

الأستاذ المساعد الدكتور فلاح سبتي	رئيس التحرير
صفا حسين عبد علي	مدير التحرير
الأستاذ الدكتور جون مورو، كندا، جامعة تورونتو	هيئة التحرير
الأستاذ الدكتور حسن العبيدي، العراق، الجامعة المستنصرية	
الأستاذة الدكتورة سيدة بنت سراج، ماليزيا، جامعة الملايا	
الأستاذ الدكتور زيد السالمي، أستراليا، جامعة أستراليا القومية	
الأستاذة الدكتورة ابتسام المد니، العراق، جامعة الكوفة	
الأستاذ المساعد الدكتور محمد علي محيطي أردكان، إيران، مؤسسة الإمام الخميني	
الأستاذ المساعد الدكتور عقيل الأسدی، العراق، جامعة البصرة	
المدرس الدكتور عادل محمد الشريف، الجزائر، جامعة المصطفى العالمي	
المدرس الدكتور منصف الحامدي، تونس، جامعة الزيتونة	المراجع اللغوي
المدرس الدكتور سعد الغري، العراق، جامعة المصطفى العالمي	تصميم الغلاف
علي گيم	الإخراج الفني
محمد حسن آزادگان	الناشر
أحمد الهاشمي	
دار الدليل	



قسم بريد وتوفير كربلاء - ص. ب. 51

www.aldaleel-inst.com/journalsinfo@aldaleel-journal.com

+964 7719094922

العنوان البريدي

الموقع الإلكتروني

البريد الإلكتروني

رقم الجوال

رقم الإيداع في دار الكتب والوثائق الوطنية العراقية 2265 لسنة 2017

كربيلا - شارع السدرة - مجمع عطاء الوارث - الطابق الأول - مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث

حقوق الطبع والنشر محفوظة

بسم الله الرحمن الرحيم

Republic of Iraq
Ministry of Higher Education &
Scientific Research
Research @ Development
Department



جمهورية العراق
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
دائرة البحث والتطوير

No:

الرقم: ب ت 4 / 2638

Date:

التاريخ: 2019/03/20

م / مجلة الدليل

السلام عليكم ورحمة الله وبركاته ...

إشارة الى كتابكم المرقم ٣٧٦ والموزع في ٢٠١٩/١/٧ المتضمن طلب الموافقة على اعتماد مجلة الدليل التي تصدر عن مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث العقائدية للترقيات العلمية، حصلت موافقة السيد وكيل الوزارة لشئون البحث العلمي بتاريخ ٢٠١٩/٣/١٢ على اعتماد المجلة الملاكورة لاغراض النشر والترقيات العلمي وإدراجها ضمن موقع المجالات الأكademie العلمية العراقية، راجين تسمية مخول عن المجلة لمراجعة دائرتنا بشأن تسجيلها ضمن موقع المجالات آنف الذكر وفهرسة جميع أعدادها.

مع وافر التقدير .

أ.د. غسان حميد عبدالمجيد
المدير العام لدائرة البحث والتطوير وكالة

٢٠١٩/٣/٤٠

١٤٣٩
٣/١٩



Google Scholar



EBSCO

Academia

<https://aldaleel-journal.com>

LinkedIn



WorldCat®

محتويات العدد

4

الإرادة الحرة في الفكر الأصولي المعاصر.. السيد محمد باقر الصدر نموذجًا

محمد علي إسماعيلي

30

جدلية الدين والفلسفة .. قراءة تحليلية ومقارنة

نجد عرفاني

66

الدليل الأركيولوجي والقصص القرآني بين كشف الحقيقة وقصور الدليل

صادق الركابي - أحمد الأزرقي

102

مواكبة الشريعة الإسلامية لمتطلبات العصر

عبدالعزيز الصوافي

137

قضايا العقل العملي عند الشيخ مصباح البزدي.. دراسة تحليلية نقدية

حسنين الجمّال - أمين رضا عابدي نجاد

161

قراءة في الصياغة الجديدة لنظرية الاستقراء الأرسطي

حسين هشام يعقوب البطاط

181

هوية الطفل المسلم بين الفلسفة التربوية الإسلامية والذكاء الاصطناعي

بهية سهلي

Free Will in Contemporary Usuli Thought: Sayyid Muhammad Baqir al-Sadr as a Case Study

Muhammad Ali Ism'ili

Assistant Professor of Islamic Philosophy, Al-Mustafa International University, Iran.

E-mail: mali.esm91@yahoo.com

DOI: <https://doi.org/10.64704/aldaleel.2025083001>

Abstract

The question of free will—occupying a central place in the structure of religious and philosophical anthropology—has preoccupied human thought since antiquity. Within contemporary Islamic principles of jurisprudence (usul al-fiqh), subtle and significant positions have emerged in addressing this problem; yet it has not received sufficient attention from theologians, philosophers, or scholars of anthropology. By "contemporary usuli thought," we refer to the Usul School founded by al-Muhaqqiq al-Khurasani and subsequently developed by his students and followers. In this article, we seek to analyze and assess these views, with particular focus on the thought of Sayyid Muhammad Baqir al-Sadr, who expanded al-Muhaqqiq al-Na'inī's theory, offered a critical evaluation of it, and introduced new conceptual elements. From the results I have reached, it has become clear that al Sayyid al Sadr distinguishes between the theological dimension and the philosophical dimension of the problem of determinism and free will. He does not regard the principle of prior necessity as a demonstrative principle, but rather as an experiential one. He further maintains that it does not encompass voluntary actions, and that we must introduce a new element—namely, the sovereignty of the self—alongside the three philosophical premises. Employing a descriptive-analytical method, the study first presents and evaluates these positions, and thereafter, following critical discussion, delineates the preferred solution to the problem of free will.

Keywords: will, free will, philosophical determinism, human choice, contemporary usul science, Muhammad Baqir al-Sadr.

Al-Daleel, 2025, Vol. 8, No. 30, PP. 1–26

Received: 03/09/2025; Accepted: 05/10/2025

Publisher: Al-Daleel Institution for Studies and Research

© the author(s)



الإرادة الحرة في الفكر الأصولي المعاصر.. السيد محمد باقر الصدر نموذجًا

محمد علي إسماعيلي

أستاذ مساعد في الفلسفة الإسلامية، جامعة المصطفى العالمية، إيران.

البريد الإلكتروني: mali.esm91@yahoo.com

معرف الغرض الرقمي: <https://doi.org/10.64704/aldaleel.2025083001>

الخلاصة

إن قضية الإرادة الحرة التي تحلّ مكانةً مهمةً في منظومة الأنثروبولوجيا الدينية والفلسفية، شغلت الفكر الإنساني منذ العصور القديمة. وقد نشأت وتطورت في حلّها آراء دقيقة و مهمة في علم أصول الفقه الإسلامي المعاصر، بيد أنّها لم تحظ باهتمامٍ كبيرٍ من علماء اللاهوت وال فلاسفة والباحثين في مجال الأنثروبولوجيا. ونقصد بالفكرة الأصولي المعاصر تلك المدرسة الأصولية التي أتّسّها المحقق الخراساني وتطورت على يد تلاميذه وأتباعه. نحاول في هذا المقال تحليل هذه الآراء وتقييمها مع التركيز على آراء السيد محمد باقر الصدر الذي وسّع نظرية المحقق النائيني وقام بتقييمها وأضاف عناصر جديدةً إليها. وقد اتّضح من خلال النتائج التي توصلنا إليها أنّ السيد الصدر يميّز بين الجانب الكلامي والجانب الفلسفي لمسألة الجبر والاختيار، ولا يعدّ قاعدة الضرورة السابقة قاعدةً برهانيةً، بل يعدها قاعدةً وجданيةً، ويرى أنّها لا تشمل الأفعال الإرادية، وأنّنا بحاجةٍ إلى إدخال عنصرٍ جديٍّ باسم سلطنة النفس في عرض المواد الثلاث الفلسفية. وقد تناول هذا البحث معتمدًا على المنهج التوصيفي والتحليلي عرض هذه الآراء وتقييمها أولاً، كما استعرض بعد مناقشتها الرأي المختار في حل مشكلة الإرادة الحرة ثانياً.

الكلمات المفتاحية: الإرادة، الإرادة الحرة، الجبر الفلسفي، الاختيار، علم الأصول المعاصر، محمد باقر الصدر.

مجلة الدليل، 2025، السنة 8، العدد 30، ص. 1 – 26

الاستلام: 2025/09/03، القبول: 2025/10/05

الناشر: مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث

© المؤلف



المقدمة

إن قضية الإرادة الحرة التي تختل مكانةً مهمةً في منظومة الأنثروبولوجيا الدينية والفلسفية، شغلت الفكر الإنساني منذ العصور القديمة. وتكون أهميتها في أنها ليست قضيةً نظريةً فحسب، بل إنها تمتد إلى جوانب الحياة الإنسانية الفردية والاجتماعية، وتعتبر المعيار للمسؤولية الأخلاقية الإنسانية. وقد عبر سام هاريس (Harris Benjamin Samuel)⁽¹⁾ بأن مسألة الإرادة الحرة تتعلق بكل ما يهمنا من الأخلاقيات والقانون والسياسة والدين وغيرها. ولو حدث أن أعلن المجتمع العلمي كون الإرادة الحرة وهما، فإن الحرب الذي سيثيرها هذا الإعلان هي أكثر ضراوةً من الحرب التي أثارها موضوع التطور! [انظر: هاريس، الإرادة الحرة، ص 3 و4]

نحن نواجه منذ زمن بعيد وجهي نظر حول هذه المسألة: الأولى هي وجهة النظر التي تقبل حرية الإرادة الإنسانية، وبالتالي تقبل مسؤوليتنا الأخلاقية، وهذا هو الرأي السائد بين الفلاسفة واللاهوتيين. والثانية هي وجهة النظر التي لا تقبل حرية الإرادة البشرية، وبالتالي لا تقبل مسؤوليتنا الأخلاقية. لكن هناك نظرية ثالثة، لم تحظ لأسف باهتمامٍ كبيرٍ في المناقشات الأنثروبولوجية والفلسفية والكلامية. إن هذه النظرية من جهة لا تقبل حرية الإرادة البشرية، ولكنها، من جهة أخرى، تقبل مسؤوليتنا الأخلاقية. قد تبدو هاتان الميزتان متناقضتين للوهلة الأولى. لكن أصحاب هذه النظرية لا يرون أي تناقض بين هاتين الخاصيتين، ويفسرونها على أساس مبادئهم الأنثروبولوجية الخاصة، وضم بعض العناصر الجديدة إلى مبادئ الفعل الإرادي. وقد نشأت وتطورت هذه النظرية في مجال علم أصول الفقه الإسلامي المعاصر.

ولقد تم تأليف العديد من الكتب والمقالات حول الإرادة الحرة، ولكن معظمها تناولت آراء المتكلمين وال فلاسفة الإسلاميين والغربيين. مع أن هناك آراءً دقيقةً و مهمةً نشأت وتطورت في علم أصول الفقه الإسلامي المعاصر، وقد غفل عنها معظم علماء الكلام والفلسفة المعاصرين والباحثين في مجال الأنثروبولوجيا العقلية. ونقصد بالفكرة الأصولي المعاصر المدرسة الأصولية التي أسسها المحقق الخراساني وتطورت على يد تلاميذه وأتباعه كالمحقق النائيني والمحقق العراقي والمحقق الأصفهاني وأتباعهم كالسادة الخوئي والصدر والخميني. وقد أثار المحقق الخراساني هذه المسألة عند البحث عن الطلب والإرادة قائلاً إن الإرادة ليست اختياريةً حتى يصح أن تقع في حيز الأمر، فلو كانت

1- سام هاريس (مواليد 9 نيسان 1967) هو مؤلف وفيلسوف ومفقر وعالم أعصاب أمريكي، وأحد المنتقددين المعاصرين للديان، كما يُعد أحد أهم مؤيدي الشكوكية العلمية وحركة الإلحاد الجديد. وينمّي بدعاه عن إنكار الإرادة الحرة أيضًا والقول بأنها وهم.

[انظر: هاريس، الإرادة الحرة، ص 8]

اختياريةً لتوقفت على إرادة أخرى، ويلزم تسلسل الإرادات. [انظر: الخراساني، كفاية الأصول، ج 1، ص 142] وقد قام بتطويرها في مسألة القطع؛ إذ أفاد أن الاختيار وإن لم يتوقف على إرادة أخرى إلا أن بعض مبادئه غالباً ما تكون اختياريةً [انظر: الخراساني، كفاية الأصول، ج 2، ص 240]. كما تعرّض لها في حاشيته على الرسائل أيضًا [انظر: الغراساني، درر الفوائد في الحاشية على الفرائد، ص 38]، وقد تطّورت هذه القضية في ضوء تدقيقات تلاميذه الذين انقسموا إلى فتتین:

الأولى هي أولئك الذين لا يقبلون الإرادة الحرة في ضوء الأسس الفلسفية، ويعتقدون أننا نحتاج إلى إضافة عنصر آخر لأجل حل مشكلة المسؤولية الأخلاقية الإنسانية، وهذا العنصر هو الطلب، وهو عندهم يغاير الإرادة، ومن هنا نشأت فكرة مغایرة الطلب والإرادة في علم الأصول الإمامي المعاصر. وقد طرح هذا الرأي المحقق النائي [انظر: النائي، أجود التقريرات، ج 1، ص 136؛ فوائد الأصول، ج 1، ص 131]، ثم أكمله السيدان الخوئي والصدر؛ إذ كان لهما دورٌ بالغ الأهمية في تطوير هذه النظرية، فإنهما من جهةٍ، وسعا جوانبها المختلفة وقدموا أدلةً على بعض جوانبها، ومن جهةٍ أخرى، أجاب السيد الخوئي عن إشكالات المحقق الأصفهاني وذلك من أهم مناقشات هذه النظرية، كما حاول الشهيد الصدر تصحیح هذه النظرية من خلال إدخال عناصر جديدة فيها [انظر: الخوئي، محاضرات في أصول الفقه، ج 1، ص 405؛ الهاشمي، بحوث في علم الأصول، ج 2، ص 35]. ويمكن اعتبار الميرزا مهدي الأصفهاني وأتباعه كميرزا جواد الطهراني [انظر: الطهراني، ميزان المطالب، ص 312] والسيد جعفر سيدان [انظر: سيدان، ساخت، عينيت يا تباین، ص 236] من أتباع هذه النظرية أيضًا. كما اختارها بعض تلاميذ السيد الخوئي أيضًا كالشيخ الفياض [انظر: الفياض، المباحث الأصولية، ج 3، ص 64] والشيخ محمد تقی الجعفري [انظر: جعفري، جبر و اختيار، ص 86]. إلا أن المحقق الأصفهاني ناقش نظرية المحقق النائي [انظر: الأصفهاني، نهاية الدرية، ج 1، ص 285]، كما قام المحقق العراقي والشيخ حسين الحلي بتحليل رأيه وتقييمه أيضًا. [انظر: العراقي، مقالات الأصول، ج 1، ص 210؛ الحلي، أصول الفقه، ج 1، ص 334]

والفئة الثانية أولئك الذين يقبلون الإرادة الحرة، كالمحقق الأصفهاني؛ إذ قام بتقييم نظرية المحقق النائي واعتبرها غير مقبولة، وأبدى أربعة اعترافات مهمة على هذه النظرية. [انظر: الأصفهاني، نهاية الدرية، ج 1، ص 285] وللسید الخمینی اهتمام بالغ وعناية خاصة بحل هذه المسألة؛ إذ خصّ رساله "الطلب والإرادة" بها؛ وهو بعد ما يناقش أهم المحاولات في حل المشكلة يقوم بنفسه باستعراض محاولة جديدة بها يدفع المشكلة رأساً. [انظر: الخمینی، الطلب والإرادة، ص 53؛ اسماعیلی، مدرسة الإمام الخمینی الفلسفیة، نظرية الإرادة الحرة نموذجًا، ص 68]

إن ضرورة تناول قضية الإرادة الحرة من جهةٍ، وضرورة تحليل هذه القضية في الفكر الأصولي

المعاصر لا سيما في فكر السيد الصدر الذي وسّع نظرية المحقق النائي، وقدّم محاور جديدة وأضاف عناصر جديدة إليها من جهة أخرى، دفعت هذه المقالة إلى شرح الجوانب المختلفة لهذه النظرية، باستخدام المنهج التحليلي الوصفي. ويكفي في أهمية هذا البحث أنّ بعض تلاميذ السيد الشهيد يعدهون رأيه في حلّ الإرادة الحرة فتحاً كبيراً تظهر ثمرته في بحوث فلسفية وكلامية كثيرة وأنّه منهج جديد في بناء الفلسفة الإسلامية، بحيث قد يمكن على أساس ذلك إعطاء التفسير المنطقي والفلسفي الرصين للظاهرات القرآنية والروائية بلا حاجة إلى التأويلات التي وقع فيها بالفعل الفلسفة. [انظر: الهاشمي، أضواء وآراء، ج 1، ص 198 و 199]

المبحث الأول: مفردات البحث

أولاً: الإرادة

الإرادة في اللغة تعني الرغبة والعزّم والطلب والاختيار. قال الفراهيدى: «الرَّوْدُ: مصدر فعل الرَّأِدِ، يقال: بعثنا رائداً يَرُوْدُ لَنَا الْكَلَّا وَالْمَنْزَلُ، وَيَرْتَادُهُ بِمَعْنَى وَاحِدٍ أَيْ يَطْلُبُ وَيَنْظَرُ فِي خَتَارٍ أَفْضَلَهُ» [الفراهيدى، كتاب العين، ج 8، ص 63]. وقال الفيومى: «أَرَادَ: الرَّجُلُ كَذَا (إِرَادَةً) وَهُوَ الظَّلْبُ وَالْأُخْتِيَارُ» [الفيومى، المصباح المنير، ج 2، ص 245]. وأمّا في الاصطلاح العقلي، فقد اختلفت كلمة الفلسفة والمتكلّمين في تفسير إرادة الإنسان، فقد ذهب كثير من المعتزلة إلى أنّ الإرادة هو اعتقاد النفع. [انظر: التفتازاني، شرح المقاصد، ج 2، ص 338؛ اللاهيجي، شوارق الإلهام، ج 4، ص 319] وفسّرها بعض آخر من المعتزلة والأشاعرة بالميل الذي يتبع اعتقاد النفع، وهو الشوق المفسّر بتوقان النفس إلى تحصيل شيء.

[انظر: البرجاني، شرح المواقف، ج 6، ص 64؛ الطوسي، تلخيص المحصل، ص 168؛ الشيرازى، الأسفار الأربع، ج 6، ص 337]

والإرادة عند مشهور الأشاعرة صفة بها يرجح الفاعل أحد مقدوريه من الفعل والترك، وهذا معنى الصفة المخصصة لأحد طرفي المقدور بالوقوع. [انظر: التفتازاني، شرح المقاصد، ج 2، ص 339] وفسّرها بعض الفلاسفة بالشوق الشديد المحرك للعضلات [انظر: الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، ص 84؛ الشيرازى، الأسفار العقلية الأربع، ج 4، ص 113]، والصحيح أنّ الإرادة تختلف عن الشوق الشديد، فإنّ الإرادة فعلٌ نفسانيٌ يصدر عن النفس الإنسانية ويقوم بها قياماً صدورياً، بينما الشوق يقوم بها قياماً حلولياً، فإنّ نسبة الإرادة إلى النفس نسبة الفعل إلى الفاعل، بينما الشوق يعرض على النفس الإنسانية غالباً. مضافاً إلى أنّ الشوق يتعلّق بالأعيان والأفعال معًا، لكنّ الإرادة لا تتعلّق بالأعيان.

أضف إليه ما قيل من أنّ الإنسان قد يريد ما لا يشتهي ولا يشتهي إليه، وقد يشتهي ما لا يريده.
 [انظر: الشيرازي، الأسفار العقلية الأربع، ج 4، ص 113؛ الخميني، أنوار الهدایة في التعلیقة على الكفاية، ج 1، ص 63؛ الطباطبائی، نهاية الحکمة، ج 2، ص 460؛ حاشیة الكفاية، ج 1، ص 77]

ثانيًا: الإرادة الحرة

إن مصطلح "الإرادة الحرة" (Free will) مصطلحٌ حديثٌ في الفلسفة الغربية، وقد ذُكرت لها في هذه الفلسفة عدّة تعريفات ذُشير إلى بعضها. يعتقد سام هاريس أنّ مفهوم الإرادة الحرة يرتكز على افتراضين: أحدهما أنّ كلّ واحدٍ منّا يمكنه التصرف بشكل مختلف عما فعل في الماضي. وثانيهما أنّنا نمثل المصدر الوعي لمعظم أفكارنا وأفعالنا في الحاضر. [انظر: هاريس، الإرادة الحرة، ص 9]

وقد عرّفها كارل جينيت (Carl Ginet) بأنّها حرّية الفعل في وقت إذا كان هناك أكثر من بديل متاح أمام الإنسان. وقد ناقشه مايكل ماكينا (Michael McKenna) بأنّ هذا التعريف لا يربط الإرادة بالمسؤولية الأخلاقية. [انظر: ماكينا، الإرادة الحرة.. مقدمة معاصرة، ص 25]

وقد عرّفه بيتر فان إنواجن (Peter van Inwagen) بأنّها حرّية من أي نوع تكون لازمةً للمسؤولية الأخلاقية. وقد اقترح مايكل ماكينا تعريفها بأنّها القدرة الفريدة للأشخاص على ممارسة التحكم بالمعنى الأقوى في أفعالهم الالزامية للمسؤولية الأخلاقية. [المصدر السابق، ص 23]

ويمكن القول باختصارٍ في تقييم هذه التعريفات: إنّ هذه التعريفات ومايشابها قد خلّطت بين أمرين: أحدهما حرّية الفعل وثانيهما حرّية الإرادة. فإنّ هذه التعريفات تعريفاتٌ للأول دون الثاني، لا سيما التعريفين الثاني والرابع. ومن الواضح أنّ حرّية الفعل الإرادي تختلف عن حرية الإرادة نفسها.

وأمّا في الفلسفة الإسلامية فرغم أنّ هذا المصطلح لم يكن شائعاً فيها، إلا أنّ مدلولها كان موجوداً منذ الماضي البعيد. وكان الفلاسفة والمتكلّمون المسلمين يستخدمون للإشارة إلى هذه القضية مصطلحاتٍ مثل "إرادية الإرادة" أو "عدم إرادتها" أو "الجبر الفلسفي" أو "سلسل الإرادات الإنسانية" أو غيرها. [انظر: ابن سينا، الإلهيات من كتاب الشفاء، ص 485؛ القبسات، ص 473؛ الشيرازي، الأسفار الأربع، ج 6، ص 385، التعلیقة 2]

والصحيح عندنا أن نعرف الإرادة الحرة بالإرادة الصادرة عن النفس الإنسانية في ظلّ انتفاء الضغوط الداخلية والخارجية عليها. أمّا الضغوط الداخلية فهي كالأمور النفسية التي يدعى إليها تتمّ من خلال الوراثة، وتنتقل عن طريق الحيوان المنوي في الأب والبويضة في الأم إلى الوليد، ومن خيوطهما تنسج خيوط شخصيته، وبحسبها يكون سلوكه. وهذا هو المسمى

بـ"الجبر النفسي". وأمّا الضغوط الخارجية فهي تمثّل تلك الأمور الخارجية التي تمنع حرية الإرادة، وهي تشمل القواعد الفلسفية التي تسود العالم الإمكاني، وهذا ما يسمّى بـ"الجبر الفلسفي"، كما تشمل الدوافع الاقتصادية التي تشكّل "الجبر الاقتصادي"، وكذا القوانين السائدة على التاريخ التي تشكّل "الجبر التاريخي" وغيرها من أقسام الجبر. والجدير بالذكر أنّ أصحاب نظرية وهم الإرادة الحرة يعتقدون أنّ الأمور النفسية - كالرغبات الموجودة في الإنسان وغيرها - هي التي تحدّد اختياراتنا، فليست لدينا إرادة حرة حقيقة، بل جميع اختياراتنا هي نتيجة لعمليات الدماغ وملوّلة لتلك الحالات النفسية المسبقة، ولكنّنا نعتقد أنّ هذه الأمور النفسية وحّي الضغوط الخارجية المشار إليها، وإن كان لها دور في الأفعال الصادرة عن الإنسان، إلّا أنّ تأثيرها ليس على حد العلة التامة بحيث لا تبقى للإنسان الإرادة، بل هي على حد الاقتضاء والعلة الناقصة، والنفس الإنسانية هي التي تصدر عنها الإرادة.

المبحث الثاني: بيان النظرية عند السيد محمد باقر الصدر

تقدّم أنّ الأصوليين المعاصرين قد انقسموا حول الإرادة الحرة إلى فئتين: الأولى هي أولئك الذين لا يقبلون الإرادة الحرة في ضوء الأسس الفلسفية، ويعتقدون أنّنا نحتاج إلى إضافة عنصر آخر لأجل حل مشكلة المسؤولية الأخلاقية الإنسانية. والفئة الثانية أولئك الذين يقبلون الإرادة الحرة. أمّا السيد الصدر فهو من أتباع الفئة الأولى، وإليك بيان رأيه من خلال المحاور التالية:

أولاً: التمييز بين الجانب الكلامي والجانب الفلسفي للجبر والاختيار

يعتقد السيد الصدر أنّ مسألة الجبر والاختيار تنحدر إلى مسائلتين:

الأولى: المسألة الكلامية التي وقع فيها البحث بين المعزلة القائلين بالتفويض وبين الأشاعرة القائلين بالجبر والشيعة القائلين بالأمر بين الأمرين. وروح البحث في هذه المسألة يرجع إلى النزاع في تشخيص فاعل الأفعال الصادرة من الإنسان. فمذهب التفويض يقول إنّ الفاعل المحسّن هو الإنسان، ومذهب الجبر يقول إنّ الفاعل محضًا هو الله تعالى، والشيعة يقولون إنّ لكلّ منهما نصيباً في الفاعلية بالتحوّل المناسب له.

الثانية: المسألة الفلسفية وروح البحث فيها يرجع إلى أنّ فاعل هذه الأفعال سواء فرضناه في المسألة الأولى الإنسان أو الله أو هما معاً، هل تصدر منه اختياراً أو بلا اختيار. وهذه المسألة في الحقيقة نشأت لدفع شبهة فلسفية تنفي اختيار حتى بعد الاعتراف بأنّ الفعل فعل الإنسان،

وهذه الشبهة مركبة من مقدمتين: الأولى: أن الاختيار ينافي الضرورة. الثانية: أن صدور الفعل من الإنسان يكون بالضرورة لأن المكن مالم يجب بالغير لم يوجد، فالجمع بين هاتين المقدمتين يثبت أن الإنسان غير مختار في أفعاله؛ إذ لا يصدر منه فعل إلا بالضرورة والضرورة تنافي الاختيار.

ثم يستنتج الشهيد الصدر أن المسألة الكلامية لا تكفي وحدها لحل النزاع في بحث الجبر والاختيار، فلنفرض أننا قلنا هناك بأن الفاعل هو الإنسان وحده، لكن يبقى احتمال كونه فاعلاً بلا اختيار كفاعلية النار للإحراق التي قد يقال فيها بأن الإحراق فعل للنار محضاً. [انظر: الهاشمي، بحوث في علم الأصول، ج 2، ص 29 و 30؛ عبد الساتر، بحوث في علم الأصول، ج 4، ص 59؛ الحائري، مباحثات الأصول، ج 2، ص 59]

تحليل ونقد

إن التأكيل الدقيق في التراث الكلامي والفلسفى حول قضية الجبر والاختيار يرشدنا إلى أن التمييز الذي قام به السيد الصدر بين هذين الجانبين غير صحيح؛ وذلك لأن مسألة الجبر والاختيار أثيرت بطريقتين واحديتين في كل من علمي الكلام والفلسفة، وفي كلا العلمين يبحث عن تحديد فاعل الأفعال الصادرة عن الإنسان أولاً، وعن كيفية فاعلية الإنسان لها ثانياً، بمعنى أن كلاً من المتكلّم والفيلسوف يبحث عن كلا الجانبين لمسألته. وإليك بعض نصوصهما حتى يتضح المقصود.

قال التفتازاني: «هل من جملة أفعال الله تعالى خلق الأفعال الاختيارية التي للعبد بل لسائر الأحياء؟ مع الاتفاق على أنها أفعالهم لا أفعاله؛ إذ القائم والقاعد والأكل والشارب وغير ذلك هو الإنسان... فإن الفعل إنما يستند حقيقةً إلى من قام به لا إلى من أوجده» [التفتازاني، شرح المقاصد، ج 4، ص 223]. من المثير للاهتمام أن التفتازاني يعد ما أسماه السيد الصدر "جانبًا كلاميًّا لمسألة" خارجًا عن محل الكلام، فإنه يُسند الأفعال إلى الإنسان حقيقةً؛ إذ قال في النص السابق: «مع الاتفاق على أنها أفعالهم لا أفعاله». وهذا لا ينافي ما ذكره بعد ذلك بقوله: «إن فعل العبد واقع عندنا بقدرة الله وحدها. وعند المعتزلة بقدرة العبد وحدها، وعند الأستاذ بمجموع القدرتين» [المصدر السابق، ص 223]. فإن الأشاعرة القائلين بنظرية الكسب يعدون إسناد الأفعال الاختيارية إلى الإنسان حقيقةً أيضًا، لكنهم يختلفون في تقرير هذا الإسناد الحقيقى وتقسيم نظرية الكسب بين قائل بأن الكسب هو اقتران إرادة الإنسان غير المؤثرة مع إرادة الله تعالى المؤثرة، وهذا ما ذهب إليه أبو الحسن الأشعري. وأخر بأن ذات الفعل واقعة بقدرة الله تعالى، لكن كونه طاعةً أو معصيةً واقعٌ بقدرة العبد، كما اختاره القاضي أبو بكر الباقلاني. وثالثٌ فسر الكسب بأن الفعل يقع بمجموع القدرتين كما تبناه أبو إسحاق الإسفرايني. [انظر: الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المسلمين، ص 539؛ الحلي، كشف المراد، ص 424]

فيتضح مما تقدم أنّ أصل إسناد هذه الأفعال إلى الإنسان وتحديد فاعل هذه الأفعال (مع غضّ النظر عن أئمّه فاعل مختاراً أو لا) - على حدّ تعبير الشهيد الصدر - كله خارجٌ عن محلّ النزاع حتّى عند المتكلّم، فإنّ البحث الأساسي يرتكز (حتّى عند المتكلّم) على كيفية صدورها من الإنسان، وأنّها تصدر عنها مع الاختيار أو بدونه. نعم، هناك نظرية منسوبة في هذه المسألة، اختارها الجهمية أتباع جهم بن صفوان، وهو يرى أنّ إسناد هذه الأفعال إلى الإنسان مجازيٌّ، لكنّ هذه النظرية مرفوضة حتّى عند الأشاعرة، فضلاً عن المعتزلة والإمامية.

قال العلّامة الحليّ أيضًا: «ذهبت المعتزلة إلى أنّ للعبد قدرةً مؤثّرةً في الفعل الصادر عنه. وذهبت الأشاعرة إلى أنّ المؤثّر هو الله تعالى، وأنّه تعالى يخلق القدرة والفعل معًا، وليس للعبد فيه أثر البّة، وإنّما للعبد الكسب لا غير» [الفاضل المقداد، إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين، ص 263]. قال صدر الدين الشيرازي أيضًا: «فذهبت جماعة المعتزلة ومن يحذو حذوهم إلى أنّ الله تعالى أوجد العباد وأقدّرهم على تلك الأفعال وفوض إليهم الاختيار... وذهب جماعة أخرى كالأشاعرة ومن يحذو حذوهم إلى أنّ كلّ ما يدخل في الوجود فهو بإرادته تعالى من غير واسطة» [الشيرازي، الأسفار العقلية الأربع، ج 6، ص 369].

هل ترى فرقاً بين ما ذكره المتكلّم الأشعري والإمامي والفيلسوف الصدرائي؟! كلاً، لا فرق بينهما في تحرير هذه المسألة. والذي يشهد على ما ذكرناه هو أنّ مهمّة المتكلّم لو اقتصرت على تحديد فاعل الأفعال من دون البحث عن كيفية فاعليته لها، لأنّ البحث الكلامي عن مسألة الجبر والاختيار ناقصاً وغير وافٍ بما هو المطلوب، وهذا ممّا لم يذكره أحدٌ. مضافاً إلى أنّ نفس تعنون المسألة في علم الكلام باسم "الجبر والاختيار" يشير إلى أنّ المناقشة تدور حول كيفية فاعلية الإنسان وأنّه فاعل محبور أو فاعل مختار؟

نعم، هناك فرقٌ بين الجانب الكلامي والجانب الفلسفـي، ولكـته لا يـمـتـ لـما ذـكـرـهـ السـيـدـ الصـدرـ بـصـلـةـ، وـهـوـ أـنـ دـوـافـعـ الجـبـرـ فـيـ الـبـحـثـ الكلـامـيـ تـخـتـلـفـ عـنـ دـوـافـعـ فـيـ الـبـحـثـ الفلـسـفـيـ، فـإـنـ الـمـتـكـلـمـ الجـبـرـيـ إـنـمـاـ يـخـتـارـ الجـبـرـ وـيـرـفـضـ اختـيـارـ الإـنـسـانـ؛ لـأـئـمـهـ يـرـىـ اختـيـارـ الإـنـسـانـ مـضـادـاـ لـالـتـوـحـيدـ فـيـ الـخـالـقـيـةـ وـلـسـعـةـ إـرـادـةـ اللهـ تـعـالـىـ وـعـمـومـ قـدـرـتـهـ وـعـلـمـهـ السـابـقـ وـغـيـرـهـاـ مـنـ الـمـسـائـلـ الـكـلـامـيـةـ. بـيـنـماـ الـذـيـ يـدـعـوـ الـفـيـلـسـفـ يـقـدـمـ إـلـىـ اختـيـارـ نـظـرـيـةـ الجـبـرـ إـنـمـاـ هـيـ قـوـاعـدـ فـلـسـفـيـةـ كـقـاعـدـةـ الـضـرـورـةـ السـابـقـةـ وـتـسـلـسـلـ الـإـرـادـاتـ الـإـنـسـانـيـةـ وـغـيـرـهـاـ مـنـ الـمـسـائـلـ الـفـلـسـفـيـةـ. وـمـنـ الـواـضـحـ أـنـ اختـلـافـ الدـوـافـعـ لـاـ يـغـيـرـ مـنـ طـبـيـعـةـ الـمـسـائـلـةـ. كـمـاـ أـنـ هـنـاكـ مـفـكـرـيـنـ آخـرـينـ قـدـ يـقـبـلـونـ وـجـهـةـ النـظـرـ الـقـائـلـةـ بـالـجـبـرـ بـدـوـافـعـ أـخـرـىـ،ـ مـثـلـ الدـوـافـعـ الـنـفـسـيـةـ أـوـ الـاجـتمـاعـيـةـ أـوـ غـيـرـهـاـ. وـلـعـلـ هـذـاـ هـوـ مـقـصـودـ السـيـدـ الصـدرـ؛ـ إـذـ أـشـارـ فـيـ الـمـسـائـلـ الـفـلـسـفـيـةـ إـلـىـ قـاعـدـةـ الـضـرـورـةـ السـابـقـةـ،ـ وـلـكـنـ عـبـارـاتـهـ غـيـرـ وـافـيـةـ بـبـيـانـ مـقـصـودـهـ.

ثانياً: نقد أهم الآراء حول الإرادة الحرة

تقديم أن أهم شبهة فلسفية تبني الإرادة الحرة هي التي ترتكب من مقدمتين: الأولى: أن الاختيار ينافي الضرورة، فإن الضرورة تساوق الاضطرار المقابل للاختيار. الثانية: أن صدور الفعل من الإنسان يكون بالضرورة؛ لأن الفعل الصادر منه ممكنٌ من الممكنات فتسوده القوانين السائدة في كل عالم الإمكان القائلة بأن الممكن ما لم يجب بالغير لم يوجد، فالجمع بين هاتين المقدمتين يثبت أن الإنسان غير مختار في أفعاله؛ إذ لا يصدر منه فعل إلا بالضرورة، والضرورة تنافي الاختيار. وقد قام السيد الصدر بتحليل أهم وجهات النظر التي طرحت في الجواب عن هذه الشبهة مع نقدتها، وأهمها ما يلي:

الرأي الأول: الإرادة الحرة في الفلسفة الإسلامية

حاولت الفلسفة الإسلامية الدفاع عن الإرادة الحرة والجواب عن الشبهة السابقة، وحاصل ما أفادته أن فعل الإنسان مسبوق بالضرورة (المقدمة الثانية)، لكنها لم تقبل المقدمة الأولى، وهي أن الضرورة تنافي الاختيار، وذلك أنهم فسّروا الاختيار بأن مرجعه إلى القضية الشرطية القائلة: "إن شاء وأراد فعل وإن لم يفعل". والقضية الشرطية لا تتكفل حال شرطها، وأنه هل هو موجود بالضرورة أو معدوم بالضرورة أولاً. فمتي ما صدقت هذه القضية الشرطية فقد صدق الاختيار حتى إذا فرض أن الشرط - وهو الإرادة مثلاً - كان ضروريًا، فكان الجزاء ضروريًا بالغير أو كان ممتنعًا فكان الجزاء ممتنعًا بالغير، من دون فرق بين أن يكون وجوب الشرط وامتناعه بالغير كما في الإنسان أو بالذات كما يفترضونه في حق الباري تعالى؛ لأن صفاته واجبة بالذات؛ لأنها عين ذاته وضرورة الفعل الناشئة من الإرادة لا تنافي الاختيار بل تؤكده؛ لأن الاختيارية تكون بصدق القضية الشرطية. وبالجملة الاختيار صادق متى ما صدقت هذه القضية الشرطية كما في حركة يد السليم وغير صادق متى ما لم تصدق القضية الشرطية كما في حركة يد المرتعش. وهذا لا ينافي ضرورة الفعل بالإرادة ولا ضرورة الإرادة نفسها، وهذا مرجع ما قاله صاحب الكفاية من أن الفعل الاختياري ما يكون صادراً عن الإرادة بمفاده لا ما يكون صادراً عن إرادة صادرة عن الاختيار وهكذا.

هذه هي المحاولة التي نسبها السيد محمد باقر الصدر إلى الفلسفة الإسلامية. [انظر: الهاشمي، بحوث

ثمّ قام السيد الصدر بمناقشتها، وحاصل ما أفاده هو أنّ هذه المحاولة تبني على تفسير الاختيار بتلك القضية الشرطية، إلا أنّ هذا التفسير غير تامّ، فإنّ حركة الأصابع إذا كانت ناشئةً بالضرورة من الإرادة، والإرادة ناشئة بالضرورة من مبادئها، وهي ناشئة بالضرورة من عللها، وهكذا إلى أن ينتهي الأمر إلى الواجب بالذات، فحالها تماماً حال حركة الأمعاء عند الخوف مثلاً الناشئة بالضرورة من عامل الخوف الناشئ بالضرورة من عوامل مؤثرة في النفس الناشئة من عللها، وهكذا إلى أن ينتهي إلى الواجب بالذات، وكما يصبح المحاسبة والعقاب على الشاني كذلك يصبح على الأول، بلا أي فرق بينهما سوى أنّ واضع اللغة سميّ الأول اختيارياً دون الثاني. [انظر: الهاشمي، بحوث

في علم الأصول، ج 2، ص 31؛ عبد الساتر، بحوث في علم الأصول، ج 4، ص 70]

تحليل ونقد

حاصل ما نسبه السيد الصدر إلى الفلسفة الإسلامية أنّ الأفعال الإرادية مسبوقة بالإرادة، وأمّا الإرادة نفسها فليس من الضروري أن تكون إراديةً؛ لأنّ الاختيار قضية شرطية، ومن الواضح أنّ صدق الشرطية لا يتوقف على صدق الشرط. وحاصل مناقشة السيد الصدر أنّ نفس الإرادة إن كانت غير إرادية، فإنّ الأفعال الصادرة عنها غير إرادية أيضاً، فيسود الجبر على جميع الأفعال. ولكن يجب علينا أن نرى هل من الصحيح أن ننسب هذا الحل إلى الفلسفة؟

إنّما تتّضح الإجابة عن هذا السؤال من خلال الرجوع بعنايةٍ دقيقةٍ إلى التراث الفلسفي، ويتجلى من خلاله أنّ هناك مغالطةً نشأت من لفظ "الوجوب". وتوضيح ذلك أنّ الفلسفه عرّفوا القدرة (الاختيار) بتلك القضية الشرطية، ثمّ ذكروا أنّ صدق القضية الشرطية لا يتوقف على تحقق الشرط. قال المحقق الدمامي: «إنّ القادر هو الذي إذا شاء أن يفعل فعل، وإن شاء أن لا يفعل لا يفعل. ويجب أن يعلم أنه ليس من شرط صدق هذه الشرطية أن تصدق الحميلية، يعني أن يصدق أنه شاء أن لا يفعل ولم يفعل؛ لأنّ الفاعل إنما يكون فاعلاً بالفعل حال صدور الفعل عنه. وفي تلك الحالة، يستحيل أن يصدق عليه أنه شاء أن لا يفعل ولم يفعل. فعلمـنا أنّ صحة وصفـه بالفـاعـلـية ليس لأـجلـ صـدقـ هـذـهـ الحـمـلـيـةـ، بلـ لـصـدقـ تـلـكـ الشـرـطـيـةـ» [الميرداماد، القبسات، ص 313]. قال صدر الدين الشيرازي: «صدق القضية الشرطية القائلة: إن شاء فعل لا ينافي وجوب المقدم وضرورة العقد الحميـلـيـ له ضرورةً أـزـلـيـةـ دائـمـةـ، وكـذـاـ الشـرـطـيـةـ القـائـلـةـ إنـ لمـ يـشـأـلـمـ يـفـعـلـ لاـ تـنـافـيـ اـسـتـحـالـةـ المـقـدـمـ اـمـتـنـاعـاـ ذـاتـيـاـ وـضـرـورـةـ نـقـيـضـهـ ضـرـورـةـ أـزـلـيـةـ»

[الأسفار العقلية الأربع، ج 6، ص 309].

لكنَّ الكلام كُلُّه في تفسير هذه العبارة، فقد فسّرَه السيد الصدر بـأنَّ مقصودهم من "وجوب المقدَّم" هو كون نفس الإرادة غير إرادية وواجبة التتحقق من غير اختيارٍ. لكنَّ التأمُّل الدقيق في كلماتهم يكشف عن بطلان هذا التفسير، وتوضيح ذلك أنَّ هناك تفسيرين للقدرة:

1- التفسير الكلامي، وهو أنَّ القدرة هي إمكان الفعل والترك، بمعنى أنَّ الفاعل إنما يتَّصف بالقدرة إذا لم يكن فعله قدِيمًا، بل كان حادثًا، بمعنى أن لا يصدر عنه الفعل في زمانٍ، ثمَّ صدر عنه الفعل. فهم شرطوا عدم دوام الفعل في تعريف القدرة. وأمَّا إذا كان فعله قدِيمًا فهو لا يتَّصف بالقدرة. ومن هنا استدلَّ المتكلّمون على إثبات قدرة الله تعالى بحدوث العالم. قال الطوسي: «إنَّ إثبات القادرية مبنيًّا على حدوث العالم» [الطوسي، تلخيص المحقق، ص 269].

2- التفسير الفلسفِي، وهو أنَّ القدرة هي القضية الشرطية: «إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل». والوجه في هذا التفسير إبطال التفسير الكلامي، بمعنى أنَّ دوام الفعل وضرورته لا ينافي القدرة؛ لأنَّ هذه القضية الشرطية صادقةٌ حتى إذا كانت الإرادة دائميًّا وضروريًّا، وبالتالي كان الفعل دائميًّا وضروريًّا أيضًا. بل يمكن أن تكون الإرادة عين ذات الفعل كما في الواجب تعالى، فإنَّ إرادته عندهم ترجع إلى العلم، وهو عين الذات الواجبية.

