهل المطلق، الذي يتم من خلاله إقصاء الأفكار المعارضة من الأساس، فلا تُناقش، ولا تُعرض، وكأنها لم تُطرح أصلاً.

وأشدها جميعاً التحيز بالرفض، فلا مجال عنده حتى للنظر في البدائل، بل يُرفض كل ما يخالف المعتقدات الراسخة لديه رفضاً قاطعاً، ليس لأنه بُحث وفُتد، بل لأنه ببساطة "مرفوض" من البداية⁷.

العوامل المؤدية إلى ترسيخ الانحياز التأكيدي:

لم يكن الانحياز التأكيدي مجرد زلة معرفية أو خطأ إدراكيًا يمكن تجاوزه بسهولة، بل هو آلية ذهنية متجذرة، تعمل على ترسيخ القناعات بدل مراجعتها، وتعزيز الإحساس باليقين حتى وإن كان قائمًا على تصورات خاطئة؛ لأنه يعتبر صمام الأمان الذي يجعل العقل يتجنب المواجهة المباشرة مع الأدلة المزعجة، فيخفف بذلك من القلق المعرفي الذي قد ينشأ حين تصطدم المسلمات الراسخة لدى الأفراد بحقائق جديدة، ولهذا، فهو ليس مجرد خلل في التفكير، بل هو وظيفة نفسية تسعى إلى الحفاظ على التوازن الداخلي، حتى وإن كان ذلك على حساب النزاهة الفكرية وإدراك الحقيقة كما هي، لا كما يريد العقل أن تكون⁸.

وقد بيّن Whittlestone أن الانحياز التأكيدي لا ينشأ من فراغ، بل يتغذى على عوامل تجعل الإنسان أكثر استعدادًا للوقوع في شركه، حتى يتحول من ميل عابر إلى بنية فكرية متماسكة تحكم إدراكه للعالم، وفي مقدمة هذه العوامل يأتي البحث الانتقائي عن المعلومات، فلا يتعامل الفرد مع المعرفة باعتبارها أفقًا مفتوحًا، بل يختزلها في دائرة ضيقة، يختار منها ما ينسجم مع قناعاته، ويعيد ترتيب الحقائق وفق ما يخدم رؤيته، بينما يُعرض عن كل ما قد يهز استقراره المعرفي أو يجبره على إعادة النظر، ومتى استمر في هذا المسار، تغدو الثقة المفرطة في الآراء الذاتية نتيجة حتمية، إذ يترسخ في وعيه أنه محق، لا لأنه احتكم إلى ميزان الدليل، بل لأنه لم يسمح لنفسه أصلاً بمقابلة الأدلة التي قد تضع قناعاته محل اختبار⁹. وهكذا يدخل في دوامة تعزيز القناعات القائمة، بتحويل كل معلومة جديدة من أن تكون فرصة للمراجعة، إلى مادة إضافية تدعم ما يؤمن به سلفًا، حتى وإن حملت في طياتها ما يناقض ذلك لو أُعيد النظر فيها بعين ناقدة، فالعقل هنا لا يبحث عن الحقيقة بقدر ما يسعى إلى صيانة تصوره المسبق عنها، بحيث لا يتغير إلا بما يتسق مع بنيته الذهنية الراسخة.

لذا فإن الانحياز التأكيدي لا يُعدّ خللاً إدراكياً عابراً، بل هو منظومة مغلقة تُحكم الطوق على الوعي وتعيد إنتاج ذاتها باستمرار، وتقاوم أي محاولة لاختراقها، حتى يصبح الفكر فيها دائرة مغلقة تُعاد فيها صياغة القناعات لا بناءً على البرهان، بل وفق ما تألفه النفس وتطمئن إليه، إذ تُنتقى المعلومات بعناية تُقصي المخالف وتُعزّز الموافق، ويُستبدل الإلف بالدليل، ويُمنح الرأي الذاتي سلطة البرهان، وتُحوّل كل معلومة واردة إلى شاهد إضافي على ما سبق تصديقه، لا على ما ينبغي تقويمه، فتغدو الأدلة خادمة للتصورات لا ميزاناً للحقيقة، ويؤثر اتقاء صدمة التعارض المعرفي على مواجهته، ولو اقتضى ذلك تحريف البينات أو تجاهلها، فلا يعود الإنسان طالباً لما هو حقّ في ذاته، بل أسيراً لما يُريح وجدانه، حتى يصبح الفكر كله أداة لحماية النسق القائم، لا وسيلة لاختبار صحته، وبهذا يتحوّل الانحياز التأكيدي إلى قيدٍ داخلي يغلف العقل بثوبٍ من الطمأنينة الزائفة، ويمنعه من الانكشاف على أي ضوءٍ يخالف ما اعتاد عليه.

أسباب الانحياز التأكيدي في تشكيل الأيديولوجيا

يشكّل الانحياز التأكيدي إحدى البنى التحتية التي تُعيد إنتاج الوعي الجمعي، وتزوّدُهُ بآلياتٍ خفيّةٍ تحميه من الاضطراب النبوي حين تتعرّض مسلماته لاختبارٍ خارجيٍّ؛ ومن ثمّ لا يُمكن قصره على كونه خللاً معرفياً فردياً، بل هو «منظومة افتتاني جماعي» تُمسك بخيوط الخطاب، وتعيد توجيه مساره بما يخدم صلاية الهوية ودوام السلطة الرمزية¹⁰، ولئن كان علم النفس المعرفي قد رصد هذه النزعة بوصفها ميلاً إلى انتقاء الأدلة المؤيدة وإقصاء المناقضة، فإنّ علم اجتماع المعرفة يوسّع الإطار، فيكشف أنّ الانحياز التأكيدي هو «آلية انتقائية للمعنى المؤدج» تصفّي الجماعات من خلاله المعنى قبل أن يردّ إلى الفضاء العمومي، فتضمن بقاءه مُلائماً لتراتبية القيم التي تأسست عليها. ومن خلال هذه البنية المغلقة، يتجلّى الانحياز التأكيدي كنزعة بنيائية تُقنّعُ ما تلقّاه الذات أو الجماعة من معطيات، وتحيله إلى شواهدٍ إضافيةٍ على صواب التصوّر الراسخ بدل أن تُفضّي إلى مراجعته أو مساءلته¹¹.

النماذج التاريخية لانحياز المعنى:

حين تتحول القناعات إلى أدوات تمثيل للواقع، وتُختزل الحقيقة فيما يدعم التصوّر المسبق، يغدو الإدراك نفسه ساحة لإعادة ترتيب المعاني وفق توازنات السلطة بما يخدم النسق الأيديولوجي لا وفق تجرّد المعرفة، وهذا ما يجعل الانحياز التأكيدي جهازاً مركزياً في بناء الأيديولوجيات، عبر ثلاث آليات أساسية: أدلجة النص، وتوطين الهوية، ونزع الشرعية عن الآخر، هذه الآليات لا تعمل بمعزل عن السياق التاريخي، بل تتجسّد في لحظات حضارية كبرى يعاد فيها تشكيل الواقع من خلال إطار معرفي مُنحاز يخدم مراكز الهيمنة.

النموذج الأول: الاستشراق - اختراع الشرق وتبرير السيطرة:

أظهر إدوارد سعيد في تحليله¹² بأن «الشرق» كما تمثله العقل الأوروبي لم يكن صورة مكتشفة بقدر ما كان صورة مخترعة تُعيد ترسيخ مركزية الغرب وتُبرر هيمنته، فقد تحوّل جهاز الاستشراق إلى تحالف معرفي وسياسي يصوغ تمثيلات جامدة للشرق، ويُريّ القارئ الغربي على رؤيته في أنماط ثابتة تُسهّل إخضاعه، وهذا التمثيل لم يكن معرفياً بريئاً، بل مؤسّساً على منظومة انتقائية تستبقي ما يُعزّز التفوق الغربي وتُقصي ما يُخالفه، وقد طوّر عبد الوهاب المسيري هذا التحليل، فبيّن أن الخلل لا يكمن في المنهج وحده، بل في بنية عرقية إمبريالية تُراكم الشواهد المنتقاة وتُلغي ما عداها، لخدمة السيطرة الرمزية والمادية¹³.

النموذج الثاني: الإصلاح البروتستانتي - الانحياز في ثوب الصحيح:

حين واجه مارتن لوثر فساد الكنيسة الكاثوليكية واحتكارها للخلاص من خلال صكوك الغفران، قدّم الكتاب المقدس بوصفه سلطة تصحيحية مباشرة، متجاوزًا الوساطة الكنسية، غير أن هذه المواجهة كانت بدورها محمّلة بانحياز تأكدي جديد، بحيث تم انتقاء النصوص التي تُدين الكهنوت، وتُهمّل التأويلات التي كانت تدعم النظام البابوي، وبهذا، لم يُلغ الانحياز التأكدي، بل انتقل من مركز إلى آخر، مع بقاء منطق الانتقاء قائمًا، وما الإصلاح في صورته التاريخية إلا انتقال الانحياز التأكدي من مركز كاثوليكي إلى مركز بروتستانتي، مع بقاء المبدأ الانتقائي ذاته حاكمًا لوعي الجماعة الدينية¹⁴.

- أدلجة النص: في جعل الكتاب سلطة أحادية الاتجاه تُقضي قراءات أخرى.
- توطين الهوية: بناء جماعة إيمانية جديدة محصنة برؤية ذاتية للحق.
- نزع الشرعية: نفي مشروعية الكنيسة الكاثوليكية واتهامها بالخيانة الروحية.

النموذج الثالث: عقيدة الاصطفاء اليهودي - الانغلاق العرقي المؤسس على النص:

في التفسير الحاخامي للتوراة، يتم تثبيت مفهوم "الشعب المختار" باعتباره عنصرًا بنويًا في فهم الذات اليهودية¹⁵، ويُنشئ على ذلك تصوّر تراتبي يضع اليهود فوق الأغيار Gentiles¹⁶، وهذا التمثيل التأكدي لا يستبقي من النصوص إلا ما يدعم التفوق، ويُهمّل ما يدعو إلى المراجعة أو يفضح الانحراف التاريخي، فيُعاد إنتاج الوعي الجمعي داخل دائرة مغلقة لا تقبل التعدد، بل تُشرعن ممارسات سياسية واجتماعية باسم الرسالة المزعومة¹⁷.

- أدلجة النص: اختيار النصوص التي تُكرّس التفوق وإسقاط النصوص الناقدة.
- توطين الهوية: حصر الرسالة في عرق واحد يعزل الذات عن الأغيار Gentiles.
- نزع الشرعية: توصيف الآخر بأنه أدنى منزلة، ما يُسقط عنه الاعتبار الإنساني.

خلاصة تركيبية: وحدة الآلية واختلاف المظهر:

يتجلّى من هذه النماذج أن الانحياز التأكدي لم يكن عرضًا معرفيًا، بل كان جزءًا أصيلًا من البنية التي تُعيد إنتاج السلطة وتوجّه المعنى، تحتلف السياقات بين خطاب استشراقي، وحركة إصلاح ديني، ومعتقد عرقي ديني، لكن ما يوحدّها هو اشتغال الانحياز التأكدي كأداة خفية لتقنين النص، وترسيخ الهوية، ونزع الشرعية عن المخالف، وبهذا يُصبح التاريخ نفسه فضاءً لإعادة تدوير القناعات لا اختبارها، ويُحتزل المعنى فيما يُؤكّد النسق، لا ما يُسائل وجوده. وهكذا، تعمل هذه الآلية وفق ثلاث عمليات بنوية مترابطة:

- أدلجة النص: حيث يُنتزع النص من سياقه التأويلي المفتوح، ويُحصر في قراءة وحيدة تُضفي على المركز القائم شرعية دلالية لا تقبل المراجعة؛ فالنص لا يعود محل نقاش، بل يتحوّل إلى ذراع رمزي يُشرعن السلطة.
- توطين الهوية: حيث يُصبّ الوعي الجمعي في قالب رمزي صلد، يجعل الجماعة تدور حول ذاتها بلا انقسام، ويُوطّر الانتماء داخل حدود مغلقة، تُغذّي الإحساس بالتمايز، وتُبرّر الصراع الخارجي بوصفه ضرورة دفاعية أو رسالية.
- نزع الشرعية عن الآخر: حيث يُعاد توصيف المخالف في كل نموذج بلغة تُسقط عنه الاحترام الإنساني أو

الفكري؛ فهو إما «ضالّ» ينبغي تحييده كما في المثال الكنسي، أو «متخلف» لا يستحق الندبة كما في التمثيل الاستشراقي، أو «أدنى إنسانياً» في التراتبية العقديّة كما في الاصطفاء العرقي اليهودي. بهذا، تتكشف الوظيفة العميقة للانحياز التأكيدي: ليس مجرد انحراف في الإدراك، بل جهاز لإدارة الحقيقة، وتوجيه الوعي، وترسيخ البنية السلطوية من داخل الوعي ذاته، عبر إعادة تشكيل المعنى بما يضمن دوام المركز، لا انكشافه.

تفكيك آليات التحيز وبناء استراتيجية للمقاومة المعرفية¹⁸:

إنّ مواجهة البنية التأكيديّة للمعنى، بوصفها نظاماً يُنتج الانغلاق ويؤطرّ الذات والآخر ضمن معادلة سلطوية، لا يمكن أن تتم عبر الوعي الوصفي وحده؛ إذ إنّ توصيف الآلية لا يُعطّلها، ما لم يُقابل بتفكيك يُعيد تركيب العلاقة بين النص والوعي والتأويل. ولهذا، فإن الاستراتيجية المقترحة تتطلب مقارنة مزدوجة المسار، تقوم على تحرير النص من قفص القراءة المؤدّجة، وتحرير العقل من خضوعه التلقائي لسلطة المعنى المغلق.

المسار الأول: تفكيك البنية الانتقائيّة :

يبدأ هذا المسار بكسر النسق المغلق الذي يُقنّن النصوص ويمنحها شرعية واحدة تابعة لمركز مهيم. لا بد من إعادة فتح النص على تعدّديته الداخلية، عبر مساءلة مسارات التأويل التاريخية، والتمييز بين الوحي بوصفه معطى إلهياً، وبين طبقات الفهم التي تراكمت فوقه عبر العصور. فالنصّ لا ينبغي أن يكون موضوعاً للتطويع السلطوي، بل مجالاً خصباً لتفجير الدلالات، واستنطاق ما سكت عنه، وكشف الطبقات الأيديولوجية التي تحالفت مع السلطة عبر صيغ القراءة والنقل والتفسير.

المسار الثاني: ترسيخ عقل مقاصديّ نقديّ

هذا المسار لا يكتفي بفتح النص، بل يتّجه إلى إعادة موضعة الذات، لا بوصفها مستهلكاً للمعنى الجاهز، بل شريكاً في بنائه، وقادراً على الموازنة بين قُدسيّة الوحي وضرورة النظر الحرّ. فالعقل المقاصديّ لا يعبر عن مضمون الحكم فحسب، بل يوجّه النظر إلى وظائف المعنى ومآلاته، ويحرر الفهم من هيمنة الشواهد المنتقاة، ويؤسّس لوعي معرفيّ يتجاوز التجزئة إلى البنية، والتكرار إلى الاستئناف، والنقل إلى النقد. وفي قلب هذا العقل يكمن ميزان أخلاقيّ لا يكتفي بطلب الصواب، بل يطلب الصدق مع الذات، ويعلن استعداد الدائم للمراجعة¹⁹.

حين لا يُكشّف الانحياز التأكيدي، فإنه يستقرّ في الذهن الجمعيّ على هيئة «قَدَرٍ إبستمولوجي» تُفصّل على مقاسه الرؤى والتفسيرات، وتؤسّس فوقه مشاريع التسلّط الرمزي والمادي، فيغدو الفكر نفسه أداة للشرعنة لا وسيلة للتحرر. والدرس الجوهريّ الذي تكشفه هذه القراءة أنّ تحصيل الخطاب العقديّ أو الفكريّ لا يتحقق بتكثير الأدلة، بل بتجويد أسس النظر؛ إذ ليس كل اتّساق معرفيّ دليلاً على السلامة، بل قد يكون قناعاً يحجب التحيز خلف بنية محكمة لا تُرى. إنّ ما نحتاجه ليس التكرار، بل تأسيس أخلاقيات النظر التي تُخلع عن العقل ثوب الارتياح للنسق، وتُلبسه لباس النقد، ليكون مستعداً - في كل لحظة - لأن يُراجع ذاته قبل أن يُطالب الآخر بالمراجعة، ويكسر الصمت البنيويّ الذي طالما تمظهر على هيئة يقين.

المبحث الثاني: المذاهب الفكرية وأسباب ظهورها

مفهوم المذاهب الفكرية: مقارنة تحليلية

يتطلب تناول مفهوم "المذاهب الفكرية المعاصرة" تفكيكه إلى عناصره اللغوية، بهدف الوصول إلى فهم أكثر عمقاً وتماسكاً للبنية الدلالية التي ينطوي عليها هذا المفهوم المركب.

من الناحية اللغوية، يتألف المصطلح من ثلاثة مكونات رئيسة: "المذاهب"، و"الفكرية"، و"المعاصرة". فأما لفظ "المذاهب" فهو مشتق من الفعل ذهب، ويُفيد لغةً معنى الاتجاه أو المسلك الذي يسير فيه الفرد أو الجماعة، منطلقاً من اعتقاد أو رؤية، صحيحة كانت أو خاطئة²⁰. أما اصطلاحاً، فيشير "المذهب" إلى نسق متكامل من المبادئ والأفكار التي يتبناها أفراد أو جماعات، لتشكل الإطار المرجعي لتفسيرهم للقضايا المختلفة، ويُستخدم هذا المصطلح في مجالات عديدة كالفلسفة والفقه والسياسة وغيرها²¹.