يتَّضح في ضوء ذلك أنَّ مقصودهم من قولهم: «صدق الشرطية لا ينافي وجوب المقدَّم» هو إبطال التفسير الكلامي وإثبات أنَّ دوام الفعل ووجوبه الغيري وكذا وجوب الإرادة وجوبًا غيريًّا أو ذاتيًّا، كلَّ ذلك لا ينافي القدرة. ومن الواضح أنَّ هذا الكلام لا يعني أنَّ الإرادة إذا كانت غير إرادية، فإنه لا ينافي القدرة.

فتحصلُ أنَّ هناك مغالطةً في تفسير لفظ "الوجوب"، فإنَّ مقصود الفلاسفة منه هو الوجوب الغيري بينما فسّرَه السيد الصدر بكون الإرادة غير متوقفة على إرادة أخرى، وهذا تفسير لا يرضي به الفلاسفة؛ إذ لم يكونوا بصدده بيان هذه الجهة إطلاقاً، وإليك بعض نصوص الفلاسفة:

قال صدر الدين الشيرازي: «إنَّ للقدرة تعريفين مشهورين: أحدهما صحة الفعل ومقابله أعني الترك. وثانيهما كون الفاعل في ذاته بحيث إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل، والتفسير الأول للمتكلمين والثاني للفلاسفة ... وذلك لأنَّ الفاعل إذا كان بحسب نفس ذاته بحيث إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل كان لا محالة من حيث ذاته مع عزل النظر عن المشية واللامشية يصح منه الفعل والترك، وإن كان يجب منه الفعل إذا وجب المشية والترك إذا وجب اللامشية، فدوم

ال فعل ووجوبه من تلقاء دوام المشيّة ووجوبها لا ينافي صحة الترک على تقدیر اللامشيّة» [الشیرازی، الأسفار العقلية الأربع، ج 6، ص 307 و 308]. وقال السبزواری: «قدرته تعالى وجوبية هي كون الفاعل بحيث إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل، لكنه شاء فعل. وصدق الشرطية لا يستلزم تحقق المقدم ولا يصادم وجوبه ولا امتناعه، بل تتألف من واجبين وممكّنين وممتنعين ونحو ذلك، فمشيّته أحديّة التعلق وقدرتها وجوبية» [السبزواری، شرح المنظومة، ج 1، ص 376 و 377].

إن قلت: هب أن قول الفلسفه في تفسير القدرة ناظر إلى إبطال قول المتكلمين وإثبات أن دوام الفعل ووجوبه لا ينافي القدرة، إلا أن وجوب الإرادة وجوباً غيرياً كما يجتمع مع كون الإرادة إراديةً، كذلك يجتمع مع كونها غير إرادية أيضاً، فلعل مقصودهم أن الإرادة مع كونها واجبة بالغير، غير إرادية أيضاً.

قلنا: تقدّم أن كلام الفلسفه في ظلّ السياق وقرينة المقابلة، لا يشير إطلاقاً إلى مسألة إرادية الإرادة أو غير إرادتها، بل يشير إلى إبطال تفسير المتكلمين فقط. مضافاً إلى أنّ هذا التفسير لكلام الفلسفه يتعارض مع مبادئهم الأنثربولوجية؛ وذلك لأنّهم ذكروا مسألة إرادية الإرادة أو غير إرادتها في مجال آخر، وصرّحوا بأنّ نفس الإرادة إذا لم تكن إرادية فإنّ الأفعال الصادرة عنها تصبح غير إرادية أيضاً، ثمّ حاولوا الدفاع عن إرادية الإرادة بوجوه كثيرة لا يهمّنا ذكرها هنا. [انظر: الفارابي، فصوص الحكم، ص 91؛ ابن سينا، الإلهيات من كتاب الشفاء، ص 485؛ التعليقات، ص 22؛ مصنفات ميرداماد، ج 1، ص 209]

ومن هنا يتّضح أولاً أن الإشكال الذي أورده السيد الصدر عليهم ليس شيئاً جديداً، ولم يغفلوا عنه، بل كانوا على علمٍ به. وثانياً أن كلام الفلسفه في تفسير القدرة لم يصدر عنهم لأجل الإجابة عن مسألة إرادية الإرادة أو غير إرادتها؛ ولذا قدموا محاولاتٍ أخرى لحلّ هذه المشكلة.

وفي الختام يبقى هذا السؤال: إذا لم يكن حلّ الفلسفه لمشكلة توافق الضرورة مع الاختيار هو الذي نسبه السيد الصدر إليهم، فما هو حلّهم؟ سيأتي الجواب عنه عند عرض الرأي المختار في المطلب الثالث.

الرأي الثاني: الإرادة الحرة في الفلسفه الغربية

هناك العديد من وجهات النظر حول الإرادة الحرة في الفلسفه الغربية [انظر: ماكينا، الإرادة الحرة.. مقدمة معاصرة، ص 79]، لكنّ الذي ذكره السيد الصدر وأسنده إلى بعض الفلسفه المتأخرّين من غير المسلمين، هو الرأي الذي يعاكس الرأي الأول، فيسلم بالمقدمة الأولى (الضرورة تنافي الاختيار)،

ويناقش في المقدمة الثانية فينكر قوانين العلية ويفترض أن الشيء يوجد رأساً من عالم الإمكان إلى عالم الوجود بلا حاجة إلى توسيط الضرورة، وتخيلوا أن هذا يساوق الاختيار والحرية؛ إذ يبقى الفعل ممكناً حتى حين صدوره. [انظر: الهاشمي، بحوث في علم الأصول، ج 2، ص 32؛ عبد الساتر، بحوث في علم الأصول، ج 4، ص 73]

تحليل ونقد

ناقش السيد محمد باقر الصدر هذا الرأي بأن إنكار مبادئ العلية، معناه بحسب الحقيقة التسليم بالصدفة، ومن الواضح أن الصدفة غير الاختيار، فلو فرض محالاً أن الماء غلى بلا علة وبلا نار، فهذا معناه تحقق الغليان صدفةً، وليس معناه أن الغليان كان اختيارياً للماء؛ لأنّه وجد بلا علة، فإنّ هذا غير ما يراه العقل اختياراً، فمجرد كون الفعل ليس ضرورياً لا يكفي في كونه اختيارياً للفاعل. [انظر: الهاشمي، بحوث في علم الأصول، ج 2، ص 32؛ عبد الساتر، بحوث في علم الأصول، ج 4، ص 73]

الرأي المختار للسيد الصدر

يعبر السيد الصدر بعد انتقاده أهم الآراء عن وجهة نظره المفضلة، ويناقش في المقدمة الثانية، ويتلخص ما أفاده في النقاط التالية:

النقطة الأولى: أن قاعدة "الشيء مالم يجب لم يوجد" ليست قاعدة برهانية، بل هي قاعدة وجدانية ومن المدركات الأولية للعقل؛ وذلك لأنّه لا يوجد برهانٌ صحيحٌ على إثباتها. وقد أقام فلاسفة برهاناً عليه لكن يعده السيد الصدر غير تاماً. أمّا البرهان فهو أنّ ممكناً الوجود متساوي النسبة إلى الوجود والعدم، فيحتاج وجوده إلى مرجح، وهي العلة. وإلا لزم الترجيح بلا مرجح.

[انظر: الطوسي، شرح الإشارات والتنبيهات، ج 3، ص 19]

وناقشه السيد الصدر بأنّه مصادرة إلى المطلوب، فإن استحالة الترجيح أو الترجح بلا مرجح هي عبارة أخرى عن أن المعلول لا يوجد بلا علة. [انظر: الهاشمي، بحوث في علم الأصول، ج 2، ص 36؛ عبد الساتر، بحوث في علم الأصول، ج 4، ص 85 و 86].

النقطة الثانية: إذا لم تكن القاعدة برهانية بل وجدانية، فالوجود هو الذي يحدد دائرة هذه القاعدة. وهو يحكم بأنّها لا تشمل الأفعال الإرادية. توضيح ذلك أنّ الفطرة السليمة تحكم بأنّ مجرد الإمكان الذاتي لا يكفي للوجود. وهنا أمران إذا وجد أحدهما رأى العقل أنّه يكفي لتصحيح الوجود: أحدهما الوجوب بالغير، فإنه يكفي لخروجه عن تساوي الطرفين ويصحّ الوجود. والثاني السلطنة، فلو وجدت ذات في العالم تملك السلطنة رأى العقل بفطنته السليمة أنّ هذه السلطنة

تكتفي للوجود. إنّ السلطة تشتراك مع الإمكان في شيءٍ ومع الوجوب في شيءٍ، وتمتاز عن كُلّ منها في شيءٍ: فهي تشتراك مع الإمكان في أنّ نسبتها إلى الوجود والعدم متساوية، لكن تختلف عن الإمكان في أنّ الإمكان لا يكفي لتحقّق أحد الطرفين، بل يحتاج تحقّقه إلى مؤونة زائدة. وأمّا السلطة فيستحيل فرض الحاجة معها إلى ضمّ شيءٍ آخر إليها لأجل تحقّق أحد الطرفين؛ فبذلك تخرج السلطة عن كونها سلطنةً وهو خلف، بينما في الإمكان لا يلزم من الحاجة إلى ضمّ ضمية خلف مفهوم الإمكان، إذن السلطة إذا وجدت فلا بدّ من الالتزام بكفايتها. وهي تشتراك مع الوجوب في الكفاية لوجود شيءٍ بلا حاجة إلى ضمّ ضمية، وتمتاز عنـهـ بـأنـ صدورـ الفعلـ منـ الـوجـوبـ ضـرـوريـ،ـ وـلـكـنـ صـدـورـهـ مـنـ السـلـطـنـةـ لـيـسـ ضـرـوريـاـ؛ـ إـذـ لـوـ كـانـ ضـرـوريـاـ لـكـانـ خـلـفـ السـلـطـنـةـ وـفـرـقـ بـيـنـ حـالـةـ "ـلـهـ أـنـ يـفـعـلـ"ـ وـحـالـةـ "ـعـلـيـهـ أـنـ يـفـعـلـ"ـ.ـ وـقـدـ فـرـضـنـاـ أـنـنـاـ وـجـدـنـاـ مـصـدـاـقـاـ لـلـسـلـطـنـةـ وـأـنـ لـهـ أـنـ يـفـعـلـ.ـ وـمـنـ السـلـطـنـةـ يـنـتـزـعـ الـعـقـلــ بـاعـتـارـ وـجـدـانـهـاـ لـهـذـهـ النـكـاتــ مـفـهـومـ الـاـخـتـيـارـ،ـ لـاـ مـنـ الـوجـوبـ وـلـاـ مـنـ الـصـدـفـةــ.ـ وـقـدـ تـحـصـلـ أـنـ الـمـطـلـوبـ فيـ هـذـهـ النـقـطـةـ الـثـانـيـةـ أـنـهـ لـوـ كـانـ هـنـاكـ سـلـطـنـةـ فيـ الـعـالـمـ لـكـانـ مـسـاـوـةـ لـلـاـخـتـيـارـ وـكـفـتـ فيـ صـدـورـ الـفـعـلــ.ـ [انظر: الهاشمي، بحوث في علم الأصول، ج 2، ص 36 و 37؛ عبد الساتر، بحوث في علم الأصول، ج 4، ص 87 و 88]

النقطة الثالثة: أمّا البرهان على وجود هذه السلطة، فيعتقد السيد الصدر أّنه لا برهان عليه، بل ينحصر الأمر في إثباته في الشرع أو الوجдан، بأن يقال مثلاً إنّا ندرك مباشرةً بالوجдан ثبوت السلطة فينا، وأّنّا حينما يتم الشوق الأكيد في أنفسنا نحو عمل لا نقدم عليه قهراً ولا يدفعنا إليه أحد، بل نقدم عليه بالسلطة بناءً على دعوى أنّ حالة السلطة من الأمور الموجودة لدى النفس بالعلم الحضوري، من قبيل حالة المجموع أو العطش أو حالة الحب أو البغض. [انظر: الهاشمي،

بحوث في علم الأصول، ج 2، ص 37 و 38؛ عبد الساتر، بحوث في علم الأصول، ج 4، ص 88 - 90]

تحليل ونقد

هناك عدّة مطالب جديرةً باللحظة في تحليل آراء السيد الصدر ودراساتها:

أّمّا النقطة الأولى، فيرد عليها:

1_ أنّ قاعدة الضرورة السابقة قاعدةٌ برهانيةٌ، وقد ذكر الفلسفه براهين عليها، نكتفي هنا باثنتين منها: البرهان الأول أنّ المعلول إذا لم يصل وجوده مرتبة الوجوب فحينئذٍ لم يتعيّن له الوجود، بل كانت جائزة الطرفين، وبالتالي لم ينقطع السؤال أّنّها لم صارت موجودةً مع جواز العدم لها؟ [ابن سينا، النجاة، ص 548؛ الطباطبائي، نهاية الحكمة، ج 1، ص 228] والبرهان الثاني أّنّ الضرورة السابقة ترجع إلى

لزوم وجود العلة التامة، ومن الواضح أنّ وجود المعلول متوقف على وجود علته التامة. أمّا المقدمة الأولى فلأنّ الضرورة السابقة ترجع إلى انسداد جميع أنحاء العدم على المعلول، وهو عبارة أخرى لوجود العلة التامة. قال الحكيم السبزواري: «قولهم: "الشيء مالم يجب لم يوجد" معناه مالم ينسدّ جميع أنحاء عدمه لم يحكم العقل بوجوذه» [السبزواري، شرح المنظومة، ج 2، ص 275].

2- أنّ في ما ذكره السيد الصدر بوصفه برهان الفلسفه على القاعدة خلطاً بين ثلاثة أمور: أحدها: مبدأ العلية وثانيها: مبدأ احتياج الممكن إلى العلة وثالثها: قاعدة الضرورة السابقة. ومن العجيب أنّ كلمات السيد الصدر في كتبه مختلفة ومتناقضه تماماً في نتيجة هذا البرهان، فإنه يرى في بحوثه الأصولية أنّ هذا البرهان يفيده إثبات قاعدة الضرورة السابقة [انظر: الهاشمي، بحوث في علم الأصول، ج 2، ص 36؛ عبد الساتر، بحوث في علم الأصول، ج 4، ص 86]، بينما يعده في كتابه "الأسس المنطقية للاستقراء" برهاناً على مبدأ العلية. [الصدر، الأسس المنطقية للاستقراء، ص 135]

والصحيح أنّ ذلك البرهان عند الفلسفه ليس برهاناً على مبدأ العلية ولا على قاعدة الضرورة السابقة، بل هو برهان على مبدأ احتياج الممكن إلى العلة؛ وذلك لأنّ مبدأ العلية مبدأ بدهي لا يمكن إثباته ولا إنكاره؛ لأنّ كلّ استدلال عقليٌ متوقفٌ على قبول مبدأ العلية. وقد اعترف السيد الصدر في كتابه "فلسفتنا" بذلك، وذكر أنّ مبدأ العلية هو الركيزة التي تتوقف عليها جميع محاولات الاستدلال في كلّ مجالات التفكير الإنساني؛ لأنّ الاستدلال بدليل على شيء من الأشياء يعني أنّ الدليل إذا كان صحيحاً، فهو سبب للعلم بالشيء المستدلّ عليه، فحين نبرهن على حقيقة من الحقائق بتجربة علمية، أو بقانون فلسفى، أو بإحساس بسيط، إنما نحاول بذلك أن يكون البرهان علّة للعلم بتلك الحقيقة. فلو لا مبدأ العلية والاحتمالية لما اتيح لنا ذلك؛ لأنّنا إذا طرحتنا قوانين العلية من الحساب، ولم نؤمن بضرورة وجود أسباب معينة لكلّ حدث، لم تبق صلة بعد ذلك بين الدليل الذي نستند إليه، والحقيقة التي نحاول اكتسابها بسببه. [انظر: الصدر، فلسفتنا، ص 339]

لكنه عدل عن هذا الرأي في كتابه "الأسس المنطقية للاستقراء" [انظر: الصدر، الأسس المنطقية للاستقراء، ص 113]، وقد شرحنا وجهة نظره في مقال آخر ولا نكرره هنا [انظر: إسماعيلي، التجربيات في نظام المنطق الأرسطي والمنطق التجاري في فكر الشهيد الصدر، ص 7-34]. لكنّ الصحيح ما ذكره في "فلسفتنا". وأمّا البرهان المتقدّم فهو البرهان الذي ذكره المحقق الطوسي على إثبات احتياج الممكن إلى العلة.

[انظر: الطوسي، شرح الإشارات والتنبيهات، ج 3، ص 19]

3- أنّ ما ذكره السيد الصدر من أنّ هذه القاعدة وجداً ومحضًا ومن المدركات الأولى للعقل، فيه خفاءً، فإنّ البدهيات العقلية مضبوطة ومحضّة في البدهيات الستّ، والسؤال أنّ قاعدة الضرورة السابقة في أيّها تدخل؟ وإذا دخلت في واحدٍ منها فهل تخرج من القواعد العقلية وتدخل في القواعد الوج다ً؟ وأساسًاً ما المقصود من القاعدة الوجداً؟ إنّ "الوجداً" مصطلح منطقي وتعني القضايا الحاصلة من الحواس الباطنية [الحلي، الجوهر النضيد، ص 200؛ الشيرازي، شرح حكمة الإشراق، ص 118]، ومن الواضح أنّ هذه القضية ليست كذلك. فماذا يقصد السيد الصدر بالوجداً؟ الظاهر أنّه يقصد تلك الأمور المعلومة بالعلم الحضوري، لكن سيأتي عند مناقشة النقطة الثالثة أنّ هذه الدعوى باطلة.

وأمّا النقطة الثانية، فيرد عليها:

1- أنّ تحديد نطاق القاعدة من خلال الوجدان بما ذكره السيد الصدر، ليس إلا مجرّد دعوى، ولم يقم عليه برهانٍ كما صرّح به، فما هو الدافع لنا لقبوله، مع أنّ لكلّ أحدٍ أن يدّعى الوجدان على خلافه؟ مضافًا إلى أنّ إرجاع مثل هذه الدعاوى الدقيقة إلى الوجدان يعبر عن محاولة لتبسيط كبير في المسائل الفلسفية والأنثروبولوجية الدقيقة، وهي محاولة فاشلة تفقد القيمة العلمية والمعرفية.

2- أنّ تحديد نطاق القواعد الفلسفية لا يخضع لرغباتنا، بل يتحدد نطاقها من خلال براهينها. وفي ضوء التأمل في براهين قاعدة الضرورة السابقة يتبيّن أنّ موضوع هذه القاعدة هو "ممكن الوجود"، وهو يشمل الأفعال الإرادية أيضًا، فالأفعال الإرادية ليست مستثنيةً من هذه القاعدة، بل هي داخلة في نطاقها.

3- ما الذي دفع السيد الصدر نحو إثارة عنصر السلطة في بين؟ الذي دفعه نحوه هو أنّه يعتقد أنّ الأفعال الخارجية إذا صدرت من الإرادة بصورة وجوبية، فحينئذٍ يحكم الجبر أفعاله الإرادية. ولكنّ هذا الاعتقاد خاطئ؛ لأنّ الوجوب الصادر عن الإرادة لا ينافي الإرادة، وحينئذٍ لا يبقى دافع نحو إثارة عنصر السلطة.

4- أنّه ما المقصود من قوله: «صدر الفعل من السلطة ليس ضروريًّا؛ إذ لو كان ضروريًّا لكان خلف السلطة»؟ إنّ أراد بالسلطة تلك السلطة الذاتية التي يملّكها الفاعل المختار، وهو كون الفاعل بحيث يمكنه الفعل والترك، فهذا كلام صحيحٌ، إلا أنّه ليس شيءً جديداً ولا ينكره الفلاسفة أيضًا، فإنّ هذه هي حال النفس إذا خلت عن الضغوط الداخلية والخارجية، ومن هذه الحالة ينتزع

أن الإنسان فاعلٌ مختارٌ، وهذا ما نعبر عنه بـ"الاختيار الذاتي". وإن أراد بها إعمال السلطة الذي يعبر عنه بـ"السلطة الفعلية"، فهذا غير تامٌ؛ لأنّ معناه أنّ الإنسان لا يجب عنه صدور الفعل حتى إذا تمت فاعليته واجتمعت لديه جميع أجزاء العلية والفاعلية، وهذا معناه تخلّف المعلول عن العلة التامة، وهو خلّف. ثم إنّ نفس هاتين الحالتين تجريان بالنسبة إلى الإرادة أيضًا، فإنّ الفعل الخارجي ليس واجب الصدور عن النفس الإنسانية مع اختياره الذاتي، بل له حالة الإمكان. وأمّا إذا تمت فاعليته واجتمعت جميع أجزاء الفاعلية، فحينئذ يجب صدور الفعل عنه، وإلا يلزم خلف الفرض. ومن هنا يتضح أولًا أنّ السلطة الذاتية لا تختلف عن اختياره الذاتي، وليس عنصرًا جديداً، بل هي اختيار الذاتي نفسه، كما يشير إليه بعض كلمات السيد الصدر أيضًا [انظر: الهاشمي، بحوث في علم الأصول، ج 2، ص 37]. وثانيًا أنّ إنكار الضرورة التي يتصف بها الفعل الخارجي لا وجه له، بل لا دور له في حل المشكلة، فتأمل. وثالثًا أنّ السلطة الذاتية ليست عنصرًا رابعًا في عرض المoward الغلات، بل النفس الإنسانية بما لها من السلطة الذاتية تعطي الضرورة والوجوب لفعله الصادر عنها.

وأمّا النقطة الثالثة، فيرد عليها:

1- أن إثبات سلطة النفس من خلال الوجdan دعوى بلا دليل؛ لأنّ منكرها يدّعى الوجدان أيضًا، كما أنّ المحقق الخراساني يدّعى الوجدان على أنه لا يوجد في النفس شيء آخر سوى الإرادة؛ إذ قال: «في مراجعة الوجدان كفاية، فإنّ الإنسان لا يجد غير الإرادة القائمة بالنفس صفةً أخرى قائمةً بها يكون هو الطلب غيرها» [الخراساني، كفاية الأصول، ج 1، ص 124]. والسر في ذلك أنّ الأمور الوجدانية وإن كانت من العلوم الحضورية من وجهة نظر أنطولوجية ومتافيزيقية إلا أنّ تفسيرها والتعبير عنها إنّما يحصل من خلال العلم الحصولي، وهذا التفسير صعبٌ جدًا ويسري فيه الخطأ، ولكلّ أن يفسّره حسب ما يراه ويتبنّاه. وفي المقام نجد من خلال العلوم الحضوري أنّ أفعالنا الإرادية تابعةٌ لنا، وأنّ في النفس الإنسانية ما تصدر عنه هذه الأفعال. وأمّا ما هو هذا الأمر الذي تصدر عنه هذه الأفعال، فهذا شيء يصحبه الغموض جدًا، فكلّ يفسّره حسب ما يتبنّاه، فإنّ السيد الصدر يسمّيه "سلطة النفس"، بينما الآخرون يسمّونه "الإرادة والاختيار". وأمّا ما هو الصحيح منهما؟ فيتضح الجواب من خلال ما تقدّم من أنّ الحاجة إلى ضمّ عنصرٍ جديدٍ باسم "سلطة النفس" إنّما تتمّ إذا افترضنا أنّ صدور الفعل عن الإرادة يسبّب الجبر ونفي اختيار الإنسان، لكن تقدّم أنّ هذا افتراض باطل وأنّ الضرورة الصادرة عن الإرادة لا تسبّب الجبر، بل تؤكّد الإرادة والاختيار. إذن لا حاجة بنا إلى ضمّ عنصرٍ جديدٍ باسم "سلطة النفس".

2- أنّ من الخطأ أن نضع الوجdan في مقابل البرهان؛ وذلك لما تقدم من أنّ سلطنة النفس ليست أمراً وجداً معلوماً بالعلم الحضوري، فإنّ المعلوم بالعلم الحضوري هو تبعية أفعالنا الإرادية لأنفسنا، وأمّا "سلطنة النفس" أو "الاختيار" فهما تفسيران للمعلوم الحضوري، وهذا التفسير معلومٌ حصوليٌّ. وبالتالي فإنّ البرهان وترتيب القياس المنطقي هو الذي يحدد هل ذلك المعلوم الحضوري هو الاختيار أو شيء آخر باسم "سلطنة النفس".

المبحث الثالث: الرأي المختار في حل مشكلة الإرادة الحرة

وفي الختام يحسن بنا أن نتناول الرأي المختار في حل قضية الإرادة الحرة؛ حتى يتضح أن الإرادة الحرة يمكن حلّها في ضوء أسس الفلسفة الإسلامية من دون الحاجة إلى ضمّ عنصر جديد باسم سلطنة النفس. وهناك سؤالان نحتاج إلى الإجابة عنهما هنا:

أولاً: إذا صدر الفعل من الإرادة على وجه الضرورة والوجوب بناءً على قاعدة الضرورة السابقة، فكيف تتوافق هذه الضرورة مع الاختيار الإنساني؟

وثانياً: كيف تصدر الإرادة نفسها عن النفس الإنسانية، هل تصدر عنها بإرادة أخرى تسبقها أو تصدر عنها بلا إرادة، فعلى الأول يستلزم التسلسل في الإرادات، وعلى الثاني يحكم الجبر الأفعال الإنسانية؟ فكيف الحل؟

أمّا الجواب عن السؤال الأول فيكمن في التمييز بين الوجوب الفعلي والوجوب الفاعلي، فإنّ الوجوب الذي يتّصف به الفعل وجوبٌ فعلٌ، وهو صادرٌ عن الفاعل المختار، بمعنى أنّ الفاعل هو الذي أعطاه الوجوب والضرورة، فهل يعقل أن يصير هذا الوجوب الفعلي سبباً للوجوب الفاعلي وبالتالي سبب سلب الاختيار عن الفاعل؟ كلاً، فإنّ هذا الوجوب ثابتٌ في مرتبة الفعل، وهي متّأخرة عن مرتبة الذات، فكيف يمكن أن يؤثّر المتأخر في المقدم، وهذا معنى قولهم: «الوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار، بل يؤيّده ويؤكّده» [انظر: ميرداماد، القبسات، ص 312؛ السبزواري، شرح المنظومة، ج 3، ص 616].

قال السيد الطباطبائي: «أمّا قول بعضهم: إنّ وجوب وجود المعلول يستلزم كون العلة على الإطلاق موجبة غير مختارة، فيلزم كون الواجب تعالى موجباً في فعله غير مختار، وهو محال. فيدفعه: أنّ هذا الوجوب الذي يتبلّس به المعلول وجوب غيري، ووجوب المعلول منتزع من وجوده، لا يتعدّاه ومن الممتنع أن يؤثّر المعلول في وجود علّته، وهو متّربٌ عليه، متّأخر عنه، قائم به» [الطباطبائي، نهاية الحكمة، ج 1، ص 230].

وأمام السؤال الثاني فهو من أصعب البحوث العقلية، كما رأى المحقق الداماد؛ إذ عدّ هذه المشكلة حسب تعبيره «مما قد استصعب واعتراض على سلّاف العشيرة وشركاء الصناعة عن آخرهم هنالك من التعضيل» [مصنّفات ميرداماد، ج 1، ص 209]. واحتلّت هذه المشكلة العویضة مكانةً مهمّةً في حقل نظرية الإرادة الحرة عند المفكّرين وأساطين الحكمة، وأتى كثيرون منهم بمحاولات لحلّها كالفارابي [انظر: الفارابي، فصوص الحكم، ص 91]، وابن سينا [انظر: ابن سينا، الإلهيات من كتاب الشفاء، ص 485؛ التعليقات، ص 22]، والفارخر الرازي [انظر: المطالب العالية، ج 1، ص 119؛ تلخيص المحقق، ص 170]، والمحقق الداماد [انظر: مصنّفات ميرداماد، ج 1، ص 209؛ القبسات، ص 473]؛ رسالة الإيقاظات، ص 7]، وصدر الدين الشيرازي [انظر: الشيرازي، الأسفار الأربع، ج 6، ص 388]، والحكيم السبزواري [الشيرازي، الأسفار الأربع، ج 6، ص 385، تعليقه 2؛ السبزواري، شرح الأسماء الحسنى، ص 340]، والمحقق الخراسانى [انظر: الخراسانى، كفاية الأصول، ج 1، ص 142]، والمحقق الأصفهانى [انظر: الأصفهانى، بحوث في الأصول، رسالة الطلب والإرادة، ص 51؛ نهاية الدرية، ج 1، ص 288]، والسيد الطباطبائى وبعض المعاصرین الغربیین [انظر: بينك، الإرادة الحرة، ص 9] وغيرهم من أعظم المفكّرين. ولا يناسب المقام أن نتعرّض لشرحها وتقييمها؛ ومن هنا نكتفي بشرح الرأى المختار.

إنّ المفتاح الأساسي لحلّ هذه القضية الصعبة هو الانتباه إلى كيفية فاعلية النفس الإنسانية، فإنّ فاعلية النفس بالنسبة إلى الأفعال الجوارحية تختلف عنها بالنسبة إلى الإرادة نفسها، فإنّ فاعلية النفس بالنسبة إلى الأفعال الجوارحية فاعلية بالإرادة؛ ولذا فهذه الأفعال مسبوقة بالإرادة، إلا أنّ فاعلية النفس بالنسبة إلى الإرادة نفسها ليست فاعلية بالإرادة حتى يلزم التسلسل في الإرادات، بل هي فاعلية بالتجلي. إن الإرادة ليست من الأفعال الجوارحية ولا تحتاج إلى تعلق إرادة أخرى بها، وبالتالي يلزم التسلسل في الإرادات، بل هي من الأفعال النفسيّة الجوانحية التي لا تحتاج إلى توسّط إرادة أخرى، فهي من أفعال النفس الإبداعية التي تُوجّدّها النفس الإنسانية بفاعليتها الخلاقية التي يمكن اعتبارها فاعلية بالتجلي بالنسبة إليها. وفي ضوء ذلك تصدر الإرادة عن النفس بلا توسّط شيء آخر، فإنّها فاعلية بالتجلي الذي يكون تصور الفاعل كافياً في الإيجاد والإبداع ولا يختلف عنه، هذا من جانب، ومن جانب آخر، إنّ النفس من الفواعل الإلهية وكلّ فاعل إلهي يجد كمالات فعله في مقام الذات، فإذا كان الاختيار والانتخاب موجوداً في مقام الفعل فهو موجود في مرتبة الذات على نحو الإجمال والبساطة للقاعدة نفسها، فيكون معنى ذلك أنّ النفس واجدة في مقام ذاتها وحاق وجودها كمالات فعلها، أعني: العلم والاختيار والإرادة بنحو أتمّ وأشرف، فإنّ وجود هذه الثلاثة في أقسام الفعل أمر بدهي، فلا بدّ أن تكون موجودةً في مقام الذات؛ لما أشرنا إليه من القاعدة. وفي ضوء ذلك فالنفس مختارة بالذات وفي ظلّ هذا الاختيار

صدرت منها الإرادة، فيكون الإنسان في إرادته مختاراً في ظل الاختيار الذاتي للنفس. وفي ضوء ذلك فهنا ضابطان لإرادية الإفعال: الأول: الضابط في إرادية الأفعال الجوارحية هو مسبوقيتها بالإرادة الجزئية. الثاني: الضابط في إرادية الإرادة نفسها هو انتفاء الضغوط الداخلية والخارجية بالنسبة إلى النفس الإنسانية. ويتبين في ضوء هذا البيان أن مشكلة تسلسل الإرادات تنشأ من تطبيق الضابط الأول على الإرادة نفسها، بينما الصحيح أن الإرادة نفسها تختلف عن الأفعال الخارجية المسبوقة بالإرادة، ولا يصح وحدة الحكم فيهما.

وبكلمة أخرى: إن الإرادة نفسها وإن لم تكن مسبوقةً بالإرادة، إلا أنها تصدر عن النفس الإنسانية عند انتفاء الضغوط الداخلية والخارجية على النفس، وبالتالي فهي اختيارية بمعنى أنها تصدر عن النفس مع العلم والرضا ومن دون الضغوط الداخلية والخارجية عليها، وهذا هو ملوك الاختيار. وعلى هذا الأساس يمكن أن نعبر بأن الإرادة ليست إراديةً ولكنها اختيارية. وفي ضوء هذا البيان، فإن النسبة المنطقية بين الأفعال الإرادية والأفعال اختيارية هي نسبة العلوم والخصوص مطلقاً، فإن جميع الأفعال الإرادية اختيارية، بمعنى أنها تصدر عن النفس مع العلم والرضا ومن دون الضغوط الداخلية والخارجية عليها؛ لكن بعض الأفعال اختيارية ليس إراديةً، وذلك كإرادة نفسها، فإنها ليست مسبوقةً بالإرادة حتى تتصف بالإرادية، إلا أنها اختيارية بالمعنى المتقدم. وبكلمة ثالثة ومن خلال مصطلح آخر: إن النفس الإنسانية مريدة بالذات ومحتارة بالذات، بمعنى أنها بحيث إن شاءت فعلت وإن لم تشاء لم تفعل، فإذا انتفت الضغوط الداخلية والخارجية عليها ينزع من النفس الإنسانية عنوان "المريد بالذات" و"المختار بالذات"، كما ينزع من هذه الحقيقة اسم "الإرادة الذاتية" و"الاختيار الذاتي"، وهذه الإرادة الذاتية والاختيار الذاتي مبدأً للإرادات الجزئية الصادرة عنها.

والجدير بالذكر أن هذا الحل متجلّ في كلمات السيد الخميني [انظر: الخميني، الطلب والإرادة، ص 53، وقد قررناه مع ضم بعض العناصر والتوضيحات إليه. ونعتقد أنه أقوى محاولةٍ حلّ هذه المشكلة، وعلى الرغم من أن هذا الحل مبنيٌ على مبادئ الحكمة المتعالية لا سيما في أن فاعلية النفس للإرادة فاعلية بالتجليّ، إلا أنه مختلف عن الحل الذي قدّمه صدر الدين الشيرازي نفسه [انظر: الشيرازي، الأسفار الأربع، ج 6، ص 388] ونعتقد أنه أقوى منه، وليس هنا مجالٌ للمقارنة بين هاتين النظريتين.

الخاتمة

تتلخص أهم نتائج البحث في الموارد التالية:

- 1- أن التأمل الدقيق في التراث الكلامي والفلسفي حول قضية الجبر والاختيار يُرشدنا إلى أن التمييز الذي قام به السيد محمد باقر الصدر بين الجانب الكلامي والجانب الفلسفي غير تامٌ؛ وذلك لأنَّ مسألة الجبر والاختيار أثيرت بطريقةٍ واحدةٍ في كلٍّ من علمي الكلام والفلسفة، وفي كلام العلمين يُبحث عن تحديد فاعل الأفعال الصادرة عن الإنسان أولاً، وعن كيفية فاعلية الإنسان لها ثانياً.
- 2- حاصل ما نسبه السيد الصدر إلى الفلسفة الإسلامية أنَّ الأفعال الإرادية مسبوقة بالإرادة، وأمَّا الإرادة نفسها فليس من الضروري أن تكون إراديةً؛ لأنَّ الاختيار قضية شرطية، وصدق الشرطية لا يتوقف على صدق الشرط. لكنَّ التأمل الدقيق في كلماتهم يكشف عن بطلان خطأ هذه النسبة، ويتجلّ من خلاله أنَّ هناك مغالطةً نشأت من لفظ "الوجوب".
- 3- أنَّ ما ذكره السيد الصدر بوصفه برهان الفلسفة على قاعدة الضرورة السابقة خلطٌ بين ثلاثة أمور: أحدهما: مبدأ العلية، وثانيهما: مبدأ احتجاج الممكن إلى العلة، وثالثها: قاعدة الضرورة السابقة. وال الصحيح أنَّ ذلك البرهان عند الفلسفة ليس برهاناً على مبدأ العلية ولا على قاعدة الضرورة السابقة، بل هو برهانٌ على مبدأ احتجاج الممكن إلى العلة.
- 4- أنَّ ما دفع السيد الصدر نحو إثارة عنصر السلطة في البين هو أنَّه يعتقد أنَّ الأفعال الخارجية إذا صدرت من الإرادة بصورة وجوبية، فحينئذٍ يحكم الجبر أفعالَه الإرادية. ولكنَّ هذا الاعتقاد خطأً؛ لأنَّ الوجوب الصادر عن الإرادة لا ينافي الإرادة. مضافاً إلى أنَّ إثبات سلطة النفس من خلال الوجود دعوى بلا دليلٍ؛ لأنَّ منكرها يدّعى الوجود أيضاً، والسر في ذلك أنَّ الأمور الوجودانية وإن كانت من العلوم الحضورية من وجهة نظر أنطولوجية، إلا أنَّ تفسيرها والتعبير عنها إنما يحصل من خلال العلم الحصولي، وهذا التفسير صعبٌ جدًا ويسري فيه الخطأ، ولكلٌّ أن يفسّره حسب ما يراه ويتبناه.
- 5- يتلخص الرأي المختار في حل مشكلة الإرادة الحرة في أنَّ الإرادة نفسها وإن لم تكن مسبوقة بالإرادة، إلا أنَّها تصدر عن النفس الإنسانية عند انتفاء الضغوط الداخلية والخارجية على النفس، وبالتالي فهي اختيارية بمعنى أنَّها تصدر عن النفس مع العلم والرضا ومن دون الضغوط الداخلية والخارجية عليها، وهذا هو ملاك الاختيار.

قائمة المصادر

- إسماعيلي، محمد علي، *شرح رسالة الطلب والإرادة للإمام الخميني*، جامعة المصطفى العالمية، قم، الطبعة الأولى، 1396 ش.
- إسماعيلي، محمد علي، *مدرسة الإمام الخميني الفلسفية.. نظرية الإرادة الحرة نموذجًا*، مجلة المصطفى، جامعة المصطفى العالمية، السنة الأولى، العدد التجاري، ربيع وصيف 2020 م.
- ابن سينا، الحسين بن عبد الله، *الإلهيات من كتاب الشفاء*، صحيحه حسن حسن زاده آملي، بوستان كتاب، قم، الطبعة الأولى، 1418 هـ.
- ابن سينا، الحسين بن عبد الله، *التعليقات*، مكتب الإعلام الإسلامي، بيروت، 1404 هـ.
- ابن سينا، الحسين بن عبد الله، *النجاة من الغرق في بحر الضلالات*، انتشارات دانشگاه تهران، الطبعة الثانية، 1379 ش.
- الأشعري، أبو الحسن، *مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين*، منشورات فرانس شتاينز، ألمانيا، الطبعة الثالثة، 1400 هـ.
- الأصفهاني، محمد حسين، *نهاية الدراسة، موسسة آل البيت عليهما السلام لإحياء التراث*، بيروت، الطبعة الثانية، 1429 هـ.
- الأصفهاني، محمد حسين، *بحوث في الأصول*، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، الطبعة الثانية، 1416 هـ.
- التفتازاني، سعد الدين، *شرح المقاصد*، مقدمة وتحقيق وتعليق: د. عبد الرحمن عميرة، نشر الشريف الرضي، قم، الطبعة الأولى، 1409 هـ.
- ال hairy، كاظم، *مباحث الأصول (تقرير أبحاث الشهيد الصدر)*، دار البشير، قم، الطبعة الثالثة، 1433 هـ.
- الحلي، حسين، *أصول الفقه*، مكتبة الفقه والأصول المختصة، قم، الطبعة الأولى، 1432 هـ.
- الحلي، الحسن بن يوسف، *الجوهر النضيد*، انتشارات بيدار، قم، الطبعة الخامسة، 1371 ش.
- الحلي، الحسن بن يوسف، *كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد*، صحيحه وعلق عليه حسن زاده آملي، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، الطبعة الرابعة، 1413 هـ.

الحراساني، محمد كاظم، كفاية الأصول، صحّحه وعلق عليه عباس علي الزارعي السبزواري،
مؤسسة النشر الإسلامي، قم، الطبعة الأولى، 1427 هـ.

الخميني، روح الله، أنوار الهدایة في التعلیقة على الكفایة، مؤسسة تنظیم ونشر آثار الإمام
الخميني، قم، الطبعة الثانية، 1415 هـ.

الخميني، روح الله، الطلب والإرادة، مؤسسة تنظیم ونشر آثار الإمام الخميني، قم، الطبعة
الثانية، 1383 شـ.

الخميني، روح الله، تهذیب الأصول، بقلم الشیخ جعفر سبحانی، مؤسسة تنظیم ونشر آثار
الإمام الخميني، قم، الطبعة الأولى، 1423 هـ.

الخوئی، أبو القاسم، محاضرات في أصول الفقه، بقلم محمد إسحاق الفیاض، مؤسسة الخوئی
الإسلامیة، قم، الطبعة الرابعة، 1430 هـ.

الرازی، فخر الدین، المطالب العالیة من العلم الإلهی، دار الكتاب العری، بیروت، الطبعة
الأولی، 1407 هـ.

السبزواری، ملا هادی، شرح الأسماء الحسنی، تحقیق: نجف قلی حبیبی، انتشارات دانشگاه
تهران، الطبعة الأولى، 1372 شـ.

السبزواری، ملا هادی، شرح المنظومة، نشر ناب، طهران، الطبعة الثالثة، 1384 شـ.

السهروردي، شهاب الدین، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، موسسه مطالعات و تحقیقات
فرهنگی، تهران، چاپ دوم، 1375 هـ. شـ.

الشیرازی، شریف الحرجانی، شرح المواقف، دار الكتب العلمیة، بیروت، الطبعة الأولى، 1419 هـ.

الشیرازی، صدر الدین محمد بن إبراهیم، الحکمة المتعالیة في الأسفار العقلیة الأربعـة، دار
إحیاء التراث العری، بیروت، الطبعة الثالثة، 1981 مـ.

الشیرازی، قطب الدین، شرح حکمة الإشراق، انجمـن آثار و مفاخر فـرهنگی، طهران، الطبعة
الأولی، 1383 شـ.

الصدر، محمد باقر، الأسس المنطقية للاستقراء، مركز الأبحاث والدراسات التخصصية للشهيد
الصدر، قم، الطبعة الثانية، 1426 هـ.

الصدر، محمد باقر، فلسفتنا، مركز الأبحاث والدراسات التخصصية للشهيد الصدر، قم، الطبعة الثانية، 1427 هـ.

الطباطبائي، محمد حسين، حاشية الكفاية، بنیاد علمی و فکری علامه طباطبائی، الطبعه الأولى.

الطباطبائي، محمد حسين، نهاية الحکمة، صححه وعلق عليه غلام رضا فیاضی، مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی، قم، الطبعة الثالثة، 1385 ش.

الطهراني، میرزا جواد آقا، میزان المطالب، مؤسسه در راه حق، قم، الطبعة الرابعة، 1374 ش.

الطوسي، نصیر الدین، تلخیص المحصل، دار الأضواء، بیروت، الطبعة الثانية، 1405 هـ.

الطوسي، نصیر الدین، شرح الإشارات والتنبيهات مع المحاکمات، نشر المlagة، قم، الطبعة الأولى، 1375 ش.

العراقي، ضیاء الدین، بدائع الأفکار في الأصول، المطبعة العلمیة، النجف الأشرف، الطبعة الأولى، 1370 هـ.

العراقي، ضیاء الدین، مقالات الأصول، مجمع الفکر الإسلامي، قم، الطبعة الأولى، 1420 هـ.

العراقي، ضیاء الدین، نهاية الأفکار، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، الطبعة الثالثة، 1417 هـ.

الفارابی، أبو نصر، آراء أهل المدینة الفاضلة ومضاداتها، مکتبة الھلال، بیروت، الطبعة الأولى، 1995 مـ.

الفاضل المقداد، إرشاد الطالبین إلى نهج المسترشدین، مکتبة آیة الله المرعشی، قم، 1405 هـ.

الفراھیدی، الخلیل بن احمد، ترتیب کتاب العین، انتشارات باقری، قم، الطبعة الأولى، 1414 هـ.

الفیاض، محمد إسحاق، المباحث الأصولیة، دار الھدی، قم، الطبعة الأولى، 1430 هـ.

الفیومی، محمد بن علی، المصباح المنیر، دار الھجرة، قم، الطبعة الأولى، 1405 هـ.

اللاھیجی، عبد الرزاق، شوارق الإلهام، مؤسسة الامام الصادق علیہ السلام، قم، الطبعة الثانية، 1428 هـ.

- الميرداماد، محمد باقر، القبسات، انتشارات دانشگاه تهران، الطبعة الثانية، 1367 ش.
- الميرداماد، محمد باقر، مصنفات ميرداماد، باهتمام عبد الله نوراني، انتشارات آخمن آثار و مفاحر فرهنگی، تهران، چاپ یکم، 1381 ش.
- النائياني، محمد حسين، فوائد الأصول، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، الطبعة الأولى، 1376 ش.
- النائياني، محمد حسين، أجود التقريرات، بقلم السيد أبو القاسم الخوئي، مؤسسة صاحب الأمر عليه السلام، قم، الطبعة الثانية، 1430 هـ.
- الهاشمي، محمود، بحوث في علم الأصول (تقرير أبحاث الشهيد الصدر)، مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي، قم، الطبعة الأولى، 1996 م.
- الهاشمي، محمود، أضواء وآراء، تعليلات على كتاب "بحوث في علم الأصول"، مؤسسة الفقه و معارف أهل البيت عليه السلام، قم، الطبعة الأولى، 1433 هـ.
- بينك، توماس، الإرادة الحرة، ترجمة ياسر حسن، مراجعة ضياء وراد، مؤسسة الهنداوي، القاهرة، 2014 م.
- جعفرى، محمد تقى، جبر و اختيار، دار التبلیغ، قم، 1352 ش.
- سیدان، سید جعفر، سنتیت یا تباین، نشر پارسیان، چاپ دوم، 1389 ش.
- عبد الساتر، حسن، بحوث في علم الأصول (تقرير أبحاث الشهيد الصدر)، الدار الإسلامية، بيروت، الطبعة الأولى، 1996 م.
- ماکینا، مایکل؛ بیریوم، دیریک، الإرادة الحرة.. مقدمة معاصرة، ترجمة رضا زیدان، دار معنی للنشر، الطبعة الأولى، 2021 م.
- هاریس، سام، الإرادة الحرة، ترجمة هیبة خطاب، إعداد وتصميم الكتاب: حمید خطاب.

The Dialectic of Religion and Philosophy: An Analytical, Comparative Study

Najaf Irfani

PhD in Jurisprudence and Islamic Studies, Al-Mustafa International University, Afghanistan.

E-mail: najaf.erfani2005@gmail.com

DOI: <https://doi.org/10.64704/aldaleel.2025083002>

Abstract

This article explores the dialectic between religion and philosophy by tracing the various patterns through which this relationship has historically taken shape in both Islamic and Western intellectual traditions. It further clarifies the epistemic configurations that emerge from these patterns, as reflected in each tradition's methodological orientations and research aims. Employing an analytical-comparative methodology, the study critically examines the three dominant approaches that have framed the classical and modern discourse on the relationship between reason and revelation: the harmonizationist model, the conflict model, and the model of methodological autonomy. The findings indicate that Islamic philosophy has developed an epistemic paradigm that effectively surpasses the conventional dichotomy between reason and revelation. This paradigm is grounded in a method that investigates "being as such," thereby enabling a structural integration between rational cognition and scriptural disclosure, and affirming the intellect as a faculty capable of uncovering the truths of existence while remaining oriented by divine guidance. By contrast, the analysis reveals that modern and contemporary Western philosophy—shaped by profound epistemological and methodological shifts—has increasingly gravitated toward models that either exclude metaphysics or reduce it to a marginal status. These shifts have reconstituted the human-world relation in light of new conceptual frameworks, including: scientism, which restricts knowledge to empirical experience; atheistic existentialism, which denies any pre-human normative ground; and post-religious approaches, which treat religion primarily as a socio-cultural phenomenon rather than a cognitive authority. Collectively, these developments entrenched a substantial gulf between philosophy and religion within the Western intellectual landscape.

Keywords: religion, philosophy, epistemic methodology, Islamic philosophy, Western philosophy.

Al-Daleel, 2025, Vol. 8, No. 30, PP .27–62

Received: 13/09/2025; Accepted: 16/10/2025

Publisher: Al-Daleel Institution for Studies and Research

© the author(s)



جدلية الدين والفلسفة .. قراءة تحليلية ومقارنة

نحو عرفاً

دكتوراه في الفقه والمعارف الإسلامية، جامعة المصطفى العالمية، أفغانستان.

البريد الإلكتروني: najaf.erfani2005@gmail.com

معرف الغرض الرقمي: <https://doi.org/10.64704/aldaleel.2025083002>

الخلاصة

تتناول هذه المقالة جدلية العلاقة بين الدين والفلسفة من خلال تحليل أنماط تشكّلها في الفكرين الإسلامي والغربي، واستجلاء تمثّلاتها المعرفية كما تعكسها مناهج النظر وغايات البحث في كُلّ منهما، ويعتمد البحث مقاربةً تحليليةً مقارنةً تفكّك الاتجاهات الثلاثة التي شكلّت الإطار العام للنقاش حول طبيعة العلاقة بين العقل والوحي: اتجاه التوافق، واتجاه التعارض، واتجاه الاستقلال المنهجي. وتبُّع النتائج أنّ الفلسفة الإسلامية قد بلورت نموذجاً معرفياً يقوم على تجاوز النهاية التقليدية بين العقل والوحي، وذلك من خلال اعتماد منهج يدرس "الموجود بما هو موجود" بما يتيح إقامة تكامل بنوي بين المعطى العقلي والنّص الشرعي، ويعلي من شأن العقل بوصفه أداةً كافيةً عن حقائق الوجود دون الانفصال عن الهدایة الدينية. وفي المقابل يبيّن التحليل أنّ الفلسفة الغربية الحديثة والمعاصرة اتجهت - بفعل تحولات إبستمولوجية ومنهجية - نحو نماذج أقصت الميتافيزيقاً أو همساتها، وأعادت صياغة العلاقة بين الإنسان والعالم في ضوء مراجعات جديدة، من أبرزها: العلموية التي تختزل المعرفة في التجربة الحسّية، والوجودية الإلحادية التي تنكر أيّ مرجع سابق على الوجود الإنساني، والمقاربات ما بعد الدينية التي تعامل مع الدين بوصفه ظاهرةً اجتماعيةً وثقافيةً لا مصدرًا للمعرفة، وأسهمت ذلك في تكريس مسافة واسعة بين الفلسفة والدين داخل النسق الغربي.

الكلمات المفتاحية: الدين، الفلسفة، المنهج المعرفي، الفلسفة الإسلامية، الفلسفة الغربية.

مجلة الدليل، 2025، السنة 8، العدد 30، ص. 26 - 60

استلام: 2025/09/13، القبول: 2025/10/16

الناشر: مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث

© المؤلف



المقدمة

تعد العلاقة بين الدين والفلسفة من أكثر الإشكاليات تعقيداً في تاريخ الفكر الإنساني؛ إذ تتقاطع مع مسائل أساسية تتعلق بطبيعة الحقيقة، ومصادر المعرفة، ووظيفة العقل، ودور الوحي في توجيه سلوك الإنسان، وقد أخذت هذه العلاقة تاريخياً إشكالاً متعددة، تراوحت بين التوافق والاندماج، والصراع والقطيعة، والاستقلال المنهجي والمعرفي لكُل من المجالين.

وفي السياق الإسلامي اتسمت العلاقة بطابع خاصٍ وفريدٍ؛ إذ لم يشهد الفكر الإسلامي تعارضًا حادًا بين الدين والفلسفة، كما حدث في أوروبا خلال عصر النهضة والتنوير، بل سادت محاولات متواصلة للتوفيق بين الحكمة والشريعة، وهو ما تجلّ في أعمال الفارابي وابن سينا وابن رشد، وبلغ ذروته في مدرسة الحكمة المتعالية عند صدر الدين الشيرازي، التي قدّمت نموذجًا معرفياً متكاملاً يتيح تفاعل العقل مع الوجه بطريقة منهجية وواعية.

ومع ذلك أعادت التحوّلات الفكرية الحديثة في كُل من العالمين الشرقي والغربي طرح السؤال القديم حول العلاقة بين الدين والفلسفة بصيغ جديدة؛ نتيجة صعود العقل العلمي التجاري، وتراجع الميتافيزيقا، وظهور تيارات وجودية وإلحادية، إلى جانب التحوّلات الاجتماعية والسياسية العميقة التي أثّرت على وظائف الدين والفلسفة.

ومن هذا المنطلق تهدف هذه الدراسة إلى تقديم تحليل منهجي للاتجاهات الرئيسية في العلاقة بين الدين والفلسفة، ومقارنة تطورات هذه العلاقة في العالمين الإسلامي والغربي، وصولاً إلى إبراز الرؤية الفلسفية الإسلامية بوصفها نموذجاً متكاملاً يحقق تفاعلاً خالقاً بين العقل والوحي، متجاوزاً الثنائية التقليدية بين التعارض والاستقلال، ومقدماً صياغةً فلسفيةً رصينةً لفهم الوجود والمعرفة في سياق معاصر.

المبحث الأول: بيان مفردات البحث

ضبط المفاهيم الأساسية خطوة منهجية ضرورية لبناء الإطار النظري للبحث؛ إذ يتبع وضوح المصطلحات تحديد طبيعة الإشكال وحدود النقاش، فيرّكز هذا المبحث على المفردات الرئيسية: الفلسفة والدين واللاقة بينهما من حيث المفهوم والمجال والوظيفة المعرفية؛ فالمهدّف ليس جمع التعريفات فحسب، بل تحليلها نقدياً، وبيان عناصر التوافق والفرق المنهجية بين المجالين، مع تحديد الفلسفة باعتبارها بحثاً عقلياً في الوجود، والدين باعتباره وحياً وهدایةً تتضمّن معتقداتٍ وتشريعاتٍ توجّه الإنسان معرفياً وأخلاقياً، فهذا التحديد المفاهيمي يمهّد لفهم نماذج العلاقة بين الدين والفلسفة، ويشكّل الركيزة التي يُبني عليها التحليل المقارن في المباحث اللاحقة، مؤكّداً أنّ الفلسفة والدين ليسا مجرّد مجالين أكاديميين، بل رؤيتان متكاملتان للوجود الإنساني يمكن من خلالهما تفكّيك جدلية العقل والوحي.

أولاً: الفلسفة.. تعريفها وتحليلها المفهومي

1- الأصل اللغوي

كلمة "فلسفة" مأخوذه من اليونانية (Philosophia)، مركبة من Philo (المحبة) و sophia (الحكمة)، أي "محبة الحكمة"، وهو تعريف يجمع بين البعد الوجداني والرغبة في استكناه الحقيقة، والبعد المعرفي في طلب الحكمة. [الشهرستاني، الملل والنحل، ج 2، ص 369؛ عبد الرحمن بدوي، الفلسفة والفلسفه في الحضارة العربية، ج 1، ص 160؛ الفيروزآبادي، القاموس المحيط، ج 1، ص 822] وقد كان سocrates أول من عدّ نفسه "فيسوفاً"، في دلالة على التواضع العلمي، قبل أن يتحول المصطلح لاحقاً في الفكر اليوناني إلى معنى "العلم" ذاته، مع توسيع أرسطو المنهجي. [مطهري، منطق وفلسفه، ص 125]

2- الدلالة الاصطلاحية

تعددت تعريفات الفلسفة بتنوع المدارس الفكرية والمناهج، ويمكن تضمينها ضمن اتجاهين أساسين:

أ- الاتجاه الكلاسيكي (اليوناني والإسلامي)

يصعب وضع تعريف جامع للفلسفة، بمعنى تعريف يجمع جميع خصائصها وعناصرها وغاياتها، وينبع دخول مناهج غريبة عنها، ويعود هذا إلى الطابع الشخصي الواضح في الفلسفة؛ إذ إنّ كل فيلسوف يعرف الفلسفة وفق مذهبه الفلسفي الذي ينتمي إليه،

أو بحسب النظرة السائدة لعصره تجاه الفلسفة، ويشير الباحثون إلى عاملين أساسين يفسران صعوبة تحديد معنى الفلسفة بدقة:

1- تعدد المذاهب الفلسفية واختلاف مناهجها: إذ يختلف معنى الفلسفة باختلاف المدارس الفكرية؛ فالتعريف الذي يقدمه المذهب التجريبي للفلسفة قد يرفضه المذهب المثالي، كما أنَّ التعريف الذي يقدمه الفيلسوف الهيجلي قد يعارضه الفيلسوف البرجماتي.

2- تغيير معنى الفلسفة عبر العصور التاريخية: فالتعريف السائد في العصر اليوناني أو العصر الوسيط قد تغيَّر في الفلسفة الحديثة، كما اختلف في الفلسفة المعاصرة. [إمام عبد الفتاح، المدخل إلى الفلسفة، ص 31 و32؛ انظر: الشرقاوي، محاضرات في الفلسفة العامة، ص 13]

ويشير هذا التباين إلى أنَّ الفلسفة الكلاسيكية لم تكن مجرد علم جزئي، بل منظومة معرفية شاملة، تجمع بين النظرية والتطبيق، بين العقل والنفس، بين الإنسان والعالم، وتسعى إلى إدراك المبادئ الجوهرية التي تحكم الوجود وفهم الحقيقة بأوسع معانيها.

الأول: الفلسفة في الفكر اليوناني

يرى الاتجاه الكلاسيكي أنَّ الفلسفة هي علم المبادئ الأولى والعلل القصوى للموجودات، أي دراسة ما هو جوهرى وأصل فى الكون وما وراء الظواهر الحسية، مع التركيز على معرفة الأسباب العميقة للظواهر الكونية والإنسانية. وقد حدد أرسطو الفلسفة بأنَّها «علم يبحث في المبادئ الأولى والعلل الأولى للموجودات بما هي موجودات» [بوعزة، تاريخ الفكر الفلسفي الغربي، ص 34]. مع توضيح منهجه التحليلي عبر التمييز بين العلة الماديه والصوريه والفاعلية والغاية وصولاً إلى المحرّك الأول.

أما أفلاطون، فوسع مفهوم الفلسفة ليشمل البعد الأخلاقي والروحي، معتبراً إياها سيرًا للنفس من عالم الظلال إلى عالم الحقائق، أي انتقالاً وجودياً ومعرفياً من المحسوس إلى المعمول. [انظر: أفلاطون، جمهورية أفلاطون، الكتاب السابع، ص 403]

من هذا المنطلق تعد الفلسفة علم الكل أو العلم الأعلى، وتهدف إلى إدراك المبادئ التي تفسّر الوجود وتنظم حياة الإنسان والمجتمع، وتحمع بين التحليل العقلي والتأمّل الميتافيزيقي والبعد الأخلاقي والروحي، بما يجعلها أكثر من مجرد أداة عملية، بل مسلكاً معرفياً متكاملاً نحو فهم الحقيقة في كلّيتها، وهو ما تستفيد منه الفلسفة الإسلامية لإقامة جدلية متوافقة بين العقل والنص الديني.

الثاني: انتقال الفلسفة إلى الفكر الإسلامي

عندما دخلت الفلسفة اليونانية العالم الإسلامي لم تكن مجرد نصوص مستوردة، بل حدّاً حضارياً يمثل لقاءً خلّاقاً بين العقل اليوناني والوحي الإسلامي، أدى إلى إعادة البناء والتوليد المعرفي، فمنذ القرن الثاني والثالث الهجريين - ومع حركة الترجمة في بيت الحكم في بغداد - انتقلت مؤلفات أفلاطون وأرسطو وأفلاطون إلى العربية، لكنّها دخلت في فضاء معرفي يقوم على التوحيد، ويعدّ العقل آيةً من آيات الله عزّ وجلّ، والتفّكر في خلق السماوات والأرض سبيلاً للمعرفة الإلهية.

لم يكن التعامل مع الفلسفة اليونانية نسخةً حرفيّةً، بل تعاوناً معرفياً أتاح صياغةً فلسفيةً عقليةً مستندةً إلى الوحي دون إنكاره، ومن أوائل من حقّق هذا الافتتاح الفارابي، الذي عدّ الفلسفة علمًا بال موجودات بما هي موجودات، يبحث في العلل البعيدة والمبادئ الأولى والغايات النهائية للكون، وينجح العلوم الأخرى إطارها الميتافيزيقي والمعرفي.

[انظر: الفارابي، الجمجمة بين رأيي الحكيمين، ص 80 - 83]

أما ابن سينا، فقد أضاف بعدها إنسانياً وجودياً، معرفاً الفلسفة بأنّها: «استكمال النفس الإنسانية بتصور الأمور والتصديق بالحقائق النظرية والعملية بحسب الطاقة البشرية» [ابن سينا، عيون الحكم، ج 1، ص 30]; جامعاً بين الجانب النظري الهدف لإدراك الحقائق الكونية، والجانب العملي الأخلاقي لتهذيب النفس وتنظيم السلوك؛ ليصبح الفيلسوف المسلم في رحلته من الحس إلى العقل، ومن الجزئي إلى الكلّ، ومن المحدود إلى المطلق.

وفي عصر لاحق يأتي صدر الدين الشيرازي ليكمل المسيرة بما أسماه "الحكمة المتعالية"، وتعريفه للفلسفة أنها: «كمال النفس الإنسانية بمعرفة حقائق الموجودات كما هي عليها، والحكم بوجودها تحقيقاً بالبراهين لا أحداً بالظن والتقليد» [الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة، ج 1، ص 23]. فيحمل طابعاً وجودياً عميقاً يربط بين الوجود والمعرفة والكمال، ثم يأتي تلميذه الملا هادي السبزواري ليختصر الغاية النهائية في عبارة باللغة الجمال والعمق: «الحكمة صيورة الإنسان عالماً عقلياً ماضاهياً للعالم العيني» [السبزواري، شرح المنظومة، ج 2، ص 50]. فهنا يتحقق المثال الأعلى للإنسان الكامل: أن يصير الكون كله مرآةً داخليةً له، فيصبح الكون الكبير (Macrocosm) والكون الصغير (Microcosm) (الإنسان) وجهين لحقيقةٍ واحدةٍ.

أما السيد الطباطبائي، فيعود إلى التعريف الأرسطي الكلاسيكي ظاهريًّا، لكنه يحمله بعمقٍ وجوديٍّ إسلاميًّا، فيقول: «الفلسفة علم يبحث في أحوال الموجود بما هو موجود» [الطباطبائي، نهاية الحكمة، ص 9]. لكنَّ هذا الموجود ليس مجرَّد كيانات مجرَّدة، بل هو مظهر الوجود الإلهي المطلق الذي يتجلَّ في مراتب الوجود كلَّها.

فإذا تأمَّلنا مجمل هذه التعريفات، نجد أنَّ الفلسفة الإسلامية لم تكن مجرَّد فرع من الفلسفة اليونانية، بل كانت تأسِّيساً جديداً لمعنى «الحكمة»: علمٌ عقليٌّ برهانيٌّ يبدأ من البدهيات وينتهي إلى تفسير شامل للوجود، لكنَّ غايتها ليست المعرفة المجرَّدة، بل كمال الإنسان واتصاله بالمطلق؛ فهي بذلك فلسفة لا تنفصل عن الروحانية، وعقلانية لا تناقض الإيمان، بل تكمله [انظر: برجكاري، آشنایی با علوم اسلامی، ص 76]

وبهذا المعنى فإنَّ انتقال الفلسفة إلى الفكر الإسلامي لم يكن مجرَّد نقل تراث، بل كان ولادةً جديدةً للفلسفة نفسها: فلسفة تدرك أنَّ أعمق سؤال ليس «ما الوجود؟» فحسب، بل «كيف يصبح الإنسان وجوداً كاملاً في حضرة الوجود المطلق؟»، وهذا هو الإبداع الحقيقى الذي قدمه الفكر الإسلامي لتاريخ الفلسفة الإنسانية.

الثالث: الخصائص العامة للفلسفة الكلاسيكية

الفلسفة الكلاسيكية - سواء في أصلها اليوناني أو في صيغتها الإسلامية - رؤية شاملة تربط الإنسان بالكون والمطلق، وتميز بأربعة أبعاد متراپطة:

البعد الميتافيزيقي: تنطلق من العلل الأولى وتسعى للإجابة عن سؤال الوجود الجذري؛ فالفلسفه مثل الفارابي وابن سينا وصدر الدين الشيرازي يرون في إدراك العلل وفهم الله ﷺ أساساً للفلسفة؛ باعتبارها «دينًا عقليًا» قائمًا على البرهان.

البعد المعرفي: المعرفة مرحلة ارتقائية من الحس إلى العقل الفعال، هدفها تطهير النفس وفهم الوجود، وليس تراكم المعلومات، كما يشير السبزواري إلى أنَّ الإنسان الحق هو من يصبح «عالماً عقليًا» يعكس الوجود في ذاته.

البعد الأخلاقي العملي: النظر لا ينفصل عن العمل، فاستكمال النفس يرتبط بالسلوك العملي، والسعادة اتّساق روحى مع النظام الإلهي، والكمال مرتبط بالتهذيب والزهد والرياضية الروحية.

البعد الشمولي التوحيدى: رفض التجزئة بين الميتافيزيقا والأخلاق والسياسة والعلوم الطبيعية؛ إذ إن الله بِهِ مبدأ الوجود، فتقىدم الفلسفة رؤيةً موحّدةً تجمع العلم والدين والإنسان. ف بهذه الأبعاد تشكّل الفلسفة الكلاسيكية تجربة حياة شاملةً تتجاوز التخصص الأكاديمي، مستمرةً في طرح أسئلة المعنى والغاية والكمال، ووسيلةً لارتقاء الروحي والعقلي، خصوصاً في نسختها الإسلامية.

بـ الاتجاه الحديث والمعاصر

شهد مفهوم الفلسفة في العصر الحديث تحولاً جذريًّا مقارنةً بالكلاسيكية؛ إذ تحولت من كونها "العلم الكلّي" الذي يشمل جميع ميادين المعرفة إلى منهج نبدي يركّز على تحليل حدود العقل، وفحص طبيعة المعرفة، ونقد القيم، وفهم البنى العميقية للوجود الإنساني؛ لتصبح أداةً لفهم الواقع وصياغة معانٍ جديدة تتلاءم مع عالم متغير.

من روّاد هذا التحول فرانسيس بيكون (Francis Bacon)، الذي نقد المنطق الأرسطي ودعا إلى المنهج الاستقرائي القائم على التجربة واللاحظة، معتبراً أن "العلم الصحيح هو العلم التجريبي" [سبيل، فلسفة النهضة في الموسوعة الفلسفية العربية، ج. 2، ص 1035]، وأسس للروح العلمية الحديثة. أمّا رينيه ديكارت (René Descartes)، فقد أرسى الوعي العقلاني الحديث بمقولته "أنا أفكّر إذن أنا موجود"، مستهدفاً إيجاد علم يقيني، واستخدامه للسيطرة على الطبيعة، وربط العلم بالوجود الأعلى عبر تأسيس ميتافيزيقا [عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، ج. 1، ص 394]، وصاغ ديكارت منهجاً علمياً في مقال "خطاب في المنهج" و"قواعد هداية العقل".

وجاء ديدرو (Denis Diderot) ليؤكّد هذا الاتجاه، معلنًا رفض الميتافيزيقا التقليدية، وداعياً إلى تبني عقلانية المنهج العلمي؛ معتبراً أن الفلسفة لا يمكن أن تتأسّس إلا على نور العقل وحده. [وهبة، التنويرية، الموسوعة الفلسفية العربية، ج. 2، ص 387 - 400]

وبذلك ظهرت سمات فلسفة التنوير الأوروبي: سلطان العقل على كلّ شيء، أساسية العقل للعلوم والنقل، القضاء على الخرافة والجهل، والاتجاه نحو العالم الحسّي. [الحنفي، الموسوعة الفلسفية، ص 142 و 143]

وفي الفلسفة الألمانية بلغت الروح النقدية ذروتها مع إيمانويل كانت (Immanuel Kant)، الذي نقد قدرة العقل النظري على تجاوز حدود التجربة، مؤسّساً فاصلاً بين الدين والعقل النظري، مما أدى إلى تناقض بينهما. [عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، ج. 2، ص 269]

وقد جاءت فلسفة كانت على عتبة الحداثة حاملةً بذور الشك الجذري وفقدان الثقة بالميافيزيقا التقليدية، عبر نقدها القدرة العقل النظري على تجاوز حدود التجربة؛ إذ يصرّح في "نقد العقل المحسن" بأنّ عبارة "ليس الإله بـكائن" لا تنطوي على تناقض من منظور العقل النظري، وهو تصرّح يعكس مدى حصره للمعرفة ضمن حدود التجربة الممكنة.

[انظر: كانت، نقد العقل المحسن، ص 297]

وبناءً على هذا التفكّيك، أقام كانت فاصلاً حادّاً بين الإيمان والدين من جهة، والعقل النظري من جهة أخرى، معتبراً أنّ الجمع بينهما قد يضرّ بالدين؛ إذ يأتي النقد دائمًا من العقل. [غفارى، نظام كانت تضييق لدائرة العقل، مجلة الاستغراب، العدد 9، ص 16]

ومن هنالك يكن غريباً أن يسبق كانت الفيلسوف سورين كيركفارد (Søren Kierkegaard) في تأسيس الفصل بين العقل والإيمان، وهو الفصل الذي شكل جوهر الفلسفة الوجودية الإيمانية لاحقاً، واستثمر لاحقاً في تيارات الإلحاد المعاصر باعتباره تمهيداً لمقوله "موت الإله" قبل نيتشه (Friedrich Nietzsche)، مع التأكيد على عجز العقل عن البرهان النظري على وجود الله [زكريا إبراهيم، كانت أو الفلسفة النقدية، ص 243]

ثم جاءت الظاهراتية (Phenomenology) مع إدموند هوسنر (Edmund Husserl) الذي ركز على الذات بوصفها المصدر الأول للبداهة، وحرر الفلسفة من كل حكم سابق، مؤكداً أنّ العودة إلى "أنا أفكّر" هي الأساس اليقيني لكل فلسفة جذرية. [هوسنر، التأملات الديكارتية، ص 105]

وبذلك أسس الاتجاه الحديث للفلسفة الغربية مرحلةً جديدةً أسمّت بنقد شامل للعقل التقليدي، وتفكيك الميافيزيقا الكلاسيكية، وإعادة تأسيس المعرفة على الذات الإنسانية والتجربة والوعي النقيدي؛ فقد اهتمّ ديكارت وبيكون و كانت اهتماماً بالقدرة الفردية للعقل على الاستدلال والتحليل، مع التشكيك في المبادئ الميافيزيقية التقليدية القائمة على سلطة الوحي أو التقاليد الموروثة، وأدى هذا التوجّه إلى فلسفة أكثر استقلاليةً، تضع التجربة واليقين الشخصي في قلب المعرفة، وتعيد التفكير في حدود العقل، وعلاقة الإنسان بالكون، والغائية والمعنى في الحياة، فبرزت فجوة واضحة بين العقل والإيمان، مؤسّسةً مرحلةً جديدةً من التحليل النقيدي لمفهوم المعرفة والوجود والغاية.

ثانياً: تعريف الدين

1- الدين لغوياً

الدين في اللغة العربية مشتق من الجذر الشلاطي (د - ي - ن)، ويحمل معاني واسعةً تتعلق بالعلاقة بين الإنسان وما يعلو عليه من قوانين كونية وأخلاقية، بما يشمل الطاعة والانقياد والجزاء والمكافأة، وهو بذلك ليس مجرد مفهوم فكري، بل هو إطار شامل ينظم علاقة الإنسان بخالقه وسلوكه الفردي والاجتماعي؛ فيوضح ابن فارس في معجم مقاييس

اللغة أنّ الدين يقوم على الطاعة والانقياد: «دان له يدين دينًا، إذا أصحب وانقاد وطاع»

[ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ج 2، ص 319].

2- الدين اصطلاحاً

أ- الدين في الفكر الإسلامي

يمثل الدين في الرؤية الإسلامية منظومةً شاملةً تتدخل فيها الأبعاد العقدية والأخلاقية والعملية، بما يجعله إطاراً كونياً يحدد علاقة الإنسان بالله والوجود والآخرين؛ فقد عرف السيد الطباطبائي الدين بأنه «مجموعة المعتقدات والقوانين التي تناسبها ممّا له جانب عملي في الحياة» [انظر: الطباطبائي، الشيعة في الإسلام، ص 16].

وهو تعريف يكشف عن تلازم الجانب النظري مع السلوك العملي، بما يعكس وحدة المعرفة والعمل في البناء الديني، كما يرى الشيخ جوادى آملى أنّ الدين «مجموعة مؤلفة من المعتقدات والرؤية الكونية والقيم الأخلاقية والفضائل الإنسانية والأحكام العملية من قبل الله تعالى عن طريق الأنبياء لتحقيق السعادة الدنيوية والأخروية» [جوادى آملى، منزلت عقل در هندسى معرفت دينى، ص 19]، وهو تعريف يُبرز الدوائر الثلاث للدين: النظرية العقدية، والقيمة الأخلاقية، والتشريع العملي.

ومن هذا المنظور يظهر الدين الإسلامي بوصفه منظومةً معرفيةً ووحيانيةً ذات بنية متماسكة، تؤطر وجود الإنسان ضمن شبكة من العلاقات التي تضبط مقاصده وغاياته، بخلاف التصورات الدينية الطبيعية أو الأسطورية التي يفتقد كثير منها إلى الشمولية والغائية؛ وهذا الاتساق الداخلي هو ما أشارت إليه النصوص القرآنية في تأكيدها أنّ الدين الحقّ ذو مصدر إلهي.

بــ الدين في الفكر الغربي

على خلاف الطابع الوحياني للمدونة الإسلامية، اتجه الفكر الغربي - منذ عصر النهضة وحتى القرن العشرين - إلى مقاربات متعددة للدين، تعكس التحولات الفلسفية والاجتماعية التي شهدتها أوروبا؛ فولIAM جيمس (William James) يعرّف الدين بأنه «الأحساس والخبرات التي تُعرض للأفراد في عزلتهم ... وتعلق بنوع من العلاقة يشعر الفرد بقيامتها بينه وبين ما يعده إلهياً» [James, *The Varieties of Religious Experience*, p. 31]. وهو بذلك يجعل من التجربة الفردية أساساً لفهم الدين، متبايناًًاً بعد المؤسي والعقدي.

أما إميل دوركايم (Emile Durkheim)، فيرى أن «الدين مؤسسة اجتماعية قوامها التفريق بين المقدس وغير المقدس، ولها جانبان أحدهما روحي مؤلف من العقائد والمشاعر الوجدانية، والآخر مادي مؤلف من الطقوس والعادات» [النشر، مدخل جديد إلى فلسفة الدين، ص 20 و21]. ما يعكس اهتمام المدرسة السوسيولوجية بالوظيفة الجماعية للدين في بناء الهوية والروابط الاجتماعية، وفي مقابل ذلك يقدم كانت تصوراً أخلاقياً صرفاً حين يعرّف الدين بأنه «معرفة الواجبات كلها بوصفها أوامر إلهية» [Kant, *Religion Within the Boundary of Pure Reason*, p. 203]، مسلطًا الضوء على مركبة الأخلاق في التجربة الدينية وفق رؤيته العقلانية.

ومن خلال هذه التعريفات يتبيّن أنّ الفكر الغربي لم يتعامل مع الدين بوصفه حقيقةً وحيانيةً بالضرورة، وإنما بوصفه ظاهرةً مركبةً يمكن فهمها من خلال التجربة الفردية (جيمس)، أو البنية الاجتماعية (دوركايم)، أو العقل الأخلاقي (كانت)؛ وهذا يبرز تنوع الحقول التي تناولت الدين: الفلسفة وعلم النفس وعلم الاجتماع وعلم الإنسان.

فيتضح من العرض السابق أنّ محور البحث يتركز على دراسة الجدلية بين الفلسفة والدين، مع تحديد المراد بكلٍّ منهما بدقةٍ؛ فالفلسفة الإسلامية الكلاسيكية - في امتدادها التاريخي وتجاوزها التراث اليونياني - تقوم على دراسة "الموجود بما هو موجود"، مركزةً على الماهيات والعلل الأولى والغايات العليا للوجود، مع التمييز بين الجوهر والعرض، والواجب والممكّن؛ وبهذا يفهم الفلسفة في هذا البحث على أنها الإلهيات أو الميتافيزيقا التي تبحث في طبيعة الوجود ومبادئه العليا باستخدام العقل البرهاني لكشف النظام الكوني وقوانينه.

أما الدين، فيُنظر إليه بوصفه منظومةً متكاملةً تشمل العقائد والقيم والأحكام والطقوس والسلوكيات، وتنسجم مع طبيعة الإنسان وعلاقته بالله والعالم والآخرين، ويفسّر هذا

التعريف عبر العلل الأربع: العلة الفاعلية (الله تعالى)، العلة الغائية (تحقيق السعادة الحقيقية للإنسان)، العلة المادية (التعاليم والمعارف العقدية والأخلاقية والسلوكية)، والعلة الصورية (الانسجام والتناغم بين أبعاد الدين). [انظر: جوادى آملى، منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، ص 19]

وبذلك يُنظر إلى الدين هنا بوصفه إطاراً شاملًا يربط الإنسان بالخلق والعالم والمجتمع، مؤطرًا سلوكه وفق المبادئ الإلهية، ومقدماً رؤيةً كونيةً متكاملةً للوجود، وتمثل الجدلية بين الدين والفلسفة في التقاء المجالين عند الأسئلة الكبرى حول الإله، والوجود، والنفس، والأخلاق، والقيم، بينما يختلفان في المنهج؛ فالدين يستند إلى الوجي والعلل الأربع، والفلسفة تعتمد على العقل البرهاني والاستدلال الميتافيزيقي. ويتاح هذا التحديد المفهوي تحليل نقاط الالقاء والاختلاف وإمكانات التوفيق أو التعارض بين المعرفة العقلية والوحية، تمهدًا لدراسة طبيعة العلاقة بين الدين والفلسفة وحدود كُلّ منها في معالجة قضايا الوجود والمعرفة والقيم.

المبحث الثاني: طبيعة العلاقة بين الدين والفلسفة

بعد أن تبيّن في المبحث الأول أن كلاً من الفلسفة والدين يمثلان مجالين معرفيين متمايزين في المنهج والغاية، غير أنّهما يشتركان في البحث عن الحقيقة وفهم الوجود الإنساني والكوني، فالفلسفة بطبعتها بحث عقلي وبرهاني يسعى لفهم المبادئ الأولى للوجود والإنسان والقيم، بينما يمثل الدين منظومةً وحيانيةً وقيميةً تنظم العلاقة بين الإنسان وربّه والمجتمع، لكن هذه العلاقة لم تتخذ شكلًا واحدًا على مر العصور، بل تنوّعت وفقًا للسياق التاريخي، والطريقة التي تعامل بها الفلاسفة والدين مع أسئلة الوجود والمعرفة والقيم.

وفي هذا المبحث نعرض أهم الحالات المتصورة للعلاقة بين الدين والفلسفة، مع تحليل أنسها المعرفية ومساراتها التاريخية:

أولاً: حالة التعارض بين الدين والفلسفة

تقوم هذه الرؤية على أساس أن الدين والفلسفة مجالان متناقضان لا يمكن الجمع بينهما؛ إذ يقوم الدين على الوجي والإيمان، بينما تقوم الفلسفة على العقل والبرهان والتأمل، ومن ثم فإنّ الجمع بينهما يؤدي - بحسب أصحاب هذا الاتجاه - إلى تناقض في مصادر المعرفة وتضارب في المحتوى، بما يشير إشكاليةً مركبةً في فهم الإنسان والكون وقيمها.

1- الجذور الغربية للتعارض

نشأت فكرة التعارض في الغرب بصورة بارزة خلال عصر النهضة والتنوير؛ نتيجة الصراع بين المؤسسة الكنسية والعقل الفلسفي المستقل، وقد رأت بعض التيارات العقلانية أن الدين يمثل سلطةً تُقيّد البحث الحرّ وتحدّ من إمكانية التفكير النّقدي، ومن أبرز مثّلي هذا الموقف:

أ- ديفيد هيوم (David Hume): الذي عدّ العجزات خرقاً لقوانين الطبيعة، وبالتالي منافيًّا للعقل والتجربة العلمية، وقد استخدم هيوم هذا المبدأ للتشكيك في شرعية الاعتماد على العجزات بوصفها دليلاً على الحق الإلهي. [انظر: هيوم، مبحث في الفاهمة البشرية، ص 158]

ب- فولتير (Voltaire): الذي هاجم سلطة الكنيسة، معتبراً أنها تمثّل الجهل والقمع، وأنّ الدين المؤسسي يقيّد العقل ويحدّ من تقدم المجتمعات البشرية. [فولتير، رسائل فلسفية، الرسالة 5، ص 55]

ج- برتراند راسل (Bertrand Russell): الذي رأى الدين تفكيراً غير عقلاني قائماً على الخوف، مؤكّداً أنّ الإنسان يجب أن يتحرّر من القيود الدينية ليتمكن من التفكير النّقدي والعلمي. [راسل، لماذا لستُ مسيحيًّا؟، ص 12]

كما غذّى هذا الاتجاه ظهور دراسات معاصرة تتناول الدين بوصفه ظاهرةً:

أ- سigmund Freud: اعتبر الدين ظاهرةً نفسيةً، يُعالج من خلالها الإنسان مخاوفه واحتياجاته العاطفية. [فرويد، مستقبل وهم، ص 21]

ب- إميل دوركايم: رأى الدين ظاهرة اجتماعية تنظم السلوك الجماعي وتقيم القيم، لكنّها لا تستند إلى حقائق ميتافيزيقية مستقلّة. [دوركايم، الأشكال الأولية للحياة الدينية، ص 29]

ج- كارل ماركس (Karl Marx): اعتبر الدين أيديولوجياً تبرّر الظلم الاجتماعي وتحفّف من معاناة الطبقات المظلومة، لكنّه ليس مصدر معرفة حقيقة عن الواقع. [ماركس، نقد فلسفة الحق عند هيغل، ص 7]

2- الجذور الإسلامية للتعارض

لم تظهر فكرة التعارض بين الدين والفلسفة في الحضارة الإسلامية بالصورة القطعية التي شهدتها التاريخ الأوروبي؛ إذ اقتصر على توّرات جزئية بين منهج يعتمد النّص بوصفه

المصدر الأعلى للمعرفة، ومنهج يعتمد العقل أداةً برهانيةً لفهم الوجود؛ وقد نشأ هذا التوتر مع دخول الفلسفة اليونانية إلى الثقافة الإسلامية منذ القرن الثاني الهجري، مما خلق بيئهً معرفيةً تتجاوز فيها المرجعية الدينية والعقلية.

يمكن إرجاع جذور التوتر إلى المرحلة التي بدأ فيها الفلسفه المسلمين - مثل الفارابي وابن سينا - بإخضاع القضايا العقدية لقواعد البرهان الأرسطي، وتفسير مسائل الخلق والعلم الإلهي والنفس والمعاد ضمن منظومة فلسفية متكاملة؛ وقد أثار هذا المنحى حفيظة بعض علماء الدين الذين خشوا أن تؤدي التأويلات العقلية إلى الإخلال بسلطة الوحي، بينما رأى الفلسفه أن العقل هبة إلهية ووسيلة لفهم الدين وتعزيز المعرفة، وقد دعمت بعض النصوص هذا الاتجاه، معتبرةً العقل "الحجّة الباطنة" الضرورية لإدراك معاني النصوص الشرعية. [الكليني، الكافي، ج 1، ص 60؛ جوادى آملى، شريعت در آينه معرفت، ص 204 - 208]

وقد بلغت هذه التوترات ذروتها عند بعض التيارات النصية، كما عند ابن تيمية الذي نسبه إلى خطأ اعتبار العقل حاكماً على الوحي [ابن تيمية، دره تعارض العقل والنقل، ج 1، ص 138]، غير أن التحليل الفلسفى والكلامى يوضح أن العقل ليس معارضًا للدين، بل يمثل أداةً لاستنباط المعرفة، ويكمّل النقل في منظومة الاجتهداد، ما يسمح للباحث بالتحقيق بين المعرفة العقلية والشرعية. [جوادى آملى، فلسفه حقوق بشر، ص 40]

كما تجلى التوتر في مواقف رموز نصية مثل أحمد بن حنبل الذي أنكر الدور العقلي في الدين، ورأى أن الاعتماد المفرط عليه بدعة، إلا أن تراثه يظهر أنه لم يستغن عن العقل عند تفسير آرائه، مستخدماً التأويل عند الضرورة. [سبحاني، بحوث في الملل والنحل، ج 1، ص 93]

ثانيًّا: حالة التوفيق والتكامل بين الدين والفلسفة

تمثل حالة التوفيق بين الدين والفلسفة إحدى أكثر الصور حضوراً ورسوخاً في التراثين اليوناني والإسلامي، كما في الفكر اللاهوتي الغربي، وتقوم هذه الرؤية على فرضية أساسية مفادها أن الحقيقة واحدة، وأن طريق الوصول إليها متعددة بتنوع مستويات الوعي البشري واستعداداته؛ ومن ثم لا يُنظر إلى الدين والفلسفة بوصفهما مجالين متعارضين بطبعتهما، بل كمجالين متكاملين يسعian إلى الكشف عن بنية الحقيقة ذاتها، أحدهما يعرضها في صورة برهانية مفهومية، والآخر يقدمها في خطاب رمزي وتشريعي يناسب عموم المخاطبين.

ويستند هذا الاتجاه - في السياق الإسلامي خصوصاً - إلى مبدأ قرآنِيٍّ أصيلٍ يتمثل في الدعوة المتكرّرة إلى النظر والاستدلال: **﴿قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾** [سورة البقرة: 111]، **﴿أَفَلَا يَعْقِلُونَ﴾** [سورة يس: 68]، **﴿أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُوا﴾** [سورة الروم: 8]؛ ومن ثمّ يصبح الاستغال العقلي - حتى في حدوده الأولى - جزءاً من البناء الداخلي للإيمان، لا عنصراً خارجاً عنه، وهذا ما ينسجم مع ما تقدّم تقريره من أن الخطاب الديني يشتمل على مستويات متفاوتة من التعقل، تتمتدّ من البسيط إلى الغاية الفلسفية العليا، وأن اختلاف مستويات المتكلّمين يقتضي تعدد أساليب البيان:

1- التوفيق في الفلسفة اليونانية والفكر الإسلامي

بلغت نزعة التوفيق أولى مراحل نضجها في الفلسفة اليونانية الكلاسيكية؛ فقد اعتبر كلٌّ من أفلاطون وأرسطو أن العالم محكم ببنية عقلية متقدمة تدلّ على مبدأ أعلى، وأن المعرفة الفلسفية ليست سوى محاولة لاكتشاف هذا النظام الكوني، ومع انتقال العلوم اليونانية إلى العالم الإسلامي، وجد الفلاسفة المسلمين في هذا التحليل العقلي ما يمكن إدماجه في الرؤية التوحيدية القرآنية، فأول من مزج عقائد المسلمين بعقائد الفلسفة في أوساط المسلمين هو الكندي؛ إذ قام بتأليف واحد وثلاثين كتاباً في بيان التطبيق والتوفيق بين الفلسفة والدين، فقيل في ترجمته: «هو أول من حاول التوفيق بين الفلسفة والدين» [العاملي، مفتاح الكرامة، ج 12، ص 250]. وذكر السيد ابن طاوس أن له واحداً وثلاثين كتاباً ورسالة في دلالة علوم الفلسفة على مذهب الإسلام وعلوم النبوة [ابن طاوس، فرج المهموم، ص 129] وقال البيهقي: «إنه قد جمع في بعض تصانيفه بين أصول الشرع وأصول المقولات» [الأمين، أعيان الشيعة، ج 10، ص 313].