أما "الفكرية"، فهي من الجذر الثلاثي فَكَّرَ، الدالّ على التأمل والتدبر، الذي يُعرّفه ابن فارس بقوله: "تردد القلب في الشيء معتبراً"²²، مما يعكس طبيعة الفكر بوصفه عملية عقلية ذاتية تتعلق بالأفكار والمعتقدات تهدف إلى الوصول لفهم وإدراك الأشياء. واصطلاحاً، تحيل "الفكرية" إلى مجموعة الأفكار والمعتقدات التي تُشكّل الرؤية الكلية للإنسان تجاه العالم، ومن خلالها تتحدد سلوكياته وتُبنى ثقافته وهويته²³.

وعند الجمع بين اللفظين "المذاهب الفكرية"، يُحيل المصطلح إلى منظومات معرفية شاملة، تُنتج تصوراً كلياً للإنسان والعالم والمعرفة، تنشأ في سياقات حضارية مخصوصة، وتؤثر في الوعي والسلوك عبر أدوات فلسفية ودينية واجتماعية، وتُمارس - في جوهرها - تأويلاً موجّهاً للمعنى يُغلف انحيازها المسبق لمنظوماتها المرجعية، ضمن صراع مرجعي غير محايد²⁴.

وعند إضافة وصف "المعاصرة"، يكتسب المفهوم بُعداً زمنياً وسياقياً أكثر تحديداً، إذ يُشير إلى تلك المذاهب التي ظهرت وتطورت في العصر الحديث، استجابةً للتحوّلات الثقافية والاجتماعية والعلمية والسياسية الكبرى، مما أسهم في تشكيل ملامح هذه المذاهب، التي تمتاز بقدرتها على التفاعل مع الظواهر الحديثة كالعولمة، والعلمنة، والثورات التقنية والمعرفية، مما منحها قابلية للانتشار خارج أطرها المحلية لتؤثر في البنية الفكرية العالمية المعاصرة، كما يظهر في تحوّل الليبرالية والعلمانية والمادية من تصورات غربية خاصة إلى أنماط فكرية عابرة للثقافات، أثّرت في السياسة، والتعليم، وحقوق الإنسان، وحتى في تأويل النصوص الدينية، ضمن ما يُعرف بالبنية الفكرية العالمية المعاصرة وغيرها²⁵.

ومن هذا التحليل، يمكن تعريف "المذاهب الفكرية المعاصرة" بأنها: اتجاهات معرفية تأسست في العصر الحديث، تسعى إلى بناء تصورات شاملة للإنسان والمجتمع والمعرفة، وتؤثّر في مقارنة القضايا الفلسفية والاجتماعية والسياسية، مستندة إلى مرجعيات فكرية محددة تشكل إطاراً موجّهاً للتفكير والسلوك²⁶.

أسباب نشوء المذاهب الفكرية:

إنّ الناظر في نشأة المذاهب الفكرية المعاصرة لا يسعه أن يفصل بين ظاهر ما تبدّت عليه من أطروحات عقلية، وبين باطن ما تسرّب إليها من انفعالات حضارية، ذلك أن هذه المذاهب لم تتولّد من فراغ جذليّ أو رغبة علمية خالصة، وإنما جاءت ثمرة تراكم حضاري معقّد جمع بين التغيرات الحضارية العميقة، والاختلالات في المرجعية الدينية التي عمّقت الانفصال بين الوحي والعقل، والانزياحات المعرفية التي نقلت مركزية المعنى من الوحي إلى الإنسان، والانحرافات المنهجية

التي أعادت تشكيل أدوات الاستدلال، حتى غدت الذات مرجعية مغلقة تستغني عن التسليم، وتتعالى عن التلقي، وتفتعل مناهجها قبل أن تتجرد في طلب الحق.

ومن ثم، فإنّ هذه المذاهب لا تُفهم من حيث ما تُظهره من نظمٍ فكرية، بل بقدر ما تُخفيه من انقطاعها عن الوحي وارتحائها لسلطة العقل المجرد، وقد تداخل في بنيتها عاملان متلازمان: التحولات الخارجية في البنية الحضارية الغربية، والانحرافات الداخلية في منطق التفكير والاستدلال، ما يستدعي لفهما تحليل السياق وبنية الاستدلال.

التحولات الحضارية الكبرى خارجياً:

انفصال العقل عن الوحي:

شكّلت التعددية الوثنية في الحضارات اليونانية والرومانية الحاضنة الأولى لنشوء أنماط عقلية تمجّد العقل المجرد، وتفتح المنطق الصوري سلطة تفسيرية مطلقة في إدراك الوجود، متجاوزةً بذلك مرجعية الوحي الإلهي ومسالك التلقي النبوي، وكان لفلاسفة اليونان، وفي مقدمتهم أفلاطون وأرسطو، أثر تأسيس في ترسيخ هذا المسلك، إذ مثّلت كتاباتهم الإطار الأول لعقلانية تفصل بين العقل والنبوة، وتُحصّر الحقيقة في حدود التجريد الذهني والمقولات الشكلية، مع نفي صريح لكون الوحي مصدرًا للمعرفة. وقد انتقل هذا الإرث إلى الفكر الأوروبي الوسيط، حيث أُعيد دمجُه ضمن المنظومة العقديّة الكنسية، من خلال عمليات تأويل وتأطير ديني، مما أنتج نسقًا عقليًا أُضيفت عليه هالة لاهوتية، دون أن يتخلّى عن مركزيته التي تُقصي الوحي وتُحاكم قضايا الغيب كالنبوة، والوحي، والآخرة، والملائكة... إلى المنطق المجرد، بوصفها موضوعات خاضعة للفحص العقلي الصوري لا للتسليم، واستمر هذا النسق في إعادة إنتاج ذاته عبر أنظمة فلسفية متعاقبة، اتّحدت في جوهرها على عزل المقدّس وتقديم الإنسان بوصفه المرجع الأعلى في تفسير الوجود والحقيقة، وإن اختلفت واجهاتها النظرية أو أطرها المنهجية²⁷.

التحولات الدينية والتغيرات العقدية في التصور الغربي:

من العوامل المركزية في التحولات الحضارية الكبرى التي شهدتها الغرب، التحول العميق في وظيفة الدين داخل الوعي الأوروبي، لا سيما في صورته المسيحية الغربية، إذ امتزجت المرجعية الدينية بالتسلّط الكنسي، فجمعت بين التقديس والهيمنة، وبين الروحية والاستبداد، ما أدّى إلى نشوء حالة رفض جماعي للسلطة الدينية مع تعاقب القرون، وهكذا تحوّل الدين في الوعي الجمعي الغربي من كونه مصدرًا للهداية والرحمة إلى رمز للجمود والتسلّط، مما أسّس لقطيعة شعورية وفكرية مع المرجعية الغيبية²⁸.

استبداد الكنيسة وبذور الحداثة

شكّل الاستبداد الديني الذي مارسه الكنيسة، وتحالفها الوثيق مع الأنظمة الملكية، وانفرادها بتأويل النصوص وترويج مفاهيم كالحق الإلهي وصكوك الغفران، بيئة خصبة لتوليد حركة ارتدادية عن المقدس، لم تقتصر على نقد الممارسة، بل طالّت أصل المرجعية ذاتها، وقد كانت الثورة الإصلاحية البروتستانتية إحدى أولى صور هذا الارتداد، إذ نقلت المرجعية الدينية من الوحي إلى الذات، وجعلت من الضمير الفردي حكمًا في فهم الدين وتحديد معاييرهِ، ممهّدة بذلك لتأسيس الوعي الحداثي المنفصل عن القداسة الكنيسة، ثم جاءت الثورة الفرنسية لتستكمل هذا التحوّل، عبر علمنة الدولة والمجتمع، وفصل الدين عن المجال العام، فكانت الحداثة الغربية نتيجة مباشرة لهذا التراكم، وأفرزت وعيًا جديدًا يقوم على قطيعة معرفية وسياسية مع الوحي، ويعيد بناء الإنسان على أساس من الانفصال الجذري عن التفسير الإلهي

لوجود، فكان الفكر الغربي الحديث نتيجة منطقية لهذا التراكم من القطيعة المعرفية والسياسية مع الدين.²⁹

النهضة العلمية والثورة الصناعية

شكّل بزوغ العلم الحديث، مع كوبرنيكوس وغاليليو ونيوتن، نقطة تحوّل في تصوّر الإنسان للعالم، إذ أعاد بناء الكون بوصفه منظومة مغلقة محكومة بقوانين ميكانيكية قابلة للتفسير دون حاجة إلى الغيب أو الوحي، ولم يتوقف هذا التحول عند حدود الاكتشاف العلمي، بل ما لبث أن تحوّل إلى مرجعية معرفية مادية مغلقة، أقصت التفسير الديني، وأسست لتصور اختزالي للإنسان، يُعرّفه بوظائفه البيولوجية وقدراته الذهنية، مع إنكار لأبعاده الغيبية والروحية، فمهّد هذا التحوّل الطريق لبروز المذاهب الفكرية الكبرى كالعقلانية والمادية والوجودية، التي استكملت مسار القطيعة مع الوحي، وأعادت بناء الوعي الإنساني على أسس منقطعة عن التفسير الإلهي للكون والحياة.³⁰

التحولات الفلسفية والمعرفية: انكسار اليقين وتفكيك المطلق

لم يكنف العقل الغربي، في مسار تحوّل الحديث، بمساءلة أدوات المعرفة التي بين يديه، بل اتجه إلى تفكيك أسسها، والارتباب في مشروعيتها ذاتها؛ فكان نقد التجريبية لدى ديفيد هيوم، وما استتبعه من تقويض للسببية، بمثابة زعزعة للركائز الحسية التي طالما اعتبرت يقينية، ثم جاء النقد الكانطي للعقل الخالص ليعمّق هذا الزلزال المعرفي، ويفتح الباب أمام موجة فلسفية أعادت النظر في طبيعة الحقيقة، لا بوصفها انكشافاً موضوعياً، بل باعتبارها بناءً ذهنياً يُنتجه الإنسان.

ومن هذا المنعطف بدأت تتشكّل منظومات معرفية تنطلق من النسبية وتعيد رسم العلاقة بين الإنسان والمعرفة، فبرزت الوجودية بوصفها تمجيداً للذات المتوترة الباحثة عن المعنى، وظهرت البنيوية بوصفها إحالة للحقيقة إلى تراكيب اللغة، ثم جاءت التأويلية لتوسّع دائرة الشك، وتجعل من النص ساحة مفتوحة للتعدد الدلالي، لا موطناً للحقيقة المنزلة، وهكذا غابت المرجعية المطلقة، وأقصي الوحي، وحلّت مكانه نماذج تفسيرية تجعل من الذات، أو اللغة، أو السلطة، مرجعاً أعلى لمعنى الوجود، كلها بهدف إعادة ترتيب علاقة الإنسان بالحقيقة، على نحو يُقضي الوحي، ويستبدل به تجارب الذات أو تراكيب اللغة أو شبكة السلطة.³¹

التحولات النفسية والوجودية: القلق الحديث وتمجيد الذات

لم تكن الحربان العالميتان مجرد فصول دموية في التاريخ السياسي الحديث، بل شكّلتا لحظة انكسار وجودي عميق، كشف فيها الإنسان الغربي هشاشة تصوّره للمعنى، وأدرك افتقاره إلى مرجعية عليا تسند وجوده وتضبط حركته، ومع تراكم مشاعر العتب، والاعتراب، فبدأ يبحث عن بديل داخلي يعوّض به غياب الإله، ويُسكّت السؤال المؤلم عن الغاية، ومن هذه اللحظة المتصدّعة تولّدت فلسفات العتب والعدمية، التي تمجّد الإرادة الذاتية، وترى في الحرية المطلقة تعبيراً عن كمال الإنسان، ولو كان ذلك على حساب الحق، أو في قطيعة تامة مع الغيب.

التحولات الاقتصادية والرأسمالية: من القيمة إلى المنفعة

مع صعود الرأسمالية الحديثة، لم تعد مفاهيم الإنسان والحرية والغاية محفوظة في سياقها الأخلاقي أو الديني، بل أعيد إنتاجها ضمن منطق السوق، ومفاهيم اقتصادية محضة، حيث أُفرغت من بعدها القيمي، وأُعيد تعريفها وفق معادلات المنفعة والعائد، وفي هذا الإطار، برزت النفعية كمذهب يُقوّم الأفعال بالمنفعة، وظهرت النزعة الاستهلاكية التي جعلت من الامتلاك معياراً للوجود، وترافقت مع النزعة الأداتية التي أعادت تعريف الإنسان والأخلاق بوصفهما

وسائل وظيفية لا غايات إنسانية أو مقاصد روحية، وهكذا غُيِّبَت القيمة، وحلَّت الكفاءة محل المعنى، وتحوَّل الوجود البشري إلى معادلة تُقاس فيها الحياة بما تُنتج، والنجاح بما يُراكم، والإنسان بما يملك، وقد مثَّلت هذه المذاهب تجسيداً نظرياً لتحول حضاري عميق، أقصى القيم الروحية، وهمَّش المرجعية الأخلاقية، وأعاد تشكيل الوجود بمنظور رأسمالي يقف على أنقاض التوحيد؛ لا بوصفه اقتصاداً، بل كنظام تفسيري يرى في الريح غاية، وفي الإنسان وسيلة، وفي السوق معياراً للحياة³².

التحولات الرمزية والجمالية: موت المعنى وسطوة الصورة

مع صعود الثقافة البصرية واختيار المرجعيات الكلية، لم تعد الصورة وسيلة إيضاح، بل غدت أداة تشكيل للوعي، وتوجيه للسلوك، وإعادة إنتاج للمعنى، فالحقيقة لم تعد تُلمس من النصوص أو تُستنبط بالحوار العقلي، بل صارت تُختزل في التمثيل اللحظي والانطباع الجمالي، فغلب الشكل على الجوهر، والعرض على المعنى، ومن هذا التحول الرمزي خرجت فلسفات ما بعد الحداثة، التي أنكرت وجود حقيقة واحدة، وأعلت من نسبة التأويل، وجعلت النص مفتوحاً على احتمالات لا نهائية، لا مرجعية فيها ولا استقرار.

وهكذا دخل العقل الحديث في طور "موت المعنى"، حيث لا قداسة لرمز، ولا ثبات لدلالة، ولا مرجعية لحقيقة؛ بل تفككت البنى، وتبعثرت المعايير، وغابت الوحدة التي كان يمنحها الوحي، ليبقى الإنسان تائهً في فضاء تأويلي لا سقف له، ولا قبلة فيه.

في ظل صعود الثقافة البصرية، واختيار المرجعيات الكلية، تصدَّرت الصورة المشهد بوصفها أداة تشكيل الوعي وتوجيه السلوك. ولم تعد الحقيقة تُطلب في الكتب أو يُفصل فيها عبر الحوار العقلي، بل صارت تُختزل في التمثيل البصري، والشكل الجمالي، والانطباع اللحظي. ومع هذه السطوة الرمزية ظهرت فلسفات ما بعد الحداثة، التي تنكر وجود حقيقة واحدة، وتعتبر كل خطاب تأويلاً، وكل نص مفتوحاً، وكل معنى قابلاً للهدم وإعادة البناء، وهكذا دخل العقل الحديث في طور "موت المعنى"، فزالت القداسة عن كل رمزٍ ديني أو أخلاقي أو ثقافي، وتفككت المرجعيات التي كانت تمنح اللغة والتاريخ والدين دلالاتها الثابتة، فلم يعد هناك معنى يُحتكم إليه، ولا مرجع يُرجع إليه، بل صار كل شيء قابلاً للهدم وإعادة التأويل، في فضاءٍ تأويليٍ بلا قبلة، ولا ثبات، ولا وحي، والله المستعان.

الانحرافات المنهجية في الاستدلال داخلياً:

الانحياز التوكيدي كآلية بنائية

من الآليات العقلية البنيوية التي ساهمت في ظهور المذاهب الفكرية الحديثة والقديمة على السواء، ما يُعرف بالانحياز التوكيدي؛ ذلك الميل الذي يسكن في النفس، فيدفعها إلى تصديق ما تمواه قبل أن تُعرض على ما يتقنه، فتوجهه إلى الدليل لا تطلب به الحق، بل تستنطقه بما تُحب أن يكون، بحيث تُطوِّع الأدلة لخدمة التصورات المسبقة، بدل أن تُبنى التصورات على مقتضى الدليل، وقد تمكَّن هذا الانحياز من اختراق مناهج كثير من المتكلمين والفلاسفة، حين نَصَّبوا العقل مرجعيةً أعلى لقبول النصوص، فلا يقبلون من الوحي إلا ما وافق تصوُّرهم المسبق، فإن خالفه حُرِّف أو أُول أو أُعرض عنه، وهكذا أعادوا قراءة النصوص لتأكيد ما كانوا يعتقدونه سلفاً، لا لطلب الحق بميزان التجرد، فانقلبت وظيفة النص من كونها هادية إلى كونها مؤيدة، فتزول مهابة التلقي، ويضيع مقام التسليم، وتضيع معه حقيقة المعرفة التي لا تُنال إلا بتجرد يسبق الإرادة، وخضوع يعلو على التأويل، وهذا من أخفى المزالق التي تنزلق إليها العقول إذا استبدَّت

بما إرادتها.

المنطق الصوري وانغلاق المقدمات

يُعدّ المنطق الأرسطي من أبرز الأدوات التي تسللت إلى الفكر الكلامي والفلسفي، حتى صار يُبنى عليه كثير من أنساقهم العقدية، وقد كان في حقيقته قائماً على مقدمات موضوعة سلفاً، يُستنتج منها ما هو متضمن فيها أصلاً، مما يجعل الاستدلال به في جوهره استدلالاً دائرياً، لا يكشف عن حقيقة جديدة، ولا يفتح أفقاً معرفياً خارجاً عن التصورات المسبقة.

مناهج التأويل الحدائي وأوهام الحياد

من أبرز مظاهر الانحراف في مناهج القراءة الحدائية للنصوص الشرعية اعتمادها على أدوات تأويلية مستوردة من الفلسفات الغربية المعاصرة، كالهرميوطيقا والبنوية والتفكيك، والتي وإن رفعت شعار الحياد المنهجي، إلا أنها في جوهرها قائمة على مقدمات فكرية مسبقة، تُسقط على النص ثم يُعاد تأويله ليوافق تلك المقدمات، فالنص في هذه المقاربات لا يُقرأ بعين المتلقي المتجرد، بل يُعاد إنتاجه ضمن أنساق أيديولوجية تحاكمه إلى تصورات حدائية جاهزة عن الإنسان والدين والقيم، فيُطلب منه أن يبرزها لا أن يهديها، ويُستخرج منه ما يؤكد ما استقر في الذهن، لا ما يُنزل من الحق.

تجليات الانحياز في التراث والعصر

تتجلى مظاهر الانحياز التوكيدي في التراث والعصر، كلٌّ بحسب أدواته وسياقه، غير أن الخلل المنهجي واحد: تقديم التصور المسبق على مقتضى النص، ففي التراث، يظهر هذا الانحياز في تعاطي بعض الفرق مع القضايا العقدية الكبرى، كآيات الصفات، وحديث النزول، والرؤية، ومسألة خلق القرآن؛ إذ لم يكن المقصود هو الكشف عن المراد الإلهي، بل تأويل النصوص بما يوافق البناء الكلامي المؤسس سلفاً، فجعلت النصوص تابعة للمقولات، لا موجهة لها. وفي المقابل، تتكرر الصورة ذاتها في بعض المقاربات الحدائية، حين يُعاد تأويل المفاهيم العقدية الكبرى، مثل حرية الاعتقاد، والعدل، والجنة والنار، انطلاقاً من منظومات فلسفية أو حقوقية وافدة، فتُقرأ النصوص بمنطق خارجي عنها، ويُطلب منها أن تصادق تصورات دخيلة، لا أن تبني الوعي من داخلها، وهكذا يتكرر الانحياز، وإن اختلفت أدواته: حيث تُفرض التأويلات انطلاقاً من منظومات فلسفية أو حقوقية وافدة.

تعظيم التناقض الظاهري وتكلف الجمع التعسفي

ومن مظاهر الانحراف المنهجي، الوقوع بين طرفي الإفراط والتفريط في التعامل مع النصوص المتقابلة³³؛ فمن أعظم ما يُبتلى به العقل إذا انفرد عن الوحي، أن يرى في تنوع البيان تعارضاً، وفي اختلاف السياقات تناقضاً، فيُسارع إلى رد بعضها ببعض، أو يُدخلها في منطق توفيق قهري لا يراعي لسان العرب، ولا يسترشد بهدي السلف في الموازنة بين الدلالات، وكأن العقل - في غياب مقام التلقي - قد نازع النص منزلته، فأراد أن يُخضعه بدل أن يخضع له.

المآلات العقدية للمذاهب الفكرية المعاصرة:

لا تقف خطورة المذاهب الفكرية المعاصرة عند حدود التنظير الفلسفي أو التفسير الثقافي للواقع، بل تمتد عميقاً لتنفذ إلى البنية الداخلية للوعي العقدي، فتعيد صياغة تصور الإنسان عن الله، والوحي، والنبوة، والكون، والتكليف، والغاية، ضمن منظومة بديلة كلياً تستند إلى مرجعيات بشرية محضة، وتُقصي مرجعية الوحي من كونها موجهة ومعيّراً

حاکماً.

ويمثل "الانحياز التأكيدي" العامل المركزي في نشأة هذه المذاهب الفكرية وانتشارها؛ حيث يعمل هذا الانحياز على انتقاء الأدلة وتفسيرها وفقاً لتصورات مسبقة، مُتجاهلاً ما يخالفها من حقائق ونصوص، ما يؤدي إلى تكريس هذه المذاهب كمنظومات فكرية مغلقة، تعيد إنتاج ذاتها باستمرار.

ويمكن استجلاء هذه الخطورة من خلال بعدين أساسيين: معرفي إبستمولوجي ووجودي أنطولوجي، ينتج عنهما مآلات عقدية خطيرة تشكل جوهر تأثير هذه المذاهب على وعي الإنسان.

أولاً: المآلات العقدية في البعد المعرفي الإبستمولوجي:

تتكئ هذه المذاهب على منظومات معرفية ترفض مرجعية الوحي، وتستبدله بأنساق فلسفية بشرية متعددة،³⁴ أبرزها: العقلانية التجريدية المتمثلة في الديكارتية والكانطية³⁵، والتجريبية الحسية كما في الوضعية المنطقية والمدرسة العلمية³⁶، والنسبية التأويلية كما تتجلى في البنيوية والتفكيكية وما بعد الحداثة، في هذا السياق، ونتيجة لهذا التحول المعرفي، يُعاد تعريف الوحي لا كمصدر معرفي مُلزم، بل كنصّ ثقافي مفتوح على كل التأويلات³⁷، وتُختزل النبوة إلى ظاهرة اجتماعية، ويُقصى الغيب لحساب الحسّ، وتُستبدل الغاية الأخروية بمنفعة دنيوية.

ومع استمرار هذا الانحراف في ظل انحياز تأكيدي غير مفحوص، تنشأ ثلاثة مآلات خطيرة:

تفكيك الغيب وتقويض اليقينيات الإيمانية:

يتحول الغيب - الذي هو ركن التوحيد ومادة الإيمان - إلى مشهد مؤول، أو خيال رمزي، أو ظاهرة نفسية، فيُعاد تأويل الجنّ والملائكة والمعجزات لتتوافق مع الحسّ أو المنطق المادي، ويُشكك في أخبار اليوم الآخر، وتُختزل العقيدة في أخلاق دنيوية، مما يُنتج مسحاً دينياً فاقداً لقداسته وغايته.³⁸

تميش النص وإعلاء التأويل الذاتي:

لا يعود النص مركزاً ثبني عليه القناعة، بل يُستدعى لاحقاً لتبرير قناعة مسبقة، ويُؤول بتكلف وفق نزعة شخصية أو تحيز أيديولوجي، وهكذا يتحول "الوحي" من مصدر حاكم إلى تابع، وتضيق حجته، وتُلغى سلطته، وتُرفع "روح الدين" المزعومة فوق نصه، فيُلغى الدين باسم الدين.³⁹

تشطي المرجعية وتعدد الحقائق:

حين تغيب مرجعية متفق عليها، وتعدد القراءات بتعدد الأهواء، يحدث انحراف في وحدة الفهم، ويبرز استقطاب حاد لا ينتهي عند التمايز الفكري، بل قد يتحول إلى تكفير أو صراع، وهذا ما يُفضي إلى تصدع الجماعة العلمية والدينية، وضياح سلطة العلماء، وانفصال الأمة إلى دوائر صدى مغلقة كلٌّ يسمع فيها صوته.

ثانياً: المآلات العقدية في البعد الوجودي الأنطولوجي:

تتفق هذه المذاهب - رغم تنوع مظاهرها - على هدم أصول التوحيد التي جاءت بها الرسل عليهم السلام، من خلال: إنكار وجود الله أو نفي صفاته في الفلسفات الإلحادية⁴⁰، أو تقليص الوجود إلى بعده المادي المحض، وإقصاء البعد الغيبي، أو إلغاء التمايز بين الخالق والمخلوق في صور من الحلول أو وحدة الوجود، أو إعادة تفسير الغايات الوجودية من خلال التجربة الحسية والمنفعة الإنسانية دون بعد غيبي.⁴¹

ثالثاً: تأصيل المواجهة المنهجية:

تزداد أهمية المواجهة حين ندرك أن هذه المذاهب لم تنشأ بشكل عفوي، وإنما هي نتاج تراكم تاريخي وفكري معقد، نشأ على أنقاض المؤسسة الكنسية الغربية، ومرّ بمراحل من الصراع الحاد بين العقل والإيمان، وصولاً إلى هيمنة المنهج العلمي التجريبي الذي أقصى الغيب تماماً، وأعاد تعريف الإنسان باعتباره المركز والغاية النهائية للوجود⁴²، إنّ التعامل مع هذه المذاهب ينبغي أن يكون بمنهجية مركبة تتجاوز حدود النقد النظري إلى إعادة تأسيس البناء العقدي وفق ثلاث ركائز أساسية:

أولاً: تجاوز الانغلاق المنهجي وإعادة وصل النص القرآني بالعقل الفطري، لضمان التحرر من الانحيازات الفلسفية المنفصلة عن الوحي.⁴³

ثانياً: تفعيل المقاصد الكبرى للاستدلال العقدي، من خلال منهجية التقريب لتيسير إدراك المعاني العقدية، والبيان لتوضيح الحقائق كما وردت في النصوص، والكشف لتحديد مواطن الانحراف والشبهات، والإلزام لإقامة الحجة المنطقية المتوازنة التي تجمع بين سلطة النص ووضوح العقل.⁴⁴

ثالثاً: إعادة إدماج النص القرآني في إطار نسق التوحيد، بوصفه منظومة تأويلية شاملة، تعيد للعقل وظيفته الخادمة للوحي، وللوحي مرجعيته الحاكمة على العقل، وللإنسان دوره كعبدٍ مُستخلف له مهمة تحقيق الغايات الأخروية في سياق حياة دنيوية منضبطة.

وبهذا فقط يمكن مواجهة هذا الانحراف المزدوج - الحضاري الخارجي والمنهجي الداخلي - فلا تكون الاستجابة مجرد نقد أو تفكيك نظري، بل إعادة بناء شامل يستعيد للعقل والوحي والإنسان مواقعهم ضمن الرؤية التوحيدية الجامعة، ويُعيد التوازن للمعرفة، والمعنى للحياة، والغاية للوجود.

المبحث الثالث: الانحياز التأكيدي ودوره في نشوء المذاهب الفكرية وآثاره

لا تنشأ المذاهب الفكرية بالضرورة من اختلاف في المعطيات، بقدر ما تنشأ من اختلاف في طريقة إدراكها، ومن تفاوت في البنية الذهنية التي تفسّر هذه المعطيات وتوجّه الاستدلال من خلالها، ذلك أن كثيراً من المذاهب لم تكن نتاج خلل في الدليل ذاته، بل هي وليدة نمط خاص من القراءة يوجّه الدليل قبل أن يمحّصه، ويهيمن على المعاني قبل أن يحقّقها؛ فيظهر هذا النمط من القراءة للوهلة الأولى وكأنه التزامٌ بـ"الموضوعية"، بينما في العمق هو خضوعٌ خفيٌّ للانحياز التوكيدي⁴⁵، الذي يُحرّك النص ويقود العقل، من دون وعي كامل من صاحبه.

والناظر في تاريخ المذاهب المغلقة التي عرفها التراث الإسلامي يدرك أنها لم تكن - في ظاهرها - سوى اجتهادات لقول الحق وتبيينه؛ لكنها وقعت في أسر منظومات فكرية مسبقة، لم يُراجع أصحابها مقدماتها، فصار الاستدلال لديهم أداةً لتعزيز ما استبطنوه من الهوى، لا وسيلة للكشف عن الحقيقة؛ حتى غدت المقدمات المسلّمة عندهم أثقل في ميزان النظر من الحقائق الواضحة المجردة، وهكذا يظهر الانحياز التوكيدي لا كأثر لاحق، بل كمكوّن بنيوي في نشوء الفرق والتيارات، يشكّل رؤيتها، ويحدّد مسارها، ويصوغ جهازها التأويلي من الداخل.

وقد يُظن للوهلة الأولى أن الانحياز التوكيدي ظاهرة نفسية فردية؛ لكنه حين يتحوّل إلى منهج فكري يتجاوز الفرد إلى الجماعة، يصير قاعدةً فكريةً صلبةً تؤسّس لمذهب مغلق يتعامل مع المختلف عنه بمنطق الإقصاء؛ بل إن كثيراً من المذاهب الفكرية الحديثة، التي رفعت شعارات العقلانية والانفتاح، قد تأسّست على ذات البنية الانحيازية القديمة

التي أنجبت المذاهب الكلامية: إذ تنطلق من فكرة مسبقة، ثم تُشيد لها الأدلة التي تؤيدها وتُقصي الأدلة التي تعارضها، تحت غطاء من "الحرية الفكرية" الزائفة.

وفي مقابل هذا التوجه تظهر خصوصية أهل السنة والجماعة الذين لم يتأسس مذهبهم على تصوّرات مسبقة أسقطوها على النصوص، بل انطلقوا من النص ذاته، متجردين من أي انتماء سابقٍ عليه؛ فاستقامت لهم الرؤية، وسَلِم لهم المنهج، فالثبات على الحق ليس تقديس الجماعة تثبيتاً للانتماء بل استجابة للوحي، وانقياداً للدليل، بينما الانحياز التوكيدي -الذي تنتجه المذاهب المغلقة- هو تثبيتٌ للانتماء حتى لو خالف الأصل والحقيقة، وإصرارٌ على الخطأ وإن ناقض البرهان.

جذور الانحياز التوكيدي في الفكر الديني القديم

على مر التاريخ، لم يكن الفكر الديني بمنأى عن تأثيرات الانحيازات المعرفية؛ بل يمكن القول إن الانحياز التوكيدي تسلّل إلى مناهج المتكلمين والفلاسفة في الحضارات المختلفة، مؤثراً في استدلالاتهم العقدية، فعلى الرغم من أن علماء الكلام والفلاسفة يرفعون شعار البحث عن الحقيقة المجردة، إلا أن الممارسة التاريخية تكشف عن ميل كل فريق إلى تأكيد مسلّماته المسبقة عبر تأويل الأدلة الشرعية أو العقلية وفقاً لتصوراته الخاصة، وقد شهد التراث الإسلامي منذ القرن الثاني الهجري بروز فرق كلامية متعددة مثل المعتزلة والأشاعرة والشيعة والخوارج وغيرها، اجتمعت كلها على أصل الوحي لكنها تفرقت في تأويله تبعاً لما تبنته من مبادئ أولية، وهذا التفرق يمكن تفسيره - جزئياً - بظاهرة الانحياز التوكيدي: لكل طائفة انتقت من النصوص ما يلائم طرحها النظري، وأولت أو تجاهلت ما يتعارض معه، فالمعتزلي مثلاً انطلق من عقيدة تنزيه الله المطلق عن مشابهة خلقه ووجوب العدل عقلياً، فقام بتأويل صفات الله الواردة في القرآن - كاليد والاستواء - تأويلاً رمزياً يتوافق مع معتقد التنزيه العقلي؛ لأنه أصدر حكماً سابقاً بأن ظاهر تلك النصوص غير مراد، وفي المقابل، تبنى الأشعري - انطلاقاً من مذهبه في التفويض أو التأويل المجمل - الإعراض عن إثبات المعاني الظاهرة لتلك الصفات، وركن إلى القول بأن المراد بما غير ظاهرها، دون تحديد دقيق لماهيته، حفاظاً على مبدئه في التنزيه مع الالتزام بظاهر النص لفظاً لا معنى. وفي الحالتين، نجد أن التعامل مع النصوص لم يخلُ من أثر الانحياز المسبق: هذا يؤوّل دفعاً للإشكال، وذاك يُجمل دفعاً للتجسيم، وكلاهما مارس نوعاً من الانتقائية الموجهة في تلقي الدليل.

لقد أدرك علماء المسلمون خطر هذه النزعة منذ وقت مبكر ووصفوها بمفاهيم مثل "الهوى" و"العصبية" و"التعصب"، يقول أبو حامد الغزالي في سياق ذمّه للانغماس المذموم في الجدل الكلامي: "الثاني يتعلق بالقصد، وهو إثارة الهوى والحمية والعصبية التي تدعو إلى الإصرار ولو على الباطل"، ويعلق شيخ الإسلام ابن تيمية على أثر الهوى في الفكر قائلاً: "صاحب الهوى يعميه الهوى ويصممه، فلا يستحضر ما لله ورسوله في ذلك، ولا يطلبه، ولا يرضى لرضا مخالفه"⁴⁶، وهذه العبارات تدل على وعي عميق بأن الجدل العقدي قد يتحول من طلبٍ مخلصٍ للحق إلى معركة انتصار للنفس والمذهب، يستमित فيها المناظر للدفاع عما تبناه سابقاً بدافع الهوى والعصبية، لا بدافع الوصول للحق المجرد، وقد سجل التاريخ الفكري الإسلامي حالات كثيرة انتصر فيها الجدل المذهبي على الروح العلمية الموضوعية؛ فكثير الإصرار على الباطل رغم وضوح الحجة المقابلة، لمجرد أنها تصدر من الخصم، ومن أمثلة ذلك ما حصل في مناظرات أهل الكلام: حيث كان كل فريق يقتبس من القرآن والسنة ما يؤيد مذهبه في القدر أو الصفات أو الوعد والوعيد، ويطعن في أدلة خصمه أو يؤولها بقسرية، فالمعتزلة - على سبيل المثال - أكثروا من الاستشهاد بآيات العدل الإلهي والاختيار

مثل: فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ [الزلزلة: 7]، لتأكيد عقيدة حرية الإرادة، في حين أولوا الآيات الدالة على القضاء والقدر أو حملوها على علم الله السابق لا غير، وعلى النقيض، تمسك الجبرية بظواهر نصوص القضاء مثل: وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ [الصفافات: 96]، وتركوا سواها، ونتيجة لهذه الانتقائية المنحازة، ترسخت كل فرقة على موقفها وازداد الخلاف حدة رغم أن الجميع يتلون الكتاب ذاته صباح مساء.