فقد قدّم الفارابي تصوّراً يجعل الدين والفلسفة صورتين لحقيقة واحدة؛ إذ يدرك الحكيم والنبي الحقائق ذاتها، غير أن النبي يقدّمها في صياغة تخطابية رمزية تتلاءم مع عموم الناس، في حين يتناولها الفيلسوف بلغة البرهان؛ ومن هنا المنطلق يصبح التعارض بين الطرفين ناتجاً عن اختلاف في أسلوب البيان لا عن اختلاف في جوهر الحقيقة.

[انظر: الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، ص 178 - 185؛ انظر: السياسة المدنية، ص 79 - 83].

أمّا ابن سينا، فقد عمق هذا المسار، مؤكّداً أن البرهان العقلي الصحيح يمتنع عليه أن يناقض الوحي؛ لأنّ كليهما صادر عن مبدأ واحدٍ هو الحقّ تعالى، وقد عالج ابن سينا

جملةً من القضايا التي تمثل تداخلًا بين الفلسفة والكلام كمسألة النفس، والفاعل الأول، والوجود والماهية بوصفها قضايا ذات جذور دينية تحتاج إلى استثمار أدوات التحليل الفلسفي لبلوغ مستواها الدقيق. [انظر: ابن سينا، الشفاء (الإلهيات)، ص 442 - 444]

ويبلغ التوفيق ذروته عند ابن رشد، الذي صاغ مشروعًا فلسفياً وكلاميًّا كاملاً يقوم على قاعدة "الحق لا يضاد الحق" [ابن رشد، فصل المقال فيما بين الحكم والشريعة من الاتصال، ص 35 - 45]، ويرى ابن رشد أن الشرع لا يكتفي بإجازة النظر العقلي، بل يدعو إليه صراحةً، ومن ثم فإن البرهان الفلسفي يصبح طريقًا مشروعًا، بل ضروريًّا لمعرفة الله تعالى، ما دام ناتجًا عن تأمل في خلقه وآياته.

أما رؤية صدر الدين الشيرازي في الانتقال من الدين إلى الفلسفة، ومن الفلسفة إلى الدين؛ فتتطابق مع رؤية هيغل بدرجة لافتة، فكلاهما يرى أن: موضوع الدين وموضوع الفلسفة واحد، وأن الفلسفة لا تتوسع إلا بتوسيع الدين، وأن الدين يرتقي بتوسيع الفلسفة [كابلستون، تاريخ فلسفه (از فيشته تانيچه)، ج 7، ص 236]; إذ يصرّح صدر الدين الشيرازي أن محتوى فلسفته هو محتوى الدين الإسلامي نفسه، وأن الحكماء والأنبياء يشترون في الأسس والمباني المتينة الجامعة [الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربع، ج 6، ص 7 - 11]، فإنه دائمًا يستشهد لآرائه الفلسفية ببعض آيات القرآن الكريم والسنة الشريفة، كما يقول السيد محسن الأمين العجمي: «إن كتاب الأسفار هو أول مصنفاته في المرحلة الثالثة من حياته، وهي مرحلة التأليف، وقد شحنه بكل ما عنده من أفكار وآراء ومكاشفات وشواهد ربوبية وواردات قلبية ومشاعر إلهية، وكل كتاب ألفه وكل رسالة صنعتها بعد ذلك؛ فالجميع مجرد منه، ومقتبس من عبارته وآرائه؛ ولذا قلنا إنه الأئمّة باقي مؤلفاته، حتى كتب التفسير التي ألفها على ما يظهر لغرض تطبيق فلسفته على القرآن الكريم ... [يقول صدر الدين الشيرازي في هذا الصدد:] "حاشا الشريعة الحقة الإلهية البيضاء أن تكون أحکامها مصادمةً للمعارف اليقينية الضرورية، وتبًّا لفلسفة تكون قوانينها غير مطابقة للكتاب والسنة"» [الأمين، أعيان الشيعة، ج 9، ص 23].

وأما الشيخ محمد رضا المظفر فيقول: «لما هاجمت الفلسفة أفكار المسلمين وأوجبت اضطرابهم وتبليفهم، وقد كان الناس في السابق يقدّسون الفلسفة ويتلقّون أفكارها كوحى منزل، نشأ من ذلك حالة من الازدواجية تدعوه إلى التوفيق - مهما كلف الأمر - بين ما جاءت به الفلسفة، ولو بتأويل ما جاء به الإسلام لصالح ما جاءت به الفلسفة في الحالة التي يوجد فيها تغيير وتعارض بين الاثنين» [المظفر، الفلسفة الإسلامية، ص 77 و 78].

2. التوفيق في الفكر الغربي المسيحي

تبعد النزعة التوفيقية بين الفلسفة والدين في صلب الفكر المسيحي الوسيط والحديث؛ إذ شكل توما الأكويني النموذج الأبرز لمحاولة إقامة نسق معرفي يجمع بين الفلسفة الأرسطية واللاهوت المسيحي؛ فقد أكد أن العقل مجالاً يدرك فيه بعض الحقائق استقلالاً، في مقابل حقائق لا تُنال إلا بالوحي؛ غير أن اختلاف طرق الوصول لا يعني اختلاف الحقيقة؛ لأن المصدر واحد؛ وبذلك يستحيل - في نظره - وقوع تعارض حقيقي بين العقل والإيمان [انظر: رسل، تاريخ الفلسفة الغربية، الكتاب 3، ص 174]، وقد امتد هذا الاتجاه التوفيقي إلى العصر الحديث مع جون لوك (John Locke)، الذي سعى إلى بيان التكامل بين العقل والوحي، معتبراً أن الوحي الإلهي لا يلغى دور العقل، بل يكمله ويهديه إلى ما يعجز عنه بطبيعته. يقول لوك: «إنّي أجد كل طائفة من الناس يستخدمون العقل بسرورٍ طالما كان يخدمهم، حتى إذا خذلهم صرخوا قائلين: إنّها مسألة إيمان وفوق العقل... إنّ أيّ شيء يعلنه الله فهو بالتأكيد حقّ، ولكن التفكير وفق الشواهد المتاحة هو وحده الذي يستطيع أن يدلّنا إن كان أحد الكتب المقدّسة هو كلمة الله، وأيّ اقتراح عن الوحي الإلهي لا يمكن قبوله إذا كان منافقاً لما نعرفه بالبداهة» [ديورانت، قصة الحضارة، ص 343]. ومن هنا يتضح أن لوك - رغم إيمانه العميق بال المسيحية وقبوله للوحي مصدرًا للمعرفة - قد أحاط هذا القبول بإجراءات عقلية صارمة؛ إذ رأى أن العقل هو الجهة التي تبتّ أولاً في صدق الوحي نفسه، وأنّ ما يخالف البداهة العقلية لا يمكن نسبته إلى الله؛ وبذلك غدا الوحي - عنده - محتاجاً إلى تصديق العقل.

وقد ذهب عدد من الباحثين إلى أنّ مشروع الأكويني في جوهره لاهوتى يستخدم أدوات الفلسفة الأرسطية لخدمة أغراضه؛ إذ يقول علي زيعور معللاً: «صحيح أنّه اقتنع بعجز العقل، لكنه طبق هذه الآلة بلا كل ولا تقصير على الموضوعات الموجلة في الغيبات... إنّ ما هو فلسفى في تلك البنية هو ماجاور اللاهوت ووقف عند تخومه يحيمها أو يؤيّدها... الشكل العام والغاية لاهوتىان، ولكنّ العرض والمنهج عقليان» [علي زيعور، الفلسفة في أوروبا الوسيطة، ص 324].

وقد بلغ هذا المسار ذروته في الفلسفة الهيغليية؛ إذ عدّ هيغل أن الفلسفة والدين يشتراكان في المضمن ذاته - الحقيقة المطلقة - وأن الاختلاف بينهما شكلي فحسب؛ فالدين يقدم الحقيقة في صور رمزية، بينما تعرّضها الفلسفة في قوالب عقلية. يقول هيغل: «إن الفلسفة تهتم بالحقّ، بالحقيقي، وبالله... إنّها خدمة إلهية متواصلة... ولا تختلف عن الدين إلا بالشكل» [الخشت، المعقول واللامعقول في الأديان، ص 255 و256].

وتشير الشواهد التاريخية إلى أنّ هذا التحول في بنية التفكير المسيحي - خصوصاً إدخال العقل الأرسطي في مباحث اللاهوت - كان نتيجة منعطفٍ معرفي بدأ مع ألبرت الكبير (Albertus Magnus) وتبلور مع تلميذه توما الأكويني، بعد أن كان استعمال الفلسفة الأرسطية محظوراً داخل الأوساط الكنسية.

[See: King, D. Brett & others, History of Psychology: Ideas and Context, p. 94]

كما تؤكّد الأبحاث المعاصرة أنّ هذا الانفتاح على العقل الأرسطي ما كان ليقع لولا التأثير العميق للفكر الإسلامي، ولا سيما آثار ابن سينا وابن رشد اللذين مثلاً الجسر الذي عبرت من خلاله الفلسفة اليونانية إلى الغرب المسيحي؛ إذ كان قبوله للعقل بوصفه أدّةً معرفيةً - بحسب مؤرّخي الفلسفة - نتيجةً مباشرةً للاحتكاك بالفكر الإسلامي.

[See: Gutas, Ibn Sina (Avicenna), Stanford Encyclopedia of Philosophy]

وبذلك يظهر أنّ التوفيق المسيحي بين الفلسفة والدين لم يكن مجرّد خيار لاهوتي، بل هو ثمرة تحول معرفي عميق في فهم وظيفة العقل، تأثّر بعمق بالميراث الإسلامي، وصولاً إلى الصيغة الميغلية التي وحدت بين الفلسفة والدين في مضمون واحد، وإن اختلفا في الأسلوب.

ثالثاً: حالة الاستقلال بين الدين والفلسفة

يمثّل اتجاه الاستقلال المنهجي بين الدين والفلسفة أحدّ أبرز التحوّلات التي طبّعت الفكر الغربي الحديث، وهو اتجاه تشكّل - في كثيর من مظاهره - كردةً فعل نقدية على محاولات التوفيق الواسعة التي رسّخها اللاهوت المسيحي الوسيط، خصوصاً مع توما الأكويني، ومع أنّ القرون الوسطى قد حاولت دمج العقل الأرسطي في البنية الإيمانية، فإنّ العصر الحديث شهد إعادة رسمٍ للحدود بين الحقلين، بحيث لم يعد التوفيق يُنظر إليه بوصفه ضرورةً معرفيةً، بل أصبح الفصل بينهما شرطاً لضبط إمكانات كُلّ منهما وحدوده.

يأتي في طليعة هؤلاء إيمانويل كانط الذي أحدث منعطفاً حاسماً في تحديد العلاقة بين العقل والإيمان؛ إذ أقام تمييزاً صارماً بين مجال العقل النظري غير القادر - في نظره - على البرهنة على قضايا الميتافيزيقا العليا كوجود الإله والروح والحرّية، وبين العقل العملي الذي يجعل من هذه القضايا "مسلماتٍ أخلاقيةً" ضروريةً لتنظيم الفعل الإنساني، ومن هنا عبارته الشهيرة في مقدمة الطبيعة الثانية من "نقد العقل الخالص": «كان لا بدّ أن ألغى المعرفة لأفسح المجال

للايمان» [كانط، نقد العقل الخالص، ص 29 - 33]، وهكذا لم يعد الدين موضوعاً لإثباتات فلسفياً نظري، بل أضحت ضمانةً أخلاقيةً يتأسس عليها النظام القيمي، بينما يظل العقل محدوداً بحدوده.

ويتمثل سورين كيركفارد الاتجاه أكثر راديكاليةً في ترسیخ استقلالية الإيمان؛ إذ يتعامل مع الحقيقة الدينية بوصفها حقيقةً ذاتيةً تقوم على علاقة وجودية مباشرة بين الإنسان والرب، ولا يمكن للعقل المجرد أن يستندها أو يحيط بها. فالإيمان - في تصوره - ليس إقراراً معرفياً مبرهناً، بل "قفزة" وجودية لا تستمد مشروعيتها من العقل، بل من التزام الفرد الداخلي.

[Søren Kierkegaard, Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments, pp. 129 - 131; 203 - 205]

وبهذا يصبح الإيمان مجالاً مستقلاً، له منطقه الخاص وتركيبه الوجودي المختلف كلياً عن منطق التحليل الفلسفى.

أما أوغست كونت (Auguste Comte)، فقد ذهب في الاتجاه نفسه نحو الفصل، لكن بصورة تتجاوز الدين والفلسفة معاً؛ إذ اعتبرهما مرحلتين من مراحل تطور الوعي البشري تجاوزهما العقل الحديث، فالدين بوصفه تفسيراً غبياً، والفلسفة باعتبارها بحثاً ميتافيزيقياً، ينتهيان عنده إلى أنماط معرفية بدائية تم تخطيّها لصالح المرحلة الوضعية القائمة على المنهج التجريبي وحده [Comte, Cours de Philosophie Positive, Leçon 1, vol. 1, pp. 1 - 14]; وبهذا الطرح لم يقتصر الاستقلال هنا على الفصل، بل تحوّل إلى استبعاد، يجعل العلم وحده مصدراً للمعرفة الموضوعية.

ويندرج ديفيد هيوم بدوره ضمن هذا المسار، عبر نقده الجذري للمقولات الميتافيزيقية، ورفضه إدخال المبادئ الدينية في نظام الاستدلال العقلي القائم على السبيبة الطبيعية، وقد بين في كتاب "حوارات حول الدين الطبيعي" أن حجج اللاهوت الطبيعي - كحجّة التصميم والعلة الأولى - لا تصدّم أمام التحليل التجريبي الصارم؛ إذ تنقل العقل إلى ما وراء نطاق الخبرة دون مبرر كافٍ [انظر: هيوم، حوارات حول الدين الطبيعي، ص 66 - 74]; وبذلك تتخذ المعرفة الدينية عنده طابعاً غير برهاني، خارجاً عن دائرة العقل الفلسفى.

وبعد عرض هذه النماذج، يتضح أن الاستقلال بين الدين والفلسفة في الفكر الغربي لم يكن مجرد فصل وظيفي، بل جزءاً من تحوّل أعمق في فهم الحقيقة ومصادر المعرفة ودور العقل وحدود الوعي؛ فكانط أقام استقلالاً نقيضاً، وكيركفارد استقلالاً وجودياً، وكونت استقلالاً وضعياً يلغى الدين والفلسفة معاً، وهيوم استقلالاً تجريبياً يعزل الدين عن العقل البرهاني؛ فهذه الاتجاهات جمّعاً تمثل في جوهرها صيغاً متعددةً لجدلية العلاقة بين العقل والإيمان، تختلف باختلاف التصور الفلسفى للحقيقة والوجود والمعرفة.

وبهذا التمهيد تنتقل الدراسة إلى المبحث الثالث لبحث حالات العلاقة بين الدين والفلسفة وتحليل تطور هذه الجدلية في العالمين الإسلامي والغربي في العصر المعاصر.

المبحث الثالث:

تحليل تطور العلاقة بين الدين والفلسفة في الفكرين الإسلامي والغربي

تحتل العلاقة بين الدين والفلسفة موقعًا مركزيًّا في تاريخ الفكر الإنساني، ليس بوصفها مواجهةً بين نمطين معرفيين فحسب، بل كجدلية تكشف اختلاف مصادر الحقيقة وطرائق تحصيلها وصور الوجود التي يتبنّاها الإنسان؛ فالمسألة تتجاوز حدود العقل أو الصّ المقدس لتتّصل بالأسئلة الكبّرى: طبيعة الحقيقة، وقدرة العقل على النّفاذ إلى ما وراء الظاهر، والدور المعرفي للوحي، وإمكانية استقلال العقل أو الوحي عن بعضهما.

رغم وحدة هذه الأسئلة، اختلفت طرائق معالجتها بين التقليدين الإسلامي والغربي؛ ففي السياق الإسلامي تبلورت العلاقة ضمن أفق يؤمن بوحدة الحقيقة وتكامل العقل والوحي، ما جعل الفلسفة الإسلامية تتّجه نحو بناء نسق ميتافيزيقي شامل يدرس الموجود بما هو موجود، دون فصل الكوني عن الالهي. أمّا في السياق الغربي، فقد تطّورت العلاقة في بيئة أكثر توّرّاً؛ نتيجة الصراع بين سلطة الكنيسة وصعود العقل النّقدي والعلوم التجريبية، مما أدى إلى ظهور اتجاهات تميّل للفصل أو الاستقلال بين الدين والفلسفة منذ عصر النهضة وحتى الحداثة.

يمكن ضبط هذه الجدلية عبر أربعة محاور:

أولاً: النّشأة

تحتلّ نشأة العلاقة بين الدين والفلسفة في التقليدين الإسلامي والغربي اختلافاً جوهريًّا، ففي السياق الإسلامي تشّكلت الفلسفة داخل إطار توحيدٍ يؤمن بوحدة الحقيقة وتكامل العقل والوحي؛ إذ يعُد العقل ملكرةً مكتسبةً لاكتشاف القوانين الكلية للوجود، بينما يقدّم الوحي الهدایة والمعرفة المبدئية التي تؤطّر نشاط العقل، ما أتاح ظهور مدارس فلسفية كبرى اتفقت على إمكانية مواءمة العقل مع الوحي ضمن أفق معرفي واحد.

وقد جسّد هذا التكامل الفارابي والكندي وأبوزيد البليخي، الذين اعتبروا الدين والفلسفة مسارين مختلفين للوصول إلى الحقيقة نفسها، وأن إنكار الفلسفة يفضي إلى إنكار

الحق ذاته، يقول الكندي في رسالته إلى أحمد بن المعتصم: «ولعمري إنّ قول الصادق محمد صلوات الله عليه وما أدى عن الله بِهِ لوجود جميعاً بالمقاييس العقلية، التي لا يدفعها إلا من حُرم صورة العقل، واتّحد بصورة الجهل من جميع الناس» [الفاخوري، تاريخ الفلسفة العربية، ج 2، ص 70]. مؤكّداً أنّ الحلّ لأيّ تعارض ظاهر بين النّصّ الديني والتّصور الفلسفي يكمن في التّأويل العقلي للنصوص [حلبي، تاريخ الفلسفة في إيران والعالم الإسلامي، ص 54]، وهو ما أكّده البيهقي بقوله: «جمع بين أصول الشرع وأصول المعقولات» [معصوم، إخوان الصفا.. فلسفتهم وغاياتهم، ص 123].

وفي المقابل شهدت التجربة الغربية تطويراً نحو الفصل بين الدين والفلسفة، ما جعل الفلسفة مجالاً مستقلاً تستمد شرعيته من العقل والمنهج التّجربى، وارتبط صعودها بالعلمنة والعقلانية النقدية، خاصةً بعد المواجهات التاريخية بين الكنيسة والعلم، وأفضى هذا السياق إلى تصور صدامي أو تنااري بين الدين والفلسفة، على عكس التجربة الإسلامية التي اتجهت نحو التكامل والتساند بينهما.

أـ العلموية

تمثّل هذه النّزعة التّطور الحديث لأفكار فصل الدين عن المعرفة، وتركّز على اعتبار العلم التّجربى المصدر الرئيسي للحقائق، مع إنكار أيّ دور للميتافيزيقا أو الأسئلة الفلسفية التقليدية، وقد نشأت هذه المدرسة الفكرية في الغرب مع بدايات النصف الثاني من القرن السادس عشر؛ إذ بدأ عدد من المفكّرين يظهرون ميلهم نحو العلم الحديث، مما أدى إلى تراجع مكانة الفلسفة التقليدية وكلّ ما لا يمكن اختباره تجربياً، ووصل الأمر في بعض المدارس الفكرية إلى ما يشبه تحريم السؤال الفلسفي، ومن أبرز الأمثلة على هذا المنحى المفكّرون الماركسيون، الذين عرّفوا الإنسان الاشتراكي بأنه ذلك الإنسان الذي لا يطرح الأسئلة الميتافيزيقية، مقيّداً نفسه بال مجالات التجربة العملية.

[Eric Voegelin, The Origins of Scientism, p. 168]

بـ الوجودية الإلحادية

يمثلها مفكّرون مثل سارتر (Albert Sartre) وكامو (Jean-Paul Sartre)، الذين رفضوا أيّ معنى معطّى للحياة خارج حرية الفرد وإرادته؛ وفي هذا السياق يصبح الدين خياراً شخصياً ليس إلا، بلا قدرة حقيقية على بناء معنى وجودي أو تحديد قيمة أخلاقية للإنسان، ما

يضع الحرية الفردية في مركز البحث عن المعنى، ويجعل أي سلطة دينية أو ميتافيزيقية غير ملزمة، وتُظهر هذه النظرة التمركز على الذات والحرية الفردية، واقصاء أي أساس كوني أو ميتافيزيقي للقيم والأخلاق. [عبد الرحمن بدوي، دراسات في الفلسفة الوجودية، ص 132 - 135]

جـ- النزعات ما بعد الدينية

تمثل تيارات تتعامل مع الدين بوصفه ظاهرة اجتماعية أو نفسية أو ثقافية، بعيداً عن أي حقيقة كونية أو وجودية؛ فينظر إلى الدين في هذا التصور بوصفه أداة لتنظيم المجتمع أو الحفاظ على القيم الأخلاقية التقليدية، وليس مصدراً مستقلاً للمعرفة أو الحقيقة؛ وبهذا السياق تبرز جدلية جديدة بين الدين بوصفه قيمة رمزية والعقل النبدي الحديث؛ إذ يُنظر إلى الدين بوصفه إرثاً ثقافياً يخضع للتحليل والنقد، وليس سلطة مطلقة يجب الالتزام بها.

[الطويل، قصة النزاع بين الدين والفلسفة، ص 108 - 116]

وفي ضوء هذه التحوّلات الفكرية المعاصرة، لم يعد ما يُصلح عليه بـ"التعارض بين الدين والفلسفة" مجرد مواجهة بين سلطة دينية ومعرفة عقلية، بل أصبح جدليةً متعددة الأبعاد ذات طابع معرفي وجودي واجتماعي؛ فالاتجاهات الحديثة كالعلمانية والوجودية الإلحادية أعادت رسم حدود المعرفة والوجود خارج المراجعات الدينية؛ إذ تحصر العلمية المعرفة في إطار التجربة واللحظة، وتنفي القيمة المعرفية لما يتجاوزهما، بينما تجعل الوجودية الإلحادية الحرية الفردية مصدراً للمعنى، رافضة أي سلطة دينية أو ميتافيزيقية ملزمة، أمّا النزعات ما بعد الدينية فتُنظر إلى الدين بوصفه ظاهرة اجتماعية وثقافية وظيفتها تنظيم الحياة القيمية، لا مصدراً للحقيقة.

ثانيًّا: الموضوع

يتمحور الموضوع الأساسي في الفلسفة الإسلامية حول "الموجود بما هو موجود"، أي دراسة الوجود بكلّيته وأصله ومراتبه وعلله، مع التركيز على العلاقة التكاملية بين الخالق والمخلوق، وإدماج معطيات النص الديني؛ فمن هذا المنطلق كان الفيلسوف المسلم يهتم بالإلهيات والنفس والنبوة والمعاد والوجود والأخلاق؛ باعتبارها امتداداً عقلانياً لما يقدمه الدين، فالفلسفة هنا أداة عقلية لفهم النصوص وتحليل الظواهر الطبيعية والوجودية، وربط المعرف العقلية بالوحية، بما يحقق تصوراً شاملًا للعالم وتكاملًا بين الميتافيزيقا والعلوم العقلية والمنطقية، والأخلاق بالسياسة والغاية الإنسانية.

أمّا في الفلسفة الغربية الحديثة والمعاصرة، فقد تحول التركيز بعيداً عن الميتافيزيقا نحو الإنسان، ووعيه، وتجربته، واللغة، والحرّية الفردية، مع اعتبار الميتافيزيقا في كثير من الاتجاهات - كالوضعية المنطقية والتحليلية والوجودية - عائقاً معرفياً أو وهماً؛ فالفلسفة الغربية صارت تهتمّ بالتحليل النسبي والتجريبي والتفسيري لتجربة الإنسان، بعيداً عن البحث في أصول الوجود وعلاقته بالخلق، على عكس الفلسفة الإسلامية التي تسعى لفهم الأسس الأولى والعلل العليا للوجود في تكامل مع العقل والوحي. [عبد الرحمن بدوي، دراسات في الفلسفة الوجودية، ص 132 - 135]

ويتّجّع عن هذا الاختلاف أنّ المفاهيم الأساسية للفلسفة الإسلامية - مثل الوجود، والعلّة، والواجب، والإمكان، والعقل الفعال - لا تجد حضوراً مماثلاً في الفلسفة الغربية المعاصرة، مما يوسع الفجوة بين المنهجين؛ فالفلسفة الإسلامية تعتمد على تكامل العقل والنصّ الديني لفهم الموجود بما هو موجود، والكشف عن الأسباب الأولى والعلل الجوهرية للوجود، وبناء نظام معرفي متكامل يربط بين الوجود البشري والأخلاق والنبّة والمعاد في إطار عقلي وروحي. أمّا الفلسفة الغربية الحديثة، فتركت على الإنسان والوعي والتجربة الفردية، مع التأكيد على الحرّية الشخصية والنسبية والأبعاد الاجتماعية والثقافية للوجود، بعيداً عن أيّ مطلق كوني أو أسس ميتافيزيقية، مما يعكس استقلالية العقل وفصله عن النصّ الديني؛ فيُظهر هذا التباين البنيوي الفرق الجوهرّي بين منظوري التكامل في الفلسفة الإسلامية واستقلالية المنهج الغربي، موضحاً جدلية الدين والفلسفة في كلا التقليدين.

ثالثاً: المنهج

يكشف البعد المنهجي في الفلسفة الإسلامية والغربية عن اختلاف جذريٍّ في البنية الإبستمولوجية التي تقوم عليها كُلّ منها، وفي موقع الميتافيزيقا ضمن المنظومتين، فقد تبلور المنهج الفلسفي الإسلامي داخل رؤية معرفية تجعل العقل والميتافيزيقا والنصّ عناصر متساندةً لا متنافرةً؛ إذ يجمع هذا المنهج بين البرهان العقلي الذي أصلّه ابن سينا في بنائه البرهاني الدقيق، والكشف والإشراق الذي صاغه السهروردي بإعادة الاعتبار للمعرفة الحضورية، ثمّ المنهج الوجودي الاتّحادي الذي أرساه صدر الدين الشيرازي في الحكمة المتعالية؛ إذ اندمج البرهان بالحدس العرفياني والدلالة القرآنية ضمن رؤية تجعل الوجود أصلّاً والماهية اعتباراً، وترتّكز على مبادئ أصلّة الوجود، والتشكّيك الوجودي، والحركة الجوهرية، وما يرتبط بها من فهم معّق للعلّة الأولى والمراتب الوجودية.

وتقوم العقلانية الإسلامية - بخلاف كثير من المناهج الغربية الحديثة - على الإيمان بإمكان المعرفة اليقينية [ابن سينا، الشفاء (الإلهيات)، ص 6]، وبأنّ البناء المعرفي الإنساني مؤسّس على البدئيات الأولى بوصفها معيار الصدق ومقاييس المطابقة، مع توسيع المعرفة عبر ردّ النظريات إلى تلك المبادئ الضرورية؛ فقد أدرك الحكماء المسلمين خطر الشكوكية وأثراها في هدم النسق المعرفي، فواجهوها بمناهج برهانية وجدلية وتنبئية، كما يظهر في أعمال الفارابي [انظر: الفارابي، الفصول المتنزعة، ص 52]، وابن سينا، [انظر: ابن سينا، الشفاء، ص 111 و 185 و 215]؛ التعليقات، ص 68 و 69] والغزالى [انظر: الغزالى، المنقذ من الضلال، ص 212 و 213]، والفارس الرازي [انظر: الرازي، المحصل، ص 86 - 120؛ المباحث المشرقة، ج 1، ص 350 - 352]، والسهوردي [انظر: السهوردي، مجموعة المصنفات، ج 1، ص 211 و 212]، ثمّ في القراءات الحديثة عند السيد الطباطبائي في "الفلسفة والمذهب الواقعي"؛ والسيد محمد باقر الصدر [انظر: الصدر، فلسفتنا، ص 141]، والأستاذين مطهري وجوادى آملى [انظر: جوادى آملى، نظرية المعرفة في القرآن، ص 233 و 260] ومصباح يزدي [انظر: مصباح يزدي، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ج 1، ص 30]؛ إذ سعوا جميعاً إلى تثبيت يقينية المعرفة وإمكان وصول العقل إلى الحقيقة.

ويمتدّ هذا المنهج أيضاً إلى مجال فهم الدين؛ فالقراءة العقلية الإسلامية تقوم على أنّ إدراك الدين إدراكاً يقينياً ممكناً ومطلوباً، وأنّ بلوغ اليقين الديني لا يتحقق عبر التسليم الأعمى، بل من خلال التدرج البرهاني واستيفاء شروط النظر، والصبر على المشقة الفكرية، وبهذا الطرح تتشكل العقلانية الإسلامية ضمن نسق يوّفق بين البرهان والمحضور والكشف، وينبع الميتافيزيقاً موقعاً تأسيسياً في بناء المعرفة، بخلاف المناهج الغربية الحديثة التي اختزلت المعرفة غالباً في التجربة أو التحليل اللغوي، وقلّصت دور الميتافيزيقاً، مما أدى إلى فجوة إبستمولوجية بين العقل والدين لا نجدها في البناء الفلسفي الإسلامي.

رابعاً: الغاية

تبعد غاية الفلسفة والدين عن النظرة الأولى متقاربةً؛ إذ يسعى إلى معرفة أصل الوجود وغايته، وفهم سبيل السعادة الإنسانية في الدنيا والآخرة، أي بلوغ الحقيقة والاتصال بالحق، وقد رأى عدد من الفلاسفة الغربيين أنّ الفلسفة تهدف إلى تحقيق توحيد معقول بين العلم والعقيدة، فديكارت يجعل الغاية الأولى للفلسفة تحصيل العلم التام بما يمكن العلم به، عبر الكشف عن مبدأً أولٍ تُستنبط منه سائر الحقائق بطريقة قياسية، بينما يعرف وولف (Christian von Wolff) الفلسفة بائنها العلم بالممكن من حيث إمكانية تحققها بالفعل، ويرى أنّ وظيفتها اكتشاف المبادئ الأعمّ التي تُستنبط منها العلوم. ويتقرب

كانط مع هذا الاتجاه حين جعل الفلسفة معرفةً نظريةً مستمدّةً من المعاني الذهنية، بينما يعدد في شيته (Johann Gottlieb Fichte) الفلسفة علم المعرفة، وهيجل (Georg Hegel) يحدّد موضوعها بالبحث في المطلق [انظر: كولبه، المدخل إلى الفلسفة، ص 12]. كما ذهب جوزيه رويس (Josiah Royce) إلى أنّ الدين والفلسفة يتشاركان الغاية نفسها، ويواجهان صعوباتٍ متماثلةً في الفهم والوظيفة، وأنّ جوهر الفلسفة يتفق مع أعمق ما جاءت به الأديان.

[الأنصاري، مقدمة كتاب جوزيه رويس "العالم والفرد"، ج 2، ص 8]

ومع التسليم بأنّ هذه الرؤى تقرّب الغاية الفلسفية من الغاية الدينية، يكشف الفحص النقدي عن اختلاف جوهري بينهما: فغاية الفلسفة هي المعرفة النظرية، بينما غاية الدين هي الإيمان العملي والوجودان؛ فالفيلسوف يسعى إلى الحقيقة بصيغتها النظرية الجافة، والتي قد تقلق صاحبه أو المجتمع، في حين أنّ الدين يسعى إلى طمأنة النفس وإضفاء شعور بالأمن والانسجام الروحي. [انظر: محمد عبد الله دراز، الدين، ص 71]

ومع ذلك لا يمكن إغفال الأثر العملي والفكري للتجربة الفلسفية في التاريخ؛ فقد مارس سقراط دوراً إصلاحياً في مواجهة السفسطة وإعادة الثقة إلى نفوس الشباب في أثينا، كما لعب الغزالي دوراً محورياً في معالجة الانحرافات الفكرية وترسيخ الإيمان، مستنداً إلى مقاربة فلسفية وشرعية تجمع بين النقد العقلاني والالتزام الديني، ولعب ابن رشد دوراً فريداً في إعادة الفلسفة الإسلامية إلى دائرة الإسلام؛ إذ دافع عن حق العقل في تفسير النصوص الدينية، مؤكداً أنّ الفلسفة ليست معارضةً للدين، بل وسيلةً لتوضيح الحقائق الإيمانية، وتحقيق توافق بين العقل والنقل، وهو ما مهد الطريق لاحقاً لتطوير مدارس معرفية متكاملة مثل الفارابي وابن سينا وصدر الدين الشيرازي، الذين رأوا في العقل أداةً أساسيةً لفهم مبادئ الوجود، وتحقيق رؤية شاملة للوجود، تشمل الإنسان والكون والإله، ضمن نسق معرفي متكامل يربط بين العلة الأولى والعلل الثانية، والوجود المادي والماهية، والوجود والإمكان.

كما كان لفلاسفة الحداثة الغربية مثل جون ستيفورات مل (John Stuart Mill) ووليم جيمس (William James) أثر ملموس في تطوير الوعي الاجتماعي والسياسي، وطرحوا نموذجاً للفلسفة العملية التي ترتبط بالحياة الواقعية، إلا أنّ الفكر الإسلامي تجاوز هذه الثنائية، من خلال بناء رؤية متكاملة؛ إذ إنّ العقل والإيمان ليسا متصارعين، بل هما متعاونان لتحقيق غاية مشتركة: إدراك الحقيقة وفهم الوجود بعمق، والوصول إلى الكمال الإنساني على مستويات معرفية ووجودية متعددة.

ومن هذا المنطلق يصبح الحديث عن تكامل غائي بين الفلسفة والدين أكثر دقةً؛ فالعقل يخاطب بالفلسفة، والوجдан يخاطب بالدين، وباجتماعهما يكتمل مسار الإنسان نحو فهم أعمق للوجود وتحقيق الخلاص، وهو ما دعا إليه الإسلام حين جعل التفكير والتدبر العقلي من قبيل الفريضة الدينية؛ وفي هذا التكامل تصبح الفلسفة الإسلامية أدلةً لتوسيع مدارك الإنسان، وتفعيل قدراته العقلية، وتأصيل المعرفة بالوجود والوحي معًا، ما يحقق انسجامًا بين الحياة النظرية والعملية، وبين المعرفة والحياة الروحية، ويبرز التموزج الإسلامي الفلسفي كإسهام حضاري فريد في ردم الهوة بين الدين والعقل، وبين النظرية والممارسة، وبين الفرد والكون.

الاستنتاج من تحليل المحاور الأربعة

يبين تحليل محاور النشأة والموضوع والمنهج والغاية أنَّ التباين بين الدين والفلسفة في التجارب الفكرية ليس نزاعًا عشوائياً بين العقل والنص، بل نتاج أسباب فلسفية ومنهجية مترابطة.

أما على مستوى النشأة، فتمثل الفلسفة الإسلامية تجربةً متكاملةً تربط العقل بالوحي، مؤكدةً وحدة الحقيقة الكونية، بينما انطلقت الفلسفة الغربية الحديثة غالباً من صراعات تاريخية بين الدين والعقل، مما أدى إلى انفصال معرفي عن المرجعية الدينية.

وأما على مستوى الموضوع، فتركَّز الفلسفة الغربية على التجربة الفردية والوعي الظاهر، متجاهلةً المبدأ الأول والمراتب الغيبية للوجود، بينما الفلسفة الإسلامية تبحث في "الوجود بما هو موجود"، مستكشفةً العلل الأولى والمراتب الكلية للوجود، كما في فلسفة ابن سينا والفارابي وصدر الدين الشيرازي والشهوردي.

وأما على مستوى المنهجي، فتعاني بعض التجارب الغربية من اقتصار المعرفة على التجربة الحسّية والتحليل اللغوي، مع تهميش البعد الميتافيزيقي، في حين يجمع المنهج الإسلامي بين البرهان العقلي والكشف العرفاني والدلالة النصية، مما يتيح تكامل العقل والوحي ومشروعًا معرفياً شاملًا.

وأخيرًا على مستوى الغاية، تهدف الفلسفة الغربية الحديثة إلى تحرير العقل من سلطة الدين، بينما تهدف الفلسفة الإسلامية إلى توسيع الفهم المعرفي والوجودي، وتمكين الإنسان من إدراك العلل العليا ضمن نسق متكامل يربط الفكر بالعمل والمعرفة بالوجдан.

فمن هذه التحليلات يمكن استنتاج أسباب التباين بين الدين والفلسفة بوضوح أكبر، يمكن تلخيصها فلسفياً ومنهجياً علمياً؛ فالأسباب الفلسفية تكمن في الجهل بمبدأ العلية، والخلط بين العلل القريبة والبعيدة، وقصور الفهم بصفات البارئ، وسوء إدراك فلسفة الدين والأخلاق.

أما الأسباب المنهجية والعلمية، فتتمثل في الاقتصار على التجربة الحسية، وتجاهل البعد الميتافيزيقي، وربط المعرفة العلمية بتحدي الدين.

ومن هذا المنطلق، يظهر أن التباين بين الدين والفلسفة في الغرب ليس نتيجة تعارض جوهري، بل انعكاس لقصور فلسفى ومنهجي، بينما تقدم الفلسفة الإسلامية نموذجاً متكاملاً يجمع التحليل العقلي والبحث الميتافيزيقي والتأمل الروحي، ويوسّس لجدلية بين العقل والروح ضمن إطار منسجم مع النصوص المقدّسة، قادر على مواجهة التحديات الفكرية المعاصرة دون المساس بوحدة الحقيقة أو بقدسية المرجع الديني.

الخاتمة

تتيح النتائج المتحصلّة من هذا البحث استخلاص جملة من النقاط الرئيسة التي توضّح طبيعة العلاقة بين الدين والفلسفة، وحدود التباین والتكمّل بينهما في التجربتين الإسلاميّة والغربيّة، وذلك على النحو الآتي:

1- في البنية العامة للعلاقة بين الدين والفلسفة

تكشف الدراسة أنّ العلاقة بينهما لم تكن يوماً علاقة صراع ماهوي، بل علاقة تغيّر تبعاً لشروط النشأة ومسارات التفكير والغايات المعرفية؛ إذ اتّخذت في السياق الإسلامي طابعاً تفاعلياً يقوم على تكامل العقل والوحي، بينما مالت في السياق الغربي الحديث نحو الانفصال والقطيعة نتيجة تحولات تاريخية ومعرفية متراكمة.

2- في النموذج الإسلامي للتكمّل المعرفي

أظهرت التجربة الفلسفية الإسلامية - كما تتجلى لدى الفارابي وابن سينا وابن رشد وتبلغ ذروتها في الحكمة المتعالية - قدرةً استثنائيةً على بناء نسق معرفي موحد يربط بين العقل والميتافيزيقا والوحي، بحيث يُصبح العقل أداةً للتحقيق البرهاني في الوجود، ويعدّ النصّ الديني مساراً مكتملاً للحقيقة لا منافساً لها، وقد أتاح هذا النموذج للفلسفة الإسلامية تجاوز الثنائية الحادة بين الغيب والشهود، وبين العلة الأولى والعلل الثانوية، عبر رؤية تجعل الوجود بنيةً متصلةً لا متنافرةً.

3- في مسار الفلسفة الغربية الحديثة والمعاصرة

اتّجه التفكير الغربي منذ عصر النهضة نحو علمنة المعرفة وإقامة سلطة للعقل مستقلّة عن المرجعية الدينية، متأثراً بصراعات تاريخية بين المؤسّسة الكنسية والعلم، وقد أُسّفر هذا المسار عن بروز نزعات علموية وأخرى إلحادية أو وجودية وما بعد دينية، تعيد تعريف الإنسان والمعرفة خارج الإطار الميتافيزيقي، وتنصي البحث في العلة الأولى أو الغاية النهائية، وهو ما أفرز علاقة توّر لا تكامل بين الدين والفلسفة.

4- في أسباب التباین بين التجربتين الإسلامية والغربيّة

تبين أنّ الاختلاف بينهما نابع من جذور فلسفية ومنهجية مركبة:

فلسفيًّا: يظهر أثر الجهل بمراتب العلية، والخلط بين العلل القريبة والبعيدة، والاكتفاء بالتفسير الحسّي، وضعف الإحاطة بصفات البارئ وفلسفة الشرّ والأخلاق، مما قيد الفهم الغري لنسق الحقيقة الكونية.

منهجيًّا وعلميًّا: يتجلّى القصور في اعتماد التجربة وحدها معيارًا للمعرفة، وفي توهّم التعارض بين العلم والدين، وفي إقصاء الميتافيزيقا من مجال البحث العقلي، مقابل اعتماد الفلسفة الإسلامية على منهج مرّكب يجمع بين البرهان والكشف والدلالة.

5- في تفوق النموذج الإسلامي من حيث الاتّساق المعرفي

تؤكّد النتائج أنّ الفلسفة الإسلامية تقدّم إطاراً إبستمولوجيًّا قادرًا على معالجة القضايا الوجودية الكبّرى دون الوقوع في الاختزال أو العلمنة؛ فهي توقّق بين المعطيات الحسّية والبرهانية والروحية في منظومةٍ واحدةٍ، وتقدّم تصوّرًا للوجود يتجاوز الانفصال بين العالم المادي والميتافيزيقي، بما يضمن وحدة الحقيقة وتكامل أدوات تحصيلها.

6- في طبيعة الاختلاف بين الدين والفلسفة

يتبيّن أنّ التباين بينهما ليس تعارضًا جوهريًّا، بل انعكاس لقصور في فهم بنية المعرفة ومراتب الوجود في بعض التجارب، وأنّ إمكان التكامل بين العقل الفلسفي والوجودان الدينيي قائم متى أعيد بناء العلاقة على أساس إبستمولوجي متوازن يعترف بالعقل والوحي معًا بوصفهما مصدرين للحقيقة.

7- في القيمة المنهجية لدراسة هذا الموضوع

تخلص الدراسة إلى أنّ بحث العلاقة بين الدين والفلسفة لا يقتصر على المقارنة التاريخية، بل يشكّل مدخلاً لفهم طبيعة العقل، ووظيفة النصّ الديني، وغايات المعرفة، كما يقدّم إطاراً نظريًّا يساعد على مواجهة التحدّيات الفكرية المعاصرة، وصياغة رؤية متكاملة للوجود تستعيد وحدة الحقيقة وتحقق الاتّساق بين البعد العقلي والروحي في التجربة الإنسانية.

قائمة المصادر

القرآن الكريم

أفلاطون، جمهورية أفلاطون، ترجمة فؤاد زكريا، مؤسسة هندوي، 2017 م.

إمام عبد الفتاح، المدخل إلى الفلسفة، مؤسسة دار الكتب للطباعة والنشر والتوزيع، الكويت، الطبعة السادسة، 1993 م.

ابن تيمية، تقي الدين أحمد، الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان، تحقيق يوسف الفرضاوي، دار الفكر العربي، القاهرة، 1983 م.

ابن تيمية، تقي الدين أحمد، درء تعارض العقل والنقل، تحقيق محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود، الرياض، 1971 م.

ابن خلدون، تاريخ ابن خلدون، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الرابعة.

ابن رشد، أبوالوليد، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، تحقيق وتعليق: محمد عمارة، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الثالثة، 1983 م.

ابن سينا، الشفاء (الإلهيات)، تحقيق جورج قنواتي وسعيد زايد، مراجعة إبراهيم مذكور، الهيئة العامة لشؤون المطبع الاميرية، القاهرة، 1960 م.

ابن سينا، عيون الحكمة، دار القلم.