كذلك الحال في الفلسفة الإسلامية: عندما حاول الفلاسفة المسلمون التوفيق بين معطيات الوحي وأطروحات الفلسفة اليونانية، وقع بعضهم في فخ الانحياز إلى التصورات المسبقة للفلسفة الهيلينية، فأبو نصر الفارابي وابن سينا - على جلالة قدرهما العقلي - حملا النصوص الشرعية المتعلقة ببدء الخلق والمعاد على تأويلات تتسق مع نظرية الفيض والعقول العشرة الأفلاطونية المحدثة، تأكيداً لصحة المنظومة الفلسفية التي تبنياها سلفاً، وعندما واجههم الغزالي في تحافت الفلاسفة، كشف أنهم سلموا بمقدمات فلسفية معينة ثم راحوا يؤولون الشرع وفقها، فجاءت نتائجهم غريبة عن عقيدة الإسلام - كنفي علم الله بالجزئيات أو إنكار حشر الأجساد-، والملاحظ أن الفيلسوف والمتكلم كليهما قد ينطلقان من منهج استدلال معقول في الظاهر، لكن الانحياز التوكيدي يتسلل من خلال ما يفترضانه مقدماً من تصورات عن الله والإنسان والعالم، وهكذا يتم لي أعناق النصوص أو انتقاء بعضها وإهمال البعض، ليتوافق الاستدلال مع ما سبق ترسخه في الذهن، وقد نبّه أئمة أهل السنة إلى خطورة هذا المسلك؛ فذموا علم الكلام المذموم الذي يشغل به أهل الأهواء والشبهات، ودعوا إلى منهج أكثر نقاءً يتجرد فيه طالب العلم عن التعصب المسبق ويتبع الدليل حيث قاده.

لذا، فإن جذور الانحياز التوكيدي في الفكر العقدي قديمة وعميقة، فقد أسهمت هذه النزعة في نشأة المذاهب والفرق عبر التاريخ؛ إذ عززت تباعدها وترسيخ كل منها ضمن دائرته المغلقة، فرغم اشتراك الجميع في النصوص التأسيسية القرآن والسنة، حصل ما يمكن وصفه بـ"تشرذم تأويلي" حيث عدّت كل طائفة نفسها صاحبة الفهم الصحيح وغيره مؤول أو مخطئ، وينبغي التنويه أن ثمة عوامل أخرى موضوعية ساهمت في انقسام الفرق كالخلافات السياسية والبيئية والاجتماعية، لكن الانحياز التوكيدي كان بمثابة الوقود الخفي الذي أبقي نار الفتنة مشتعلة عبر الإصرار المتبادل والتعصب الذي "يعمي ويصم".

تظهر الانحياز التوكيدي في المناهج الحداثيّة التفكيكيّة والهرمنيوطيقا

مع دخول الفكر الإسلامي طور الحداثة والتفاعل مع النظريات الغربية المعاصرة، تجلّت أشكال جديدة من الانحياز التوكيدي داخل مناهج التأويل المستحدثة، لا سيما الهرمنيوطيقا علم التأويل وفلسفة التفكيك وما بعد الحداثة، وهذه المناهج التأويلية جاءت بدعوى قراءة النصوص الدينية والتراثية بطرق مغايرة تتجاوز التفسيرات التقليدية، لكنها في كثير من تطبيقاتها فسحت المجال لتحكم أهواء المفسر وانحيازاته في فهم النص، وبذلك ظهر الانحياز التوكيدي في ثوب فكري جديد، تبرره نظريات حداثيّة عن نسبية المعنى وتعدد القراءات.⁴⁷

في منهج التأويل التفكيكي الذي ارتبط بأفكار جاك دريدا، يتم التعامل مع النص بوصفه بناءً لغويًا مفتوحًا على احتمالات لا نهائية من المعاني، ركز التفكيكيون على إظهار ما يعتبرونه تناقضات داخلية في النص وفجوات تسمح بتوليد معاني جديدة باستمرار، وبهذا المنهج، انتقل مركز الثقل من النص والمؤلف إلى القارئ؛ إذ بات القارئ هو السلطان الوحيد على توليد الدلالة، هذه النظرة تمنح مساحة هائلة لانحيازات القارئ؛ فكل قارئ يأتي إلى النص مثقلًا بمخزون معرفي وأيدولوجي، وسوف يميل لا شعوريًا إلى قراءة ما يؤكد توجهاته الضمنية، وقد طبّق بعض المفكرين العرب هذه

المناهج على النص القرآني بهدف "تحريره" مما يرويه قوالب تفسيرية تقليدية، فصرح محمد أركون - على سبيل المثال - بأن التفكيك مرحلة أولى ضرورية لإخضاع المسلمات المعرفية التراثية للنقد، ونادى نصر حامد أبو زيد وآخرون بقرأة النص الديني كخطاب ثقافي خاضع لسياق تاريخي، مما يسمح بإعادة تأويله وفق معطيات العصر، ومثل هذه الطروحات - رغم شعارات التحرر التي ترفعها - قد تعزز الانحياز التوكيدي لدى المشتغلين بها؛ لأنها توفر إطاراً نظرياً يبرر لأي شخص أن يفهم النص بالطريقة التي تلائم افتراضاته المسبقة، فإذا كان بإمكان القارئ أن "يفهمه وفق معايير الخاصة" ولا وجود لمعنى أصلي ثابت، فإن ما سيحدث عملياً أن كل قارئ سيعثر في النص على ما يريد أن يعثر عليه!

أما الهرمنيوطيقا الفلسفية كما تكونت لدى أمثال غادامير، فتؤكد على حتمية انخراط ذات القارئ في عملية الفهم عبر ما يسمى "التحاملات المسبقة" Prejudices أو الأفق المعرفي السابق الذي يحمله القارئ، صحيح أن الهرمنيوطيقين الكلاسيكيين دعوا إلى دمج آفاق القارئ والنص بغية الوصول إلى معنى جديد متجدد، إلا أن بعض التأويليين الحدائين في الفكر الإسلامي دفعوا هذه الفكرة إلى مداها الأقصى، فظهرت مدرسة تأويلية حدائية تنطلق من فرضية أن هناك "حاجة ماسة للتأويل المستمر" للنصوص الدينية كي تواكب التطور الاجتماعي والفكري، وقد استورد رواد هذه المدرسة أدوات من النقد الأدبي الحديث وعلم الاجتماع والنفس لتحليل النص، وكانت النتيجة في بعض أطروحاتهم هي تحويل دلالة النص إلى أسير لذهنية القارئ وثقافته، وإنكار وجود معنى أصلي مستقر لأي نص واعتبار المعاني نتاجاً للأنظمة الفكرية والاجتماعية يفتح الباب واسعاً أمام هيمنة التوجه الأيدولوجي للقارئ على عملية الفهم، فالقارئ الحدائي ذو النزعة العلمانية سيقراً النص قراءة تاريخية عقلانية تستبعد الغيب والمعجزات؛ لأنها تتعارض مع تحيزاته العلمية، والقارئ الماركسي سيبحث في النص عن مضامين الصراع الطبقي والتحرر الاجتماعي؛ لأنها شغله الشاغل، وهكذا دواليك، أي أن النص يتحول إلى مرآة يرى فيها كل قارئ صورته الخاصة.⁴⁸

لقد ترتّب على تبني بعض المفكرين المسلمين لهذه المناهج ظهور تيار تأويلي معاصر يهمل كثيراً من ثوابت التفسير الموضوعي، فمن أدواتهم مثلاً نظرية "الحفر الأركيولوجي" بين النص وتفسيره، بغرض الكشف عن مسافة زمنية وثقافية تفصل القارئ الحديث عن النص المقدس، وكذلك استخدام التحليل التفكيكي لإثبات تاريخية النص التأسيسي القرآن وأن دلالاته خاضعة لظروف زمنية، كما تبني محمد عابد الجابري فكرة انفصال الدال عن المدلول وتحرير المعنى من اللفظ، وقدم "المقاصد" كبديل عن دلالة الألفاظ لتحرير التأويل من سلطة النص اللغوية، واعتبر الجابري التقيد بالقواعد التأويلية التي تراعي سياق النص مجرد خنق للعقل، بل استند إلى قول منسوب لابن عباس: "القرآن حمّال أوجه" لتبرير نظريته في تعددية المعنى وعدم ممانعة التضاد في دلالات النص.

وهذه الاتجاهات أدت إلى نتيجة خطيرة تمثلت في تعويم الدلالة القرآنية وتشظي المعنى، وجعلت النص المقدس نصاً مفتوحاً لكل أحد يتعامل معه انطلاقاً من ثقافته الخاصة، وقد ترتب على ذلك زعزعة قداثة النص وإزاحته عن مركزية التوجيه؛ لأنه بات يُنظر إليه كعقبة أمام بعض "المشاريع الفكرية" المراد تحقيقها، ويمكن القول إن هذه المناهج التأويلية الحدائية، بالرغم من نوايا بعضها المعلنة لكسر هيمنة القراءات القديمة، كرسّت نوعاً جديداً من الانحياز التوكيدي، فالقارئ الحديث الذي يتبنى منظور التفكيك أو التأويل الحر، يأتي إلى النص وهو معبأ برؤى فلسفية وجودية، علمانية، نسوية، إلخ ثم يستخدم المناهج الجديدة لتأكيد ما يؤمن به سلفاً من تلك الرؤى داخل النص، فالنص هنا أشبه بطين مرن يُعيد القارئ تشكيله وفق هواه المعرفي، وهذا قد يفسر كيف توصل بعضهم إلى قراءات شديدة الشذوذ عن إجماع

الأمّة - كمن أنكر قطعية بعض الأحكام أو ادعى قراءات "نسوية" للإسلام تنفي الفروق النوعية-، إذ كان التأويل لديهم أداة لتأكيد قناعات مسبقة لا نتيجة بحث محايد.

ومن الإنصاف الإشارة إلى أن دعاة هذه المناهج يطرحون مبررات نظرية لما يفعلونه، مثل القول بأن لكل عصر فهمه وأن القراءة التقليدية جامدة تعيق التطور، بيد أن الإشكال المعرفي يتمحور في غياب الضوابط الموضوعية في الكثير من هذه الطروحات؛ مما يجعل الانحياز الذاتي يتغلغل دون رادع، وقد تنبه بعض النقاد إلى هذا الخل؛ إذ يجادل الباحثون الموضوعيون بأن للتأويل في الإسلام أصولاً منضبطة ينبغي مراعاتها، منها إلمام المجتهد باللغة وسياق النص وأسباب نزوله وعدم مخالفته للمقطوع من الشريعة، فبدون هذه الضوابط العلمية يصبح التأويل مجرد لعب حر بالمعنى وتوظيفاً للنص لتحقيق مآرب فكرية خارجية، وهذا ما وقع فيه الحداثيون حيث غابت أهلية القارئ العلمية في كثير من الأحيان، وتجراً كل من هب ودب على النص يفسره وفق ثقافته ورغباته، مما أفضى إلى فوضى Interpretative Chaos فكرية. وما سبق نجد أن السياق الفكري الحداثي جسّد مظهرًا جديدًا للانحياز التوكيدي: فمن خلال فلسفات التأويل النسبي أضفي طابع مشروع على هيمنة الذات القارئة بكل تحيزاتها على فهم النصوص، وأدى ذلك إلى نتيجة مشابهة لما حدث تاريخيًا من تفرق فكري ولكن هذه المرة تحت شعارات "التنوير" و"تحرير المعنى"، وبذا يتضح أن الانحياز التوكيدي عابر للعصور؛ إذ يلبس لكل عصر لبوسه الخاص، فهو عند المتكلم تعصّب مذهبي، وعند الحداثي تحرر زائف ينطوي على إسقاطاته الذاتية.

الانحياز التوكيدي بين السلفية والكلامية والفكر الإسلامي الحديث

شهد الفكر الإسلامي عبر تاريخه تيارات عقدية متعددة، من أبرزها المدرسة السلفية الأثرية والمدرسة الكلامية بمختلف فروعها كالإشاعة والمعتزلة وصولاً إلى اتجاهات الفكر الإسلامي الحديث بمختلف مشاربها، ويهمننا هنا مقارنة درجة وعي هذه المدارس بالانحياز التوكيدي أو انغماسها فيه، ومدى توازن كل منها في التعامل مع الأدلة الشرعية والعقلية دون تحيز مسبق.

أولاً: المنهج السلفي "أهل السنة والجماعة" - يتميز المنهج العقدي السلفي بتأكيده على مرجعية النصوص الشرعية الكتاب والسنة بفهم السلف الصالح، ورفضه الشديد للتأويلات الكلامية الفلسفية التي يرى أنها أقحمت في الدين ما ليس منه. من الناحية النظرية، يسعى المنهج السلفي إلى تجريد العقيدة من تأثير الآراء المسبقة وردّها إلى معاني الوحي الأصلية كما فهمها الصحابة والقرون المشهود لها بالخير. وهذا التوجه يهدف إلى تقليل تدخل "الأهواء" البشرية والتحيزات في تقرير مسائل الاعتقاد؛ فالواجب عند السلفية هو اتباع النص وتسليم المعنى المراد لله ورسوله قدر الطاقة. وقد عاب أتباع هذا المنهج على غيرهم تقديم عقولهم وأهوائهم على دلالة الوحي، معتبرين ذلك انحيازاً مذموماً. ويمكن القول إن السلفيين حاولوا نظرياً تفادي الانحياز التوكيدي عبر الالتزام الحرفي أو الظاهر بالنص ورفض البناء النظري المسبق قدر الإمكان. فمثلاً، في قضية الصفات الإلهية، منهج السلف هو إثبات ما أثبتته الله لنفسه من غير تأويل ولا تعطيل، ولا يأتون بتصوّر عقلي مسبق عن الله ثم يلوون أعناق النصوص لتتفق معه - بخلاف المناهج الكلامية. وهذا يعكس حرصاً على اتباع الدليل لا قيادته. كما أن الأدبيات السلفية تزخر بالتحذير من خطر الهوى والتعصب، ويروون في ذلك قول علي بن أبي طالب: «لو كان الدين بالرأي لكان مسح أسفل الخف أولى من أعلاه»⁴⁹، للإشارة إلى أن العقل قد ينحاز لما يراه مناسباً فيخطئ حكم الشرع.⁵⁰

ولكن عند النظر عملياً، لا يخلو المنهج السلفي ذاته من تحديات تتعلق بالتحيز، ذلك أن التمسك بفهم "السلف" قد يتحول أحياناً إلى نموذج محدد متوارث، ينعكس على طريقة الاستدلال، فالسلفية التاريخية تطورت أيضاً إلى مدرسة لها أعلامها وشروحه - كأبي تيار فكري - مما قد يُكسب أتباعها نوعاً من الثقة المفرطة بامتلاك الحقيقة المطلقة ويصعب عليهم تقبل أي نقد أو طرح مختلف، بدعوى أنه انحراف عن منهج السلف. ولهذا نجد خلافات حتى بين السلفيين ومناهج مختلفة داخل الإطار العام، كل منها ربما يتسم بشيء من التأكيد الذاتي، ومع ذلك، يبقى الخط العريض للمنهج السلفي هو الدعوة إلى نبذ التأثير بالتحيزات الفلسفية والعقلية الغربية والوقوف عند النص قدر الإمكان، وهذا في حد ذاته موقف مضاد للانحياز التوكيدي الذي يجعل الإنسان يبحث عما يؤيد فكره الشخصي؛ فالسلفي المثالي يبحث عما يؤيد النص ولو خالف فكره الشخصي.

ثانياً: المنهج الكلامي - نعي به الطرق التي اعتمدها المتكلمون أشاعرة، معتزلة، ماتريدية وغيرهم في الاستدلال العقدي، والتي تخرج بين معطيات النص ومحكمات العقل. يغلب على علم الكلام وضع أصول عقلية يُحكم إليها أولاً في فهم العقائد، ثم تأويل النصوص عند التعارض الظاهري مع تلك الأصول، وهذا جعل الخصوم يتهمون المتكلمين بأنهم يقدمون عقولهم على النصوص، أي أنهم يدخلون إلى الوحي مسلحين بمعتقداتهم العقلية ثم يخرجون منه بما يؤكدونها. على سبيل المثال، قرر المعتزلة عقلاً وجوب مراعاة الأصلح على الله ونفي رؤية المؤمنين لله في الآخرة قبل النظر في الأدلة النقلية، فلما وجدوا أحاديث وآيات تفيد الرؤية أو الحوض والشفاعة التي لا تتفق مع مسلماتهم، سارعوا إلى تأويلها أو تضعيفها، تأكيداً لصحة معتقداتهم السابق، وكذلك قرر الأشاعرة نفي علو الله المكاني لأنه يستلزم عندهم التشبيه، فلجأوا لتأويل كل ما دل على العلو بأنه علو مكانة أو مجاز. هذه أمثلة للانحياز التوكيدي في المنهج الكلامي: استصحاب نتائج مقرر سلفاً عند تفسير النص، ومع ذلك، يجب التفريق: المتكلمون لم يكونوا يعترفون بأن ذلك تحيز، بل يرونه صيانة لتنزيه العقيدة مما لا يليق عقلاً أو رد ما ظاهره التضاد، أي أنهم أضفوا مشروعية منهجية على انتقائيتهم بدعوى التوفيق بين العقل والنقل، وبعض المدارس الكلامية المتأخرة سعت فعلاً للموازنة؛ فمثلاً ماتريدي حاول في منهجه أن يقلل من التأويل قدر الإمكان مقارنة بالمعتزلة، وأبو الحسن الأشعري نفسه انقلب على المعتزلة؛ لأنه شعر بتعسف منهجهم، فهذا يشير إلى درجة وعي ما بأن الإغراق في تأكيد المعتقد بالعقل على حساب النص أمر غير سليم، ومع ذلك، يظل منهج علم الكلام عموماً عرضة لتسلل الانحياز التوكيدي بصورة خفية؛ لأن المتكلم غالباً يبدأ من قناعاته ثم يعود إلى النص، وليس العكس، وقد انتقد العلماء كابن تيمية رحمه الله هذا الأمر بشدة، واعتبروا أن أصول الدين الصحيحة تُستقى من النص أولاً ثم يستعان بالعقل على فهمها، لا أن توضع أصول مستقلة ثم يُحكم على النصوص بناءً عليها.

ثالثاً: الفكر الإسلامي الحديث - نعي به الاتجاهات الإصلاحية أو النهضة منذ القرن التاسع عشر حتى اليوم، بما فيها التيارات العقلانية والعلمانية والإسلامية التجديدية، وهذه الاتجاهات على تنوعها واجهت تحدي الموازنة بين التراث ومتطلبات الحداثة، ويمكن تمييز نمطين رئيسيين: أحدهما محافظ نسبياً يسعى لتجديد فهم التراث بمنطق داخلي -مثل مدرسة محمد عبده ورشيد رضا في إطارها العام-، والثاني تغريبي علماني أو شبه علماني يحاول إعادة تشكيل الفكر الديني جذرياً لينسجم مع الحداثة -مثل اتجاهات علي عبد الرزاق، وطه حسين في بعض جوانبه، وصولاً إلى مفكري العلمانية العربية المعاصرين-. الفريق الأول قد يُتهم أحياناً بالتحيز للنص والتاريخ الإسلامي ضد مكتسبات

الحداثة، بينما الفريق الثاني متهم بالتحيز لقيم الحداثة الغربية ضد معطيات النص. وفي كلا الحالين يظهر لنا الانحياز التوكيدي ولكن في وجهتين متعاكستين.

فبعد التيار المحافظ أو الإسلامي الحركي، نجد حرصاً شديداً على إثبات أن المعتقدات والتشريعات الإسلامية صالحة لكل زمان ومكان، وأيضاً التأكيد على أن كل مكتشفات العلم الحديثة قد أشار إليها القرآن ضمناً، أحياناً يقود هذا الحرص إلى انتقائية في قراءة الواقع والنصوص معاً، فمثلاً قد يتجاهل البعض معطيات علمية راسخة؛ لأنها تبدو لهم متعارضة مع فهمهم الظاهري لبعض النصوص، تأكيداً لمعتقدهم بصحة ظاهر النص على كل اعتبار كما حصل في قضية دوران الأرض مثلاً عند بعض المتأخرين، وعلى الجانب الآخر، التيار التحديثي العلماني ينطلق من قناعة مسبقة بأن تقدم المجتمعات مرهون بتقليص هيمنة الدين على الحياة العامة، فيهتم بانتقاء الشواهد التاريخية والنصوص التي توحى بتوافق الإسلام مع العلمنة أو بتأويل النصوص القطعية لتتلاءم مع القيم الليبرالية مثل تأويل آيات الموارث والجهاد والأحكام الجنائية، وبالتالي يعاني هذا التيار من انحياز معاكس يتمثل في افتراض قصور الشريعة عن مواكبة العصر إلا بتأويل شديد المرونة، ثم تأكيد هذا الافتراض عبر قراءة انتقائية للنص والتراث. وظهرت في هذا السياق كتابات تحاول إثبات تعارض الشريعة مع العلمانية لتبرير استبعادها، أو على الضد محاولات تلفيقية لإثبات أن "الإسلام هو دين الاشتراكية" مثلاً — وجميعها مساعي تحكمها الرغبة المسبقة في إثبات وجهة نظر معينة أكثر مما تحكمها المناهج الموضوعية.

من الأمثلة الواضحة على الانحياز التوكيدي في الفكر الإسلامي الحديث، ما أشار إليه بعض الباحثين من أن السني الحديث يقرأ نصوص القرآن والسنة بمنهج أهل السنة فيزداد اقتناعاً بمذهبه، والشيوعي يقرأها بمنهج التشيع فيخرج أكثر تشيعاً! وفي الحالتين، المنهج المسبق يلون قراءة النص، وقد وصف أحد الكتاب المعاصرين ذلك بقوله: "المنهج في المذاهب الدينية إطار مفاهيمي كامل باراديم مثل النظارة؛ يرى كل طرفٍ من خلالها كل شيء وفق لونها وعدستها"، وبالمثل يحمل الحداثي منظوره التأويلي كعدسة يرى بها النص فيخرج بنتائج تعزز معتقداته الفكرية، لا يكاد يسلم من هذه الظاهرة أي طرف إلا بقدر تحريه الواعي للتجرد، وربما كان الجامع المشترك بين المدارس الثلاث السلفية، الكلامية، الحداثية هو أن كلاً منها يدعي اتباع الدليل ونبد الهوى؛ لكن واقع الممارسة أحياناً يظهر اختلافاً في degree لا في kind. فالسلفية بقدر إخلاصها للنص قد تعاني أحياناً من جمود إطاره قد يجعلها تغفل بعض معطيات العقل أو الواقع التي تستلزم فهماً مختلفاً — ربما بدافع تحيز ضد كل جديد. والمدرسة الكلامية رغم منهجها "العقلي" إلا أنها كثيراً ما وقعت في تحيزات عقلية نابعة من الفلسفة اليونانية أو غيرها فرضتها على النص. والحداثيون رغم شعار التحرر، إلا أنهم وقعوا في تحيزات إيديولوجية جعلتهم ينتقون من التراث ما يؤيد رؤيتهم التقدمية ويتجاهلون غيره.

مع ذلك، يمكن تقييم درجة التوازن تجاه الانحياز في هذه المدارس نسبياً، ربما يقال إن المنهج السلفي هو أكثرها تنبهاً صريحاً لخطر الهوى والتحيز؛ لأن أدبياته كلها تحذر من البدع والشبهات الناشئة عن اتباع غير سبيل المؤمنين، فهو منهج مضاد للمناهج المؤدلجة نظرياً، لكنه يواجه تحدياً في تطبيق ذلك التنظير على ذاته كما أسلفنا، أما المنهج الكلامي التقليدي، فرغم ثبل دافعه في إثبات العقيدة بالعقل، إلا أنه تاريخياً الأكثر عرضة لتضارب التأويلات وتشعب المذاهب الناتج عن الانحيازات المختلفة عقل المعتزلي مقابل عقل الأشعري مثلاً، وأما الفكر الحديث، فإنه ما لم يضبط بالعلوم الشرعية وأدواتها الرصينة قد يكون الأبعد عن التوازن؛ لأنه يُدخل أهواء العصر وضغوطه الثقافية في فهم الدين، وبشكل

عام، لا يمكن لطرف الادعاء أنه منزّه تمامًا عن الهوى؛ إنما المدار على الاجتهاد في تصحيح المنهج وتوسل الموضوعية قدر الطاقة البشرية، أثر مجاهد تابعي جليل: «ليس أحدٌ بعد النبي ﷺ إلا يُؤخذ من قوله ويُترك، إلا النبي ﷺ»⁵¹؛ فهذا منهج نقدي أصيل في الإسلام ضد التحزب والتقليد الأعمى، يمكن اعتباره دعوة ضمنية لمواجهة الانحياز، حتى لو صدر ذلك قبل زمن مصطلح "الانحياز المعرفي" بقرون طويلة.

البنية النفسية والاجتماعية لنشوء المذاهب:

إن البحث في أسباب نشوء المذاهب الفكرية والعقدية لا يمكن أن يقتصر على الخلاف في الدليل أو تنوع المعطيات فحسب، بل لا بد من التوقف عند الآليات النفسية والاجتماعية التي تصوغ فهم الأفراد والجماعات للواقع والدين. ويأتي الانحياز التأكيدي في طبيعة هذه الآليات، إذ يلعب دور المحرك الخفي الذي يشكّل التصورات ويعيد إنتاج القنوات، بحيث تصير كثير من الأسباب الظاهرة لنشوء المذاهب، في حقيقتها، تحليلات متباينة لهذا الانحياز العميق. وفيما يلي تحليل لأهم الأسباب مع إبراز علاقتها بالانحياز التأكيدي:

تأثير الكاريزما والشخصية القيادية

غالبًا ما تلعب شخصية مؤسس المذهب أو كبار علمائه دورًا محوريًا في جذب الأتباع وبناء قاعدة صلبة للمذهب، ليس فقط بسبب قوة الحجة، بل كذلك لما تملكه هذه الشخصيات من جاذبية وحنكة وسمات قيادية استثنائية. وهنا يتجلى الانحياز التأكيدي من خلال ميل الأتباع لتصديق كل ما يصدر عن القائد وتبني أفكاره بلا مساءلة، بحيث يغدو البرهان غير مستقل عن سلطة الشخص نفسه؛ فالكاريزما تخلق مناخًا نفسيًا يضعف من فاعلية الانحياز التأكيدي في تقبل المذهب وترسيخه⁵².

دور التلاميذ والأتباع في نشر المذهب

لا تقف عملية ترسيخ المذهب عند المؤسس، بل تعتمد بشكل جوهري على حماس التلاميذ وشغفهم بالتدوين والتبليغ. هؤلاء الأتباع، مدفوعين غالبًا بولاء عاطفي وفكري، ينحازون لما تلقوه ويعيدون إنتاجه بطريقة انتقائية تحمّس تعزيز المذهب والدفاع عنه. هنا يمارس الانحياز التأكيدي دوره في اصطفاء ما يدعم الرواية وتضخيمه، وتجاهل النقد أو الاعتراضات المقابلة.

الجهل وضعف الإقبال على المصادر الدينية

الجهل أو ضعف التحصيل العلمي لا يؤديان فقط إلى ضعف القدرة على التمييز بين الأدلة، بل يفتحان الباب واسعًا أمام الانحياز التأكيدي؛ إذ يميل الفرد الجاهل إلى تثبيت ما ورثه أو سمعه أول مرة، ويغلق على نفسه إمكانيات المراجعة والنقد. فكلما قلّت المعرفة وتراجعت القراءة الناقدة، ازداد تأثير الانحياز التأكيدي في تثبيت القنوات الموروثة.

الانتقائية في المعلومات ومحدودية المصادر:

هذه الظاهرة تعد التجسيد العملي للانحياز التأكيدي، إذ يميل الفرد أو الجماعة إلى البحث عن الشواهد التي توافق قناعاتهم، ويتجاهلون، عمدًا أو غفلةً، كل ما يخالفها. وحين تنقلص دائرة المصادر إلى دائرة ضيقة تؤكّد ما سبق، يصبح المذهب نظامًا مغلقًا من القنوات يصعب اختراقه أو نقده من الداخل⁵³.

البواعث الخفية للمذاهب سياسية أو مصلحة أو حتى فساد ديني

قد تنشأ بعض المذاهب أو تتوسع بدوافع سياسية أو مصلحة أو حتى فساد في النية، فتتخذ من الفكر أو الدين ستاراً لأهداف دنيوية. وهنا يتدخل الانحياز التأكيدي حين يسعى القائلون على هذه المذاهب إلى انتقاء وتبرير الأدلة التي تحقق أغراضهم، وتجاهل أو تأويل ما يعارضها، فتصبح العملية المعرفية خاضعة بالكامل لخدمة هوى أو مصلحة مستترة.

ردة الفعل تجاه الطغيان الديني أو السلطوي:

في كثير من الأحيان، يكون نشوء مذهب جديد ردة فعل على استبداد فكري أو ديني سابق، وليس مجرد قناعة علمية. وبدل أن يكون هذا الرفض مبنياً على نظر موضوعي شامل، يتحول إلى انتصار للضد، فيقع أصحابه في انحياز تأكيدي معكوس: تبني كل ما يناهض النموذج القديم وتبريره بكل الأدلة الممكنة، حتى لو أفضى إلى مغالطات جديدة.

54

نقل المصطلحات والمفاهيم من بيئة إلى أخرى دون تمحيص:

عند نقل المفاهيم والمصطلحات من حضارة إلى أخرى دون مراعاة السياقات المحلية، يحدث نوع من الانحياز التأكيدي لصالح النموذج المستورد، حيث تُؤوّل النصوص ويُفسّر الوقائع لخدمة النموذج الجديد، وتُهمّش أو تُنكر الخصوصيات الذاتية.

أثر الخريطة الإدراكية وصناعة النموذج:

تصنيع النماذج الذهنية والجماعية paradigms ينتج تلقائياً تحيزاً تأكيدياً في التعامل مع كل مستجد أو مخالف. فالفرد أو الجماعة التي تتبنى نموذجاً معيناً ترى العالم كله من خلال عدسته، وتفسر النصوص والأحداث تفسيراً يؤكد صلاحية ذلك النموذج ويعزز استمراره.

الضغوط الاقتصادية والسياسية والاجتماعية:

في لحظات التحولات الكبرى الثورات، التغيرات الاقتصادية، بناء الدول، غالباً ما تظهر مذاهب فكرية تتواءم مع هذه التحولات، وهنا يمارس المنحازون تأكيدياً عملية انتقاء وتبرير للآراء التي تتلاءم مع ظروفهم الجديدة، رافضين أو مؤولين كل ما يتعارض مع المصلحة الجمعية.

تأثير التحيز اللغوي والمفاهيمي:

العجز عن توليد المصطلحات أو توطينها يفضي إلى استيراد نماذج تفسيرية جاهزة، وتصبح اللغة ذاتها وسيطاً للانحياز التأكيدي: إذ يعجز الفرد عن رؤية الوقائع إلا من خلال المصطلحات المستوردة، فينتقي ويفسّر تبعاً لها ويضيف عليها صفة الأصالة أو الكونية.

إن استقراء أسباب نشوء المذاهب الفكرية يكشف بوضوح أن الانحياز التأكيدي ليس مجرد عامل جزئي أو أثر طارئ، بل هو الخيط الجامع الذي يربط معظم هذه الأسباب في منظومة واحدة. فبعضها يعدّ بيئة حاضنة للانحياز، وبعضها صورة لممارسته العملية، وبعضها نتيجة مركبة له، بحيث يصح القول بأن الانحياز التأكيدي هو المحرك الذي يعيد إنتاج المذاهب وتلوينها، ويجعل من كل سبب جزءاً من منظومة نفسية وفكرية تُؤدّد الخلاف، وتعيد إنتاجه في أشكال

متجددة مع كل عصر. ومن هنا تأتي أهمية الوعي النقدي والتجرد العلمي في تجاوز أسر هذا الانحياز، وفتح باب النظر الصادق في سبيل الحق.⁵⁵

مقترحات إصلاحية لتجاوز الانحياز التوكيدي في الفكر العقدي

ونظرًا لما يُحدثه الانحياز التوكيدي من اختلال في ميزان النظر العقدي، واضطراب في منهج تلقي والاستدلال، فإن تجاوز هذا الخلل يقتضي مراجعة منهجية جادة تُعيد الاعتبار لأصول التجرد، وتفعّل مبادئ الإنصاف في التعامل مع النصوص والأفكار. وفيما يلي جملة من المقترحات الإصلاحية التي تهدف إلى تقويم هذا المسار وضبطه بضوابطه العلمية والشرعية:

ترسيخ مبدأ التفكيك الذاتي للآراء المنهج النقدي الداخلي:

إن الباحث العقدي لا يبلغ مقام التجرد في النظر إلا إذا مارس على نفسه ضربًا من المجاهدة الفكرية، يسائل فيها دوافعه، ويتفقد منازع نفسه، ويتحرى مواقع انحيازه الخفي قبل أن يتحرى مواطن استدلاله الجلي؛ ذلك أن العقل إذا تُرك على سجيته الأولى دون تهذيب، ألف ما وافق مزاجه، ونفر مما خالف طبعه، فصار استدلاله تابعًا لانفعاله، لا انكشافًا عن الحق في ذاته، ولا يتحقق هذا التهذيب إلا عبر تربية علمية تأملية، تُعوّد الطالب على محاسبة فكره، لا بمحاكمة غيره؛ وعلى عرض قناعاته على محك الدليل، لا على مقاييس الهوى، فتجعله لا يثق برأيه إلا بقدر ما يثق في صدق منبعه، ولا يركن إلى يقينه إلا بعد أن يمرره في نار المراجعة وماء النقد.