ابن صلاح، عثمان بن عبد الرحمن، فتاوى ومسائل ابن الصلاح، تحقيق عبد المعطي أمين قلعي، دار المعرفة، بيروت، 1986 م.

ابن طاووس، رضي الدين، فرج المهموم، دار الذخائر، قم، الطبعة الأولى، 1368 ش.

ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، 1979 م.

ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، الطبعة الثالثة، 1414 هـ.

الأمين، محسن، أعيان الشيعة، تحقيق حسن الأمين، 1983 م.

الجويني، إمام الحرمين، اللمع في علم الكلام، تحقيق محمد أبو زهرة، دار الكتب المصرية، القاهرة، 1967 م.

الحرّ العاملي، محمد بن الحسن، وسائل الشيعة (تفضيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة)، مؤسسة آل البيت عليها السلام لإحياء التراث، بيروت.

الحنبي، ابن رجب، الرد على من أتبع غير المذاهب الأربعة، دار الكتب العلمية، بيروت، 1408 هـ.

الخشت، محمد عثمان، المعمول واللامعمول في الأديان، نهضة مصر للطباعة والنشر، القاهرة، 2006 م.

الرازي، فخر الدين محمد بن عمر، المباحث المشرقية في علم الإلهيات والطبيعتيات، منشورات بيدار، قم، الطبعة الثانية، 1411 هـ.

السبزواري، الحاج ملا هادي، شرح المنظومة، تحقيق حسن حسن زاده آملي، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، 1379 هـ.

السهروردي، شهاب الدين، حكمة الإشراق، مراجعة وتقديم إنعام حيدورة، دار المعارف الحكيمية، الطبعة الأولى، 2010 م.

السهروردي، شهاب الدين، يحيى بن حبس، مجموعة مصنفات شيخ الإشراق، موسسة الأبحاث والدراسات الثقافية، طهران، الطبعة الثانية، 1417 هـ.

السيوطني، جلال الدين، الحاوي للفتاوى، دار الكتب العلمية، بيروت، 1988 م.

الشرقاوي، محمد عبد الله، أحمد جاد، محاضرات في الفلسفة العامة، القاهرة، المجموعة المُتحدة للنشر، 1995 م.

الشهرستاني، عبد الكرييم، الملل والنحل، تحقيق محمد بدران، الشريف الرضي، قم، الطبعة الثالثة، 1364 ش.

الشیرازی، صدرالدین، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، تحقيق مصطفی الغلايینی، دار إحياء التراث، قم، الطبعة الأولى، 1992 م.

الصدر، محمد باقر، فلسفتنا، مؤتمر الشهید الصدر، قم، الطبعة الثانية، 1382 هـ ش.

الطباطبائی، محمدحسین، البرهان فی أصول العقائد، دار المعارف الإسلامية، قم، 1980 م.

البطاطبائي، محمدحسين، الشيعة في الإسلام، بيت الكاتب للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 1999 م.

البطاطبائي، محمدحسين، الميزان في تفسير القرآن، مؤسسة الأعلى، بيروت، الطبعة الثانية، 1390 هـ.

البطاطبائي، محمدحسين، نهاية الحكمة، تحقيق عباس علي الزارعي السبزواري، مؤسسة النشر الإسلامي.

الطويل، توفيق، قصة النزاع بين الدين والفلسفة، دار القلم، بيروت، الطبعة الثانية، 1985 م.

العاملي، محمدجواد، مفتاح الكرامة، تحقيق وتعليق الشيخ محمدباقر الخالصي، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجامعة المدرسين بقم المشرفة، الطبعة الأولى، 1424 هـ.

الغزالى، أبو حامد، إحياء علوم الدين، تحقيق محمد أبو زهرة، دار المعرفة، القاهرة، 1971 م.

الغزالى، أبو حامد، المقاصد الفلسفية في العلم الإلهي، تحقيق محمد عبد الله دراز، دار الفكر العربي، القاهرة، 1983 م.

الغزالى، أبو حامد، المنقذ من الضلال، تحقيق محمد أبو زهرة، دار المعرفة، القاهرة، 1968 م.

الغزالى، أبو حامد، تهافت الفلاسفة، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الثامنة.

الفاخوري، حنا، والجر، خليل، تاريخ الفلسفة العربية، دار الجيل، بيروت، الطبعة الثالثة، 1993 م.

الفارابي، أبونصر، آراء أهل المدينة الفاضلة. تحقيق أبیر نصري نادر، دار المشرق، بيروت، 1985 م.

الفارابي، أبونصر، إحصاء العلوم. تحقيق عثمان أمين، دار الفكر العربي، القاهرة، 1949 م.

الفارابي، أبو نصر، الجمع بين رأي الحكيمين، تقديم وتعليق ألبير نصري نادر، المشرق، بيروت، الطبعة الثانية، 1968 م.

الفارابي، أبو نصر، السياسة المدنية، تحقيق فوزي متري نجاشي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1964 م.

الفارابي، أبو نصر، الفصول المنتزعة، مكتبة الزهراء، طهران، الطبعة الثانية، 1364 هـ.

الفارابي، أبو نصر، تحصيل السعادة، دار ومكتبة الهلال، بيروت، الطبعة الأولى، 1995 م.

الفیروزآبادی، محمد بن یعقوب، القاموس المحيط، تحقيق مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الثامنة، 2005 م.

الکلینی، محمد بن یعقوب، أصول الكافي، دار المرتضى، بيروت، 2005 م.

ال محمود، زکی نجیب، تجدید الفكر العربي، دار الشروق، القاهرة، 1987 م.

المظفر، محمد رضا، الفلسفة الإسلامية، إعداد السيد محمد تقی الطباطبائی التبریزی.

برنجکار، رضا، آشنایی با علوم اسلامی.. کلام، فلسفه، عرفان، سازمان سمت، و موسسه فرهنگی طه، تهران، چاپ اول، 1378 هـ. ش.

بوعزة، الطیب، تاريخ الفكر الفلسفي الغربي، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت، الطبعة الأولى، 2012 م.

بیکون، فرانسیس، الأورغانون الجديد، ترجمة عادل مصطفی، المکتبة الأکادیمیة، القاهرة، 2013 م.

جوادی آملی، عبدالله، شریعت در آینه معرفت، نشر اسراء، قم، چاپ دوم، 1378 ش.

جوادی آملی، عبدالله، فلسفه حقوق بشر، نشر اسراء، قم، 1375 هـ. ش.

جوادی آملی، عبد الله، نظرية المعرفة في القرآن، ترجمة دار الإسراء للتحقيق والنشر، دار الصفو، بيروت، الطبعة الأولى، 1996 م.

جوادی آملی، عبدالله، منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، انتشارات اسراء، قم، 1395 ش.

- جوادی آمیل، عبد الله، دین شناسی، اسراء، قم، 1381 ش.
- حسینی کوهساری، اسحاق، تاریخ فلسفه اسلامی.
- حلبی، علی اصغر، تاریخ فلسفه در ایران و جهان اسلام، منشورات اساطیر، ایران، چاپ یکم، 1373 ه ش.
- حنفی، حسن، الدين والعقل في الفكر الغربي، دار التقنية، القاهرة، 1980 م.
- خلیل، وهبة، التنويرية، الموسوعة الفلسفية العربية، معهد الإنماء العربي، 1988 م.
- دنيا سليمان، التفكير الفلسفي الإسلامي، مكتبة الحاجي بمصر، توزيع مكتبة الرشاد بالدار البيضاء، المغرب، الطبعة الأولى، 1967 م.
- دورکهایم، امیل، الأشكال الأولية للحياة الدينية، ترجمة رندة بعث، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت، الطبعة الأولى، 2019 م.
- راسل، لماذا لست مسيحيًا؟، ترجمة عبد الكريم ناصيف، دار التكوين للتأليف والترجمة والنشر، الطبعة الأولى، 2015 م.
- رویس، جوزیا، العالم والفرد، المركز القوي للترجمة، القاهرة، 2008 م.
- زکریا ابراهیم، کانط او الفلسفه النقدیه، مکتبه مصر.
- زیعور، علی، الفلسفه في اوربا الوسيطة، بيروت، مکتبه العالم للنشر، 1989 م.
- سارتر، جان بول، الوجود والعدم، ترجمة عبد الرحمن بدوي، منشورات دار الآداب، بيروت، 1966 م.
- سبحانی، جعفر، بحوث في الملل والتحل، مؤسّسة الإمام الصادق علیه السلام، الطبعة الأولى، قم، 1427 هـ.
- سعید، سبیلا محمد، فلسفه النهضة في الموسوعة الفلسفية العربية، معهد الإنماء العربي، بيروت، 1988 م.
- عبد الرحمن بدوي، الزمن الوجودي، دار القلم، القاهرة، 1948 م.

عبد الرحمن بدوي، الفلسفة والفلاسفة في الحضارة العربية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 1978 م.

عبد الرحمن بدوي، دراسات في الفلسفة الوجودية، دار القلم، القاهرة، 1948 م.

عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1984 م.

علي عبد الرازق، الإسلام وأصول الحكم، دار الكتاب العربي، بيروت، 1966 م.

فرويد، سigmوند، مستقبل وهم، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة، الطبعة الرابعة، 1998 م.

فولتير، رسائل فلسفية، ترجمة عادل زعير، دار التنوير، الطبعة الأولى، 2014 م.

كابلستون، فردریک، تاريخ فلسفه، از فیشته تانیچه، ترجمة داریوش آشوری، انتشارات علمی و فرهنگی و سروش، تهران، 1376 ش.

كانط، إيمانويل، الدين في حدود العقل المضط، ترجمة فؤاد كامل، دار الثقافة، القاهرة، 1969 م.

كانط، إيمانويل، نقد العقل الخالص، ترجمة موسى وهبة، المركز الوطني للترجمة، بيروت، 2016 م.

كولبه، أزفلد، المدخل إلى الفلسفة، نقله إلى العربية أبو العلا عفيفي، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1942 م.

ماركس، كارل، نقد فلسفة الحق عند هيغل، معهد ماركس إنجلز لينين، 1843 م.

مجتبوي، جلال الدين، مقدمه بر تاریخ فلسفه اسلامی، مجله‌ی گیهان فرهنگی، شماره‌ی 8.

محمد عبد الله دراز، الدين بحوث مهدية لدراسة تاريخ الأديان، بيروت، مطبعة الحرية، بلا تا.

مصباح اليزدي، محمدتقی، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ترجمة عبد المنعم الخاقاني، دار التعارف، بيروت، 1990 م.

مطهرى، مرتضى، آشنائى با علوم اسلامى (منطق وفلسفه) [التعرف على العلوم الاسلامية (المنطق والفلسفة)]، نشر صدرا، تهران.

معصوم، فؤاد، إخوان الصفا.. فلسفتهم وغايتها، دار المدى للثقافة والنشر، سوريا، الطبعة الأولى، 1998 م.

هسل، التأملات الديكارتية، ترجمة تيسير شيخ الأرض، دار بيروت للطباعة والنشر، 1958 م.

هيوم، ديفيد، محاورات حول الدين الطبيعي، ترجمة محمد فتحي الشنطي، مكتبة القاهرة الحديثة، الطبعة الأولى، 1956 م.

هيوم، ديفيد، مبحث في الفاهمة البشرية، ترجمة: موسى هبة، دار الفارابي، بيروت، الطبعة الأولى، 2008 م.

Durkheim, Émile. *Les formes lmentaires de la vie religieuse*. Paris: Presses Universitaires de France, 1912.

Freud, Sigmund. *L'avenir d'une illusion*. London: Hogarth Press, 1927.

Kant, Religion Within Boundary of Pure Reason, Translated by J. W.

Kierkegaard, Sren. *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments*. Translated by Howard V. Hong & Edna H. Hong, Princeton: Princeton University Press, 1992.

Semple, University of Toronto Library, 1995.

Voegelin, Eric. *The Origins of Scientism*. In: *The Collected Works of Eric Voegelin*. Edited by Ellis Sandoz, University of Missouri Press, Columbia and London, 2000.

Archaeological Evidence and Qur'anic Stories: Between Revealing the Truth and the Limits of Evidence

Sadiq al-Rikabi

PhD in Qur'anic Sciences, Al-Mustafa International University, Iraq.

E-mail: sadiqdahham1986@gmail.com

Ahmad al-Azraqi, Assistant Professor, Department of Qur'anic Sciences, Al-Mustafa International University, Iraq.

DOI: <https://doi.org/10.64704/aldaleel.2025083003>

Abstract

The relationship between archaeological evidence and religious stories constitutes a pivotal and intellectually contested field. It has long attracted the sustained interest of scholars across eras, disciplines, and geographical contexts. Although Western scholarship has historically taken the lead, interest in this subject gained momentum in the East only after it had already achieved prominence in Western academic debate. Archaeology itself emerged in the West, in part, as a reaction to the Church's intellectual dominance, a development shaped by a variety of accompanying historical conditions. The trajectory of interaction between archaeology and Qur'anic stories differs significantly from that in the Western Christian sphere. Certain Arab Enlightenment thinkers appropriated the perceived discrepancies between archaeology and biblical texts in the West as a methodological lens for interrogating the Qur'an, seeking to negate the historical dimension of religious narrative as a whole and projecting this negation onto the Qur'anic account—despite knowing that elements they dismissed in earlier scriptures often have analogues in the Qur'an. The historical engagement between archaeological inquiry and religious storytelling has been complex and frequently marked by tension, producing recurring episodes of debate and contestation. Re-examining this relationship through a contemporary epistemological framework is therefore essential for understanding its nature and for assessing the epistemic status of archaeological evidence; specifically, the extent of its validity and the limits imposed by its empirical domain. Adopting an analytical, descriptive, and critical methodology, this article traces the development of the archaeology–Qur'an discourse in both Western and Arab contexts, critically evaluates archaeological evidence, and engages a range of scholarly arguments and perspectives.

Keywords: Archaeology, epistemic limits of archaeological evidence, archaeology and the Qur'an, religious text and material outcome, Islamic archaeology.

Al-Daleel, 2025, Vol. 8, No. 30, PP .63–98

Received: 10/09/2025; Accepted: 05/10/2025

Publisher: Al-Daleel Institution for Studies and Research

© the author(s)



الدليل الأركيولوجي والقصص القرآني بين كشف الحقيقة وقصور الدليل

صادق الركابي

دكتوراه في علوم القرآن، جامعة المصطفى العالمية، العراق. البريد الإلكتروني: sadiqdahham1986@gmail.com

أحمد الأزرقي، أستاذ مساعد في قسم علوم القرآن، جامعة المصطفى العالمية، العراق.

معرف الغرض الرقمي: <https://doi.org/10.64704/aldaleel.2025083003>

الخلاصة

تعدّ مسألة الدليل الأركيولوجي والقصص الدينية من المسائل المهمة والمثيرة؛ إذ كانت وما زالت تحظى باهتمام بالغ من قبل المفكّرين والباحثين في الشرق والغرب، قدّيماً وحديثاً، وإن كانت الدراسات الشرقية متأخرةً عن ما هي عليه في الغرب؛ إذ إنّ المسألة لاقت رواجها في الشرق بعد أن لمع نجمها في الغرب، وكان الجدل الأركيولوجي قد ولد بوصفه ردّة فعل على هيمنة الكنيسة وسيطرتها على الساحة الفكرية الغربية، وساعدت ظروف متعدّدة أخرى في ذلك. إنّ تاريخ العلاقة بين الأركيولوجيا والقصص القرآنية مختلف عما هو عليه في الوسط المسيحي الغربي؛ فقد اتّخذ بعض التنويريين العرب التناقض بين الكتب المقدّسة والبحث الأركيولوجي في الغرب وسيلةً لمحاكمة القرآن من خلال نفي البُعد التارِيخي في الرواية الدينية عموماً، وإسقاط ذلك التناقض على ما في القرآن مع علمهم بأنّ نفيهم للبعد التارِيخي في الكتب المقدّسة المتقدّمة له نظير في القرآن الكريم. من هنا تسعى هذه المقالة - وفق منهج تحليلي وصفي ونقيدي - إلى تتّبع موضوع العلاقة بين الأركيولوجيا والقصص القرآنية في الساحتين الغربية والعربيّة، ونقد الدليل الأركيولوجي وتقييمه. وتوصّلت المقالة إلى أنّ الأركيولوجيا لا تملك بطبعتها المنهجية والقدرة على الحسم القطعي في القضايا الدينية والتاريخية الكبرى، ولا يجوز اعتمادها دليلاً نهائياً في الإثبات أو النفي، بل تصلح لأن تكون شواهد وقرائن فقط، وأنّ قيمة الدليل الأركيولوجي ليست مطلقةً، وإنّما تتفاوت بحسب نوع الأثر وسياقه ودقة التحليل وحيادية الباحث؛ لكون الأركيولوجيا علماً تفسيرياً يتعامل مع شواهد مادّية صامّة لا مع وقائع مكتملة.

الكلمات المفتاحية: الأركيولوجيا، حدود الدليل الأركيولوجي، الأركيولوجيا والقرآن، النصّ الديني والأثر المادي، أركيولوجيا الإسلام.

مجلة الدليل، 2025، السنة 8، العدد 30، ص. 63 – 98

استلام: 2025/09/10، القبول: 2025/10/05

الناشر: مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث

© المؤلف



المقدمة

يعد علم الأركيولوجيا (Archaeology) من أبرز العلوم التي بزغ نجمها في القرنين الأخيرين، وارتقى ليصبح أحد الأدوات الأساسية لفهم ما خلّط طالما غطّاه الغموض والأساطير، وقد عدّ الدليل الأركيولوجي مرآةً صادقةً تعكس لنا صورة الماضي، لا كما روتها النصوص، بل كما تخبرنا به الأرض وما ظهر فيها.

برز الاهتمام بعلم الأركيولوجيا ذرّوته في عصر النهضة، ليكون رد فعل حاداً على السلطة الكنسية التي فرضت سلطتها على العقل الأوروبي، مانعةً إياه من التفكير خارج أطر النصوص المقدسة، فرأى المفكرون آنذاك أنّ الحقيقة قد تكون مطمورةً تحت طبقات التراب، لا بين دفّتي الكتاب، وتبينَ كثير من الحداثيين هذا المسار في كشف ما اعتبروه "زيف الرواية الدينية".

ومع تطور العلوم التجريبية، وتقديم التقنية، وابشاق مناهج ما بعد الحداثة، تسلّلت الأركيولوجيا إلى قلب الفكر الغربي الحداثي، بل وامتدّت تأثيراتها إلى مثقّفي العالم العربي، خاصةً التنويريين منهم. وأسهمت النظرية التطورية التي طرّحها داروين في كتابه الشهير "أصل الأنواع" في ترسّيخ فكرة أنّ الإنسان - جسداً وفكراً وديناً - هو نتاج تطور طويل الأمد، لا نتيجة خلقيٍّ كما تصوّر الروايات الدينية.

في هذا السياق، تعرّضت هذه الروايات، لا سيّما الدينية منها، لانتقادات وصفت بأنّها "علمية"، قائلةً إنّ النصوص المقدّسة تفتقر إلى ما يُثبتها في الواقع الأركيولوجي، فهل الأركيولوجيا حقيقةً قاطع لا يقبل الجدل؟ وهل وصل علماء الحفر والتنقيب إلى مرحلة يمكنهم فيها أن يحسموا الجدل حول صحة القصص الدينية والتاريخ التبوي أو بطلانهما؟

هذا ما يدفعنا إلى طرح تساؤلات مشروعة:

هل يمكن اعتبار الدليل الأركيولوجي أداةً مطلقةً للحقيقة أم أنّ وراء هذا العلم طبقاتٍ لم تُنبش بعد، قد تُظهر تحيزاً أيديولوجياً يهدف لتشويه الصورة الدينية، لا لتحليلها؟

وهل الأركيولوجيون أنهوا البحث وأغلقوا باب النقد، أم أنّ ما وصلوا إليه ما يزال في طور الفرضية؟

لا شكّ أنّ التنقيب في أخبار الماضين هو طريق من طرق المعرفة، لكنه لا ينبغي أن يكون الوحيدين ولا المطلقي، ومتى ما افتقد البحث إلى الموضوعية والبراءة العلمية، فقد شرعيته، بل يصبح أداةً أيديولوجيةً، والمتّأملاً في بعض الدراسات الأركيولوجية، خصوصاً تلك التي تتناول الأنبياء أو أحداث الكتب المقدّسة، يلحظ غياب التوازن، وكأنّ ثمة زوايا لم تُضَأ بعد، وأصواتاً لم تُفتح لها أنّ سمع؟

ولذا سوف نعرض هذه المسألة من خلال عدّة مباحث:

المبحث الأول: مطالب تمهدية

المطلب الأول: معنى الأركيولوجيا لغةً واصطلاحًا

أولاً: الأركيولوجيا لغةً

يقال: «إن الأركيولوجيا لفظ لاتيني مركب من كلمتين هما "Archeo" أو "Archaeo" والتي تعني القديم أو البائد أو المنقرض، ثم "Logy" والتي تعني العلم أو الدراسة، فالأركيولوجيا هي العلم المختص بدراسة الآثار القديمة» [أحمد محمد، البحث الأركيولوجي، ص 27].

ولكن تعريف الأركيولوجيا ليس أمراً هيئاً بالنظر للتطورات والتحولات التي مرّ بها هذا البحث؛ إذ يشير الباحث في علم الأركيولوجيا جورج ضو (George Dhaw) عند تعريفه لهذه المفردة: «وإن كانت الأركيولوجيا بحسب الاشتقاد تعني "درس العتيق أو القديم" إلا أن ذلك يعطي دلالةً مبهمةً» [ضو، تاريخ علم الآثار، ص 6]..

ثم يُقدم التسلسل الاستعمالي لمفردة "الأركيولوجيا" الذي يذهب إلى أن هذه اللفظة لم تكن لاتينيةً أبداً؛ إذ كانت تتناول في اللغة اليونانية عهود التاريخ البعيدة والتاريخ بشكل عام، بينما في ذات السياق ظهرت مفردة "أركيولوج" في القرون الأولى بمعنى خاص تماماً؛ إذ دلت على صنف من الممثلين، الذين كانوا يمثلون دراما الإيماء المعبرة بـ"الأساطير القديمة على المسرح" في البلاد التي تتحدث اللغة اليونانية، ثم يذكر أن هذا الشيء أمر عرضيٌّ؛ ولذا فاللفظة مررت بحالة من الكسوف الطويل ثم بعثت من جديد، وبقي المعنى متارجحاً بين "الأركيولوجيا والأركيولوجيا"، ولكن المعنى الأول أخذ حظه في المحافل العلمية وأصبح رائجًا في المفردات العلمية الدولية؛ ولذا يمكن أن يقال: «إن علم الأركيولوجيا ليس هو كل دراسة الماضي، إنما دراسة "الحجارة القديمة"»، وبصورة أعمّ هو دراسة جميع الأشياء الملموسة والمنظورة التي تحفظ إثر نشاط بشري، من كهوف ومقالع وغيرها» [المصدر السابق، ص 6 وما بعدها].

وقد عُربت الأركيولوجيا بعلم الآثار، وقد احتمل بعضهم أن هذه الكلمة استمدت وجودها من اللغة الأكديّة "أرخو" والعبرية "يرخ"⁽¹⁾ وأخذت في العربية على أنها التوقيت حسب منازل القمر.

[انظر: عاصم محمد رزق، علم الآثار بين النظرية والتطبيق، ص 15]

1- المراد من مفردي "أرخو" و "يرخ" القمر.

وعليه يكون المعنى اللغوي للأركيولوجيا العلم المختص بدراسة الآثار القديمة أو البالية التي تتضمن نشاطاً بشرياً.

ثانياً: الأركيولوجيا اصطلاحاً

تطلق "الأركيولوجيا" (Archaeology) على دراسة الأنشطة البشرية من خلال تحليل الأدلة المادية التي خلفتها الحضارات السابقة.

يركز هذا العلم على فهم التطورات التاريخية والاجتماعية والثقافية من خلال فحص الآثار، بما في ذلك الأدوات، والهيكل، والفنون، والمقابر.

[Colin & Paul, Archaeology: Theories, Methods, and Practice, p. 624]

أو هو «علم يدرس المجتمعات الإنسانية من خلال تحليل الأدلة المادية التي تركتها، بهدف فهم الأنماط الثقافية والتاريخية والتفاعلات الاجتماعية عبر الزمن».

[Michel, The Archaeology of Knowledge, p.192]

فالأركيولوجيا علمٌ يهتمُ بكل مخلفات الإنسان القديمة والتاريخ القديم وكل ما يتعلّق بالأمور المادية التي تركها الإنسان القديم، فالبحث يتعلّق بالأدوات المادية الباقة من حياة الإنسان القديم والتي تشتمل على الأدوات الحجرية والخشبية والعظمية التي تركها إما بصورة اتفاقية نتيجة حله وترحاله أو من خلال ما ضبطه من نقوش لأجل التسجيل التاريخي، وقد عُرفت: «بأنّها العلم الذي يهتم بالكشف عن الآثار المادية للثقافات القديمة - بما فيها الآثار المكتوبة - ودراستها». [Adrian Curtis, Oxford Bibie Atlas, p. 185]

إنّ الأركيولوجيا - من خلال ما تقدّم - تهتمّ بأمرتين: الأولى: أنها تهتمّ بعمليّة التنقيب والكشف الماديّ وجود الأشياء القديمة، وقد شاع هذا الأمر في القرون المتقدّمة؛ إذ تمثّلت عمليات التنقيب والحفريّة في المقالع والمطامر الأرضية في سبيل الوصول إلى الكنوز والأشياء الثمينة، وكانت غاية الحفّار والمنقبين هي الاقتناء والتزيين والتجارة وغيرها، ولا علاقه لهم بما تحمل هذه الآثار والمكتشفات من نقوش أو أمور علمية، فالهدف والغاية تلك؛ ولذا كانت عمليات التنقيب تجري من دون أيّ بُعد نظري أو تخطيط قبل التنقيب.

والثاني: القيام بدراساته للأمور المادّية المكتشفة بهدف معرفة مضامينها، وهذا جعل من الأركيولوجيا بحثاً ذا بعد علمي، وتمثلت بالكشف والبحث عن مغزى الآثار، ودراسة الحالة السلوكية والثقافية للإنسان القديم، ودراسة ذلك تتمّ بعملية معقدة غايتها معرفة مكامن المُبعد غير المادّي (الثقافة والدين والسلوك) من بعد المادّي الآثاري، فالأمر الثاني أخرج الأركيولوجيا من مجالها الحقلّي المادّي البحث إلى جانبها العلمي البحثي من خلال التأسيس والتأصيل ومحاولة الكشف عن مغزى الأمور الابائة وتجديد آليات الكشف والتنقيب والبحث والاستنتاج في المجال العلمي. وقد ساهم التطور التقني في إيجاد المساحة الثانية وتطويرها وجلب أنظار الباحثين نحوها.

وبالتالي يكون تعريف الأركيولوجيا أنّه علمٌ يهتمّ بالكشف عن الآثار القديمة المختلفة ودراستها؛ من أجل معرفة الإنسان وحياته وعاداته وسلوكه والأنشطة التي مارسها وعلاقته بما حوله، بهدف رسم صورة متكاملة لماضي الحياة الإنسانية من خلال الأدلة المتوفرة.

وقد حصل خلافٌ بين الدارسين للبحث الأركيولوجي عند تعريفهم له، في أنّ الأركيولوجيا هل هي علم أو أسلوب أو كلاهما؟

ذهب بعضهم إلى أنّها: «أسلوب تقني، والعالم الأركيولوجي ما هو إلا فنٌ يطبق هذا الأسلوب للحصول على مادة آثارية؛ ولذا فالأركيولوجيا كأسلوب تقني تقدّم خدماتٍ للعلوم الأخرى بُغية تحقيق الأهداف الخاصة بتلك العلوم، وبالتالي فهي تستعير تصورات ومناهج العلوم الأخرى التي تقدّم لها خدماتها، مستفيدةً في ذات الوقت من تصوراتها وأسسها العلمية في دراسة الآثار المكتشفة، وبناءً على هذا التعريف فإنّ الأركيولوجيا لا تصورات ولا أسس نظريةً لها، بل أسلوب حقلّي تقني» [أحمد محمد، البحث الأركيولوجي، ص 27 و 28].

وأمّا الأسس والمناهج والتصورات فهي مستعارة من علوم أخرى بعد أن تطوعها بما يتناسب والمادة الأركيولوجية.

ولكنّ هذا التعريف يُخرج الأركيولوجيا عن واقعها العلمي و يجعلها من الأساليب الحقلية التي تقدّم خدماتٍ للعلوم التي ترتبط بها، سواء كانت أنثروبولوجيا أو تاريخاً أو غيرها من العلوم الأخرى.

وهناك من ذهب إلى أنّ الأركيولوجيا علمٌ قائم بذاته ذو أسس وتصورات ومبادئ تصديقية لا تُستعار من علوم أخرى.

إذ عرّفها هاموند (Phillip C. Hammond) بأنّها «الدراسة العلمية للآثار القديمة، أو البقايا المادّية للحياة الإنسانية القديمة ... فإنّ الأركيولوجيا تشتمل على كلّ جوانب الثقافة القديمة من عمارةٍ وفنٍّ وصناعةٍ وفخارياتٍ وتاريخٍ».

بينما عرّفها ليوبيك (Leo Biek): علم لأنّها تفحص بموضوعية، و تستقي النتائج، ثم تختبرها في حقل الدراسة.

ويعرفها لويس بينفورد (Lewis Binford): العلم الذي يهتمّ بوصف و تفسير الاختلافات والمتباينات الملاحظة في السجل الأركيولوجي» [المصدر السابق، ص 28].

وهناك من ينظر إلى الأركيولوجيا على أنّها علمٌ وفنٌّ؛ فقد عرّفها هال (H. R. Hall) بأنّها «علمٌ وفنٌّ في نفس الوقت، فهي لا بدّ أن تكون فرعاً علمياً منظماً يقوم به باحثون مدربون تدريبياً علمياً حقيقياً في موضوع محدد هو بقايا الأنشطة الإنسانية القديمة، كما أنها لا بدّ أن تكون فناً يتعامل مع هذه البقايا بطريقة علمية، تلك البقايا التي يعثر عليها بالتنقيب في الأرض؛ حيث دفنت وحفظت والتي يمكن نشرها باعتبارها مادةً خاصةً بالجنس البشري» [المصدر السابق، ص 28].

ويعرفها فاجان (Brain M. Fagan): «أنّها مجموعة من المناهج والأساليب الفنية لدراسة الإنسان في الماضي سواءً أكانت علمًا أم فنًا، جزءًا من الأنثروبولوجيا أو التاريخ».

[Cleator, Archaeology in the Making, pp. 14 - 17]

ولذا يمكن أن نستنتج مما تقدّم أنّ الأركيولوجيا علمٌ وفنٌّ تهتمّ بدراسة الآثار القديمة أو البقايا المادّية للنشاط الإنساني، والتي تُستخرج أو يعثر عليها ضمن عمليات التحرّي والتنقيب التي يقوم بها باحثون ذوو خبرة عالية، وللأركيولوجيا منهج وأساليب في دراسة المادة الأركيولوجية وتحليلها وإنتاج المادة الثقافية منها، فالمادة التي تكتشف بواسطة البحث الأركيولوجي يمكن أن يستفيد منها الدراسون للعلوم الأخرى كالأنثروبولوجيا وغيرها.

المطلب الثاني: معنى القصص لغةً واصطلاحاً

أولاً: القصص لغةً

قال ابن فارس في معجم مقاييس اللغة: «يدلّ على تتبع الشيء، من ذلك قولهم: اقتصرت الأثر، إذا تتبعه» [ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ج 1، ص 350]. و قريب منه كلام الزمخشري في «أساس البلاغة» [انظر: الزمخشري، أساس البلاغة، ص 510]، وقال الراغب في مفرداته: «القصّ تتبع الأثر، يقال:

قصصُ أثره، والقصصُ: الأثر، والقصصُ: الخبر المقصوص، بالفتح، وضع موضع المصدر حتى صارَ أَغْلَبَ عليه. والقصص بكسر القاف: جمع القصة التي تكتب. وتقصص كلامه: حفظه. وتقصص الخبر: تتبعه. قال تعالى: ﴿فَارْتَدَّا عَلَى آثَارِهِمَا قَصَصًا﴾ [سورة الكهف: 64]. وكذلك اقتضى أثره وتقصص، ومعنى ﴿فَارْتَدَّا عَلَى آثَارِهِمَا قَصَصًا﴾ أي رجعاً من الطريق الذي سلكاه يقصصان الأثر أي يتبعانه» [الراغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن، ص 671].

من مجموع ما ورد في الكلام السابق نجد أنّ القصة وردت في كتب اللغة بعدة معانٍ:

1- المتابعة وتتبع الأثر.

2- البيان والإعلام.

3- الحفظ.

4- الأمر والحديث والخبر المتبع.

5- القطع.

ولكن ذكر الشيخ مصطفوي صاحب كتاب "التحقيق في كلمات القرآن الكريم": «أنه يمكن أن ترجع هذه المعاني إلى معنى واحد وهو: أنّ القصة رواية واقعة جارية مضبوطة بأيّ وسيلة كانت، قراءةً أو سماعاً، على ما طابق الواقع» [مصطفوي، التحقيق في كلمات القرآن الكريم، ج 9، ص 305].

ويذكر متقي زاده أنّ القصة: «هي كشف عن آثار مضت وتنقية عن أحداث نسيها الناس، أو غلوا عنها، وغاية ما يراد من ذلك هو إعادة عرضها من جديد؛ لذكر الناس بها، ولفتهم إليها لتكون العبرة والعظة» [متقي زاده، أسلوب القصة في القرآن، مجلة آفاق الحضارة الإسلامية، العدد 15].

ثانيًا: القصص اصطلاحًا

إنّ القصة في أصل اللغة العربية تتكلّم عن حقيقة واقعة؛ لأنّ القاص ي تتبع الأثر، ويأتي به مسليعاً كلّ وجوه الصحة والصدق فيه.

وبناءً على المعنى اللغوي المتقدّم جاء معنى القصة في القرآن الكريم؛ قال تعالى: ﴿إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْقَصَصُ الْحَقُّ﴾ [سورة آل عمران: 63]، أي الخبر الصادق، وقال تعالى: ﴿نَحْنُ نَقْصُ عَلَيْكَ نَبَأَهُمْ بِالْحَقِّ﴾ [سورة الكهف: 13]، ﴿نَنْلُو عَلَيْكَ مِنْ نَبَأِ مُوسَى وَفِرْعَوْنَ بِالْحَقِّ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ [سورة القصص: 3].

كما ونرى أنّ أصل اشتقاقة يلتقي مع المفهوم الذي قام عليه أصل التسمية للقصص القرآني كما في قوله تعالى: ﴿وَقَالَتْ لِأُخْرِيَهُ فُصِّيهِ﴾ [سورة القصص: 11]. [انظر: الخطيب، القصص القرآني في منطوقه ومفهومه، ص 44]

فالقصص القرآني اصطلاحاً هو: «إِخْبَارُ اللَّهِ عَمَّا حَدَثَ لِلْأَمْمِ السَّابِقَةِ مَعَ رَسْلِهِمْ وَمَا حَدَثَ بَيْنَهُمْ وَبَيْنَعْصُمِهِمْ، أَوْ بَيْنَهُمْ وَبَيْنَغَيْرِهِمْ أَفْرَاداً وَجَمَاعَاتٍ، مِنْ كَائِنَاتٍ بَشَرِيَّةٍ وَغَيْرَبَشَرِيَّةٍ، بَحْثٌ وَصَدْقٌ، لِلْهِدَايَةِ وَالْعَظَةِ وَالْعِبْرَةِ» [بلبول، القصص القرآني، ص 36].

أو هي «كشف عن آثار مضت وتقريب عن أحداث نسيها الناس، أو غفلوا عنها، وغاية ما يراد من ذلك هو إعادة عرضها من جديد لتذكير الناس بها، ولفتهم إليها لتكون العبرة والعظة» [انظر: متقي زاده، أسلوب القصة في القرآن، مجلة آفاق الحضارة الإسلامية، العدد 15، ص 13].

وقد عرّفها الشيخ محمدهادي معرفة: «أَخْبَارُهُ - الْقُرْآنُ - عَنْ أَحْوَالِ الْمَاضِينَ، مِنْ أَمَّمٍ وَأَنْبِيَاءٍ سَالِفِينَ، وَعَنْ حَوَادِثٍ وَاقِعَةٍ فِي سَوَالِفِ الْأَيَّامِ، مِمَّا فِيهِ الْعَبْرُ وَالْاعْتِبَارُ لِلْبَاقِينَ» [معرفة، شبهات وردود حول القرآن الكريم، ص 418].

وذلك كقصص آدم ونوح وإبراهيم وموسى وعيسى وداود وسليمان ولقمان وذي القرنين عليهم السلام وغيرها من القصص المذكورة في القرآن الكريم.

ولهذا فإنّ القرآن الكريم أطلق لفظ "القصص" على ما حدث به من أخبار الأمم السابقة والقرون الأولى في مجالات الرسائل السماوية، وما كان يقع في محيطها من صراع بين الخير والشرّ والحقّ والباطل.

وتمتاز القصص القرآنية عن غيرها من القصص في نقطة مركبة، هي: قضية الهدف والغرض الذي جاء من أجله القصص في القرآن، وتنعكس هذه النقطة على خصائص وميزات أخرى، فالقرآن لم يتناول القصة باعتبارها عملاً (فنّياً) مستقلاً في موضوعه وفي طريقة التعبير فيها.

كما أنه لم يأت بها من أجل الحديث عن أخبار الماضين وتسجيل حياتهم وشأنهم، أو من أجل التسلية والترفيه كما يفعل المؤرّخون أو القصاصون، وإنما كان الغرض من القصة في القرآن الكريم هو: «المساهمة مع جملة الأساليب العديدة الأخرى التي استخدمها القرآن الكريم؛ لتحقيق أهدافه وأغراضه الدينية التي جاء من أجلها، وكانت القصة القرآنية من أهمّ هذه الأساليب» [الحكيم، القصص القرآني، ص 21].

المبحث الثاني: الجذور التاريخية للأركيولوجيا

البحث الأركيولوجي أحد الأبحاث الجديدة في الساحة الفكرية، وقد اكتسب العناية والاهتمام في القرنين الماضيين وخصوصاً المئة سنة الأخيرة، وقولنا إنّه اكتسب العناية والاهتمام في الحقبة الماضية لا يعني أنّه بحثٌ مبتكرٌ لا ذكر له في العهود السابقة، بل ذكر مجدوب مساوٍ في كتابه "مدخل إلى علم الآثار" مانصه: «إنّ محاولات الكشف عن علم الآثار بدأت ما قبل العصر الحديث بآلاف السنين، حيث نجد أنّ الملك نابونيد آخر ملوك بابل أمر بحفر موقع لهيكل قديم يسبق عهده بـ3200 سنة ليعرف مبلغ قدمه. وفي القرن الخامس قبل الميلاد وجدت إشارات أثرية لبعض مؤرّخي اليونان، كهوميروس الذي يعدّ أول من قدم لنا معطيات وصفيةً لعالم أثريّة، وفي القرن الأول الميلادي اهتمّ المؤرّخون في الآثار مثل: الكاتب بلينيوس، وديدور الصقلي، وإسطرايون وفيتروفيوس، كما اهتمّ الملوك والأباطرة بجمع التحف الأثرية خاصةً الأحجار الكريمة المنقوشة، على الرغم من كون البقايا الأثرية كان ينظر إليها على أنها بقايا وثنية يجب عدم احترامها، بل عند البعض كان يستباح تهشيمها وتقاد هذه النّظرة كانت موجودةً في المراحل الأولى للإسلام، والبعض اهتمّ بها من المسلمين ولكنّ هذا الاهتمام لا يتعدّ وصفها وقراءة كتابتها إن وجدت، وكانوا ينسبونها إلى الجنّ أو إلى سليمان النبيّ أو إلى قوم عادٍ؛ ولذلك سميت بالعاديات» [موساوي، مدخل إلى علم الآثار، ص 14].

ولذا يمكن القول: إنّ البحث الأركيولوجي قديمٌ في جذوره حديثٌ في تطويره، وحدثه غير منقطعة عن ماضيه فالعلوم والسلّم المعرفي يتکامل نتیجة التراكم المعرفي، والمعروف أنّه لا يمكن لأيّ علم أن يعيش قطبيعةً تامةً مع الموروث المعرفي والتّراث؛ لأنّ المعرفة الحاضرة امتدادٌ طبيعيٌّ لعرفة الماضي؛ إذ لا معنى للإبداع والتجديد إلا من مادةٍ قبليةٍ في الفكر البشري، فالأبحاث تنطلق من قبليات أوليةٍ يضيف إليها الباحث معرفةً جديدةً أو يراكم عليها، وتستمرّ المعرفة بالنموّ التدريجي.

ومن هنا يقع البحث في الجذور التاريخية للبحث الأركيولوجي في الحضارات القديمة وصولاً إلى العالم الحديث، وقد ذكر بعض الباحثين في هذا المجال أنّ هناك مرحلتين يمكن من خلالهما دراسة البحث الأركيولوجي، وهما: الفترة ما قبل التاريخية وما بعد التاريخية، والمعيار الذي على أساسه صُنفت هاتان المراحلتان هو ملاحظة التدوين التاريخي؛ فاعتبر حداً فاصلًا بين مرحلتين متميّزتين، والمرحلة التاريخية هي المرحلة التي اكتشفت فيها الكتابة، وأخذ الإنسان يعبر عن ما يمكن ضميرة عن طريق التدوين والنقش، بينما المرحلة ما قبل التاريخية هي المرحلة السابقة على الكتابة والتي لا يوجد ما يُؤرّخ عنها سوى الآثار الصامدة التي يستدلّ بها على نشاطهم اليوبي والعملي.

وهذا التقسيم ينتابه الغموض والتشكك، كما أنه يبقى تقسيماً اعتبارياً، فالعصور ما قبل التاريخية تبقى غامضةً بالنسبة للعصور التاريخية لعدم وجود الكتابة فيها؛ ولذلك يكون هذا التقسيم في دائرة التخمين والظنون، بينما العصور التاريخية الذي تولى السجل التاريخي ضبط الأحداث فيها وتدوين كل مفاصل النشاط البشري وثقافته وحروبها وطريقة عيشه وطقوسه، فلا يحتاج إلى دراسته من خلال القطع الأثرية، ولكن مع ذلك فإن بعض الباحثين ما زالوا يعتقدون أن السجل التاريخي المدون لا يفي بالغرض في الوصول إلى كشف الحقيقة التي يروم الأركيولوجي الوصول إليها؛ إما لأنّه ناقص لم يسلط الضوء كاملاً على تمام الأحداث الماضية، وإما من جهة التشكيك في روايته لإمكانية الدس والتزوير فيه، وخصوصه للأهواء والأيديولوجيات القومية أو الدينية⁽²⁾، إما عصور ما قبل التاريخ التي لا سبيل للوصول إليها إلا من خلال القطع الأثرية والبقايا البالية من الإنسان القديم، فهي السبيل لدراسة النشاط الثقافي البشري، وتحتختلف بداية المرحلة التاريخية من منطقة إلى أخرى، ففي بلاد وادي الرافدين يمتد عمرها إلى حوالي خمسة آلاف سنة» [الخطيب، علم الآثار، ص 20]، بينما جاءت في مناطق أخرى متأخرةً عن ذلك؛ إذ تعدد الحضارة السومرية أولى الحضارات التي نشأت في بلاد وادي الرافدين، ثم تلتها في مصر الحضارة الفرعونية.

وقد ذكر جاردنر (Gardiner) أن أقصى ما يمكن جمعه من المرحلة ما قبل التاريخية هي بقايا صواع الشواطئ⁽³⁾ التي عثر عليها في مناطق من العالم: «وليس لدينا من هذه العصور القديمة أي مستندات أو قرائن تاريخية أو اجتماعية سوى تعاقب عصور الجليد التي استقصاها علماء طبقات الأرض، فالأسماء أطلقت على الطرز والنماذج المختلفة رغبةً في تسهيل عملية التقسيم، وليس لدينا من آثار العصر الحجري القديم إلا الصوان المشغول» [جاردنر، علم الآثار، ص 12].