ومن تمارين هذه المجاهدة العقلية، أن يُلزم الطالب - في أحيانٍ مخصوصة - بالدفاع عن الرأي الذي يخالف قناعته، لا تشكيكًا في الحق، بل تمرينًا على الإنصاف؛ فإن في النظر من الجهة الأخرى ما يُضعف حدة التحيز، ويمنع النفس من الانغلاق على مواقفها؛ فكم من رأي لم يُفهم إلا عند النظر إليه من زاوية خصمه، وكم من قناعة لم تُمحص إلا إذا وقفت في موضع من يعارضها، وقد عرف تراثنا العقدي مدارس للجدل العلمي تربي على هذا النوع من التمرين، كـ"آداب البحث والمناظرة"، التي كانت تهدف إلى بلوغ الحق لا إلى الانتصار، وإلى كشف ما في النفس لا إثبات ما في الفكر؛ وهي تقاليد يمكن أن تُبعث من جديد، في صورة حوارات مؤسسة بين التيارات، تتجاوز التهييج إلى البيان، والانفعال إلى البرهان، ومتى تعوّد الإنسان أن يسمع النقد، ويتقبل احتمال خطئه، بدأ يذوب عنده أساس الانحياز التوكيدي، الذي يقوم على شعورٍ دفينٍ باليقين غير القابل للمراجعة، وليس المقصود أن نهدم اليقين، بل أن نُفَرّق بين يقينٍ مؤسّس على الوحي، ويقينٍ مؤسّس على النفس، بين يقينيات الإيمان ويقينيات الذات، فالذي يُحارب الانحياز التوكيدي ليس هو الارتباب المطلق، بل التواضع العلمي، الذي يعلم أن ثوابت الوحي قطعية، بينما أفهامنا لها ظنية؛ وأن يقيننا في الله وكتابه ورسوله لا يُساويه يقين في تأويل أو اجتهاد، وأن من واجبنا أن نُحاكم أنفسنا قبل أن نُحاكم النصوص، ونُنزل عقولنا من مقام التشريع إلى مقام التفهيم.

وهكذا، لا يكون علاج الانحياز التوكيدي بالتخلّي عن اليقين، بل بإرجاعه إلى موضعه الصحيح، ليصير يقينًا راسدًا، مفتوحًا على المراجعة، محكومًا بالوحي، متواضعًا أمام النص، لا متعاليًا به، ولا متحصنًا خلفه في وجه الحق، وهذا التفريق مهم جدًّا: إذ لا يُحارب الانحياز التوكيدي بالارتباب المطلق الذي يهدم كل يقين، بل بالتواضع العلمي الذي يُفرّق بين يقينيات الوحي ويقينيات النفس، ويجعل الثانية دومًا خاضعة للمساءلة.

اعتماد منهجية جمع الأدلة وتعدد زوايا النظر:

ليس من التجرد في شيء أن يأخذ الباحث العقدي من النصوص ما وافق فطرته، ويترك منها ما خالف عاداته؛ فإن من أخفى صور الانحياز ما يكون في هيئة نظر علمي، وهو في جوهره ضرب من الانتقاء الموجه، إما بوعي باطن، أو بهوى ظاهر، يجعل الدليل تابعاً للرأي لا منشئاً له، ومن هنا، فإن أول ما يُطلب من الناظر في مسائل الاعتقاد أن يتطهر من شهوة الاستدلال الانتقائي، وأن يلزم نفسه بجمع كافة الأدلة المتعلقة بالمسألة، حتى يُقيم توازن النظر، قبل أن يصدر بحكم، وهذا ما امتاز به علماء أهل السنة والجماعة، لا لأنهم أكثر اطلاعاً فحسب، بل لأنهم أشد وفاءً لحقيقة النص وأصدق تجرداً للحق، فإنهم لا يُفردون النص دون مقابله، ولا يُغلبون دلالة دون قرينتها، بل يجمعون بين النصوص جمع مؤتلف، ثم يُنزلونها في موضعها، على قدرها، في ضوء مقاصد الشريعة وقواعد الاستدلال، وهذا الجمع لا يكون شكلياً، وإنما يتطلب من النفس أن تنزل عن حكمها المسبق، وأن تتجرد من رأيها قبل أن تتعامل مع كلام ربها.

فمن تناول مسألة كمسألة القدر، لا يجوز له أن يكتفي بما ورد في المشيئة الإلهية المطلقة، أو أن يقتصر على ما جاء في تكليف الإنسان ومسؤوليته، بل عليه أن يجمع بين الآيات التي تثبت خلق الله لأفعال العباد، والآيات التي تثبت محاسبته لهم عليها، ثم يزن الجميع بميزان التفسير والربط والتأمل، لا بميزان الانتصار أو الهوى؛ فإن من يُفرد أحد الطرفين، ثم يبني عليه مذهبه، إنما أسلم نفسه لوهم التفسير الانتقائي الذي يتعبد للرأي أكثر مما يتعبد للنص.

وهذا المنهج لا يختص بالعقائد فحسب، بل ينسحب على القضايا الفكرية أيضاً؛ إذ لا يصح لمن يتصدّر لنقاش مسألة فكرية معاصرة أن يكتفي بمطالعة ما يؤيد موقفه، ثم يُوهم نفسه باليقين؛ لأن سماع الصوت الواحد يُثبت تحيزاً في التصور، ويُؤدّ تعصباً في الحكم، بينما استعراض الأصوات المتعددة يُوسّع أفق النظر، ويقوّي مناعة العقل، ويجعله أقرب إلى التوازن والعدل، لذا فإن الجمع بين النصوص لا يعني مجرد تجميع ألفاظها، بل هو فن في توليد المعنى من خلال تركيب متكامل يراعي السياق والمقصد والدلالة، ويستحضر فقه التفاوت والتنوع، ويزن كل قول بقدره من النور والبيان، فمن لم يُحسن هذا الجمع، عرّض نفسه للانزلاق إلى حصر الحقيقة في آية واحدة، أو حديث منفرد، أو حجة معزولة، يُلَوّي بها عنق الحق ليتسق مع تصوره، لا مع مراد الوحي.

وهكذا، فإن أولى خطوات مقاومة الانحياز التوكيدي في الفكر العقدي، أن يُعوّد الإنسان نفسه على تلقي جميع أطراف الدلالة، لا ليدافع عن قناعته، بل ليحاسبها، ولا ليُبرر اختياره، بل ليُصير موضعه من الحق، وهذا لا يكون إلا لمن تعلّم أن الحق ليس ما وافقه، بل ما وافق الوحي، ولو خالفه.

تعزيز منهج الاستفصال وطرح الأسئلة النقدية:

إن من أعظم أبواب التحرر من الانحياز التوكيدي أن يتربى الباحث العقدي على تأجيل الجواب، وتسبيق السؤال، فإن العقل الذي يُبادر إلى تثبيت رأيه قبل تمحيصه، يُوشك أن يُغلّق على نفسه، وأن يُسدّد عليه باب المراجعة؛ لأن الإجابة المبكرة تُكسب الفكر صلابة زائفة، وتغلق عليه منافذ النقد، أما السؤال المفتوح فهو الذي يبقي الفكرة في طور التكوين، ويمنح العقل فرصة للتخلّق المعرفي لا للتكلّس النفسي.⁵⁶

ومن هنا، فإن من أنجع الوسائل العقلية لكبح جماح الانحياز التوكيدي، أن يُعوّد الباحث نفسه على تبني عقلية الأسئلة المفتوحة، لا عقلية الحكم النهائي، فلا يكتفي بتثبيت ما يراه صواباً، بل يناقش نفسه فيه، ويعرضه على محك النقد الذاتي.

وليس هذا الأسلوب في التفكير دخليًا على تراثنا، بل هو منهج قرآني أصيل، إذ نجد الوحي يقرع المغالي بحجج لا تُلقى عليه إلقاء، بل تُستخرج منه انتزاعًا عبر السؤال المحرج، فيقول: قُلْ هَلْ عِنْدَكُمْ مِنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَا [الأنعام، 148]، ويقول: وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَنُ وَلَدًا لَقَدْ جِئْتُمْ شَيْئًا إِدًّا [مريم: 88 - 89]، فالقرآن لا يعرض الفكرة كمسلمة، بل يُزعزع الوثوق الكاذب، ويُترك مكانا الإنصاف في عقل الخصم، ليعيده من وهم المعرفة إلى إحياء السؤال، ومن ثم، فإن ثقافة السؤال النقدي ليست أداة تفكيك، بل ملكة بناء، يجب أن تُغرس في مناهج التعليم الشرعي والتفكير العقدي، لتنشأ عليها العقول منذ فجر تكوُّنها، فتعتاد أن تختبر الفكرة قبل أن تُدافع عنها، وأن تُنقّب عن ثغراتها قبل أن تبني عليها تصورًا كاملاً.

وإذا استبطن الباحث هذا الخلق العلمي، فإنه يُجري على رأيه مبدأ التخطيطة قبل التصويب، ويجعل من النظر إلى الجانب الضعيف في قناعته أمانة، لا خيانة، وقد قال بذلك كبار الفلاسفة من غير المسلمين، ومنهم كارل بوبر حين جعل أصل العلم أن تكون الفكرة قابلة للتكذيب؛ لأن ما لا يمكن نقضه، لا يمكن التحقق منه، لكن الفرق بين منهج المؤمن ومنهجهم أن بوبر أراد بذلك نزع القداسة عن كل قناعة، أما نحن فنُفرّق بين قداسة الوحي التي لا تُنقض، وأفهام البشر التي ينبغي أن تُفحص وتُختبر، فالتجرد الحق لا يكون بهدم اليقين، بل بإرجاعه إلى موضعه: ثابت في الوحي، متحرك في الفهم، راسخ في الإيمان، متواضع في الرأي.

العودة إلى مرجعية النصوص مع الفهم المقاصدي المتكامل:

إننا لا نخرج من مأزق تهميش النص، ولا نفلت من شَرَك تحييده، إلا إذا أعدنا إليه مقامه الحق بوصفه مرجعيةً عليا، لا تُخضع للعقل، بل يُخضع العقل لها، غير أن رد الاعتبار للنص لا يتحقق بمجرد الانتصار لظاهرة، كما لا يستقيم بتغليب تأويله، بل لا يُنال إلا بمنهج تكامليٍّ يجمع بين دلالاته الجزئية ومقاصده الكلية، وبين نصه المحكم وروحه الشرعية، وبين توقيف الفاظه وفهم مراده، ذلك أن الاتجاهين السائدين - ظاهرية جامدة، وتأويلية منفلتة - كلاهما وليد تحيز خفي، فالأول يجعل من النص معبودًا على غير هدى، والثاني يجعل من الذات ربًّا فوق النص، فلا بد من منهج وسط، ينزل النص في موضع السيادة، ويأخذه بفهم السلف، لا بوصفه رأيًا مأثورًا، بل لأنه فهمٌ مأمونٌ، صدر عن قلوب طاهرة وعقول مُسلمة، واستُخرج بأدوات اللغة وأصول الشريعة، دون أن يُعزل عن مقصده الإلهي وهديه الرباني.⁵⁷

بهذا الفهم التكاملي، تُقلّل احتمالية أن يُستعمل النص في خدمة الهوى، أو يُؤوّل على نحوٍ يُضاد مقصده، فإذا علّم الناظر أن الشريعة قائمة على رفع الحرج وجلب التيسير، ثم فهم نصًّا على وجه يلزم الناس بما لا يُطاق، كان عليه أن يُراجع فهمه لا أن يتهم النص، وبالمقابل، إذا ثبت له أن الشارع أراد حفظ الضرورات الخمس، لم يُسغ له أن يتقبل تأويلًا حدائثًا يُبطل الحدود الشرعية بحجة الملاءمة الزمانية، فإن هذا هدمٌ للمقصد لا تأويلٌ للنص.

وهكذا، فإن الميزان المقاصدي ليس بابًا للهروب من النص، بل أداة لضبط الفهم به، وتوجيهه إلى ما أراده الله لا ما تمناه النفوس، وهو ميزان لا يُستخرج من رأيٍ منفرد، بل من جماع النصوص وهدى الشريعة المتكامل، فلا يسوغ أن يُؤسّس المعنى على آيةٍ دون منظومتها، أو يُعلّق الحكم على نصٍ دون روحه، ومن هنا، فإن إحياء هذا الفهم المقاصدي المنضبط لا يكون نافعا ما لم يُدرّس ويُفعل في مقررات العقيدة وأصول التفسير، ليتكوّن جيلٌ من الناظرين يوقّر النص، ويُبصر مقصده، ويوازن بين جزئياته وکلياته، فيكونون أشدّ بصيرةً بانحيازاتهم، وأقدر على كشف الشذوذات، وأصدق في التجرد لمراد الله، لا لمراد أنفسهم.

الافتتاح على النقد الخارجي والمقارن حوار المدارس المختلفة:

إن من أعسر الحجب التي تحول بين الباحث وبين بلوغ الحق، صوت نفسه الذي لا ينقطع، فإن أكثر ما يُرْسَخ الانحياز التوكيدي في الفكر أن يتردد الإنسان داخل صدى قناعته، فلا يسمع إلا ما يؤيدها، ولا يرى إلا ما يخدمها، حتى يُحْتَلَّ إليه أن لا حق خارج ما اعتقده، ولا دليل إلا ما تنبأه، ولكسر هذا القيد الخفي، لا بد أن يؤدَّب العقل على تلقي النقد من الغير، لا بوصفه تهديداً، بل تمريناً على التواضع، ومُطَهِّراً من شوائب الانتصار للرأي، وقد وعى العلماء في تراثنا هذه الحقيقة، فأقبلوا على المناظرات، لا لتأكيد الغلبة، بل لتهديب الفكرة، وتنقية القول، وتربية النفس على احتمال النقد.

وهذا ما نفتقده اليوم: الحوار الذي يسمع، لا الذي يُسمع فقط، والمناظرة التي تُلْزَم صاحبها بإنصاف الآخر، لا برده قبل أن يُكْمِل حجته.

فليكن الحوار باباً للتزكية، والمناظرة سُلماً للترقي، والنقد أداة للصفاء لا سلاحاً للهدم؛ فإن من الناس من لا يُعرَف بالخطأ إلا إذا سُمع بلسان غيره، ومن لم يتعود أن يُنتقد، عَجَزَ أن يُراجع، وظن أن فكرته وحي لا قول بشر.

الاستهزاء بهدي الوحي في تهذيب النفس والقصد:

ليس الانحياز التوكيدي انحرافاً معرفياً فحسب، بل هو انكشافٌ لخللٍ في باطن النفس، إذ قلَّ أن ينشأ هذا الميل إلا من شهوةٍ دفينية للظهور على صواب، أو من تعلُّقٍ بالرأي تعلُّق المتعبد بمعبوده، أو من خيوطٍ خفيةٍ من مصلحة أو هوى يتلبس بثوب الحق، ومن هنا، فإن مقاومة هذا الانحياز لا تكون بعلمٍ يُجَرِّد عن النفس، بل بتزكية تُطَهِّر القلب وتُهدِّب القصد، وقد جاء الوحي ليؤسس هذه التربية القلبية العاقلة، فجمع بين الهداية العلمية والهداية السلوكية، ووجه النفس إلى العدل حتى مع من تكرهه، فقال: **وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا** [المائدة: 8]، فبين أن الخصومة لا تُبرر الظلم، ولا تُجيز الانحياز المجحف، كما ذمَّ الله تعالى الظن؛ لأنه باب يتسلل منه الهوى باسم الإدراك، فقال: **وَإِنَّ الظَّلْمَ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا** [النجم الآية 28]، وهكذا يُرَبِّينَا القرآن على أن العلم ليس مقاماً للنفوق، بل موضعاً للتواضع، وقد قرَّر ذلك في قوله **وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ** [يوسف الآية 76]، لئلا يستبدَّ صاحب العلم برأيه، ويظن أنه قد أحاط بكل أوجه الصواب، بل حتى الدعاء الذي يُفتتح به كل باحثٍ طريقه، **وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا** [طه الآية 114]، هو تذكير مستمر بأن العلم عبادة لا انتصار، وتذلل لا تمكّن.

الاستفادة من علوم العصر في فهم وتحجيم الانحيازات:

لقد وهبنا الله في هذا العصر نافذةً معرفيةً جديدةً على آليات الفكر الإنساني، بفضل ما كشفته البحوث النفسية والعصبية عن طبيعة التحيزات المعرفية التي تتسلل إلى الأحكام دون وعيٍ من صاحبها، وإن من فقه النعمة أن تُحسَّن توظيف هذه المعارف الحديثة، لا لنضع العقل في مقام المشيِّع، بل لنجعل من أدواته معيناً على تهذيب النظر، وتحجير الفكر، ومقاومة الاعوجاج اللاشعوري الذي يصيب طالب الحق في طريقه، ومن هنا، فإن إدماج هذه المعطيات في بنية التعليم الشرعي، لا يُعد خلطاً بين الحقول⁵⁸، بل تسخييراً لما علمه الإنسان لخدمة ما تعبد الله به عباده؛ فلو نُبِه الطالب مبكراً إلى خطأ "التأكيد الانتقائي"، وعُرِضت عليه تجارب واقعية تُظهر كيف يُضِلُّ الإنسان نفسه حين يقبل ما يوافقه ويرفض ما يخالفه، لربما تنبّه قلبه قبل أن ترسَخ العادة فيه، وكذلك، فإن تدريب الطالب على تقنيات عقلية مثل: تَقَمُّص وجهة نظر المخالف، أو اعتماد أسلوب "Devil's Advocate" "في مناقشة الرأي، أو

استعمال القائمة المرجحة pros/cons عند التفكير، فهذه أدوات - وإن نشأت في بيئة غير إسلامية - إلا أنها تُستخدم عندنا لا لتفديس الذات، بل لمجاهدتها، ولا لتقنين الهوى، بل لتحجيده، متى ضببط بميزان الشرع وغاية التجرد. وقد أثبتت التجارب النفسية أن هذه الأساليب تُضعف سلطان التحيز، وتُهدب الحكم، وتُقرب الباحث من موقف أكثر إنصافاً واتزاناً، فلو طبقت هذه الآليات في فضاء العقيدة - من خلال ورش بحثية أو مختبرات فكرية - لأثمرت عقولاً تتحرى الحق لا الدفاع، وتعتاد التوازن لا الميل، وتطلب الإصابة لا الغلبة، إن المقصود من كل هذا ليس نفي الانحياز، فهذا مما جُبلت عليه النفس؛ ولكن إخضاعه للمراقبة، وتقليص أثره، وتفريغه من سلطته الخفية، بحيث يُصبح الفكر أكثر صفاءً، واستدلالة أقل تلوُّثاً بالانفعال، فيتحقق بذلك ما نصبو إليه من توازن معرفي داخل المشروع العقدي المعاصر:

• **توازن بين الوحي والعقل:** فلا يكون العقل مُهيمنًا على النص، ولا النص مُجرَّدًا من فقه الواقع.

• **وتوازن بين ظاهر الشريعة وروحها:** فلا يُفَرِّط في الحدود ولا يُجْهَل بالمقاصد.

• **وتوازن بين وحدة الجماعة وتنوع الاجتهاد:** فلا يُفجر الخلاف في الأصول، ولا يُغلق باب التنوع في الفروع.

فإذا استوت هذه الموازين في قلب الباحث، كان فكره أقرب إلى الإنصاف، وأبعد عن الانغلاق، وسعت رؤيته

بالوحي كما يُضيء، لا كما يُستخدم، وبالعقل كما يُهتدى به، لا كما يُعبد من دون الله.

وهكذا يتبين مما سبق أن الانحياز التوكيدي لم يكن عرضاً طارئاً على الفكر العقدي، بل كان في كثير من الأحيان مكوِّناً خفياً لصياغة المذاهب وتوجيه الاستدلالات، إذ يُلبس الهوى لبوس الدليل، ويصوغ الفهم وفق ما تختزنه النفس من مسلّمات سابقة، وفي مقابل هذا المسلك، تتجلى ميزة منهج أهل السنة والجماعة، إذ جعلوا الوحي حاكماً، لا محكوماً، والنص مرجعاً، لا تابعاً، فتجردوا للدليل، وانقادوا للحق دون تحكيم للهوى أو انتصار للمذهب، وبذلك، فإن هذا المبحث لا يُعدُّ تشخيصاً لظاهرة معرفية فحسب، بل هو دعوة إلى تأسيس وعي عقدي جديد، يُطهر النفس من غواية التأكيد الذاتي، ويُعيد للعقل توازنه تحت سلطان الوحي، ليكون الاستدلال سبيلاً إلى الحق، لا إلى الذات، ويغدو الفكر عبادة، لا أداة صراع أو هوى، وهكذا يُطوى هذا المبحث، لا يُغلق، بل ليفتح من بعده أبواب النظر، لمن شاء أن يجد القصد لله وحده، ويهتدي بنوره، ويصبح طلب الحق غاية لا يشوبها تعلق بالانتماء أو الرأي، فإذا خلُصت النية، سهّل على المرء أن يعود إلى الصواب ولو على نفسه، ولا نقول في زمن التحيزات إلا: اللهم أرنا الحق حقاً وارزقنا اتباعه، وأرنا الباطل باطلاً وارزقنا اجتنابه .

ويجدر التنبيه إلى أنه لا ينبغي للباحث، إذا استبان له حجم الانحيازات، أن ينقلب إلى الشك المطلق أو يضيع في دوامات النسبية، بل عليه أن يمضي في نقد بناء، يصحح به المسار ويقيم به وحدة فكرية أصيلة، قائمة على الانسجام بين سلطان الوحي وحكمة العقل، بين ثوابت الدين وروح الاجتهاد، بين الأصالة والتجديد، وبهذا يتحقق معنى قول الله تعالى: **وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا** [آل عمران 103] فاعتصام القلوب بحبل الله هو سرّ النجاة من شتات الأهواء، وهو جماع التجرد والعدل والاتباع الصادق للحق، وبه وحده يُدرأ الانقسام، وتُبصر الحقيقة كما هي، لا كما تشتهيها النفوس.

الخاتمة

الحمد لله الذي هدانا لهذا، وما كنّا لنهتدي لولا أن هدانا الله؛ حمداً يليق بجلاله، وشكراً على ما تفصّل به من

تسديد وإعانة، حتى بلغ هذا البحث ما هو عليه الآن، وبعد رحلة علمية تتبعت فيها جذور الانحياز التوكيدي وآثاره في الفكر العقدي والمذاهب المعاصرة.

أتضح لي من خلال الدراسة أن الانحياز التوكيدي ليس طارئاً نفسياً عابراً، بل آلية معرفية خفية تشتغل في خلفية التفكير، وتعيد ترتيب المواقف والمفاهيم بطريقة تؤكد ما استقر في الذهن، وتقصي ما يخالفه، وهو بذلك عائق إبستمولوجي حقيقي يحجب إمكانية الوصول إلى المعرفة الرشيدة، ويغلق باب المراجعة والنقد الذاتي. وباستقراء تجارب المدارس العقدية والفكرية، تبين أن هذا الانحياز يتلبس أنماطاً متعددة: فتارة يظهر في صورة تعصب مذهبي أو طائفي، وتارة يتلبس بلبوس التأويل الحداثي أو التفسير النسبي للنصوص، وقد يتسلل حتى إلى بعض المشاريع الإصلاحية المعاصرة، فيفرغها من قوتها النقدية، ويجعلها أسيرة ما أرادت تجاوزه. ويمكن تلخيص نتائج البحث فيما يلي:

نتائج البحث:

1. الانحياز التوكيدي يسهم في تفكيك معاني الغيب حين يُعاد تأويلها بما يُرضي المنظور التجريبي أو الرمزي، مما يُضعف أثرها التربوي والإيماني.
2. يؤدي الانحياز التوكيدي إلى تهميش النص الشرعي، إما يجعله تابعاً للرأي أو مؤولاً بما ينسجم مع الأهواء أو الاتجاهات المسبقة، مما يُضعف مرجعيته ويهدر سلطانه.
3. يُفضي الانحياز إلى تشطي المرجعية العقدية، فيتحول كل رأي إلى مرجعية مستقلة، وتضيع وحدة الفهم، ويظهر الاستقطاب العقدي، وتضعف سلطة العلماء، ويُستبدل سلطان الدليل بسلطة الانتماء والهوى.
4. الانحياز التوكيدي ليس طارئاً نفسياً عابراً، بل آلية معرفية خفية تشتغل في خلفية التفكير، وتعيد ترتيب المواقف والمفاهيم بطريقة تؤكد ما استقر في الذهن، وتقصي ما يخالفه، وهو بذلك عائق إبستمولوجي حقيقي يحجب إمكانية الوصول إلى المعرفة الرشيدة، ويغلق باب المراجعة والنقد الذاتي.
5. الانحياز في المدارس العقدية والفكرية، يتلبس أنماطاً متعددة: فتارة يظهر في صورة تعصب مذهبي أو طائفي، وتارة يتلبس بلبوس التأويل الحداثي أو التفسير النسبي للنصوص، وقد يتسلل حتى إلى بعض المشاريع الإصلاحية المعاصرة، فيفرغها من قوتها النقدية، ويجعلها أسيرة ما أرادت تجاوزه.
6. المذاهب الفكرية المعاصرة -على اختلافها- قامت في جذورها على انحياز مؤسس، يتمثل في انتقائية الأدلة، وتفضيل القناعات السابقة، وتهميش كل ما لا ينسجم مع رؤيتها الخاصة للوجود والدين والإنسان.

توصيات البحث:

1. توسيع الدراسات التطبيقية حول الانحيازات المعرفية في الفكر العقدي الإسلامي.
2. إعادة تقييم مناهج التفسير والعقيدة في ضوء المعايير النقدية التي تحرر الباحث من أسر المسبق.
3. بناء برامج تعليمية تُنمي ملكة النقد الذاتي، وتعزز الإنصات للحجج المخالفة، وتدريب طلاب العلم على اختبار الموقف لا التسليم له.
4. تجريد القصد لله والاحتكام إلى سلطان الوحي والتواضع للحق إذا بان، كأصل أصيل في مواجهة الانحياز التوكيدي.

وبهذا تُسدل هذه الورقة ستار رحلتها؛ رحلة شئت أن تُوقظ في العقل ملكة النقد، وفي القلب حسَّ الإنصاف، وفي النفس مسلك التجرد، حتى لا يهبط الباحث من علياء الاستدلال إلى حضيض الهوى، ولا يستأنس بالمألوف فيتخذَه مَطِيَّةً يُعطل بها سلطان الحُجَّة، فما العلم إلا قصْدٌ إلى وجه الحق، وما السعي إلا ارتحالٌ إلى رضوان الله؛ فمن استمسك بهذا القصد، واستصفى هذا الرضوان، فقد سار على الصراط الذي لا يزيغ، وأصاب الغاية التي لا تستبدل.



This work is licensed under a [Creative Commons Attribution 4.0 International License](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

المواش (References)

- ¹ Ibn Fāris, Aḥmad ibn Zakarīyā al-Rāzī, *Mu'jam Maqāyīs al-Lughah*, (Syria: Dār al-Fikr, 1979), 2 : 117
- ابن فارس، أحمد بن زكريا الرازي معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام هارون، دار الفكر، سوريا، ط2، 1979م، 2: 117.
- ² Ibn manzūr, Muḥammad ibn Mukarram, *Lisān al-'Arab*, (Beirut: Dār Lubnān lil-Nashr), 5 : 339-340.
- ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، تحقيق: يوسف خياط، دار لبنان للنشر، بيروت، (د.ط)، (د.ت)، 5: 339-340.
- ³ Al-Malkāwī, Fathī, "Al-Taḥayyuz fī Al-Fikr Al-Tarbawī Al-Gharbī", *Majallat Islāmīyah al-Ma'rifah*, No. 37-38, (Manshūrāt al-Ma'had al-'Ālamī lil-Fikr al-Islāmī, 2004), p: 181.
- الملكاوي، فتحي، التحيز في الفكر التربوي الغربي، مجلة إسلامية المعرفة، منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي، العدد 37-38، 2004م، ص: 181.
- ⁴ Al 'Uthmān, Ḥamad ibn Ibrāhīm, *Uṣūl al-Jadal wal Munāzarah fī al-Kitāb wal Sunnah*, (Beirut: Dār Ibn Ḥazm, 2004), Raymond S. Nickerson, *Ilm al-Nafs*, (1998), pp: 175-221.
- العثمان، حمد بن إبراهيم، أصول الجدل والمناظرة في الكتاب والسنة، ط2، بيروت: دار ابن حزم، 2004م، ريموند إس، نيكيرسون، علم النفس، (1998)، ص: 175-221.
- ⁵ Nelson, Jonathan & Graig, Rmmckenzie, "Confirmation Bias" in the *Encyclopedia of Medical Decision Making*, ed. M. Kattan. (London: 1994), p:167; Passer, Michael W, Ronald E, Smith, *Psychology*, (Library of Congress Cataloging in Publication Data, 2008), p:316.
- ⁶ Kolin Frezer & et. al, *Ilm al-Nafs al-Ijtīmā'ī*, Trans. Fāris Ḥilmī, (Oman: Dār al-Masīrah lil-Nashr wal Tawzī', 1st ed., 2012), p: 85-86.
- كوان، فريزر، وآخرون، علم النفس الاجتماعي، ترجمة: فارس حلمي، دار المسيرة للنشر والتوزيع، عمان، ط1، 2012م، ص: 85-86.
- ⁷ Mor, N., & et al. (2009)
- ⁸ Nickerson, R. S, "Confirmation Bias: A Ubiquitous Phenomenon in Many Guises", *Review of General Psychology*, 1998 <https://doi.org/10.4135/9781412956253>
- ⁹ Whittle Stone, J. "The Importance of Making Assumptions: Why Confirmation is not Necessarily a Bias", PhD Dissertation, University of Warwick, 2017.
- ¹⁰ Al-Misīrī, 'Abd-al-Wahhāb, *Mawsū'at al-Yahūd wal Yahūdīyah wal Ṣahayūnīyah*,

(Cairo: Dār al-Shurūq), p: 215.

المسيري، عبد الوهاب، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، القاهرة: دار الشروق، (د.ط)، (د.ت)، ص: 215.

¹¹ Ibrāhīm, ‘Abdullāh, *Al-Muṭābaqah wal Ikhtilāf*, (Beirut: Al Mu’assasah al ‘Arabīyah lil Dirāsāt wal Nashr, 1st ed., 2004), p: 15.

إبراهيم، عبد الله، المطابقة والاختلاف، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط 1، 2004م، ص: 15.

¹² Edward Saeed, *Ta’qibāt ‘alā al Istishrāq*, Trans. Ṣubḥī Ḥadīdī, (Beirut: Al Mu’assasah al ‘Arabīyah lil Dirāsāt wal Nashr, 1st ed., 1996), p: 36.

سعيد، إدوارد، تعقيبات على الاستشراق، ترجمة: صبحي حديدي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط 1، 1996م، ص: 36.

¹³ ‘Aṭīyah, Muṣṭafā, “Al Taḥayyuz wal Taḥayyuz al Muḍādd”, *Majallat al Ibrāhīmī lil A’dāb wal ‘Ulūm al Insānīyah*, No. 1, (2019), p: 95.

عطية، مصطفى، التحيز والتحيّز المضاد، مجلة الإبراهيمي للأدب والعلوم الإنسانية، العدد 1، 2019م، ص: 95، بتصرف.

¹⁴ Abw’lyh, ‘bdāltāh, *Tārīkh Urūbbā al-Ḥadīth wal-Mu’āṣir, al-Jazā’ir*, (Dīwān al Maṭbū’āt al Jāmī’iyah), p: 108; Al Dasūqī, Muḥammad Kamāl, *Tārīkh Almānīyā*, (Egypt: Dār al Ma’ārif lil Nashr), p: 54.

أبوعليّة، عبدالفتاح، تاريخ أوروبا الحديث والمعاصر، الجزائر، ديوان المطبوعات الجامعية، ص: 108، الدسوقي، محمد كمال، تاريخ ألمانيا، مصر، دار المعارف للنشر، ص: 54.

¹⁵ Lintel Alfred, *Isrā’īl Dhālika Al-Dūlār Al-Zā’if*, Trans. ‘Umar Al-Dyrāwy, (Beirut: Dār al-‘Ilm lil-Malāyīn, 1st ed., 1965), p: 83-84; Al-Shāmī, Rashād, *Al-Shakhṣīyah al-Yahūdīyah wal Rūḥ al-‘Udwānīyah*, (Kuwait: al-Majlis al-Waṭanī lil Thaḳāfah wal Funūn wal Ādāb, 1986, p: 29; Ford, Henry, *Al-Yahūdī Al-‘Ālamī*, Trans. Khayrī Ḥammād, (Beirut: Manshūrāt Dār al-Āfāq al-Jadīdah, n.d.), p: 59.

لينتال، ألفريد، إسرائيل ذلك الدولار الزائف، ترجمة: عمر الديراوي، دار العلم للملايين، بيروت، ط 1، 1965م، ص: 83-84، الشامي، رشاد، الشخصية اليهودية والروح العدوانية، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1986م، ص: 29، فورد، هنري، اليهودي العالمي، ترجمة: خيري حماد، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، (د.ط)، (د.ت)، ص: 59.

¹⁶ al-Maydānī, ‘Abd al-Raḥmān Ḥabannakah, *Makāyid Yahūdīyah ‘Abra al Tārīkh*, (Damascuss: Dār al-Qalam, 4th ed., 1982), p: 12-13

الميداني، عبد الرحمن حبنكة، مكاييد يهودية عبر التاريخ، دار القلم، دمشق، ط 4، 1982م، ص: 12-13.

¹⁷ al-Misīrī, *Maṣṣū’at al-Yahūd wal Yahūdīyah wal Ṣiḥyūnīyah*, p: 215; Al Misīrī, ‘Abd al-Wahhāb, *Fiḥ al Taḥayyuz*, (Washington: Al Ma’had al-‘Ālamī lil Fikr al Islāmī, 2nd ed., 1996, p: 17

المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، مرجع سابق، ص: 215؛ المسيري، عبد الوهاب، فقه التحيز، ضمن: إشكالية التحيز: رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد منشورات: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، واشنطن، ط 2، 1996م، ص: 17.

¹⁸ Kānymān, Dānyāl, *Al Taḳīr: Al Sarī’ wāl Baṭī’*, Trans. Muḥammad ‘Uṣṣūr, (Dār al-Kitāb al Jadīd, 2012), pp: 145 – 210

كانيمان، دانيال، التفكير، السريع والبطيء، ترجمة: محمد عصفور، دار الكتاب الجديد، 2012. ص 145-210.