2- عند تتبع خطاب أغلب الحداثيين أو التوبيرين العرب أو حتى العلمانيين، نجد إشادةً واسعةً بالبحث الأركيولوجي؛ إذ يرون أنه لا بد من إعادة رسم التاريخ بناءً على علم الآثار، وجعل البحث الأركيولوجي هو الأصل الذي يُبني عليه البناء الجديد في علم التاريخ وإعادة رسم الصورة المشوهة - على حد تعبيرهم - تلك الصورة التي خلقتها الأديان والأيديولوجيات في أذهان الناس، مدعين أن معطيات علم الآثار كافية في صياغة الأحداث التاريخية، وهي أصدق دليلاً من التاريخ المدون، وبناءً عليه فإن البحث الدين وال تاريخ المزور سوف يُركن جانباً؛ لأنّه - بحسب تعبيرهم - السبب الرئيسي في خلق الصراعات البشرية وتعاسة الأمم، ودليلهم في ذلك أن الساحة الأوروبية عندما فسحوا المجال للعلم التجريبي أن يأخذ طريقه في رسم مسيرة الحياة نقلهم من الحروب إلى السعادة والتطور! وأبرز المهتمين في البحث الآثاري والأديان في الساحة الشرقية هم كُلُّ من فراس السواح، وخزعل الماجدي وفاضل الريعي.

3- تعبير مجازي عن البقايا القليلة الناتجة عن احتراق الحضارات البدائية في لهب الزمن، أي أن كلّ ما تبقى من تلك العصور هو فتات مادي محترق أو أثر باهت من نشاط بشري بدائي، وبالرجوع إلى المعاني العربية فإن المراد من مفردة "صواع" هو الإناء كما ورد في القرآن الكريم ﴿لَمْ أُسْتَخْرِجَهَا مِنْ وَعَاءَ أَخِيهِ﴾ [سورة يوسف: 76] أي صواع الملك، وإنما مفردة "شواطئ" وإن كانت تأتي بمعنى اللهب من النار، إلا أن المراد هنا كما يعطيه السياق بمعنى المفترض والمتشتّت، أي بقايا الآية المتكسرة والمفترضة.

ثم بناءً على هذا الرأي القائل بالتقسيم الآثاري إلى مراحلتين، فهل يشمل علم الآثار المراحلة التاريخية أو لا؟

في الحقيقة الأجوبة عن هذا السؤال متعددة؛ فهناك من يذهب إلى أن علم الآثار ينبغي أن يحل محل التاريخ ويبني التاريخ من جديد بناءً على معطيات علم الآثار، والرأي الآخر أن الفترة التاريخية لا تحتاج إلى علم الآثار، فهي فترة مضبوطة تاريخية ولا تحتاج إلى مزيد من البيان والتوضيح، وهناك رأي ثالث لا يمنع من تبني علم الآثار في الفترة التاريخية بشرط أن لا يعارض ما يذهب إليه التاريخ المدون، وهذا ما يتباين به مجموعة من الأركيولوجيين وفي مقدمتهم الباحث المعاصر إسرائيل فينكلشتاين⁽⁴⁾ (Israel Finkelstein) في كتابه "علم آثار الكتاب المقدس".

يرتبط علم الآثار ارتباطاً وثيقاً بعده من العلوم المساعدة؛ إذ إنه يعني بدراسة المخلفات المادية الناتجة عن النشاط البشري؛ ولذلك فهو بحاجة إلى الاستعانة بعلم التاريخ الذي يوفر المدونات والمستندات والنقوش والرموز المسمارية التي دُوّنت عن المجتمعات القديمة، كما يعتمد على علم الإنسان (الأثربولوجيا) الذي يدرس المجتمعات البشرية ونشاطها، ويُسهم في تحديد طبيعة الأنشطة المرتبطة بالتفاعل الإنساني وسلوكه وثقافته، وما يتصل بطقوسه وعباداته ونظرته إلى الحياة والموت.

المبحث الثالث:

الموقف الأركيولوجي الرافض للبعد التاريخي للقصص القرآني

المطلب الأول: الخلفية الفكرية لهذا التوجّه

لم يكن إقصاء الدين عن واقع الحياة الإنسانية ظاهراً جديدةً، بل هي حالة متعددة وراسخة في التاريخ البشري، تكاد تتكرر في كل زمان، متلبسةً بثوب جديد وصورة حديثة؛ لظهور صراعاً تاريخياً مستمراً ومثيراً للبحث العلمي. وقد شكل نشوء التيارات الحداثية وما بعد الحداثية امتداداً طبيعياً لسيارات تاريخية متعددة؛ إذ لم تكن هذه التيارات وليدة الساعة أو نتيجة طفرة عابرة، بل جاءت نتيجة لتراكم أحداث متشابكة شملت أبعاداً فكريةً ومجتمعيةً وسياسيةً ودينيةً معاً. ومن أبرز هذه الأحداث ثورة العصر الصناعي وما أعقبها من تحولات مجتمعية وفكرية أفرزت توجّهاتٍ فكريةً جديدةً مقاومةً لكل ما هو سائد من أفكار ومعتقدات وعادات. وقد أسهم

4- إسرائيل فينكلشتاين هو عالم آثار بارز، ومدير مشاريع تنقيب ميدانية مهمة في بلاد الشام (من بينها تل مجداً). اشتهر بمساهماته في إعادة قراءة الأدلة الأثرية لكتابات الكتاب المقدس ومؤلفه المشترك (The Bible Unearthed)، كما نال جوائز أكاديمية مرموقةً وعضوياتٍ في هيئات علمية دولية.

هذا المناخ في بروز تيارات فكرية ذات مناهج متخصصة، بعضها تجاوز حدود الاعتدال ليصبح متطرّفاً؛ لتطور لاحقاً إلى ما يُعرف بتيارات "ما بعد الحداثة".

ومن بين هذه المناهج بُرِزَ المنهج الأركيولوجي الذي يسعى إلى رسم صورة متكاملة للماضي استناداً إلى الموروث المادي من آثار ومواد قديمة يُعثر عليها من خلال عمليات التنقيب المنهجي. ومن خلال هذا المنهج، يُعاد بناء التاريخ وإعادة صياغته، بدعوى أنّ التاريخ المتداول قد تعرّض لتلعبات الأيديولوجيات المختلفة، الأمر الذي يستدعي الوقوف على الأسس الفكرية والمبادئ التصديقية لهذا المنهج لفهم مدى مصداقيته العلمية وموضوعيته في إعادة رسم الصورة التاريخية.

أولاً: العلموية (Scientism) أو أصلالة العلم (Authenticity of science)

تعدّ العلموية إحدى المبادئ والأسس المعرفية التي يستند إليها الدليل الأركيولوجي، ولكن نقف على خلفية هذا المصطلح وجذوره؛ لا بدّ من بيان معنى العلم الذي يبدو قريباً منه، ونحاول فرزه كي لا يختلط المعنى بالأفاظ متعددة، فما هو الفرق بين العلم والعلموية؟ العلم نقىض الجهل وضدّ الوهم، وهو معرفة حقيقة الشيء على ما هي عليه، ولكنّ المراد من العلم الذي يقصدونه هنا هو العلم الطبيعي القائم على البحث التجريي، فالعلم هو المعرفة القائمة على آلية كشف تعتمد على المنطق التجريي، بينما المراد من العلموية التي لها الدور في تشكيل المنهج الأركيولوجي هو منهج و موقف فلسي يذهب إلى أنّ المنهج الوحيد الذي يستطيع أن يفسّر الظواهر التي تحدث في العالم هو المنهج التجريي، ولا تختصّ في حقل واحد من المعرفة الإنسانية، بل هي شاملة لجميع المعرف والعلوم، سواء كانت طبيعيةً أو اجتماعيةً أو إنسانيةً.

[Williams and Robinson, Scientism: The New Orthodoxy, p. 23]

إنّ العلموية تمثّل موقفاً فلسفياً تجاه العلم وليس العلم ذاته بالضرورة؛ إذ لا تساوي العلم ولا تقتصر عليه. فالعلم في جوهره هو آلية للكشف والتحقق المبني على المعطيات التجريبية، بينما العلموية تتجاوز هذا الإطار لتشمل تصوّراتٍ أوسع عن الوجود الإنساني ورؤيّةً كونيةً للعالم، بحيث تشغّل إطاراً فلسفياً يربط المعرفة العلمية بالمعنى العام للحياة والكون.

ولاقت العلموية تمجيداً من الباحثين الغربيين معتبرين أنّ هذا الموقف والاتجاه الفلسفى يعدّ فتحاً في مجال العلوم الطبيعية وغيرها؛ ولذا لا بدّ من اتخاذه الطريق الوحيد للمعرفة البشرية،

يقول جيري فودور⁽⁵⁾ (Jerry Fodor): «أنا مُتمسّك بنظرة فلسفية ينظر إليها عادةً بصورة سلبية، هي العلموية، وهي تزعم أنَّ أهداف البحث العلمي تشمل اكتشاف حقائق تجريبية موضوعية، وأنَّ العلم يقترب بصورة كبيرة من تحقيق هذا الهدف، أنا أميل إلى الاعتقاد بأنَّ العلم الذي تم تفسيره على هذا النحو ليس صحيحاً فحسب، وإنما هو واضح وصحيح بالتأكيد، إنه شيء ينبغي ألا يشك فيه أحدٌ له حظٌ من التعليم والباهة في أواخر القرن العشرين».

[Jerry, Is Science Biologically possible, In Naturalism Defeated, p. 30]

وقد ذكر البيولوجي الفرنسي الملحد فيليكس لو دونتاك (Félix-Alexandre Le Dantec) وهو من أوائل الذين استعملوا هذا المصطلح، فقد قال في مقال نُشرَ سنة 1911 في مجلة غراند ريفو (Grande Revue): «أنا أؤمن بمستقبل العلم، أي أتّي أؤمن أنَّ العلم والعلم وحده سيفحل جميع الأسئلة التي لها معنى ... ولكنني مقتنع أيضاً أنَّ هناك أشخاصاً يسألون أسئلةً ليس لها معنى. سيُظهرُ العلم لهم سخف هذه الأسئلة بعدم الإجابة عليها؛ بما يثبت أنها لا تحمل أوجوبة».

[<https://agora.qc.ca/Dossiers/Scientisme>]

وقد ذُكرت للعلموية تعاريف أخرى منها: «وجوب توسيع روح العلم ومناهجه على جميع مجالات الحياة الفكرية والأخلاقية» [Aundre, Vocabularie Technique et Critique de la Philosophie, P. 960].

ومنها «أطروحة تقرّر أنَّ مناهج العلوم الطبيعية يجب أن تستخدم في جميع مجالات البحث، بما في ذلك الفلسفة والعلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية. هي الاعتقاد بأنَّ هذه الأساليب فقط يمكن استخدامها في السعي للمعرفة» [انظر: عامري، العلموية.. الأدلة الإلحادية للعلم في الميزان، ص 28].

ومنها: «الاعتقاد بأنَّ العلم - بمعنى الحديث لهذا المصطلح، والمنهج العلمي كما وصفه المعاصرون - يوفر الوسائل الطبيعية الوحيدة الموثوقة لاكتساب المعرفة التي قد تكون متاحةً حول أي شيء حقيقي» [Joho, The Nature and Origins of Scientism, pp. 1 - 2].

وقد تأثّرت العلموية بالفلسفية الوضعية ونشأت في ظلّها في النصف الثاني من القرن العشرين، واعتقدت أنَّ كل مشاكل الإنسان الحياتية يمكن أن تحلّ من خلال العلوم الطبيعية والتجريبية ومناهجها.

5- جيري فودور (1935 - 2017 م)، فيلسوف أمريكي معروف بمساهماته في فلسفة العقل وعلوم المعرفة. اشتهر بنظرية لغة الفكر (Language of Thought) التي تفترض وجود لغة داخلية للتفكير، ونظرية تجزئة العقل (The Modularity of Mind) التي ترى أنَّ العقل يتكون من وحدات مستقلة لمعالجة المعلومات. تُعدُّ أعماله مرجعاً أساسياً لفهم طبيعة التفكير البشري والتمثلات الذهنية.

وقد تم تقسيم العلموية إلى قسمين العلموية القوية والعلموية الضعيفة؛ وذلك بالاستناد إلى التعريف المتعدد الذي تم ذكرها، فالعلموية القوية: «هي التي تذهب إلى أن العلم الطبيعي التجريبي هو الطريق الوحيد للمعرفة، فلا يشاركه في ذلك أي مصدر آخر أو أي حقيقة خارجة عن البحث العلمي، فالعلم وحده دون آخر مقاييس الحق والباطل والمميز بينهما. أما العلموية الضعيفة: فهي لا تحصر المعرفة بالعلم، بل تقول بمصادر أخرى للمعرفة، ولكنها تجعلها أقل من المعرفة العلمية» [عامري، العلموية.. الأدلة الإلحادية للعلم في الميزان، ص 31 و32].

ويحاول اتجاه العلموية أن يربط بينها وبين مفهوم العلم من أجل تسويقها وترويجها وجعلها جذابةً، بينما لا علاقة لهذا بذلك، فنحن نقبل العقل ولكن نرفض العقلانية التي تخاصم العقل وتحجّم التجربة، فللعقل حجّيته، بينما لا حجّية للعقلانية بهذا المعنى، وينتابنا الاتهام بالفتورات الفيزيائية، لكن لا نقبل الفيزيائية التي تعدّ الإنسان مجموعةً من التفاعلات الكيميائية والفيزيائية، وهكذا بالنسبة للعلموية، فنحن لا نقبلها ولا يعني أننا نرفض العلم الطبيعي، أو نقلّل من دوره في ضمن حدوده المعرفية، بل نرفض أدلة هذا النوع من العلم وجعله المدار في تأسيس الرؤية الكونية. [انظر: المصدر السابق، ص 27]

وتعدّ العلموية منطلقاً في تشكيل المنهجية الأركيولوجية وترويجها بصورة كبيرة، وإقصاءً لكل أدوار العقل والدين عن مسرح الحياة الإنسانية، واعتبار التجربة أساساً مقدّساً، وتضخيمها بحيث لم تبق مجالاً مهماً للمصادر المعرفية الأخرى.

ثانيًّا: النزعة اللادينية

اللادينية تقابل الدينية، وهي في الواقع ظاهرة تبني تصوّراتها عن العالم والإنسان والإله من خلال معطيات التجربة العلمية، وتعتقد أن المادة هي المنشأ وهي الخالق والمخلوق، وترفض كلّ ما يرتبط بالدين من نصوص أو تفسيرات، وتصنّف في الوقت الراهن بالإلحاد المعاصر، وقد كانت ظاهرة اللادينية في أزمنة سابقة ظاهرةً فلسفيةً تدور رحاها في المجامع العلمية الفلسفية البحتة، ولكن في الأزمنة المتأخرة تعدّدت الأسباب لنشوء هذه الظاهرة، «فلم يعد السبب الوحيد هو البحث الفكري والرؤية المادية، بل أصبحت ظاهرةً ثوريةً معارضةً للسلطة الدينية المتمثّلة بالكنيسة، وفي عصر الماركسيّة أصبحت ظاهرةً سياسيةً اجتماعيةً واقتصاديةً تؤسّس لأنظمة اشتراكية ومن ثم شيوعية» [سيد أحمد، الإلحاد.. إشكالية الدين والتدين، ص 182].

لم تكن اللادينية، أو الإلحاد المعاصر، ظاهرةً تاريخيةً مستمرةً واضحةً، بل يمكن رصدها تاريخياً في محيطات محددة شهد فيها العقل البشري توجهاتٍ لادينيةً، غالباً ما تكون نتيجة ظروف خاصة وتفاعل الإنسان مع الدين. ومن أبرز الأمثلة على ذلك بروز اللادينية بوصفها خطأ معارضاً للكنيسة وتوجهاتها بعد عصر النهضة الأوروبية. كما بروزت في السنوات الأخيرة أشكال من اللادينية نتيجة فشل بعض المشاريع الدينية المعاصرة، مثل ما حدث في العالم العربي، على سبيل المثال. ومع ذلك، وباستثناء هذه الحالات المحدودة، تظل الظاهرة الدينية هي الظاهرة الأصلية المصاحبة لوجود الإنسان.

وعلى أي حال، فإن بروز اللادينية بعد عصر النهضة مهد الطريق أمام عدد من العلماء والمفكرين الذين انتقدوا الكنيسة؛ لاعتماد منهاجية نقدية وتقيمية للنصوص الدينية وفق رؤية مادية لادينية. وقد كان البحث الأركيولوجي في مقدمة من تبنّوا هذا النهج النكدي؛ إذ إن الأركيولوجيا - بوصفها علمًا يدرس النشاط البشري في العصور السابقة - اعتمدت على التحقيق العلمي والتجريبي لمطابقة ما تذكره النصوص المقدسة مع المعطيات المادية المكتشفة. وقد جعلت التجربة العلمية المرجعية الأساسية لتصحيح الرواية الدينية، وهو ما أثار هاجسًا وحرجاً لدى الوسط الديني الغربي، الذي حاول دون جدوى التوفيق بين النصوص المقدسة ونتائج العلم الطبيعي والتجربة التجريبية، في مواجهة التيار الحارف الذي انحاز إلى العقلانية العلمية والتجربة المباشرة.

والجهد العلمي في الغرب يعني بصورة عامة من التوظيف التحفيزي كتوظيف الأبحاث البيولوجية في نصرة الداروينية، وأبحاث علم النفس والأعصاب لإنكار حرية الإرادة، وفيزياء الكم في نصرة سقوط السببية، والأركيولوجيا كغيرها من العلوم، تعاني سلطان إكراهات ثقافة العصر ومسالماته المعرفية التي تأبى المنازعه والمراجعة، وهي تظهر نظريًا في الخلفية الرؤوية التي تقود البحث (ثقافة العصر وعقيدته)، وعمليًا في الإسقاطات الممارسة على الكشف؛ لاستخراج النتائج المرغوب فيها. [انظر: عامري، الوجود التاريخي للأنبياء وجدل البحث الأركيولوجي، ص 55]

وظاهرة نشوء العلوم وتطورها لا تكون خارج الزمان والمكان، وإنما تتحدد أصولها ومناهجها، وأهدافها وفق ذلك، ضمن أطر ثقافية لها انجذاباتها العقدية والقيمية، وقد تحول البحث الأركيولوجي إلى بحثٍ ناقدٍ للتوراة والكتب المقدسة معتبرها من القضايا الخرافية التي لا يمكن إثباتها مختبرياً، بعد أن كان في زمان من الأزمنة وسيلةً للدفاع عن النصوص المقدسة وعصمتها، ولكن تغيرت وجهة النظر بعد صعود التيار اللاديني، وقد صار هذا طابعًا لهذه المرحلة من عمر الأركيولوجيا.

ثالثاً: النزعة الأننسية

كثيرة هي التيارات والمناهج والنزاعات التي أفرزتها الثورة الصناعية وعصر ما بعد النهضة في أوروبا، وأحد هذه الاتجاهات النزعة الأننسية، التي ترکز على محورية الإنسان في الحياة مستبعدة في ذلك محورية الإله في الكون وجعله في هامش الوجود، وتحاول الاهتمام بالبعد المادي للإنسان هاملةً البعد الروحي فيه، تتخذ من السعادة الدنيوية شعاراً لها، وأدواتها المعرفية التي تعتمد عليها هي العقل الأداتي التجريبي، تسعى إلى إقصاء الدين والوحى من قاموس الإنسان، وأصبحت النزعة الأننسية تمثل الخلفية الفكرية للكثير من المدارس والاتجاهات الفكرية الغربية كالوجودية والعلمانية والبراغماتية واللبرالية والماركسيّة وغيرها من الاتجاهات التي تأثرت بهذه النزعة، فقد أسست هذه الاتجاهات مشروعها وفق فكرة فلسفية هدفها الاهتمام بالحياة الدنيوية للإنسان من دون الرجوع للدين والوحى، بل تؤكد العقل الأداتي والمنهج التجريبي الذي صار هو المرجع في العلوم في الساحة الغربية.

وإما مصطلح "الأننسنة" فهو يحمل معنى واضحاً - كما يبدو - مشتقاً من الإنسان، بينما النزعة الإنسانية مصطلح ظهر في القرن التاسع عشر الميلادي، وإن كان مدلول الكلمة وجد منذ زمن طويل [انظر: هاشم صالح، مدخل إلى التنوير الأوروبي، ص 75]، والإنسانية كما عُرِفت وفق معجم ويستر بائتها عقيدة، مجموعة من السلوكيات، أو طريقة للحياة تمركز حول اهتمامات الإنسان وقيمه، كفلسفة ترفض ما فوق الطبيعة، وتعتبر الإنسان موضوعاً طبيعياً، وتؤكد الكرامة الأساسية وقيمة الإنسان الفرد وقدرته على تحقيق الذات من خلال العقل والمنهج العلمي التجريبي. [انظر:

الرماح، الإنسانية المستحيلة، ص 20]

فالأننسنة بما أنها موقف فكري لا ينتمي إلى القيم الروحية والوحى، وتؤكد محورية الإنسان، فلا شك أن أفكارها تتنافى في بعض زواياها مع الرؤية الدينية؛ لما فيها من تأليه للإنسان ورفض للماورائيات؛ إذ شكلت هذه الأفكار لبنيات مهمة في علم الأركيولوجيا الذي يهتم بالبعد الإنساني وما يحمل من نشاط في مخلفاته الأثرية. فالأركيولوجيا ليست مجرد تنقيب مادّي عن الآثار، وإنما أصبحت أداةً فكريةً لتحليل البنى الحضارية والرمزية، ومع صعود الأننسية، بدأ كثير من الباحثين يتعاملون مع الظواهر الدينية والتاريخية بوصفها نتاجاً بشرياً لا وحياً إلهياً، فجرت بذلك أننسنة الدين، ومن أبرز الأمثلة على هذا الاتجاه ميشيل فوكو (Michel Foucault)؛ إذ استخدم المنهج الحفري لتحليل الخطابات الدينية في كتابه "أركيولوجيا المعرفة"؛ بوصفها بناءً معرفياً لا حقيقةً مطلقةً.

وقد عانى هذا الاتجاه من مشاكل معرفية من الناحية النظرية والعملية، «فمن الجانب النظري تعانى من الضعف المعرفي والافتقار إلى رؤية كونية صحيحة، وعلى الصعيد العلمي فليس من الصعب ملاحظة العقل الأنسي الحاكم على الغرب في ضمان السعادة للبشر، فضعف عقل الإنسان العلمي وقدان المعرفة الصائبة بالقيم سبب الكثير من المشاكل والمازق العملية التي تركت بصماتٍ واضحةً على حياة الإنسان، فالإنسان الغربي المبتعد عن الدين بدعوى تمسكه بالقيم الإنسانية ارتكب أفعى الجرائم الإنسانية، مثل الحربين العالميتين، واستعمار البلدان الضعيفة وإنماج أسلحة الدمار الشامل واستعمالها» [الموسوى، جدلية الرؤية الإنسانية والرؤية العقدية، مجلة الدليل، العدد 2، ص 26].

رابعاً: المنهج الحسّي التجريبي (Empirical research)

يعد المنهج التجريبي الأساس النظري الذي تقوم عليه التجربة الحسّية والبناء المعرفي المادي، وقد شاع هذا المنهج في الأوساط الغربية بعد عصر النهضة في أوروبا، وأخذ طريقاً لتأسيس رؤية كونية قائمة على العلم الطبيعي التجريبي، وأعطي مساحةً واسعةً في تصدر المناهج المعرفية ومحاكمة كلّ المعارف بناءً على معطياته؛ ولذا شُكّل ضربةً قاصمةً للعقل والعقلانية والعلوم الدينية في الوسط الفكري الغربي، ولا شكّ في أنّ الصراع والجدل الذي حصل بين العلم والدين، والذي تناشرت آثاره إلى كلّ جوانب الحياة والعالم مرجعه التاريخي إلى الهيمنة والسيطرة الكنسية التي كانت سبباً في ردّات الفعل للأوساط العلمية، وبالتالي أدت المواجهة التاريخية إلى نشوء هذا المبدأ والمنهج الوضعي؛ إذ أقرّت الكنيسة إمكانية قراءة النص المقدس ورفضت نقاذه وتقيميه بناءً على العلوم التجريبية، ولا بدّ من الأخذ بكلّ ما ذكر في الكتاب المقدس، وهذا الجدل أدى إلى ادعاء الأوساط العلمية المختبرية أنّ أصل انبات العالم ووجوده مرجعه إلى العلة المادية، وساعد في ذلك تبّي علماء الأحياء والأركيولوجيا والكيمياء والفيزياء نظرية التطور التي شاد أساسها داروين (Charles Darwin).

والمراد من المنهج الحسّي التجريبي - كما يُعرف وفق الموسوعات العلمية - أنه: عبارة عن منهجية في نظرية المعرفة ترى أنّ التجربة هي المصدر الوحيد للمعرفة البشرية، فعند أصحاب هذا المنهج لا معرفة لها قيمة إلا المعرفة القائمة على التجربة الحسّية، منكرين وجود أي مبدأ آخر عقلي سابق على التجربة كالقبليات الفطرية والمعارف البدوية. [انظر: صليبا، المعجم الفلسفي، ج 1، ص 245]

ومع ظهور البحث الأركيولوجي اعتمد الأركيولوجيون على المنهج التجريبي في أغلب مفاصل البحث الأركيولوجي، من التنقيب إلى الوصف والتقدير الزماني مروراً بالتفسير من خلال القيام بالتجارب المعاصرة في سبيل فهم حياة الإنسان القديمة الثقافية والاجتماعية والدينية وغيرها، وقد شكل هذا الإيمان مسألةً محاجةً في ربط التجربة بالحياة الإنسانية التي يصعب فيها ضبط السلوك والثقافة، والمشكلة في ذلك المنهج المتبعة في دراسة الظاهرة الإنسانية، ونقل عن جون ستيوارت مل (John Stuart Mill) قوله: «لينقل المنهج الاستقرائي التجريبي ليُطبق على العلوم الرياضية المنطقية والطبيعية والإنسانية أيضاً» [أبو شنب، قواعد البحث العلمي والاجتماعي، ص 125].

وهذا ما نسبه بعضهم إلى هيوم (David Hume) الذي تأثر بمناهج العلوم الطبيعية تأثراً كبيراً، ونشأ لديه اعتقاد قويٌّ بأن النجاح الذي تحقق في مجال العلوم الطبيعية سببه تنحية عن المنهج القديمة واعتماد المنهج التجريبي في البحث ... بحيث وجد أنه بالإمكان تتحقق نجاح مماثل في مجال الفلسفة والعلوم الإنسانية بتطبيق ذلك المنهج في دراسة موضوعاتها [انظر: حمد، المعرفة والتجربة.. دراسة في نظرية المعرفة عند ديفيد هيوم، ص 136]

والتجربة في نظرهم هي المصدر الوحيد للمعرفة، وهذا ما جعلهم ينظرون إلى المنهج الأخرى نظرةً ضيقَةً؛ ولذلك فسروا القضايا التي ترجع إلى العقل ب أنها تأتي عن طريق تداعي الأفكار والإحساسات المتابعة التي تؤدي كل المعرف الإنسانية التي هي انبطاعات إنسانية متأنية عن التجربة الحسية والحواس [انظر: روني إيلي ألفا، موسوعة أعلام فلسفة العرب والأجانب، ج 2، ص 576]، فكل المعرف الإنسانية - بما في ذلك المتعلقة بسلوك الإنسان - متأنية عن التجربة الحسية، وهذا شكل أساساً معرفياً مهماً ومؤثراً للمنهج الأركيولوجي الذي لم يخرج عن العباءة الحسية والتجربة.

المطلب الثاني: البعد الفكري الأركيولوجي وتوظيفاته المعرفية

ظهر التوظيف الفكري أول مرّة للمنهج الأركيولوجي في إسقاط البعد التاريخي للقصص الدينية (الكتب المقدّسة) في أوروبا، حيث شكّل بعض الباحثين⁽⁶⁾ في التوراة على ضوء غياب دلائل أثرية على أحداث مثل خروجبني إسرائيل من مصر أو التيه في سيناء، وقد ترّكزت الدراسات الأركيولوجية في بلاد الشرق في هدف الكشف عن آثار الأنبياء ومصداقية الخبر التوراتي، ومع تطوير دراسات النقد الأعلى في أوروبا وانحسار تفسير الكتاب المقدس وتأويله من قبل الكنيسة،

6- منهم الباحثان توماس تومسون (Thomas Thomson) وجون ستيزر.

برزت مجموعات فكرية يستهويها التشكيك في كلّ شيء لا سيّما في النبوّات، ولم يكن هذا الجانب من التشكيك في مقولية النبوّات، بل في وجود أعيان الأنبياء والقصص الدينية التي ذكرت في الكتب المقدّسة، وقد بلغ هذا التشكيك أوجه في العقد السابع من القرن العشرين، خصوصاً مع صدور كتابين مثيرين لباحثين غربيين، الأول: "تاريجية روايات الآباء.. البحث عن إبراهيم التاريجي" (The Historicity of the Patriarchal Narratives: The Quest for the Historical Abraham) عام 1974 لتوomas طومسون (Thomas L. Thompson)، والآخر "إبراهيم في التاريخ والتراث" (Abraham in History and Tradition) لجون فان سيتيرس (John Van Seters)، وقد أقام هذان الباحثان قرائن على صناعة النص التوراتي في الألفية الأولى قبل الميلاد، وقد ظهرتا في زمان تقلّصت فيه الساحة الفكرية التي كانت مناصرة للكتاب المقدّس، والتي مثلّتها مدرسة الأركيولوجي الأمريكي وليام فوكسويل أولبرايت (William F. Albright) والتي سيطرت على الساحة الفكرية من العشرينات إلى السبعينات من القرن العشرين، كما رافق ذلك كله بروز التيار الشكوكية لما بعد الحادّة، كلّ ذلك ساعد على تمدد الدراسات الأركيولوجية التي اخّارت إلى إنكار الحقيقة التاريخية للنصوص المقدّسة. وكان دليهم في كلّ ذلك ما تُخبر به الأرض من آثار؛ ولذا ذهبوا إلى القول بأنّ جميع القصص الدينية أساطير ولا وجود لها في الواقع، ولم ينتهوا إلى هذه النتيجة إلا بعد الحسم في قطعية النتائج الأركيولوجية، والأمر الآخر حجّية الدليل الأركيولوجي المعرفية وحصرية المعرفة فيه، وهذا ما دعاهم إلى القول بأنّ بني إسرائيل لم يرجعوا نسبياً إلى يعقوب؛ لخرافية شخصية النبيّ يعقوب بزعمهم، وإنكار خروج بني إسرائيل من مصر، وقولهم إنّهم جماعة دينية وثنية نشأت في فلسطين، ولم تأت من خارجها؛ ولذا زعم طومسون: «لم توجد اليهودية حتّى القرن الثاني قبل الميلاد» [William, what Did the Biblical Writers Know and When Did They Know It?, p. 7].

وهذا الأمر سيأتي نقاشه خصوصاً وأنّ الماجدي والسواح وغيرهم من الملاحدة العرب يكرّرونها باستمرار في حديثهم، كما تكرّر منهم الحديث عن أنّ اليهود لم يعرفوا التوحيد إلا في القرن الخامس قبل الميلاد، والدليل الذي يستندون إليه غياب آثار التوحيد بحسب المعطى الأركيولوجي، وما ثبت أركيولوجيا أنّ المنطقة التي عاش بها بنو إسرائيل لم تعرف التوحيد خصوصاً يهوداً والسامرة؛ لوجود آلهة متعدّدة في تلك المنطقة.

هذا النقد امتدّ إلى القرآن الكريم باعتباره يحتوي قصصاً مشابهةً، فرأى بعضهم أنّ غياب الشواهد الأثرية دليلٌ على "أسطورية" النصّ، وهذا الطرح يفترض سلفاً أنّ كلّ ما هو ديني

يجب أن يثبت أثريًّا، فقد ذكر طه حسين في كتابه "الشعر الجاهلي" عبارةً أثارت سخط الشارع وأشعلت زوبعةً فكريةً في النصف الأول من القرن العشرين حيث قال: «للتوراة أن تحدثنا عن إبراهيم وإسماعيل، وللقرآن أن يحدثنا عنهما أيضًا، ولكن ورود هذين الاسمين في التوراة والقرآن لا يكفي لإثبات وجودهما التاريخي، فضلاً عن إثبات هذه القصة التي تحدثنا بها جريرة إسماعيل بن إبراهيم إلى مكّة ونشأة العرب المستعربة فيها، ونحن مضطرون إلى أن نرى في هذه القصة نوعًا من الحيلة لإثبات الصلة بين اليهود والعرب من جهة، وبين الإسلام واليهودية من جهة أخرى، وأقدم عصر يمكن أن تكون قد نشأت فيه هذه الفكرة إنما هو هذا العصر الذي أخذ اليهود يستوطنون فيه شمال البلاد العربية ويثبتون فيه المستعمرات» [طه حسين، الشعر الجاهلي، ص 29].

وقد سار على هذا المنهج في التشكيك في القصص القرآنية من خلال محاكمة التوراة وإدانة القرآن مجموعة من اللادينيين العرب أو المتنورين، «ومنهج اللادينيين العرب ذكر الخبر المستنكر في التوراة، وإنكار تاریخیته کلیةً، مع علمهم أن له نظیراً في القرآن» [عامري، الوجود التاريخي للأنبياء وجدل البحث الأركيولوجي، ص 28].

فهم يمارسون نوعًا من التشكيك المبطن لنصوص القرآن الكريم؛ ولذا نرى الماجدي يصرّح بأنّ القرآن ينقل خرافات اليهود؛ إذ يقول ما نصه عن قصة الخلاف بين قابيل وهابيل: «كُلُّ هذه العناصر موجودة أيضًا في المدرasha (٦٦٧)، وكُلُّها ستُتَسَرَّبُ إلى القرآن وسيتحول اسم قابيل إلى قابيل» [الماجدي، أنبياء سومريون.. كيف تحول عشرة ملوك سومريين إلى عشرة أنبياء توراتيين؟، ص 218]. ثم يستشهد بذلك من كتاب "بدائع الزهور"، وهو شيءٌ مثيرٌ خصوصاً لجهة عدم اعتبار الكتاب المذكور.

ونظير ذلك ما يذكره في قصة النبي شيث عليه السلام التي يرجعها إلى أسطورة مصرية قديمة من خلال التشابه بين ما تذكره الرواية الدينية والأسطورة؛ إذ يذكر الإله "ست" وأنه مشابه لشيث الديني، ويحمل الاسم المقدس للنبي شيث وكأنه يختزن في أعماقه تلك الروح الشّريرة التي سكنت قابيل منذ بدء الخليقة [المصدر السابق، ص 230]! فالتشابه بين القصص الدينية لا يعني بالضرورة أنّ الأديان هي وليدة الأساطير، فإنّ هذه الدعوى لا دليل عليها.

فالدراسات الأركيولوجية في الساحة الشرقية تكاد تكون دراساتٍ لادينيةً من خلال تبنيها أسطرة الفكرة الدينية، وتعبر عن الأديان بأنّها صياغة الحاجة البشرية، وأنّ دعوى كون القصص القرآنية ترجع إلى الأساطير القديمة ليست بالادعاء الجديـد؛ فقد ادعى بعض المستشرقين كجاك

بيرك (Jacques Berque) في كتابه "دحض الأسطرة وقضية الوجود" أن القرآن صناعة بشرية استعan بالأساطير المتمثلة في قصص الأنبياء، لقد أول بيرك القصص القرآني تأويلاً غريباً على غرار تأويلات أستاذہ کزیمرسکی (Kazimirsکi)؛ إذ ادعى أن القرآن يتکرر شخصيات ويتخلق شواهد، زاعماً أن قصصه شبيهة بقصص العرب والمغامرات. [انظر: کیشانہ، القصص القرآني في مرآة الاستشراق.. دراسة نقدية، ص 69]

المبحث الرابع: نقد الدليل الأركيولوجي

لا بد أن يكون النقاش في هذا المبحث من زاويتين ثنتين: الأولى: هل يمكن اعتبار الدليل الأركيولوجي مصدراً معرفياً؟ والثانية: وهل يتم استثماره أحياناً - بقصد أو بغير قصد - في سياقات فكرية تعيد تشكيل نظرتنا للتاريخ والدين؟

المطلب الأول: الأركيولوجيا وغياب القواعد العلمية

أولاً: التهافت المنطقي.. حين يغيب الدليل وتعلن الأحكام!

من المبادئ الأساسية في المنطق المعرفي قوله: "عدم الوجود لا يدل على عدم الوجود". ومغزى هذا الأصل العميق أن غياب الدليل لا يعني بالضرورة غياب المدلول؛ فقد يكون الشيء موجوداً لكنه خارج نطاق الملاحظة، أو لم تعتمد الوسائل الصحيحة للكشف عنه بعد.

هذا المبدأ يوجه الاستدلال العلمي والفلسفي على حد سواء، وهو تحذير واضح من مغبة الوقع في مغالطة منطقية شائعة: الخلط بين "غياب الدليل" و"الدليل على الغياب". الفارق بينهما ليس لغوياً فقط، بل هو فارق بين التفكير العلمي النزيه والادعاء المتسرع.

ولذلك، فإن فشلنا في العثور على دليل على وجود شيء ما لا يصلاح أن يكون دليلاً على عدم وجوده، فالبحث قد يكون ناقصاً، أو الأدوات قاصرة، أو حتى البيئة لا تسعف الباحث، ومن هذا المنطلق، فإن ما قام به بعض الأركيولوجيين من نفي تاريخي لوجود الأنبياء بحجج غياب الآثار، يتعارض مع هذا الأصل المنطقي بشكل واضح.

بل إن التمسك بغياب الأثر قد يقوّي فرضية الوجود؛ إذ إن إثبات العدم نفسه - وهو ما يدعى به بعض الباحثين - يتطلب دليلاً قاطعاً، وهذا ما لم يتحقق.

ولنقف على التطبيق الخاطئ الذي وقع فيه الأركيولوجيون لهذا الأصل المنطقي، فقد ذكروا أن

الدليل الأركيولوجي أثبت أنّ الإسرائييليين لم يعرفوا التوحيد في المنطقة التي عاشوا فيها، بدليل وجود آلهة متعدّدة في تلك المنطقة خصوصاً في يهودا والسامرة. [انظر: الماجدي، كشف الحلقة المفقودة بين أديان التعدد والتوحيد، ص 277 و 278].

أمّا مناقشة هذه الدعوى التي تخالف في حقيقتها قواعد البحث العلمي، فنقول أولاً: إنّ القرآن الكريم - بل وحتى الكتب المقدسة الأخرى كالتوراة - ذكر أنّ عبادة الأوثان كانت موجودة حتّى مع وجود التوحيد، وكان ذلك الرمان معروفاً بهذه المسألة؛ إذ ذكر في سفر الملوك أنّ الملك عمرى الذي حكم بعد النبي سليمان عليه السلام وابنه أخاً بعده قد عبدوا الأصنام؛ فذكر في سفر الملوك: «وَأَخَابُ بْنُ عُمْرِي مَلَكَ عَلَى إِسْرَائِيلَ فِي السَّنَةِ الثَّامِنَةِ وَالثَّلَاثِينَ لَأَسَّا مَلِكَ يَهُودَا، وَمَلَكَ أَخَابُ بْنُ عُمْرِي عَلَى إِسْرَائِيلَ فِي السَّامِرَةِ اثْتَنِينَ وَعِشْرِينَ سَنَةً. * وَعَمِلَ أَخَابُ بْنُ عُمْرِي الشَّرَّ فِي عَيْنَيِ الرَّبِّ أَكْثَرَ مِنْ جَمِيعِ الَّذِينَ قَبْلَهُ. * وَكَاتَهُ كَانَ أَمْرَأً زَهِيدًا سُلُوكُهُ فِي خَطَايَا يَرْبَعَامَ بْنِ نَبَاطَ، حَتَّى اتَّخَذَ إِيَّاَبَلَ ابْنَتَهُ أَثْبَعَلَ مَلِكَ الصِّيدُونِيَّيْنَ امْرَأً، وَسَارَ وَعَبَدَ الْبَعْلَ وَسَجَدَ لَهُ. * وَأَقَامَ مَدْبَحًا لِلْبَعْلِ فِي بَيْتِ الْبَعْلِ الَّذِي بَنَاهُ فِي السَّامِرَةِ. * وَعَمِلَ أَخَابُ سَوَارِيَ، وَزَادَ أَخَابُ فِي الْعَمَلِ لِإِغَاظَةِ الرَّبِّ إِلَهِ إِسْرَائِيلَ أَكْثَرَ مِنْ جَمِيعِ مُلُوكِ إِسْرَائِيلِ الَّذِينَ كَانُوا قَبْلَهُ» [سفر الملوك الأول: 16: 29 - 34].

ولذا فإنّ دعوى الأركيولوجيين أنّ التوحيد شيء وارد على اليهود لا تستند إلى دليل محكم، خصوصاً وأنّ الأركيولوجيين لم يتّخذوا دليلاً محكماً في ذلك، فإنّ وجود الآثار على عبادة الأوثان لا ينفي وجود التوحيد في تلك المنطقة، وثانياً: فإنّ الكتب التوحيدية تذكر حرمة صناعة التماشيل التي تجسّد التوحيد، أو تشير إليه وهذه المسألة أُشير إليها في سفر الخروج أيضاً، «لَا تَصْنَعَ لَكَ تِمْثَالًا مَنْحُوتًا، وَلَا صُورَةً مَا مِمَّا فِي السَّمَاءِ مِنْ فَوْقٍ، وَمَا فِي الْأَرْضِ مِنْ تَحْتُ، وَمَا فِي الْمَاءِ مِنْ تَحْتِ الْأَرْضِ» [سفر الخروج: 20: 4].

ثانياً: الجدل الأركيولوجي بين ادعاء الجسم واستمرار السؤال

إنّ الجزم في هذا البحث الأركيولوجي ليس مهمّاً سهلاً، بل هو أمر معقد، ويؤكّد ذلك جيمس هوفماير (James K. Hoffmeier)، وهو أركيولوجي ميداني بارز، حين يتحدث عن "صمت الآثار" قائلاً: «أنا أدرك تماماً - بصفتي عالماً أركيولوجياً ميدانياً - مدى قلة ما تبقى من الماضي القديم، بسبب العوامل الطبيعية، مثل الرطوبة والجفاف والزلزال، وكذلك بسبب التدخل البشري من احتلال،

أو إعادة استخدام مواد البناء، أو الحروب والحرائق، أو حتى التنمية الحديثة الزراعية والحضرية؛ ولذلك، من الواجب دائمًا أن نحافظ على توقعات واقعية بشأن ما يمكن لعلم الأركيولوجيا أن يقدمه وما يعجز عنه» [James, Israel in Egypt: The Evidence for the Authenticity of the Exodus Tradition, p. 101].

هذا التصريح كافٍ لنصف الادعاء بوجود "فراغ علمي مكتمل" أو "نتائج نهائية" في هذا الحقل، فغياب الدليل لا يعني شيئاً نهائياً، بل قد تكون الآثار ما تزال مدفونةً، أو أنها تعرضت للدمار، أو ببساطة لم يُبحث عنها بالشكل المطلوب.

إنّ آلاف القطع الأثرية المحفوظة في المتاحف لم تُحلّ رموزها بعد، ولم يُعرف الكثير عن وظيفتها أو مغزاها الحضاري. بل إنّ عدداً كبيراً منها لم يُدرس بعد أصلاً. ومع ذلك، تُطلق استنتاجات قاطعة تُنسب لعلم الأركيولوجيا وكأنّها حقائق نهائية!