¹⁹ Iser, Wolfgang, *Fi’l al Qirā’ah: Naẓariyat Jamālīyah al Tajāwub fil A’dab*, Trans. Ḥamīd Laḥmidānī & Al Jalālī al Kudyah, (Manshūrāt Maktabat al Manāhil), p: 19-39

- إيزر، فولفغانغ، فعل القراءة: نظرية جمالية التجاوب في الأدب، ترجمة: حميد لحداني والجلالي الكدية، منشورات مكتبة المناهل، ص: 19-39.
- ²⁰Awājī, Ghālib ibn ‘Alī, *Al Madhāhib al Fikrīyah al Mu‘āṣirah wa Dawruhā fil Mujtama‘āt wa Maḥāḥ al Muslim Minhā*, (Jeddah: Al Maktabah Al ‘Aṣrīyah Al Dhahabīyah, 1st ed., 2006), 1 : 41
- عواجي، غالب بن علي، المذاهب الفكرية المعاصرة ودورها في المجتمعات وموقف المسلم منها، الناشر: المكتبة العصرية الذهبية، جدة، ط1، 2006م، 1: 41.
- ²¹Al-Hujaylī, Maṣṣūr ibn ‘Abd al-‘Azīz, “Al Madhāhib al Fikrīyah al Mu‘āṣirah wal Muṣṭalahāt Dhāt al ‘Alāqah: Al Nash‘ah: Maḥāḥ al Islām Minhā”, *Majallat Jāmi‘at Taybah lil ‘Ādāb wal ‘Ulūm al Insānīyah*, Vol. 9, No. 23, 1442 AH, pp: 103-172
- الحجيلي، منصور بن عبد العزيز، المذاهب الفكرية المعاصرة والمصطلحات ذات العلاقة - النشأة - موقف الإسلام منها - مجلة جامعة طيبة: للآداب والعلوم الإنسانية، المجلد 9(23)، 1442هـ، 103-172.
- ²² Ibn Fāris, *Mu‘jam Maqāyīs al-Lughah*, 4: 446.
- ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، مرجع سابق 4: 446.
- ²³ Jirīshah, ‘Alī, *Al Ittijāhāt al Fikrīyah al Mu‘āṣirah*, (Al-Mansoorah: Dār al Wafā’ lil Ṭabā‘ah wal Nashr wal Tawzī‘, 3rd ed., 1990), p: 11
- جريشة، علي، الاتجاهات الفكرية المعاصرة، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، المنصورة، ط3، 1990م، ص: 11.
- ²⁴ Group of Scholars, *Mu‘jam Muṣṭalahāt al ‘Ulūm al Shar‘īyah*, (Riyadh: Madīnat al-Malik ‘Abd al ‘Azīz lil ‘Ulūm wal Tiqnīyah, 1439 AH), 3: 1483
- مجموعة من المؤلفين، معجم مصطلحات العلوم الشرعية، مدينة الملك عبد العزيز للعلوم والتقنية، الرياض، 1439هـ، 3: 1483.
- ²⁵ Al Zubaydī, Sārah, *Mudhakkirah al Madhāhib al Fikrīyah al Mu‘āṣirah* (KSA: Jāmi‘at Umm al Qurā, 1438 AH), p: 1-13
- الزبيدي، سارة، مذكرة المذاهب الفكرية المعاصرة جامعة أم القرى، المملكة العربية السعودية، 1438هـ، ص: 1-13.
- ²⁶ Group of Scholars, *Maḥāḥ al Madhāhib al Fikrīyah al Mu‘āṣirah*, p: 2
- مجموعه من المؤلفين، موسوعة المذاهب الفكرية المعاصرة، مرجع سابق، ص: 2.
- ²⁷ Al Zubaydī, Sārah, *Mudhakkirah al Madhāhib al Fikrīyah al Mu‘āṣirah*, p: 4
- الزبيدي، سارة، مذكرة المذاهب الفكرية المعاصرة، مرجع سابق، ص: 4.
- ²⁸ Al Hujaylī, *Al Madhāhib al Fikrīyah al Mu‘āṣirah wal Muṣṭalahāt Dhāt al ‘Alāqah*, p: 123
- الحجيلي، المنصور بن عبد العزيز، المذاهب الفكرية المعاصرة والمصطلحات ذات العلاقة، مرجع سابق ص: 123.
- ²⁹ Mazrū‘ah, Maḥmūd, *Madhāhib Fikrīyah Mu‘āṣirah: ‘Arḍ wa Naqd*, (Egypt: Dār al Riḍā lil Nashr wal Tawzī‘, 2004), p: 45
- مزروعة، محمود، مذاهب فكرية معاصرة - عرض ونقد - ، دار الرضا للنشر والتوزيع، مصر، 2004م، ص: 45.
- ³⁰ Byshwb, Mūrīs, *Tārīkh Ūrūbbā fil ‘Uṣūr al Wusṭā*, Trans. ‘Alī al-Sayyid, (Cairo: Al Majlis al A‘lā lil Thaqāfah, 1st ed., 2005), p: 145; Al Zubaydī, Sārah, *Mudhakkirah al-Madhāhib al Fikrīyah al Mu‘āṣirah*, p: 5
- بيشوب، موريس، تاريخ أوروبا في العصور الوسطى، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ترجمة: علي السيد، ط1، 2005م، ص:

- 145، الزبيدي، سارة، مذكرة المذاهب الفكرية المعاصرة، ص: 5.
- ³¹ Luwīs, 'Awaḍ, *Al Thawrah al Faransiyyah*, (Cairo: Al Dār Al Miṣriyyah lil Kitāb al 'Arabī, 1992), 1: 234; al Zubaydī, Sārah, *Mudhakkirah al Madhāhib al Fikriyyah al Mu'āṣirah*, p: 8
- لويس، عوض، الثورة الفرنسية، الدار المصرية للكتاب العربي، القاهرة، 1992م، 1: 234، الزبيدي، سارة، مذكرة المذاهب الفكرية المعاصرة، ص: 8.
- ³² Rāsil, Libtrānd, *Tārīkh al Falsafah al Gharbiyyah*, Trans. Muḥammad Fathī, (Al Hay'ah al Miṣriyyah al 'Āmmah lil Kitāb, 2002), p: 45
- راسل، لبرتراند تاريخ الفلسفة الغربية، ترجمة: محمد فتحي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2002، ص: 45.
- (³³) كانت أطروحتي الدكتوراه في هذا الموضوع.
- ³⁴ Al 'Ujayrī, 'Abdullāh, *Mudākhalāt fil 'Almāniyyah wal Ḥadāthah wa mā Ba'd al Ḥadāthah*, (Markaz al Ta'sīl, n.d.), p: 45
- العجيري، عبد الله، مداخلات في العلمانية والحداثة وما بعد الحداثة، الناشر: مركز التأصيل، (د.ت)، (د.ط)، ص: 45.
- ³⁵ Yūsuf, Karam, *Tārīkh al Falsafah al Ḥadīthah*, (Dār al-Qalam, n.d.), pp: 137 – 160.
- يوسف، كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، الناشر: دار القلم، (د.ت)، (د.ط)، ص: 137-160.
- ³⁶ Maḥmūd, Zakī Najīb, *Al Waḍ'iyyah al Manṭiqīyyah*, (Dār al-Shurūq, n.d.), pp: 22 – 35.
- محمود، زكي نجيب، الوضعية المنطقية، الناشر: دار الشروق، (د.ت)، (د.ط)، ص: 22-35.
- ³⁷ Michel Foucault, *The Order of Things*, p. 201.
- ³⁸ Jacques Derrida, *Of Grammatology*, Johns Hopkins University Press, p. 158.
- ³⁹ Jean-François Lyotard, *The Postmodern Condition*, Manchester University Press, p. 87.
- ⁴⁰ Dawkins, Richards, *The God Delusion*, Trans. Bassām al-Baghdādī, (2nd ed., 2009), pp: 34 – 56
- دوكنز، ريتشارد، وهم الإله (The God Delusion)، ترجمة: بسام البغدادي، ط2 (د.ن)، 2009م، ص: 34-56.
- ⁴¹ 'Abd al-Raḥmān, Tāhā, *Rūḥ al Ḥadāthah: Al Madkhal ilā Ta'sīs al Ḥadāthah al Islāmīyyah*, (Al Markaz Al Thaḳāfī al 'Arabī, n.d.), p: 119; al Ash'arī, 'Alī ibn Ismā'il ibn Ishāq, *Maqālāt al Islāmīyīn*, Hellmut Ritter ed., (Germany: Dār Frānz Shtāyẓ, 3rd ed., 1980), 2: 205
- عبد الرحمن، طه، روح الحداثة: المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، المركز الثقافي العربي، (د.ت)، (د.ط)، ص: 119، الأشعري، علي بن إسماعيل، مقالات الإسلاميين، عنى بتصحيحه: هلموت ريتز، دار فرانز شتاينز، ألمانيا، الطبعة الثالثة، 1980م، 2: 205.
- ⁴² Yūsuf, Karam, *Tārīkh al Falsafah al Ḥadīthah*, pp: 45 – 70
- يوسف، كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، مرجع سابق، ص: 45 – 70.
- ⁴³ Al 'Ujayrī, 'Abd Allāh, *Mudākhalāt fil 'Almāniyyah wal Ḥadāthah wa mā Ba'd al Ḥadāthah*, p: 214
- العجيري، عبد الله، مداخلات في العلمانية والحداثة وما بعد الحداثة، مرجع سابق، ص: 214.
- ⁴⁴ Al Sakrān, Ibrāhīm, *Al Mājryāt*, (Dār al-Ḥadārah, 2nd ed., 2015), p: 276 – 278.
- السكران، إبراهيم، الماخرجات، الناشر: دار الحضارة، الطبعة الثانية 2015م، ص: 276-278.
- ⁴⁵ Raymond S. Nickerson, *Confirmation Bias: A Ubiquitous Phenomenon in Many Guises*,

(Review of General Psychology, 1998), p. 175.

⁴⁶ Ibn Qayyim al-Jawziyah, Muḥammad ibn Abī Bakr, *Ighāthat al Lahfān min Maṣāyid al Shayṭān*, ed. Muḥammad Ḥamid al Fiqī, (Riyadh: Maktabat al Ma'ārif, n.d.), 2: 888
ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر، إغاثة اللفهان من مصائد الشيطان، المحقق: محمد حامد الفقي، مكتبة المعارف، الرياض، (د.ط)، (د.ت)، 2: 888.

⁴⁷ Paul Ricoeur, *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning*, (Texas Christian University Press), p. 12.

⁴⁸ Abū Zayd, Naṣr Ḥamid, *Maḥmūd al Naṣṣ: Dirāsah fī 'Ulūm al Qur'ān*, (al-Markaz al-Thaqāfi al-'Arabī, 1st ed., 2014), p: 23; al-'Ujayrī, 'Abdullāh, *Mudākhalāt fil 'Almāniyah wal Ḥadāthah wa mā Ba'd al Ḥadāthah*, p: 113; Paul Ricoeur, *From Text to Action: Essays in Hermeneutics II*, (Northwestern University Press), p. 92

أبو زيد، نصر حامد مفهوم، النص: دراسة في علوم القرآن، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى 2014م، ص: 23، العجيري، عبد الله، مداخلات في العلمانية والحداثة وما بعد الحداثة، ص: 113

⁴⁹ Abū Dāwūd, Sulaymān ibn al Ash'ath, Sunan Abī Dāwūd, ed. Muḥammad Muḥyī al Dīn 'Abd al Ḥamid, (Beirut: Al Maktabah al 'Aṣriyah), Ḥadīth # 162

السَّجِسْتَانِي، أبو داود، سليمان بن الأشعث، سنن أبي داود، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، الناشر: المكتبة العصرية، صيدا. حديث رقم: 162.

⁵⁰ Ibn Taymiyah, Aḥmad ibn 'Abd al Ḥalīm, *Dar' Ta'āruḍ al 'Aql wal Naql*, (KSA: Muhammad bin Saud Islamic University, 2nd ed., 1991), 1: 12; al-Shāṭibī, Ibrāhīm ibn Mūsā, *Al I'tiṣām*, (KSA: Dār Ibn 'Affān, 1992), 2: 282

ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام، درء تعارض العقل والنقل، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، المملكة العربية السعودية، الطبعة الثانية، 1991م، 1: 12، الشاطبي، إبراهيم بن موسى، الاعتصام، دار ابن عفان، السعودية، الطبعة الأولى، 1992م، 2: 282.

⁵¹ al-Bukhārī, Muḥammad ibn Ismā'il, *Juz' Raf' al Yadayn*, ed. Aḥmad al-Sharīf, (Dār al Arqam, 1983), Ḥadīth # 103.

البخاري، محمد بن إسماعيل، جزء رفع اليدين، ت: أحمد الشريف، دار الأرقم، 1983م، رقم 103.

⁵² Ibn Taymiyah, Aḥmad ibn 'Abd al-Ḥalīm, *Majmū' al Fatāwa*, (Kuwait: Maktabat Ibn Qutaybah, n.d., 3: 228, 4: 17; Ghrābh, Ḥammūdah, *al Ash'arī Abū al Ḥasan*, (Maktabat al Khānjī lil Ṭabā'ah wal Nashr wal Tawzī', 1st ed., 1998), p: 1; al Shāfi'i, Ḥasan, *Fuṣūl fil Taṣawwuf*, (Dār al Thaqāfah lil Nashr wal Tawzī', 1992), p: 131; Taymūr, Aḥmad, *Naṣrah Tārīkhīyah fī Hudūth al Madhāhib al Fiqhīyah al Arba'ah: al-Hanafī, al-Mālikī, al-Shāfi'i, al-Hanbalī, wa Intishārūhā 'Inda Jamhūr al Muslimīn*, (Beirut: Dār al Qādirī lil Ṭibā'ah wal Nashr wal Tawzī', 1999), p: 20

ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، مجموع الفتاوى، مكتبة ابن قتيبة، الكويت، د.ت، 3: 228، 4: 17، غرابية، حمودة، الأشعري أبو الحسن، مكتبة الخانجي للطباعة والنشر والتوزيع، ط 1، 1998م، ص: 1، الشافعي، حسن، فصول في التصوف، دار الثقافة للنشر والتوزيع، 1992م، ص: 131؛ تيمور، أحمد، نظرة تاريخية في حدوث المذاهب الفقهية الأربعة: الحنفي - المالكي - الشافعي - الحنبلي وانتشارها عند جمهور المسلمين، دار القادري للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 1999م، ص: 20.

⁵³ Al Ḥafī, 'Āmir, "Qirā'ah Tawhīdīyah fī Ḥadīth Iftirāq al Ummah", *Majallat Islāmīyah*

al Ma'rifah, (Jordan: Al Ma'had al 'Ālamī lil Fikr al Islāmī, 2011), p: 129; al-Rabī', 'Abd al-Ra'ūf Ḥasan, "Ḍa'f al Iqbāl 'alā Qirā'ah al Kutub al Dīniyah al Asbāb wal Ḥulūl", *Majallat Risālat al-Qalam*, No. 18, (2016), p: 1

الحافى، عامر، قراءة توحيدية في حديث افتراق الأمة، مجلة إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الأردن، 2011 م، ص: 129؛ الربيع، عبد الرؤوف حسن، ضعف الإقبال على قراءة الكتب الدينية الأسباب والحلول، مجلة رسالة القلم، العدد 18، 2016 م، ص: 1.

⁵⁴ Group of Scholars, *Mawsū'at al-Madhāhib al Fikriyah*, p: 4

مجموعه من المؤلفين، موسوعة المذاهب الفكرية، مرجع سابق ص: 4.

⁵⁵ al-Ghazālī, Muḥammad ibn Muḥammad, *Al Mustashfā*, ed. Muḥammad 'Abd al-Salām, (Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1993), p: 114; Abū Zahrah, Muḥammad, *al-Madhāhib al Fikriyah al Islāmīyah: Judhūruhā wa Mā'ālātihā*, (Dār al Fikr al 'Arabī, n.d.), p: 52.

الغزالي، محمد بن محمد، المستصفى، ت: محمد عبد السلام، دار الكتب العلمية. الطبعة الأولى، 1993 م ص: 114، أبو زهرة، محمد، المذاهب الفكرية الإسلامية: جذورها ومآلاتها، دار الفكر العربي، (د.ت)، (د.ط)، ص: 52.

⁵⁶ Badawī, 'Abd al-Rahmān, *al Falsafah wal Manhaj al Naqdī*, (Dār al-Ma'ārif, n.d.), p: 76; 'Abd al-Khāliq, Muṣṭafa, *Manāhiḥ al Baḥṭh al 'Aqadī fil Fikr al Islāmī*, (Dār al-Fikr, n.d.), p: 132

بدوي، عبد الرحمن، الفلسفة والمنهج النقدي، دار المعارف، (د.ت)، (د.ط)، ص: 76، عبد الخالق، مصطفى، مناهج البحث العقدي في الفكر الإسلامي، دار الفكر، (د.ت)، (د.ط)، ص: 132.

⁵⁷ Al Ḥabīb, Yāsīn, *Uṣūl al Ta'wīl fil Fikr al Islāmī*, (Dār al Ma'rifah, 2nd ed., 1986), p: 89

الحبيب، ياسين، أصول التأويل في الفكر الإسلامي، دار المعرفة، ط2، 1986 م، ص: 89.

⁵⁸ Al Zayyāt, Yūsuf, *Al Fikr al Islāmī Bayna Al Taqlīd wal Tajdīd: Alinḥiyāzāt al 'Aqliyah wa Subul Mu'ālajatihā*, (Dār al-Thaqāfah al Mu'āshirah, n.d.), p: 97

الزيات، يوسف، الفكر الإسلامي بين التقليد والتجديد: الانحيازات العقلية وسبل معالجتها، دار الثقافة المعاصرة، (د.ت)، (د.ط)، ص: 97.