فإذا كان القليل المكتشف لم يُفهم منه الكثير، والكثير لم يُكتشف بعد، فكيف يصل بعض الباحثين إلى يقين لا يخالطه الشك؟

إنّ النظر إلى كتابات المتنورين العرب وغيرهم يوحي بالفراغ العلمي الذي لا لبس فيه في أنّ التاريخ ينبغي أن يكتب بناءً على المعطى الآثاري، ولكنّ هذه الدعوى مبالغ فيها، فكثير من التفاصيل التاريخية التي تشتمل حلقاتٍ لا يمكن ملؤها تبقى من دون إجابة، فضلاً عن ما يذكر بناءً على الآثار المكتشفة، وفي هذا السياق يذكر السواح المدافع عن القيمة المعرفية للأثار بقوله: «لقد اعتقد المؤرخون والآثاريون لفترة طويلة، أنّ الشورة المدنية في سوريا قد تأخرت عنها في سومر ومصر، وأنّ مناطق غرب الفرات لم تعرف المدن الكبرى، ولا الكتابة، خلال معظم الألف الثالث قبل الميلاد، إلا أنّ الاكتشاف المثير لمدينة إبيلا القديمة في الشمال السوري قرب حلب، قد أثبت أنّ ظهور المدن الكبرى في سوريا لم يتأخر كثيراً عن ظهورها في سومر وفي مصر، فقد ظهرت إبيلا كمدينة مكتملة منذ أواسط الألف الثالث قبل الميلاد» [السواح، آرام دمشق وإسرائيل في التاريخ والتاريخ التوراتي، ص 18]. فكثير من الآثار لم تُفسّر والأكثر لم يُفهم كونها فُصلت عن سياقها الثقافي، والمُتبقّي فُسر على غير دليل.

ثالثاً: التسّرع العلمي وخطورة التعميم

من الأخطاء الجسيمة التي يقع فيها بعض الباحثين الأركيولوجيين التسّرع في إطلاق الأحكام وبناء استنتاجات كبرى على دلائل محدودة أو غامضة. وهذا ما يدفع إلى التساؤل: أين التواضع العلمي؟ وأين احترام الإرث البشري المكتوب الذي يشكل جزءاً مهماً من ذاكرة الحضارات؟

بل إننا لو سلطنا الضوء على مناهج بعض المشاريع الأركيولوجية الكبرى، لوجدنا أنّها مولّة من جهات رسمية أو سياسية، وقد لا تكون بعيدةً عن غaiات استعمارية أو أيدلوجية. أليس من المنطقي إذن أن يُشكّك في حياديتها؟ وإذا جاز لهؤلاء أن يتّهموا النصوص الدينية بالأدلة، أليس من الأجرد أن نوجّه لهم ذات الاتهام حين يتّجاهلون المعايير العلمية الموضوعية؟

ثم إن من المشاكل الأخرى التي تواجه البحث الأركيولوجي قلة المناطق التي شملها التنقيب الفعلى، خصوصاً تلك التي يعتقد أن الأنبياء عاشوا فيها. فحتى اليوم، لم تُخرِج دراسات شاملة أو حفر علمي كافٍ في موقع شديدة الأهمية تاريخيًّا ودينيًّا.

ويكفي أن نذكر ما قاله بعض الباحثين بشأن "آثار التيه" لبني إسرائيل في سيناء: «لقد مشطنا سيناء ولم نعثر على شيء»!

[Look: Rechard, The Limitations of Surface Surveys in Archaeological Surface in Mediterranean Area, pp. 45 - 47]

فهل هذا كافٍ للحكم بأنّ الرواية الدينية خاطئة؟ وهل البحث العلمي الجاد يخُتزل إلى جملة كهذه؟ إنّ هذا يبعث على الدهشة، لا على الاطمئنان العلمي؛ لأنّ من الواضح أنّ هناك قضايا غير خاضعة للإثبات إلّا من خلال النصّ الديني والرواية الدينية التي ذكرت خروج بني إسرائيل من مصر، ولا يمكن للدليل الأركيولوجي أن يكون دليلاً في قضايا كهذه، فهل يمكن أن نحصل على آثار أقدام الإسرائييليين عندما فرّوا من مصر؟!

ولذا يسرف الأركيولوجيون الغلاة خصوم التوراة اليهودية في تحطيمها، قبل استفراغ الجهد في البحث، وفي أحيان يستبين بالبحث الأثري أنّ صمت الآثار ما كان ينبغي أن يكون حجّةً لإدانة التوراة؛ إذ تُخبر الآثار لاحقاً عن صدق التفاصيل التي تم إنكارها سابقاً، ومن الأمثلة على ذلك، جاء في الإصحاح 33 من سفر العدد حديث عن رحلة بني إسرائيل من وادي عربة إلى سهول موآب، وجاء في هذا الإصحاح عن بني إسرائيل: «ثُمَّ ارْتَحَلُوا مِنْ عَيْيَمَ وَنَرَلُوا فِي دِيُونَ جَادَ ◊ ثُمَّ ارْتَحَلُوا مِنْ دِيُونَ جَادَ وَنَرَلُوا فِي عَلْمُونَ دِبْلَاتَيْمَ ◊ ثُمَّ ارْتَحَلُوا مِنْ عَلْمُونَ دِبْلَاتَيْمَ وَنَرَلُوا فِي جِبَالِ عَبَارِيمَ أَمَامَ نَبُو» ومن ثم أردن أريحا، وهي رحلة أنكرها عدد من الباحثين، قائلين إنّها من وحي خيال الكاتب، وتدلّ على عدم الاطلاع على أحداث فلسطين قبل القرن العاشر قبل الميلاد، غير أنّ تشارلز كراهمالكوف (Charles Krahmalkov) قد أثبت لاحقاً معقولية الرحلة من خلال ثلاث خرائط مصرية قديمة، أقدمها خريطة تعود إلى زمن تحتمس الثالث (1504 – 1450 ق. م)

منقوشة على جدار معبد الكرنك في جزء مما يسمى "قائمة فلسطين"، فطبق هذه القائمة يمر الطريق من الجنوب إلى الشمال عبر عيّم وديبون وأبَل والأردن.

[Look: Walter, The Old Testament Documents: Are They Reliable? p. 99]

رابعاً: العمل الأركيولوجي قابل للنقد والتفكيك

لا بد من التسليم في النهاية بأن العمل الأركيولوجي نتاج بشري يخضع للنقد والتحليل، فمنه ما هو قطعي - وهو قليل - ومنه ما هو ظني، والقطعي الذي تساعد عليه الأدلة الأخرى المعتبرة من العقل والنقل أو العلم يُقبل في تعزيز التراث البشري، وأما الظني فيبقى في دائرة الإمكان حتى تأتي أدلة أخرى تعزّز من موقعيته، فالنقوش المكتوبة هي من عمل الإنسان، ويحتمل فيها الخطأ والصدق، ويحتمل تدخل السياسة والأهواء والأيديولوجيات في رسم معالمها؛ ولذا قد تصدق نسبة النقوش إلى زمان معين، ولكن لا يمكن التصديق بمضمونها؛ إذ يحتمل أن بعض الملوك كانت تُكتب لهم الانتصارات والفتورات لأجل الفخر والشهرة والخلود.

المطلب الثاني: التهافت المنهجي.. حين يتحدّث الصمت وتُبني الروايات!

إذا كان المنهج التجريبي هو الأداة الأبرز في قراءة المادة الأركيولوجية، فإننا أمام إشكال معرفي لا يمكن تجاهله. فالمعرفة الناتجة عن تحليل الآثار تخضع لمحدودات علمية وتقنية، وليس معصومةً من الخطأ أو التأويل. فعلى سبيل المثال، تعتمد تقنيات تاريخ القطع الأثرية - كالكريون المشع (14 - 14 Carbon) أو فحص الحمض النووي - على معادلات كيميائية وفيزيائية دقيقة، لكنّها ليست نهائيةً، بل تحتوي على هامش خطأ يصل إلى نحو 120 سنةً، وهي فجوة زمنية ليست بالهينّاء، خصوصاً حين نحاول التمييز بين حقب تاريخية متقاربة، أضف إلى ذلك أنّ ما تم تحليله من القصب والبردي، والذي تمت عليه الاختبارات الكاربونية لقياس معدل عمر اللقى والآثار، يختلف من منطقة إلى أخرى، فلا يوجد معيار ثابت في هذه الاختبارات.

إن إحدى الأمور التي يميّز بها الأركيولوجيون العصور هو اعتمادهم على التشابه، «كتمييزهم العصور بطبائع الخزف في كل عصر مثلاً، جعل ذلك أنّهم يغفلون عن أن النمط المميّز في الصناعة والنقش لا ينقطع عادةً مرتّة واحدةً؛ بل قد يعيش النمط في غير زمانه الأول، ويعاصر أشكالاً فنيّةً أخرى، وينقطع في بيئه بصورة بطيئة غير فجائية، كما أن عصور تغيير الأنماط قد تكون

غير متساوية طولاً؛ بما يجعل رسم الخارطة الزمنية مشكلاً» [انظر: عامري، الوجود التاريخي للأنبياء وجدل البحث الأركيولوجي، ص 53]. فالبحث الأركيولوجي نظام شديد التعقيد وليس من السهل بمكان، والعثور على الشيء ليس تمام الطريق، بل خطوة تنتظرها خطوات أخرى أكثر تعقيداً؛ لأنها مادة صامدة تحتاج إلى تعين زمانها ووظيفتها وربطها في سياقها، وهي مهمة شاقة جدًا.

وهنا نصل إلى جوهر المسألة: المادة الأثرية صامدة بطبيعتها. إنها لا تخبرنا بنفسها عن الماضي، بل تنتظر من يفسرها، ومن هنا تدخل الذات البشرية – بما تحمله من خلفيات فكرية، وأيديولوجيات، ونماذج تفسيرية – إلى صلب العملية المعرفية.

فما يقدمه الأركيولوجي ليس "الحقيقة كما هي"، بل "تفسير" هذه الآثار. وتتنوع التفسيرات بتنوع المفسرين، وتتناقض أحياناً حسب الراوية الفلسفية أو الفكرية التي يُنظر منها إلى القطعة الأثرية. وهذا بالضبط ما يجعل الهرميوطيقا (علم التأويل) وفكرة "موت المؤلف" حاضرتين بقوة في النقاش الأركيولوجي، فالمفسر هو من "يُحيي" الآخر ويُلبسه المعنى الذي يراه.

بل يمكن القول بأن "نسبة الفهم" حاضرة في البحث الأركيولوجي، وبالتالي يمكن لكل باحث أركيولوجي أن يرسم لنا صورةً عن الماضي بحسب المعطيات المتوفرة عنده، ثم يقوم بتركيب هذه المواد الصامدة من الآثار في سياقات معينة يحاول أن يجد بينها سياقات ذات دلالة، ومنها ينطلق نحو تمام الصورة وإن كانت هناك حلقات مُفرغة فيها فهو من يملئها؛ ولذا لم يستنكر الأركيولوجيون عندما قام فاضل الريبيعي بترتيب أحداث التوراة على بلاد اليمن، وأن التوراة كُتبت في بلاد اليمن، ورتب تاريخبني إسرائيل بناءً على هذه المسألة، ودليله أن الأركيولوجيين قد انتهوا إلى أنّ أرض فلسطين الحالية لا علاقة لها بالبطة بالأحداث التوراتية؛ إذ يقول: «والأمر المؤكّد بالنسبة لي، كما برهنت في مناسبات سابقة، أنّ التوراة لا تتضمن أيّ شيء يخصّ فلسطين أو يلمح إلى ذكرها بأيّ صورة من الصور، بل ولا توجد أدلة صلة للتوراة بتأريخها، وكلّ ما يُزعم عن وجود وصف لأرضها في التوراة، ليس أكثر من ترويج لأكاذيب وخدع استشراقية، تنتهي للعصر الاستعماري» [الريبيعي، القدس ليس أورشليم، ص 4].

ويشهد لما نقول قول الأركيولوجي ندف نامان (Nadav Naaman): «نتائج الحفريات الأركيولوجية مثل المصادر المكتوبة، مفتوحة لتفسيرات مختلفة، وأحياناً متناقضة. الأدبيات الأركيولوجية تعج بالخلافات على عدد لا حصر له من القضايا، بما في ذلك طبقة الآثار الفخارية وتصنيفها، ووظيفة

المبني والمصنوعات اليدوية في الحفريات، والتسلسل الهرمي للمستوطنات، وتقدير عدد السكان وأشياء أخرى كثيرة. البيانات الأركيولوجية لا تتحدث عن نفسها، وتفسيرها محفوف بالصعوبات».

[Nadav, Does Real Archaeology Really Deserve the Status of A "High Court"? Edivance and Ideology: Essays on the History of Ancient Israel, p. 167]

أولاً: أزمة السياق الثقافي والاجتماعي

المعضلة الأكبر في البحث الأركيولوجي لا تكمن في الوسائل التقنية أو التحليلية وحسب، بل في فصل المادة الأثرية عن سياقها الثقافي والاجتماعي. فالتأثير المادي لا يعبر بذاته عن الدين، أو الفكر، أو الهوية، أو الصراعات القيمية. هذه عناصر غير مادية، ولا يمكن لقطعة حجرية أو فخارية أن تنقلها دون تفسير، كما لا يمكن فهمها خارج شبكة العلاقات التي وُجدت فيها.

وبالتالي، فإن قراءة التاريخ عبر "الآثار فقط" تشبه محاولة فهم كتاب بعد تمزيق صفحاته والإبقاء على الصور فقط. إنها قراءة ناقصة، ومليئة بالفراغات.

فإن أزمة السياق كبيرة في البحث الأركيولوجي، خصوصاً وأن علم الأركيولوجيا في العقود الماضية لم يكن ذا أهمية؛ لذا كانت عمليات التنقيب والحفريات لم تخضع لنهاجية محددة وفق دراسات مختلطة، بل كانت تخضع الواقع للحفر العشوائي، ومعلوم أن الحفر والتنقيب حالة تدميرية للموقع في سبيل البحث والحصول على المقتنيات والآثار، خصوصاً مع ملاحظة أن الواقع لم تكن للتسجيل ومعرفة طبقات الأرض وعمر اللقى؛ ولذا كانت تؤخذ الآثار وتحفظ بها، وهذا سبب ضياعاً للسياق الثقافي والتاريخي للآثار، كما سبب تدميرًا للموقع الأثري ولم تعد صالحة بنسبة ما للتنقيب مرةً أخرى.

ومعلوم أن حذف السياق عن الآثار يفقد المادة الأثرية الأهمية في ربطها ضمن سلسلة الأحداث التي يمكن أن تقع في سياقها في سبيل تصوير انسجام معين في أحداث تاريخية.

ثانياً: المنهج التجريبي وحصرية المعرفة به

إن حصر المعرفة في المنهج التجريبي وحده، واعتباره الأداة الوحيدة لقراءة التاريخ أو الواقع، هو موقف فلسفى أكثر من كونه علمياً. فهناك قضايا ميتافيزيقية - كالنبوة، والوحي، والإيمان - لا يمكن اختزالها في مادة صلبة أو فحص كيميائى.

إنّ المنهج التجريبي يتوقف عند حدود المادة، بينما تتجاوز النصوص الدينية تلك الحدود، وتغوص في عوالم المعنى والقيم؛ ولذلك لا بدّ من استحضار مناهج أخرى في التعامل معها: كـ المنهج العقلي الذي يعتمد على التحليل المنطقي، والمنهج النقي الذي يتعامل مع التراث النصي واللغوي بوصفه حاملاً للمعرفة.

ثم إنّ الأركيولوجي يدّعى أنّ علم الأركيولوجيا علمٌ مبنيٌّ في الأصلّة على الاستقراء، ولنقف هنا؛ هل دليل الاستقراء حاصل هنا في ما يدعون؟ لا شكّ في أنّ كلامهم في الاستقراء الناقص، وهو مبنيٌّ على استقراء الجزئيات؛ لكي ينتهي الأمر في تعميم الحكم الكلي، وتعميم الحكم الكلي لا شكّ في أنّه لا يحصل بمجرد المشاهدة للجزئيات، فإنّ ذلك لا ينتهي بهم إلى القطع واليقين في التعميم، بل سوف تكون النتيجة خاطئةً علمياً، فإنّ إحدى المسائل التي تذكر في قضية الاستقراء أنّ المستقرئ لا بدّ أن يلاحظ شيئاً آخر، إضافةً إلى المشاهدة لمجموعة غالبة من الجزئيات ويستكشف من خلاها الوصف الغالب؛ لكي يشخص العلة التي هي سبب ذلك الوصف الغالب في الجزئيات، وبالتالي يستطيع أن يعمّم الحكم من خلال الوصف الغالب في الجزئيات واستكشافه العلة التي تقف وراءه، يقول الشيخ المظفر: «أن يبني مع ذلك - المشاهدة - على التعليل أيضاً، بأن يبحث المشاهد لبعض الجزئيات عن العلة في ثبوت الوصف، فيعرف أنّ الوصف إنّما ثبت لتلك الجزئيات المشاهدة لعلة أو خاصيّة موجودة في نوعها، ولا شبهة عند العقل أنّ العلة لا يتخلّف عنها معلوهاً أبداً... وجميع الاكتشافات العلمية وكثير من أحكامنا على الأمور التي نشاهدها من هذا النوع» [انظر: المظفر، المنطق، ص 258]. وإنّا سوف يكون هذا الاستقراء ظنّياً لا ينفع في الاستدلال المنطقي والتعميم منه مخالف للضوابط المنطقية.

ومن هنا فلنطبق هذه النتيجة المنطقية على البحث الأركيولوجي، فهل ما يتمّ من استقراء منطقيٌّ حقاً؟

أـ البحث الأركيولوجي يريد رسم صورة كليّة عن ماضي الإنسان، وهي نتيجة يبتغي الوصول إليها، وما يحصل من عمل تنقيبي هو البحث عن الجزئيات (الموضوعات) التي يريد أن يرسم صورةً من خلاها، فالبحث الأركيولوجي في المرتبة الأولى يبحث عن الموضوعات، ثمّ بعد ذلك يريد أن يستنتاج أحكاماً خاصةً لكلّ جزئية من هذه الجزئيات، أي وضع الجزئية في سياقها الخاصّ، وبعد ذلك يستنتاج الحكم الكليّ والصورة الكليّة التي يرسمها عن ذلك الماضي الذي عاش فيه الإنسان.

بــ ولا شك في أن البحث عن الموضوعات (الجزئيات بالتعبير المنطقي) ليس بالأمر السهل، حتى إن كان الوصول إليها ممكناً؛ إما جيئاً فيكون استقراءً تاماً، وهذا ممتنع في البحث الأركيولوجي أو لا أقل غالباً، وهذا غير حاصل أيضاً، والاستقراء المنطقي يكون في هذين الأمرين، أمّا الأول وهو الامتناع فلعلمنا من الخارج أنّ الكثير من الآثار إما دُمرت نتيجة الأعمال التخريبية - وهي إما بفعل البشر لأغراض التوسيع ولكسب المال، أو بفعل الظروف الطبيعية كالزلزال والفيضانات والسيول وغيرها - وعليه لا استقراء تاماً في هذا المجال؛ وأمّا الثاني (الأغلب)، فإنّ الأركيولوجيين أنفسهم يعترفون بأنّ ما تم اكتشافه لم يتجاوز 30% من مجموع الآثار، وهذه النسبة مبالغ فيها أيضاً؛ لأنّه لا علم بالمجموع لكي تحدّد النسبة المئوية؛ ولذا تشهد الشواهد الأركيولوجية حالة التناقض في النتائج التي ينتهيون إليها وهي بين الحين والآخر تتغيّر بفعل الكشوفات الجديدة، وقد بدّلت الكشوفات الجديدة كثيراً من النتائج التي توصلوا إليها سابقاً، وهذا ما تشهد به الدراسات الأركيولوجية.

جــ أمّا الصورة الكلية المراد رسمها عن النشاط الإنساني في العصور الغابرة، فلا يمكن استنتاجها وإعطاء الحكم الكلّي الذي يمكن أن يعمّم على الجميع، فإنّ لكلّ حالة ومنطقة طريقة عيشٍ خاصةً بها، ووسائل إنتاج خاصةً أيضاً، فالحكم الكلّي أو المحمول الذي يراد له التعميم غير صالح للتعميم.

دــ المنهج المتبّع لدى علماء الآثارــ وفق إفادتهمــ هو المنهج التجريبي، ولا يصلح الاستقراء في هذا المقام؛ لأنّ الاستقراء المنتج لنتيجة صحيحة هو الذي يضم مقدمةً أخرى إضافةً إلى المشاهدة، وهي الكشف عن الوصف المشترك الذي يمكن من خلاله استنباط السبب في اشتراك الجزئيات في ذلك الوصف، وهذا الأمر غير موجود في مناهجهم؛ إذ إنّ الاستقراء الذي يستخدم في العلوم الحديثة عادةً ما يبحث عن تفسيرات محتملة وترجيحية، وليس بالضرورة البحث عن أسباب ثابتة ومطلقة، كما أنّ السببية في العلوم الإنسانية معقدة ونادراً ما تكون غير مباشرة أو قابلة للتعميم، بخلاف الاستقراء الأرسطي الذي يبحث عن الوصف المشترك والسبب الكامن وراء الاشتراك، والاستقراء الأرسطي قد لا يتوافق مع الممارسة العلمية المعاصرة.

وعليه، لا بدّ من مقاربة الأركيولوجيا بوصفها مجالاً معرفياً قابلاً للنقد والتفكير، لا مصدراً مقدّساً للحقائق، فهي ليست نهاية الجدل، بل بدايته.

الخاتمة

النتيجة التي يمكن الخروج بها هي أن البحث الأركيولوجي لا يمكنه لوحده أن يحسم قضايا دينيةً وتاريخيةً كبيرة، هو شاهد مساعد، وليس قاضياً حاسماً.

أولاً: أن الأركيولوجيا لا ترقى إلى مستوى الدليل القاطع، ولا تبرر معرفياً نفي القضايا الدينية أو إثباتها، بل يمكن القول إن هذا المنهج - في صورته المتدوالة - يواجه أزمةً منهجيةً ومعرفيةً تجعل الاعتماد عليه في رسم معالم التاريخ الإسلامي أمراً محفوفاً بالمخاطر، ويستوجب الحذر والتأني، لا اليقين والتعيم.

ثانياً: أن الوثوق بالدليل الأركيولوجي بوصفه مصدراً معرفياً لا يمكن أن يكون مطلقاً، بل هو نسبي ومتناول بحسب نوع الأثر، وطبيعة السياق، ودقة التحليل، وحيادية المفسر، فالأركيولوجيا ليست علمًا تجريبياً محضاً مثل الفيزياء أو الكيمياء، بل علم تفسيري يتعامل مع شواهد صامدة، ويعتمد في كثير من الأحيان على التأويل وربط الدلائل بعضها في سياق افتراضي.

فمن جهة، لا يمكن إنكار ما قد تقدمه الأركيولوجيا من معلومات حول العمارة، والأنظمة الاقتصادية، والمارسات الجنائزية، والأنشطة الحياتية اليومية. ولكن من جهة أخرى، يصعب الاعتماد عليها في القضايا الكبرى المرتبطة بالتصورات الفكرية، والدينية، والروحية؛ لأنها لا تستطيع التعبير عن غير المادي، ولا تقديم شهادة مكتملة حول الواقع التاريخية المعقدة؛ لذلك لا يعد الدليل الأركيولوجي دليلاً حاسماً بذاته، بل هو أداة داعمة ضمن شبكة معقدة من الأدلة، تحتاج إلى التأويل والمقارنة، ولا يمكن الاعتماد عليها بمعزل عن المصادر الأخرى، كالنصوص، والسياقات الثقافية، والآثار الأدبية والدينية.

ثالثاً: عدم الحيادية والتحيز في المشاريع الأركيولوجية - بقصد أو بغير قصد - وهذا ما تشير إليه الشواهد المعاصرة؛ إذ سبب ذلك خروج الأبحاث الأركيولوجية من كونها أدوات كشف علمي إلى أدوات توجيه أيديولوجي. فحين يُقدم غياب الأثر بوصفه دليلاً على غياب الحدث، أو حين يُستبعد البعد الديني من تفسير أي ظاهرة حضارية، فإن الأركيولوجيا تتحول من حقل علمي إلى أداة لإعادة تشكيل الوعي التاريخي والديني، وتجعلها تسير في سياقات فكرية تُعيد تشكيل النظرة للتاريخ والدين ضمن أطر أيديولوجية.

ففي كثير من الأحيان، يتم توظيف نتائج الحفريات - بشكل مباشر أو غير مباشر - لتأكيد سردية معينة، أو إنكار أخرى، بما يخدم تصوّراتٍ حديثةً أو علمانيةً تُحاول تقويض المرجعية الدينية. وربما لا يكون هذا دائمًا بدافع مقصود أو تأمري، لكن الانحياز الفكري غير المعلن كثيرًا ما يتسرّب إلى طريقة اختيار الموضع، وتفسير اللقى، وتوجيه الأسئلة البحثية، بل إن التمويل السياسي لبعض مشاريع التنقيب - خاصةً في المناطق ذات الحساسية الدينية - يثير تساؤلاتٍ جادةً حول استقلالية البحث، ومدى حياديته. فحين يتم تجاهل موقع ذات أهمية دينية كبرى، أو يُسْتعجل إصدار أحكام قاطعة دون دراسة شاملة، فإننا أمام تسييس للعلم، لا مجرد استكشاف بريء للماضي.

قائمة المصادر

القرآن الكريم.

الكتاب المقدّس.

أبو شنب، جمال محمد، قواعد البحث العلمي والاجتماعي، الناشر: دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 2009 م.

نادية محمد أحمد، البحث الأركيولوجي، الناشر: المعرفة الجامعية، القاهرة، 2006 م.

ابن فارس، أحمد، معجم مقاييس اللغة، مكتب الإعلام الإسلامي، قم، الطبعة الأولى، 1404 هـ.
الحكيم، محمد باقر، القصص القرآني، الناشر: مطبعة إسماعيليان، قم، 1416 هـ.

الخطيب، عبد الكريم، القصص القرآني في منطقه ومفهومه، الناشر: دار المعرفة، بيروت، الطبعة الثانية، 1975 م.

الخطيب، محمد، علم الآثار، الناشر: دار مؤسسة رسلان، دمشق - القاهرة، 2023 م.

الراغب الأصفهاني، الحسين بن محمد، مفردات ألفاظ القرآن، الناشر: الدار الشامية، الطبعة الأولى، 1412 هـ.

الريبيعي، فاضل، القدس ليس أورشليم، الناشر: دار الرافدين للطباعة والنشر والتوزيع، 2020 م.

الرماح، إبراهيم عبد الله، الإنسانية المستحيلة، الناشر: مركز دلائل، الرياض، الطبعه الثانية، 1439 هـ.

الزمخشري، محمود بن عمر، أساس البلاغة، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت، 1998 م.

السفاح، فراس، آرام دمشق وإسرائيل في التاريخ والتاريخ التوراتي، الناشر: دار علاء الدين، دمشق، الطبعة الأولى، 1995 م.

الماجدي، خزعل، أنبياء سومريون (كيف تحول عشرة ملوك سومريين إلى عشرة أنبياء توراتيين؟)، الناشر: المركز الثقافي للكتاب، المغرب، الطبعة الأولى، 2018 م.

الماجدي، خزعل، كشف الحلقة المفقودة بين أديان التعدد والتوحيد، الناشر: المركز الثقافي العربي، المغرب، الطبعة الأولى، 2014 م

- المظفر، محمدرضا، المنطق، الناشر: دار الغدير، قم، الطبعة السابعة، 1429 هـ.
- الموسوى، روح الله، جدلية الرؤية الأننسية والرؤبة العقدية، مجلة الدليل، مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث العقدية، كربلاء المقدسة، 2019 م.
- باربور، ايان، علم ودين [العلم والدين]، ترجمة بهاء الدين خرمشاهي، نشر دانشگاهي، تهران، چاپ دوم، 1374 هـ. ش.
- بلبول، عبد الباسط، القصص القرآني، الناشر: كلية أصول الدين، جامعة الأزهر، مصر، 1971 م.
- جاردنر، علم الآثار، ترجمة: زي محمد حسن، محمود حمزة، الناشر: وكالة الصحافة العربية (ناشرون)، مصر، 2020 م.
- طه حسين، في الشعر الجاهلي، الناشر: دار المعارف للطباعة والنشر، سوسة - تونس، الطبعة الثانية، 1998 م.
- حمد، إنصاف، المعرفة والتجربة دراسة في نظرية المعرفة عند ديفيد هيوم، دمشق، وزارة الثقافة، 2006 م.
- عاصم محمد رزق، علم الآثار بين النظرية والتطبيق، الناشر: مكتبة مدبولي، سنة الطبع: 1996 م.
- سيد أحمد، الإلحاد.. إشكالية الدين والتدين، الناشر: قسم الشؤون الدينية في العتبة الحسينية المقدسة، كربلاء، الطبعة الأولى، 2018 م.
- هاشم صالح، مدخل إلى التنوير الأوروبي، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى، 2005 م.
- صلبيا، جيل، المعجم الفلسفى، بيروت، الناشر: دار الكتاب اللبناني، 1982 م.
- ضو، جورج، تاريخ علم الآثار، ترجمة: بهيج شعبان، الناشر: منشورات عويدات، بيروت - باريس، الطبعة الثالثة، 1982 م.
- عامري، سامي، العلموية.. الأدلة الإلحادية للعلم في الميزان، الناشر: رواسخ، الكويت، 2021 م.
- عامري، سامي، الوجود التاريخي للأنباء وجدل البحث الأركيولوجي.. شبهات وردود، الناشر: رواسخ، الكويت، الطبعة الثانية، 2021 م.

كيشانه، القصص القرآني في مرآة الاستشراق.. دراسة نقدية، الناشر: المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية التابع للعتبة العباسية المقدسة، كربلاء، الطبعة الأولى، 1442 هـ.

متقي زاده، عيسى، مقالة أسلوب القصة في القرآن، مجلة آفاق الحضارة الإسلامية، العدد 15.

موساوي، مجذوب، مدخل إلى علم الآثار، الناشر: شعبة التاريخ في كلية العلوم الإنسانية بجامعة الدكتور الطاهر مولاي بسعيدة، الجزائر، 2021 م.

مصطفوي، حسن، التحقيق في كلمات القرآن الكريم، وزرات فرهنگ و ارشاد اسلامی - تهران، چاپ یکم، 1368 ش.

معرفة، محمد هادي، شبهات وردود حول القرآن الكريم، الناشر: منشورات ذوي القربى، قم، الطبعة الرابعة، 2009 م.

روني إيلي ألفا، موسوعة أعلام فلسفة العرب والأجانب، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1412 هـ

Adrian Curtis, ed. Oxford Bibie Atlas, Oxford University Press, United States, Fourth Edation, 2007.

Aundre Lalande, Vocabularie Technique et Critique de la Philosophie, 2010.

Cleator, P., Archaeology In The Making, St. Martin's Press, London, 1976.

Colin R. & Paul G. Bahn, Archaeology: Theories, Methods, and Practice, The University of Toronto Press, 6th Impression, 1963.

James K. Hoffmeier, Israel in Egypt: The Evidence for the Authenticity of the Exodus Tradition, Oxford University Press, 1996.

James K. Hoffmeier, Israel in Egypt: The Evidence for the Authenticity of the Exodus Tradition, Oxford University Press, New York, Oxford, 1996.

Jerry Fodor, Is Science Biologically possible, In Naturalism Defeated? James K. Beilby, ed. Ithaca: Cornell UNIVERSITY Press, 2002.

John James Wellmuth, The Nature and Origins of Scientism (Milwaukee: Marquette

University Press, 1944.

Michel Foucault, The Archaeology of Knowledge, Pantheon Books, 1st published, 1972.

Nadav, Na aman, Does Real Archaeology Really Deserve the Status of A "High Court"? in Between Edivance and Ideology: Essays on The History of Ancient Israel, Bob Becking, Lester Grabbe, eds. Leiden: Brill, 2011.

Rechard, The Limiatatoins of Surface Survers In Archaeological Surface in Mediterranean Area

Richard N, Williams and Daniel N, Robinson, Scientism: Te New Orthodoxy, New York, An imprint of Bloomsbury Publishing Plc, 1st Edition, 2015.

Richard N. Williams and Daniel N. Robinson, Scientism: The New Orthodoxy, An imprint of Bloomsbury Publishing Plc, New York, 1st Edition, 2015.

Walter, C. Kaiser, The Old Testament Documents: Are They Reliable Relevent?, Downers Grove, 1st Edition, 2001.

William, What Did the Biblical Writers Know and When Did They Know it? Michigan: Wm. B.Eerdmans Publishing, 2006.

Le Dantec Félix, «Pragmatisme et scientisme», La Grande Revue, vol. 70 (1911).

The Flexibility of Islamic Law (Shari'ah) in Responding to the Demands of the Modern Age

Abdul-Aziz al-Sawwafi

PhD in Qur'anic Exegesis and Sciences, Al-Mustafa International University, Iraq.

E-mail: a.alsawafi@aldaleel-inst.com

DOI: <https://doi.org/10.64704/aldaleel.2025083004>

Abstract

This study investigates the defining characteristics of the Islamic Shari'ah and the methodological instruments of ijтиhad through which Islamic law acquires its adaptive dynamism in the face of evolving socio-historical realities. The purpose of this study is to repudiate the assertion that Islamic law has become an archaic or outworn system, and to demonstrate that Islamic legislation retains both normative authenticity and enduring relevance across temporal contexts. To address the recurrent objection—namely, how a finite corpus of scriptural texts can accommodate the proliferation of novel circumstances and unprecedented human experiences—the study adopts a bifurcated methodological approach: a textual-theological method (*manhaj naqli*) to establish the law's elasticity for Muslim audiences, and a rational-inductive method (*manhaj aqli wa istiqra'i*) to articulate its coherence and viability to non-Muslims. The analysis proceeds by foregrounding two structural dimensions that distinguish the Shari'ah: 1—its inherent, self-contained principles and value-laden foundations 2—the robust methodological mechanisms of Islamic ijтиhad, which endow the legal system with the capacity to assimilate emerging realities without compromising its essential moral and doctrinal core. The study concludes that the Shari'ah is fundamentally dynamic—capable of absorbing significant contemporary transformations and of providing principled responses to the unprecedented questions arising from modern life—even though its explicit textual sources appear limited in number.

Keywords: Islamic law (Shari'ah), flexibility of the Shari'ah, ijтиhad; comprehensiveness, universality, finality, modern responsiveness.

Al-Daleel, 2025, Vol. 8, No. 30, PP. 99–133

Received: 03/10/2025; Accepted: 02/11/2025

Publisher: Al-Daleel Institution for Studies and Research

© the author(s)



مواكبة الشريعة الإسلامية لمتطلبات العصر

عبد العزيز الصوافي

دكتوراه في علوم التفسير والقرآن، جامعة المصطفى العالمية، العراق.

البريد الإلكتروني: a.alsawafi@aldaleel-inst.com

معرف الغرض الرقمي: <https://doi.org/10.64704/aldaleel.2025083004>

الخلاصة

تناول هذه الدراسة بيان خصائص الشريعة وأليات الاجتهداد التي تستند إليها في اكتساب مرونتها في مواكبة المتغيرات الحياتية. والهدف من بيان ذلك كله هو دحض دعوى كون الشريعة الإسلامية باتت سلعةً قديمةً ومتاعاً باليها، وإثبات أن التشريعات الإسلامية مرنّة مع احتفاظها بجانب الأصالة وأنّها صالحة لكلّ عصر. وقد اتبعت في الإجابة على إشكالية "عدم استيعاب النصوص الشرعية المحدودة للواقع والمتغيرات الحياتية المتکثرة" المنهج التقلي في إثبات مرونة الشريعة لدى المسلم والمنهج العقلي والاستقرائي في إثبات ذلك لغير المسلم، منطلاقاً في إثبات كيفية حصول ذلك من تحليل حيئتين اختصّت بهما الشريعة الإسلامية، الأولى العناصر الذاتية التي تخزنها الشريعة في طبيعتها والحيثية الثانية امتلاك الاجتهداد الإسلامي آلياتٍ فعالةً تضفي المرونة التشريعية في استيعاب المتغيرات الحياتية مع عدم الإخلال بجوهر الشريعة. وتوصل البحث إلى أنّ الشريعة الإسلامية شريعة مرنّة قادرة على استيعاب العديد من المتغيرات، والإجابة عن الأسئلة المستجدة التي يفرضها الواقع المعاصر، رغم تضمنها نصوصاً شرعيةً محدودةً في ظاهرها.

الكلمات المفتاحية: الشريعة الإسلامية، الاجتهداد، الشمولية، العالمية، الخاتمية، مواكبة العصر.

مجلة الدليل، 2025، السنة 8، العدد 30، ص. 99 – 133

استلام: 2025/10/03، القبول: 2025/11/02

الناشر: مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث

© المؤلف



المقدمة

يعدّ موضوع قدرة الشريعة على مواكبة تطور الحياة الإنسانية وتقديم الحلول الدائمة والمستمرة لمشكلاتها من أهم التحديات التي تواجهها الرسالات الإلهية؛ لأنّ تغيير الحياة وتطورها أمر بدهي، والمتغير يحتاج إلى قوانين متغيرة لتابعته وضبطه، وإلا فإنّه لا يمكن أن يحكم تلك الواقع المتغيرة.

ولعلّ من أهمّ أسباب تعدد الشرائع الإلهية والتطور والنسخ فيها هو مواجهة هذا التحدي في الحياة الإنسانية؛ ولذا فإنّ التحدي الذي سيواجه الشريعة الإسلامية سيكون أكبر حجمًا وأكثر وضوحاً باعتبارها الشريعة الخاتمة.

إنّ البحث في مسألة مواكبة الشريعة للتطورات الحياتية يتوقف على الإجابة عن سؤالين أساسيين هما: هل الشريعة الإسلامية بمبادئها وأحكامها وتشريعاتها شاملة وأبدية أم بالية مع مرور الوقت؟ وإذا كانت الشريعة الإسلامية شاملةً لكلّ نواحي الحياة وصالحةً لكلّ عصر. فكيف يمكن تكييفها، مع متطلبات العصر بحواره المتغير وحاجاته المتبدلة وهي عبارة عن نصوص محدودة بظاهرها؟

وقد تناولت في بداية المقالة بيان المقصود من الشريعة الإسلامية والمقصود من المرونة على مواكبة تطورات العصر التي يراد إثباتها وبيان كيفية حصولها مع الإشارة إلى السابقة التاريخية المتعلقة بهذا البحث. وفي المحور الثاني تمّ بيان الأدلة والإثباتات التي ثبتت مرونة الشريعة وقدرتها على التكيف مع متغيرات الزمن. وأمّا في المحور الثالث، فقد تمّ تحليل العوامل الأساسية التي تجعلها مرنّةً وقدرّةً على الاستجابة لمتطلبات عصرها وكلّ العصور، وذلك بعد الانطلاق من إثبات المرونة لها والمستندة إلى حيّثين: الأولى العناصر الذاتية التي تخزنها الشريعة في طبيعتها، والتي تؤهلها لامتلاك تلك المرونة، والحيثية الثانية الآليات والقواعد التي تعتمدّها لتحقيق هذه الملاءمة والتكييف.

المبحث الأول: مطالب تمهيدية

أولاً: معنى الشريعة الإسلامية

الشريعة الإسلامية لها معنيان:

أ- الشريعة بالمعنى الأعم

هي ما شرعه الله لعباده من العقائد والعبادات والأخلاق والمعاملات ونظم الحياة في شعبها المختلفة؛ لتنظيم علاقة الناس بربهم وعلاقات بعضهم ببعض، وتحقيق سعادتهم في الدنيا والآخرة. [القطان، تاريخ التشريع الإسلامي، ص 13 و14]

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿تُمَّ جَعَلْنَاكُمْ عَلَى شَرِيعَةٍ مِّنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعُهَا وَلَا تَتَّبِعُ أَهْوَاءَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [سورة الجاثية: 18]

أي أن المراد من الشريعة هنا هي مجموعة القواعد والأحكام والتشريعات التي جاء بها الدين الإسلامي لإدارة الحياة الإنسانية وتنظيمها بهدف الرقي بها إلى مراتب الكمال والسعادة الدينية والأخروية.

ب- الشريعة بالمعنى الأخص

هو الاصطلاح العلمي القائم الآن ويقصد به الأحكام الفقهية الشرعية المستنبطة من أدلةها التفصيلية، وهي ما يُعرف بأحكام الفقه. [انظر: الفضلي، تاريخ التشريع الإسلامي، ص 10]

والمقصود من الحكم الشرعي هو خطاب الشارع المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير. [الآمدي، الإحکام في أصول الأحكام، ج 1، ص 84]

ومقصودنا من الشريعة الإسلامية في هذا المقال هو المعنى الثاني أي الشريعة بالمعنى الأخص.

ثانياً: معنى مرونة الشريعة الإسلامية

المقصود من المرونة في الشريعة الإسلامية امتلاكها القدرة الذاتية على تلبية الاحتياجات الإنسانية المتغيرة كافيةً. وليس المراد من مرونة الشريعة هنا خضوع الشريعة الإسلامية للواقع وإن كان فاسداً؛ لأنَّ مثل هذه المرونة غير نابعة من ذات الشريعة، بل هي انعكاس لتأثير الشريعة بواقع الحياة المتغير. وستؤدي إلى خروج أحكام الشريعة عن أصلتها، أو إلى

الإضرار بجوهر النصوص الشرعية الثابتة؛ ولذلك فهي لا تمنح الشريعة صلاحية الحاكمة والدور في بناء الحياة وتنظيمها وفق المنهج الإلهي المنشود، فمرونة الشريعة الإسلامية لا تعني بأي حال من الأحوال أنها قابلة للتغيير أو التبديل أو التعديل أو التطوير بما يتماشى مع تطورات الزمن أو ما اعتاد عليه الناس من عادات وسلوكيات قد تكون فاسدةً في أعرافهم وتشريعاتهم، فلا يمكن أن تؤدي هذه المرونة إلى خروج أحكام الشريعة عن أصالتها، أو إلى الإضرار بجوهر النصوص الشرعية الثابتة.

ثالثاً: السابقة التاريخية لِإِسْكَالِيَّةُ الْبَحْثُ

تعد إِسْكَالِيَّةُ اسْتِيعَابُ النَّصُوصِ الشَّرِيعَةِ الْمَحْدُودَةِ لِلْوَقَائِعِ وَالْمُتَغَيِّرَاتِ الْحَيَاتِيَّةِ الْمُتَكَبِّرَةِ، إِسْكَالِيَّةٌ قَدِيمَةٌ وَحَدِيثَةٌ، فَقَدْ أَشَارَ قَطْبُ الدِّينِ الرَّاوِنِيِّ إِلَى أَنَّ «الْحَوَادِثَ غَيْرَ مُتَنَاهِيَّةَ، وَعُمُومَ النَّصُوصِ أَيْضًا غَيْرَ مُتَنَاهِيَّةَ، وَإِنْ كَانَتِ النَّصُوصُ مُتَنَاهِيَّةً، فَلَا حَاجَةَ إِلَى الْقِيَاسِ شَرَعًا» [الراوندي، فقه القرآن، ج 1، ص 13].

وقد عَبَرَ الغزالى عن هذه المعالجة بالروابط الـكـلـيـةـ لـلـأـحـكـامـ [انظر: الغزالى، المستصفى، ص 296]، وحـدـيـثـاـ طـرـحـهـ الـكـثـيرـ مـنـ الـمـسـتـشـرـقـينـ أـمـثـالـ إـيرـنـسـتـ رـينـانـ (Ernest Renan)ـ وـالـعـدـيدـ مـنـ الـعـلـمـانـيـينـ وـالـمـلـحـدـيـنـ؛ إـذـ زـعـمـواـ أـنـ الإـسـلـامـ جـاءـ لـيـعـالـجـ مـشـكـلـاتـ اـبـنـ الصـحـراءـ قـبـلـ 1400ـ عـامـ، فـهـلـ يـصـلـحـ أـنـ يـحـلـ مـشـكـلـاتـ اـبـنـ الـقـرـنـ الـحـادـيـ وـالـعـشـرـينـ؟ـ

[Ernest Renan, L'Islamisme et la science, conférence faite à la Sorbonne, le 29 mars 1883, Calmann-Lévy 1883]

وقد تابعهم على ذلك الكثير من الحداثيين المسلمين الذين أنكروا شمولية الشريعة الإسلامية لكل وقائع الحياة، زاعمين أن الشريعة ليس لها أحكام في الكثير من الموضوعات والقضايا الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، أو أن ما فيها من أحكام لا ينسجم في نظرهم مع المبادئ الغربية الحديثة في الديمقراطية وحقوق الإنسان، أو مع ما يعدونه من القيم الإنسانية، سواء في ذاتها أو في سياق زماننا المعاصر. [انظر: أبو زيد، أزمة الإسلام الحداثي، ص 233]

وهدفهم من ذلك الطرح صرف الناس عن قبول تطبيق الإسلام كلياً أو جزئياً في السياسة والمجتمع والاقتصاد، بدعوى أن الإسلام لم يستطع مواكبة التطور العلمي المعاصر، وبذلك يتحقق مشروع العولمة القائم على احتكام الشعوب إلى سياسة الغرب وثقافته وأعرافه.

المبحث الثاني: الأدلة على مرونة الشريعة الإسلامية

وهذه الأدلة بعضها يختص بالمعتقدين بوجوبية الشريعة الإسلامية كالدليل النصي، وبعضها تشمل غيرهم كالأدلة العقلية، وتفصيل ذلك:

أولاً: الدليل النصي

إن الدليل النصي على مرونة الشريعة وموافقتها للحياة الإنسانية يتضمن إثباتاً لثلاث خصائص أساسية، وهي:

أـ الشمولية

تعني الشمولية استيعاب الشريعة لكل وقائع الحياة الجديدة ولكل أبعاد الحياة ونواحيها، فلا شيء يقع في مسرح الحياة إلا وله في الشريعة حكم، وقد قيل: ما من واقعة إلا لها حكم.

وهذه الخاصية في الشريعة هي التي أكست الدين الإسلامي الحاكمة لكل نواحي الحياة، وهو من أهم ما امتاز به الإسلام وشرعيته الحقة عن غيره من الشرائع السماوية السابقة.

وهنا تستوقفنا طوائف من الآيات التي لها نحو دلالة لا تقبل الشك والترديد على شمولية الشريعة الإسلامية لجميع وقائع الحياة وأبعادها وأنحائها، وأنها لا تختص بجانب خاص من جوانب الحياة؛ بل هي شاملة لنواحي الحياة الفردية والاجتماعية كافةً، المادية والمعنوية، وأهم هذه الآيات:

1- قوله تعالى: ﴿مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ﴾ [سورة الأنعام: 38]

أي: ما تركنا. وقيل: معناه ما قصرنا، وخالف في معنى الكتاب على أقوال أحدها: أنه يزيد بالكتاب القرآن؛ لأنَّه ذكر جميع ما يحتاج إليه من أمور الدين والدنيا، إما مجملًا، وإما مفصلاً. [انظر: الطبرسي، مجمع البيان في تفسير القرآن، ج 4، ص 461]

ويؤيد ذلك ما روي في "عيون الأخبار" بإسناده إلى عبد العزيز بن مسلم عن أبي الحسن الرضا عليه السلام قال: «يا عبد العزيز، جهل القوم وخدعوا عن أديانهم، إنَّ الله تعالى لم يقبض نبأه ﷺ حتى أكمل له الدين وأنزل عليه القرآن، وفيه تفصيل كل شيء، بين فيه الحال والحرام والحدود والأحكام وجميع ما يحتاج إليه كمالاً، فقال عليه السلام: ﴿مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ﴾» [الصدوق، الأموي، ج 1، ص 216].

2- قوله: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ﴾

[سورة النحل: 89].

«المراد من "كُلِّ شَيْءٍ" كل ما له دخل في هداية نفوس البشر وتربيتها» [مكارم الشيرازي، أنوار

الأصول، ج 3، ص 540].

ويشير الطبرى إلى أن القرآن قد ذكر كل ما يحتاج إليه الناس من أمور دينهم وشريعتهم من الحرام والحلال والثواب والعقاب. [انظر: الطبرى، جامع البيان في تفسير القرآن، ص 108]

يقول الطبرسى في تفسيره: ﴿تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ﴾ معناه: ليبيان كل شيء يحتاج إليه من أمور الشرع، فإنه ما من شيء يحتاج الخلق إليه في أمر من أمور دينهم، إلا وهو مبين في الكتاب، إما بالتنصيص عليه، أو بالإحالة على ما يوجب العلم من بيان النبي ﷺ والحجج القائمين مقامه، أو إجماع الأمة، فيكون حكم الجميع في الحاصل مستفاداً من القرآن»

[الطبرسى، مجمع البيان في تفسير القرآن، ج 6، ص 586].

3- قال تعالى: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَةً وَرَضِيْتُ لَكُمْ إِسْلَامَ دِينًا﴾ [سورة الأنعام: 59].

تقريب الاستدلال بالأىية:

ومن المعروف أن إكمال الدين الإسلامي يقتضي شمولية شريعته لتغطية جميع جوانب الحياة واستيعاب متغيراتها المستمرة، فهي الشريعة الكاملة والمنهج القويم الذي يقدم الحلول لجميع مشكلات الناس. وأي تفسير آخر يخالف هذا الفهم يتعارض مع كمال الدين الذي نصّت عليه الآية، ويتناهى مع رضا الله ﷺ باتخاذ الإسلام دينًا، وهو الأمر الذي أوضحته الآية الكريمة بجلاء كامل.

بـ العالمية

ويقصد بعالمية الشريعة الإسلامية أنها في خطاباتها تتناسب مع كل الشعوب والأقوام، ولا تختص بقوم دون قوم، ولا بلد دون بلد، بل تعم المجتمع الإنساني ككل على اختلاف العنصر والوطن واللسان والزمان.

وعلمية الشريعة تدلّ على شمولية الشريعة بالملازمة؛ لأنّ معنى كون الشريعة لـكُلّ الناس من مختلف الشعوب لازمه أن تكون معارفها وأحكامها ترفع الاحتياجات المختلفة التي تؤثّر في سعادة الناس على اختلاف الطوائف وفي كُلّ زمان ومكان، وهذا هو معنى الشمولية؛ ولذلك فسّر الفخر الرازمي قوله تعالى: ﴿إِنْ هُوَ إِلَّا ذُكْرٌ لِّلْعَالَمِينَ﴾ بمعنى أنّ القرآن مشتمل على كُلّ ما يحتاج إليه الناس في معاشهم ومعادهم. [انظر: الفخر الرازمي، التفسير الكبير، ج 13، ص 58]

وتعدّ عالمية الشريعة الإسلامية وأنّ النبِيَّ مُحَمَّدَ ﷺ مبعوث إلى كُلّ أهل الدنيا لا إلى قوم دون قوم من ضروريات الدين الإسلامي، ويؤمن بها كُلّ المسلمين الذين يعتقدون بأنّ الدين الإسلامي الحنيف دين حقٍّ إلى قيام الساعة.

ومن النصوص الدالة على هذا المعنى:

الطائفة الأولى: الآيات القرآنية التي تصرّح بأنّ رسالة الإسلام عالمية
تشير العديد من الآيات القرآنية بوضوح إلى أنّ رسالة الإسلام هي رسالة عالمية، وأهم النصوص التي تدلّ على ذلك:

1- قوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ [سورة الأنبياء: 107].

تؤكّد هذه الآية أنّ الله ﷺ أرسل نبيه رحمةً للعالمين، وهذا يقتضي عالمية الشريعة الإسلامية.

2- قوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَةً لِلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [سورة سبإ: 28].

تشير هذه الآية إلى أنّ الله ﷺ أرسل رسوله مُحَمَّداً ليبشر وينذر جميع الناس دون استثناء. وقد جعل القرآن الكريم الإنذار والتبيه برسالته شاملًا لـكُلّ من وصلته دعوته، بغضّ النظر عن الفوارق بين الأفراد أو الأمم، وهذا ما يقتضي القول بأنّ شريعة عالمية إلى البشرية جمّعاً.

3- قوله تعالى: ﴿تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا﴾ [سورة الفرقان: 1].

فإنّ "العالمين" وإن شملت جميع المخلوقات ولكن بقرينة "نَذِيرًا" فإنّ المقصود بهم هم المكفّلون من الجنّ والإنس.

الطاقة الثانية: الآيات التي تخاطب عامّة الناس

إن القرآن الكريم كثيراً ما يوجه خطاباته إلى الناس عامّة دون تقييد أو تخصيص بشيء، وهذا دليل واضح على أنّ أحكامه وتوجيهاته العملية شاملة لكلّ البشر؛ لتعلم كلّ من تظلّه السماء وتقلّه الأرض؛ لأنّها وردت بصيغ تعبّر عن العموم والشمول مثل: يا بني آدم، يا أيّها الناس، العالمين.

فقد ذكر هذا العنوان "يا أيّها الناس" ستّ عشرة مرّة، وذكر "بني آدم" خمس مرّات، وذكر "يا أهل الكتاب" ثنتي عشرة مرّة؛ فلو كان الإسلام دينًا قوميًّا يختصّ بقوم كبني إسرائيل كما في اليهودية، فإنّه لا معنى لذلك الخطاب العام ساعتئذٍ، ومن النصوص الدالة على هذا المعنى:

1- قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [سورة البقرة: 21].

2- قوله تعالى: ﴿وَأُوحِيَ إِلَيَّ هَذَا الْقُرْآنُ لِأُنذِرَكُمْ بِهِ وَمَنْ بَلَغَ﴾ [سورة الأنعام: 19]، وهذه الآية دالة على أنها خطاب عام لكلّ الناس، وأنّه ينذر بقرآنٍ كلّ من بلغه كتابه وهتافه، من غير فرق بين شخص وشخص، أو أمة وأخرى؛ لأنّ المراد من قوله: "وَمَنْ بَلَغَ" كلّ من جاء من العرب والعجم إلى يوم القيمة، فهو يشمل كلّ من بلغته الحجّة، وقامت عليه. [انظر: الطبرسي،

مجمع البيان في تفسير القرآن، ج 4، ص 22]

ج- خلود الشريعة الإسلامية

وتعني أنّ الشريعة السماوية التي جاء بها النبي محمد ﷺ هي آخر شريعة إلهية أرسلت للبشر، وأنّه لا نبيّ بعده، ولا شريعة جديدة تنسّخها، بل تبقى هذه الشريعة خاتمة الشرائع صالحة لكلّ زمان ومكان.

إنّ خلود الشريعة والقول بخاتمتها للشريائع السماوية السابقة يقتضي مرؤتها في استيعاب كلّ الواقع الجديد؛ لأنّه إذا كانت دعوة الإسلام مستمرةً ومعارفه وأحكامه خالدةً، فلا بدّ أن تستجيب لجميع احتياجات الناس وعلى مرّ العصور، خصوصاً ما يرتبط منها بسعادتهم الدنيوية والأخروية، وهذا ما يقتضي اشتتماله على ما يكفي من الأحكام والتشريعات التي تصل بالإنسان إلى الرشد والصواب وبلوغ طريق الحقّ، ولو لم يكن كذلك لاحتاجنا إلى شريعة أخرى تتوفر على هذه الخصوصية تكون خاتمةً لما قبلها من الشريائع. [انظر: ابيازى، جامعية قرآن، ص 34 و 35]

فقد تناولت العديد من الآيات القرآنية الكريمة والأحاديث النبوية الشريفة وأحاديث أهل البيت عليهم السلام مسألة خاتمية الرسالة الإسلامية المحمدية وخلودها وأكدهما، ونفت عن الرسالة الإسلامية المحمدية كل تحديد أو تقييد زماني.

وقد أجمع المسلمون قاطبةً على خاتمية الرسالة الإسلامية المحمدية، فالنبي محمد عليه السلام هو خاتم الأنبياء والرسل الكرام.

ومن الأدلة القاطعة على بقاء الإسلام إلى يوم القيمة وصلاحيته لكل زمان ومكان، وعاليته لكل البشر على اختلاف أجناسهم وأعراقهم قول الله سبحانه وتعالى في كتابه الكريم: ﴿وَمَنْ يَتَسْعَ غَيْرُ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾ [سورة آل عمران: 85].

وقد روي عن زرارة قال: «سأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ عَنِ الْحَلَالِ وَالْحَرَامِ فَقَالَ: حَلَالٌ مُحَمَّدٌ حَلَالٌ أَبَدًا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ، وَحَرَامٌ أَبَدًا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ، لَا يَكُونُ غَيْرُهُ وَلَا يَجِدُ غَيْرَهُ» [الكليني، الكافي، ج 1، ص 58].

ثانيًا: الدليل العقلي

يستدلّ عقلاً على صلاحية الشريعة الإسلامية وملاءمتها للتطبيق في كل زمان ومكان لكل جوانب الحياة ومنابح الاجتماع من لم تكفي شهادة الوحي من اللادينين أو من كفته شهادة الوحي، ولكن يريد أن يطمئنّ ويزداد يقينه من المؤمنين بالآتي:

أـ قاعدة اللطف والحكمة الإلهية

وتسند هذه القاعدة إلى منهج عقلي يستدلّ بمبدأ الغائية (تحقيق الغرض) في التشريع والتکلیف؛ إذ يعدّ اللطف من مستلزمات الحكمة الإلهية لضمان امتناع العباد للأوامر الشرعية.

يقول العلامة الحلي في هذا الصدد: «إِنَّ الْمَكْلُفَ لَا يَطِيعُ إِلَّا بِاللَّطْفِ، فَلَوْ كَلَّفَهُ مِنْ دُونِهِ كَانَ ناقصاً لِغَرْضِهِ، كَمَنْ دَعَا غَيْرَهُ إِلَى طَعَامٍ، وَهُوَ يَعْلَمُ أَنَّهُ لَا يَجِدُهُ إِلَّا أَنْ يَسْتَعْمِلَ مَعَهُ نَوْعًا مِنَ التَّأْدِيبِ، فَإِنْ لَمْ يَفْعُلْ الدَّاعِي ذَلِكَ النَّوْعَ مِنَ التَّأْدِيبِ كَانَ ناقصاً لِغَرْضِهِ، فَوُجُوبُ اللَّطْفِ يَسْتَلِزُمُ تَحْصِيلَ الْغَرْضِ» [العلامة الحلي، كشف المراد، ص 445].

أي أنّ أصل وجود الإنسان هو من أجل الطاعة والعبادة: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنََّ وَالْإِنْسََ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [سورة الذاريات: 56]. ولا زم هذه الطاعة والعبادة هو المهدية، وهذه المهدية تستلزم

وجود جميع الأحكام والتشريعات التي تصل به إلى كماله وهدایته، وبذلك تكون ضرورة هدایة الإنسان سبباً لأن يكون هذا الدين بتعاليمه شاملًا لكل التشريعات التي تضمن هدایة الإنسان وكماله. [انظر: كريمي، جامعية القرآن، ص 101 - 104]

ويستدلّ بقاعدة اللطف الإلهي على مرونة الشريعة ومواكبتها لكل العصور بأن نقول إنّ مصادر الشريعة ليست وليدة العقل البشري المحدود بفكرة ووسائله، ولا هي ثمرة للتجارب البشرية التي تتسم بالحدودية، ولا هي مرتبطة بالأذواق البشرية المختلفة، بل تعود جذورها إلى الوجه الإلهي العالم بكلّ أبعاد الإنسان وحاجاته الحقيقية بشكل شامل ومطلق.

ولما كان العلم البشري محدوداً، خصوصاً فيما يتعلّق بأفعال الإنسان وسلوكياته التي تؤثّر على مصيره النهائي، إذن تقتضي الحكمة الإلهية أن يؤمّن الله تعالى جميع احتياجات الإنسان عن طريق الوجه، وإلا فإنّ غياب هذا اللطف الإلهي سيؤدي إلى نقض الغاية المنشودة، بينما القوانين البشرية الوضعية محدودة ومتغيرة وزائلة بطبعتها؛ كونها مبنيةً على الفكر ووسائل المعرفة البشرية التي لا تخلو من القصور.

بـ استقراء واقع التجربة التاريخية

لقد ثبت بالتجربة العملية كفاءة الشريعة في القيام بوظيفتها الرسالية على أحسن وجه وأكمله، واستيعابها للتفاصيل المتغيرة والثابتة، الفردية والمجتمعية، الخاصة وال العامة، الفكرية والعملية كافّةً، والتجربة خير دليل يفيد حكم العقل بمرانتها واستيعابها لكلّ وقائع الحياة؛ إذ لم يتبيّن أو يظهر عجز لدى فقهاء الشريعة عن استنباط الحكم الشرعي في أيّ مسألة جزئية أو كليّة، خاصة أو عامة، تقليدية أو مستحدثة ، في أيّ شأن من شؤون الحياة.

ويصعب منطقياً بناءً على التجارب التاريخية الطويلة السابقة، ومن خلال ما ورثناه من تراث شريعي إنساني عبر العصور، أن يتمكّن البشر، سواء مجتمعين أو متفرّقين، من تقديم نظام شريعي يشابه ما جاء به النبي محمد ﷺ. فقد تميّزت شريعته بالشمولية والدقة في استيعاب تفاصيل احتياجات الأفراد والمجتمعات، وفي جميع المجالات، سواء الفكرية منها أو أو السياسية أو الاقتصادية والاجتماعية وغيرها.

ويشهد لذلك أنّ الشريعة الإسلامية حكمت شعوب الأمة الإسلامية ثلاثة عشر قرناً دخلت فيها بلاد وبيئات مختلفة، منها ما هو صاحب حضارة عريقة، ومنها ما هو قريب

للبداوة، ومنها ما يتوسط بينهما، ولكن على الرغم من ذلك لم يضق أفق هذه الشريعة عن إيجاد حلول ناجحة وملائمة لكل مشكلات تلك الشعوب.

كما قامت في ظلّها حضارة زاهرة جمعت بين العلم والإيمان وبين الدين والدنيا، ولم تعرف ما عرفته الحضارات الأخرى من النزاع بين العلم والدين، فكان كثير من علماء الفقه والشريعة علماء ميرّزين في علوم أخرى، وكذا العكس. [انظر: موسوعة بيان الإسلام، شبهات

حول التشريع الإسلامي، ج 16، ص 108]

وإنّ الفشل والتخلّف إن وجد في بعض تلك الشعوب فمنشؤه الخطأ والفساد في التطبيق، من استبداد بعض الحكام وتأثير التيارات الفكرية المنحرفة والهدامة، أو راجع لأسباب خارجية كالغزو الاستعماري والغزو الثقافي، ولا علاقة لها بأصل التشريع الإسلامي. قال تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾ [سورة الرعد: 11].

المبحث الثالث:

استيعاب الشريعة ذات النصوص المحدودة للواقع المتكرّر

ويتناول هذا المبحث الإجابة على إشكالية كيفية استيعاب الشريعة الإسلامية بنصوصها المحدودة للواقع المتكرّر والجديدة في العصور المختلفة والبيئات المتنوعة، وكيفية تلبيتها لجميع الاحتياجات الجديدة والمتجددّة، ويمكن تبيين ذلك من خلال إرجاع منشأ تلك المرونة إلى أمرين:

الأمر الأوّل: خصائص الشريعة الإسلامية

إنّ المعرفة الدقيقة بخصائص الشريعة الإسلامية كفيلة بردّ الإشكالية آنفة الذكر؛ إذ إنّ التمعّن في تلك الخصائص الذاتية والتأمّل فيها يثبت مدى مرونة الشريعة الإسلامية وقابليتها على مواكبة الحياة وتغييراتها اعتماداً على خصائصها الذاتية.

وأهمّ تلك الخصائص البينّة فيها:

أ- رّبّانية الشريعة الإسلامية

إنّ أول خصوصية للشريعة، ولها دور في إيجاد مرونتها ومواكبتها للعصر، هي كونها رّبّانية المصدر، ومنشأ هذه الخصوصية الفريدة في الشريعة الإسلامية يكمن في أنّ أساسها ومرجعها

الأساس هو النص القرآني، وهو إلهي خالد وشامل، وهذا ما أكسبها المرونة في استيعاب كل الظروف والأمكنة والأزمنة والأقوام.

ويترتب على الاعتقاد بربانية الشريعة الإسلامية جملة من الآثار واللوازم، وأهمّها:

أنّها شريعة خالدة؛ لأنّها لّمّا كانت شريعة ربانية لزم أن تكون شريعة ثابتة في أصولها أولاً، وشاملة لّكل الناس ولّكل النواحي والجهات ومبرأة من كل نقص أو جهل، وسالمة من كل عيب؛ لأنّه ما كان الله الحكيم العليم ليشرع خلقه شريعة، ثم تكون هذه الشريعة جامدة عاجزة عن مواكبة ومسايرة التطور الإنساني، الذي علم الله سلفاً أنه كائن وواقعي ليكون جزءاً من واقعبشرية.

بـ عقلانية الشريعة الإسلامية

وهذا الاستناد إلى العقل لا يقتصر على الاعتقاد بمبادئ الشريعة أو ما أصطلح عليه "أصول الدين" كما ورد في الحديث: «فِي الْعَقْلِ عَرَفَ الْعِبَادُ خَالِقَهُمْ» [الكليني، الكافي، ج 1، ص 29]، بل يتجاوزه إلى الإيمان بمرجعية العقل في استنباط أحكام الشريعة نفسها وقدرته على تشخيصها، ومدار ذلك الدور على تفصيلاته المتشعبة يعود للقاعدة المعروفة بالحسن والقبح العقليين، التي يقرّر متكلّمو الإمامية عقليتهما، فمن فروعها: قاعدة البراءة العقلية، أو قبح العقاب بلا بيان.

وهذه قاعدة محكمة دلّ العقل والنقل على صحتها. أمّا العقل فواضح؛ فإنّ استقلال العقل بقبح العقاب بلا بيان شيء لا ينكر، وأمّا النقل فيكفي قوله سبحانه: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً﴾ [سورة الإسراء: 52] وبعث الرسول كنایة عن إتمام الحجّ وبيان التكليف.

فبركة هذه القاعدة لا يحکم بالوجوب أو الحرمة إلا بدليل، أو قاعدة مقدمة الواجب واجبة، فبها مثلاً يحکم بوجوب قطع تذكرة الطيران للحجّ، الذي يعدّ من الموضوعات الجديدة.

إنّ تبعية الأحكام الشرعية للمصالح والمفاسد الواقعية، كما هو مقرر و معروف بين المتكلّمين وعلماء أصول الفقه، قد أتاح إمكانية التعرّف على بعض علل الأحكام الشرعية، وهذا ما يمكن من تقديم تلك الشريعة للمجتمع الإنساني بطريقة تضمن قبولها وفهمها بشكل أعمق من ناحية، وفهم الجانب المعاصر منها الذي قد يرتبط بتغيير المصالح والمفاسد من ناحية أخرى. [انظر: الخوئي، مصباح الأصول، ج 2، ص 427]

كما أنّ العقل ليس كاشفاً عن أحكام الشريعة في بعض الموارد، ومشرعاً لها في موارد أخرى، بل هو المعيار الأساسي، وأحد الموازين المهمة في قبول النقل الشرعي أو تأويله بما يلائم حكم العقل فيما لو كان حكم العقل قطعياً لا ظنّياً؛ لأنّ العقل القطعي مقدّم على النقل الشرعي والأخبار الظنية عند التعارض.

كما أن الخطاب الديني لا يتوجه إلا إلى صاحب العقل؛ باعتبار أن العقل هو مناط التكليف؛ ولذا كان من الطبيعي أن يكون العقل منشأ الشواب والعقاب الإلهي تبعاً لهذا الأساس.

وبذلك يتبيّن أنَّ للعقل مكانةً عظيمةً في قبول ما يُنسب إلى معارف الإسلام أو شريعته، سواءً من حيث استنباط الأحكام واستخلاصها، أو من حيث توجيه الخطاب وصياغة أساليبه، أو باعتبار أنَّه المعيار الأساسي الذي يُبني عليه التكليف، فإنَّ هذا يعني أنَّ الشريعة الإسلامية تمتلك مقومات الخلود والاستمرار؛ ذلك لأنَّ أحكام العقل ليست محدودةً بزمن معين أو مرتبطةً فقط بعصر العولمة، بل تتسم بالشمولية والقدرة على التفاعل مع مختلف العصور والتطورات.

جـ- فطريـة الشـريـعة الإـسـلامـية

إنّ أصول الإسلام وشرعيته وقيمه تلاءم مع الحاجات الفطرية للإنسان؛ باعتباره دين الفطرة، وبذلك تكون الطبيعة الإنسانية الواحدة المشتركة بين جميع البشر هي الأساس الثابت للدين الحقّ.

كما إن فطريّة التشريع الإسلامي تتلاءم بطبعيّتها مع مرونة الشريعة في مواكبة الحياة ومتغيّرّاتها؛ لأنّ الفطّرة بطبعيّتها تميّل إلى السهولة وتنفرّ من كُلّ تشدّد، وهذا ما يمكن الشريعة من أن تكيّف نفسها مع تغيّر الزّمن وتغيّر أوضاع الحياة، دون أن تفقد من خصائصها ومقوماتها الذاتية.

فإن الإسلام بتشریعاته جاء متّسقاً مع طبيعة الحياة الإنسانية خاصةً، وبهذه الميزة يستطيع المجتمع المسلم أن يعيش ويرتّقي ثابتاً على أصوله وقيمته وغاياته من دون انهيار وفناء وذوبان، ومتطّوراً في معارفه وأساليبه وأدواته بما يمكنه من أن يكّيف نفسه وعلاقاته حسب تغيير الزمن، وتغيير أوضاع الحياة دون أن يفقد خصائصه ومقوماته الذاتية.

د- سهولة امثال الشريعة الإسلامية

إن فطريّة التشريع الإسلامي تلزّم أيضًا سهولة الشريعة ويسّرها؛ لأنّ الفطرة تميّل إلى السهولة وتنفر من كلّ تشدّد.

من مظاهر المرونة والتيسير في الإسلام، ما يتمثّل في تقديم التشريع الإسلامي لبدائل عملية ومجدية. هذه ميزة فريدة في التشريع الإسلامي؛ إذ يتعلّم على تيسير حياة أتباعه من خلال بدائل متوافقة مع احتياجاتهم وظروفهم. فعلى سبيل المثال، قدم الإسلام المسابقة بديلاً عن المقامرة، والبيع بديلاً عن الربا، والزواج وسيلةً مشروعةً بدلًا من الزنا. وتمتدّ مسألة طرح البدائل المقابلة المناسبة حتّى للواجبات العبادية؛ إذ أباح التيمم بديلاً عن الوضوء عند عدم توفر الماء، وجوّز الصلاة جلوسًا بدلًا من القيام لمن لا يستطيع الوقوف، وأسقط بعض التكاليف عن غير القادرين كالمريض أو كبار السنّ، مثل إسقاط الصيام عن الشيخ والشيخة عند العجز. ويتبّع من ذلك أنّ الإسلام يضع حلولاً تناسب مختلف الأحوال، مسحّلاً على الناس إشباع الحاجات وأداء الواجبات دون حرج.

ومن أبرز مظاهر السهولة الأخرى قاعدة دفع المفسدة أولى من جلب المنفعة، وقاعدة أنّ الأهمّ مقدّم على المهمّ، و المجال تطبيق هذه القاعدة في موارد التزاحم والتضاد بين الواجبات التي لا يمكن الجمع بينها، أو التضاد بين الواجبات والمحرمات، فإنّ الأحكام الشرعية تابعة لصالح أو مفاسد موجودة في الواقع الموضوعي، وقد تزاحم هذه المصالح والواجبات فتكون من مسؤولياتولي الأمر - أو المكلّف نفسه حسب طبيعة الواجب والحرام والمصلحة - أن يشخص الأهمّ من المهمّ منها وتقديم الأهمّ على المهمّ.

وقاعدة الجبّ، وهي محوا الآثار والتبعات المترتبة على الأفعال والتروك التي ابتهل بها الكافر حال كفره، من قضاء أو كفارة أو مجازاة أو عذاب إلهي، وأصلّة الصحة في العقود، والأصل في الأشياء الإباحة، وقاعدة السوق، وقاعدة اليد وغيرها كثيرة.

وكلّ هذه القواعد والأحكام الكلية، سواءً كانت في مجال العبادات أو المعاملات والإيقاعات تجعل الشريعة ملائمةً ومتّسجّمةً مع التغييرات الزمانية والمكانيّة، ومن شأنها أن تجعل الناس في سعة، وفيها دلالة على مرونة التشريع الإسلامي. قال تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ [سورة البقرة: 185].

هــ إنسانية الشريعة الإسلامية

وهذا أمر بَيْن في شريعة الإسلام؛ إذ تتجلى تلك المخصوصية في المضامين التشريعية للإسلام، بحيث تبرز أنَّ الإنسان محور الخلق، وأنَّ الشريعة وجدت لصالحه وتنظيم شؤونه، لا أنَّ الإنسان وجد لصالح الشريعة، قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَحِيْبُوا لِلَّهِ وَلِرَسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحِيِّكُمْ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمُرْءَ وَقَلْبِهِ وَأَنَّهُ إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ﴾ [سورة الأنفال: 24].

فمثلاً نجد بروز الجانب الإنساني في التعاليم الأخلاقية الإسلامية في علاقة الإنسان بأبويه والأولاد والجيران ومسؤولية المسلم تجاه أخيه المسلم، بل وحتى مراعاة حقوق مواطنيه من غير المسلمين.

وكما جاء في الحديث الشريف: «الخلق كُلُّهم عِيالُ الله» [الحميري، قرب الإسناد، ص 120؛ وبلفظ مقارب؛ انظر: الإحسائي، عوالي الالـي، ج 1، ص 101].

وهكذا كلما كان الإنسان ربَّانياً ومؤمناً كان أكثر إنسانيةً، وكلما قلَّ إنسانيته قلَّ تدينه وإيمانه. [انظر: الخشن، الشريعة تواكب الحياة، ص 17]

كما نجد أنَّ العبادات في الإسلام، وإن كانت تعكس بطبعتها علاقة الإنسان بربِّه، لكنَّها على الرغم من ذلك لا تشغِل أكثر من ربع الأحكام الفقهية أو ثلثها؛ إذ ترَكَ النسبة الباقيَة على الجوانب المتعلقة بالأحوال الشخصية للإنسان، ومعاملاته، وعلاقاته مع البشر والحيوانات والبيئة من حوله. بل يمكن القول إنَّه حتى العبادات ذاتها تحمل في طياتها جانبَ إنسانياً واضحَاً، فالزكاة والخمس مثلاً يعِدُان من العبادات المالية، ولكنَّهما يحملان في جوهرهما جانبَ إنسانياً؛ لأنَّهما يهدايان إلى سُدِّ الحاجات الاجتماعية وتقليل الفجوة الطبقية. وهكذا عبادة الصيام التي تستثير الإحساس لدى الإنسان بمواساة الفقراء والمحتاجين. وأمَّا الحجَّ، فهو مليء بالمنافع الإنسانية، المادِّية منها والروحية على حد سواء، ويمثُّل لقاءً عالِيًّا يتَجاوز الفوارق في اللون والعرق؛ ليتيح مساحةً للحوار والتقارب الشفافي بين الشعوب والأفراد.

وإذا تجاوزنا حدود التعريف الضيق لمعنى العبادة المعروفة في الشريعة الإسلامية وأخذناها بمفهومها الواسع، فإنَّ كلَّ جهد إنساني غايته مساعدة الآخرين والتحفيض من آلامهم - حتى الكلمة الطيبة وإفشاء السلام وإرشاد الضالِّ وإزالة الحجر عن الطريق - يعِدُ من الأعمال العبادية، كما تنصَّ على ذلك الكثير من النصوص الدينية من قرآن وسُنَّةٌ شريفة.

وهذه الميزة الإنسانية في الإسلام هي منشأ ديمومة قبول أحكام الإسلام وتعاليمه.

و- الطبيعة البيانية في النصوص القانونية

أنّ الطبيعة البيانية في النصوص الإسلامية القانونية تقوم على أمرين:

أحدهما: أنّ الأحكام في الشريعة الإسلامية مسوقة في الأغلب على نحو القضايا الحقيقة المستمرة لا على نحو القضايا الخارجية⁽¹⁾ المختصة في موردها ومرحلتها، كما حَقَّ في أصول الفقه. [كلانتري، مطابخ الأنظار.. تقريرات بحث الشيخ الأنصاري، ج 4 ص 38]

فهي تفترض الموضوع وتقدره مما يجعل الحكم ثابتاً على الموضوع أينما كان، ومتى ما كان، وهذا هو الجانب الشبتوبي للقضية، وهو ما يضفي قدرةً للنص على استيعاب الكثير من الواقع المتشابهة.

ثانيهما: أنّ نصوص الشريعة الإسلامية غالباً ما تأخذ عناوين عامةً لمواضيع أحكامها.

إنّ فكرة البيانية الكلية في النصوص (ثنائية العموم والإطلاق) تمثل واحدةً من أعظم آليات مرونة الفقه التي تمكّنه من بسط سلطته ونفوذه على الواقع في مساحة هائلة من المتغيرات والمستجدات.

وهنا يلاحظ أنّ الشريعة الإسلامية كثيراً ما تتخذ العنوان العام ل موضوع أحكامها من غير تقييد بلون، أو عنصر، أو شعب، وهذا يكشف عن أنها ليست باليةً وقديمةً، ولها القابلية على إصلاح المجتمع البشري في مشارق الأرض وغاريبها.

فمثلاً الأمر بالوفاء بالعقود في قوله تعالى: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُهُودِ» [سورة المائدة: 1]

فإنّ أيّ عقد يستجدّ سيكون لهذا العموم قدرة استيعابه وتغطيته، فالعقود المستحدثة والمعاملات الجديدة مشمولة لعنوان وجوب الوفاء بالعقود، فمهما كثرت المعاملات والعقود واستجدّت فلدينا نصوص عامةً ومطلقة تصلح لاستيعابها، بلا حاجة إلى نصوص خاصة في واقعة حادثة في هذا الزمان أو ذاك.

1- القضية الخارجية: هي القضية التي ينصّب فيها الحكم على أفراد محققة الوجود خارجاً، وتمّ إحصاؤها من قبل من صدر عنه الحكم؛ ولذا فلا يدخل فيها أفراد جديدة، وهذا بخلاف القضية الحقيقة التي يكون الحكم فيها مفعولاً على موضوعها المقدر أو المفترض الوجود، وهو قابل لدخول أفراد جديدة مع مرور الزمن.

«فكلّ ما يصدق عليه أنّه عقد يكون الوفاء به واجبًا، سواء كان معروفاً باسِم خاصّ أو غير معروف؛ ولهذا أقرّ الفقهاء كثيّراً من العقود التي لم يرد بها دليلاً خاصّ؛ عملاً بهذا العموم، ولم يتقيّدوا في ذلك بعقود مسمّاة، كما تقيّد بذلك بعض القوانين الوضعية، ولم تصل هذه القوانين إلى ما وصل إليه التشريع الإسلامي إلّا في العصور الحديثة»

[شعبان، أصول الفقه الإسلامي، ص 45].

والخلاصة أنّ كثرة الواقع المتغيّر والمستجدة لا تفرض بالضرورة كثرةً موازيةً في النصوص الشرعية؛ لأنّ القضية الحقيقة والصياغة التعميمية لها كافيتان لاستيعاب الكثير من هذه المستجدات.

ز- نصوص الشريعة تتضمّن مبادئ كليّة وأحكاماً عليها

لقد جاءت أحكام الشريعة على صورة مبادئ أساسية وأحكام عليها، وذلك فيما يتصل بكثير من الجوانب المعاشرة؛ كالاقتصاد، وإدارة الدولة وال العلاقات الدوليّة، وغيرها مما يكون عرضةً للتطور بتطور الأزمان والمجتمعات، وفي هذا من السعة والمرونة ما يضمن تحقيق مقاصد الشريعة، بما يتناسب مع ظروف الناس وأحوالهم.

ولئلاً يضيق على الناس إذا ألموا بصورة جزئية معينة قد تصلح لعصر آخر، أو لحال مختلف وقوم آخرين.

والشارع يهدف من ذلك أيضاً إلى عدم جعل نصوصه لواح ومقرّرات قانونيةً جامدةً فحسب، بل اهتمَ بالنصّ على مبادئ كليّة وأحكام عليها.

وبذلك تظهر مرونة الشريعة في طبيعة نصوصها؛ إذ تحتوي على أحكام عامة تسمح بتقدير واسع للمجتهدين في تفسيرها وتطبيقها، وهذا التقدير يسمح بتطوير ممارسات عصرية تدعم الفهم الحديث للإسلام.

وهذا ما نجد له نظيراً في عصرنا الحالي؛ إذ يحتلّ الدستور الصدارة في قوانين الدول والنظم الحديثة، ويقع فيها موقع الأصل والمرجع العام، فليست نصوصه (مواده) قوانين، إنّما مبادئ قوانين، تؤخذ بنظر الاعتبار عند سنّ أيّ قانون تفصيلي، وتكون لها الحاكمة والمرجعية المقدّمة على ما سواه في التشريعات والتداير، من ثمّ تترّبع النصوص الدستورية على عرش المنظومة القانونية وتمثّل الأحكام العليا.

ويضاهي ذلك ما في الشريعة؛ إذ تستبطن أحكاماً عليها، ومبادئ كليلة حاكمةً على غيرها من الأحكام والتدابير التفصيلية، لها الأولوية والتقديم عليها، وتضخّ على الدوام روح التجدد والمواكبة.

شم إنّ المتأمّل في القرآن الكريم والسنّة النبوية المطهّرة يجد كثيراً من الآيات والأحاديث التي هي بمنزلة مبادئ عامة وكليلة وأحكام عليها، تظلّ معالماً رشاد، ومنارات هداية للناس، وتظلّ تستوعب كلّ جديد في بابها وموضوعها إلى أن تقوم الساعة.

من ذلك قول الله تعالى: ﴿وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا﴾ [سورة الأعراف: 56]

وقول الرسول ﷺ: «لا ضرر ولا إضرار في الإسلام، فالإسلام يزيد المسلم خيراً ولا يزيده شرّاً» [الصدوق، من لا يحضره الفقيه، ج 4، ص 334].

فرحمة الإضرار الحاصل من تناول السم تُنطبق في عصرنا الحاضر على إحداث التلوّث البيئي عن طريق نشر الإشعاعات النووية أو المواد الكيميائية المضرة، وما إلى ذلك.

فهل يوجد في الكون أيّ نوع من الإفساد أو الضرر لم تعالجه النصوص الشرعية؟!

ومن ذلك أيضاً قوله تعالى: ﴿وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ﴾ [سورة الأعراف: 31]، وهذا أصل عامٌ ومبدأً أساسياً فيما يتعلّق بمسؤولية الإنسان عن أعماله، وتحمّل نتيجة سائر تصرّفاته.

فهذه الأمثلة ونحوها قواعد عامة ومبادئ أساسية، تدرج تحتها وتتفرّع عنها فروع وأحكام كثيرة متتجدّدة، تتعلّق بأمور محدثة في شؤون الناس المعاشرة.

الأمر الثاني: دور آليات الاجتهد الإسلامى في مواكبة العصر

إنّ آليات الاجتهد الإسلامي الثابتة تحقّق مواكبة الشريعة الإسلامية للعصر بوقائعه المتغيرة؛ إذ عدّها العديد من الفقهاء والباحثين أحد أهمّ الأسس التي تؤمن مرونة التشريع الإسلامي وتحقّق مواكبة العصر ومتطلّباته. [انظر: مكارم الشيرازي، شمولية الشريعة نقد نظرية الفراغ القانوني في الإسلام، مجلة الاجتهد والتجديـد، العددان 38 و39، ص 16 - 17]

إنّ آليات الاجتهد هي بمنزلة حلقة الوصل بين أحكام الشريعة ومتغيرات العصر، ففتح باب الاجتهد ومواصلة مسيرته من شأنه أن يكشف لنا دوماً عن الموقف الإسلامي في اللحظة المتغيرة. أمّا لو أغلق باب الاجتهد الذي فتحته الشريعة نفسها فإنّنا سوف نقطع

هذا الترابط، وبذلك تفقد الشريعة أداتها في معرفة أحكام الواقع المتکثرة والمتجدد.

بهذه الطريقة يتم النظر للاجتهد بما تتوفر له من آليات على أنه عنصر ضروري لتحقيق المواكبة والتغطية للواقع المستحدث، بحيث تتمكن الشريعة من متابعة المستجدات وتقدر على تحقيق شموليتها، وترجمة ذلك على أرض الواقع.

لا يمكن القول إن شريعة الإسلام مع وجود الاجتهد الحي تعاني من انسداد الطريق إلى معرفة أحكامها، وهذه الميزة يتميز بها الفقه الشيعي أكثر من أي مدرسة إسلامية أخرى.

وأهم الآليات الاجتهادية المقبولة والمعروفة عند مشهور الفقهاء في الوصول لمعرفة الأحكام والقوانين التشريعية ما يلي:

أـ نظرية تغيير الأحكام تبعاً لتغيير عناوينها

وهي تعني أن الحكم يتغير لأجل تغيير الموضوع، فمن المعلوم إن الأحكام الشرعية إنما جعلت للموضوعات الكلية، وأنها جعلت على نحو القضية الحقيقة، فإذا تبدل الموضوع موضوع آخر، فهذا معناه أنه سيكون لذلك الموضوع الجديد حكمه الخاص في الشريعة. وليس هذا من تغيير الحكم كما تصوره بعض الحداثيين، وإنما هو من تغيير الموضوع، وهناك أمثلة كثيرة في الفقه لهذا التغيير، منها ما ذكره في باب الطهارة؛ إذ عدت الاستحالة (أي تغيير الصورة النوعية) للشيء النجس أحد المطهرات، فلو صار الخشب المتنجس رماداً، فإن حكمه يتغير تبعاً لتغيير موضوعه.

ومن الأمثلة المشهورة على هذا الأمر مسألة حرمة بيع الدم، فالقاعدة الأصلية تنص على أن كل ما ليس له قيمة مالية ولا منفعة يعتد بها لدى العقلاة يحرم بيعه؛ لأنّه يعده من أكل مال الناس بالباطل، لكن في عصرنا الحالي، تغيرت النظرة إلى عنوان الدم؛ إذ لم يعد من الأشياء التي لا ينفع بها، أو التي تكون منافعها نادرة وغير معتمدة بها عند العقلاة، بل أصبح يمتلك منفعة ضرورية تمثل في دوره الحيوي في إنقاذ الأرواح. وبذلك تغيير توصيف الدم من كونه شيئاً عديم النفع إلى شيء ذي قيمة كبيرة وأساسي في مجالات عديدة.

وبذلك يتضح أن أحد أسباب مرونة الدين والشريعة أن أحكامها مرهونة بموضوعاتها، وال الموضوعات قابلة للتغيير، وهذه زاوية في التغيير غير منكرة في الدين، وحتى في القوانين البشرية الضعية.

بـ- نظرية الأحكام الأولية والثانوية

تمتاز الشريعة الإسلامية عن القوانين الوضعية بوجود الأحكام الأولية والأحكام الثانوية، فأما الأحكام الأولية فهي الأحكام التي وضعها المشرع للموضوعات، بغض النظر عن العوارض والحالات الثانوية التي تعرض على تلك الموضوعات من قبيل: وجوب الصلاة ووجوب الحج وطهارة الماء الجاري وصحة البيع وبطلان المعاملات الربوية.

أي أن الحكم الأولي أخذ موضوعه بنحو مطلق، دون لحاظ أي ظروف وشروط في المكلّف أو الموضوع.

وأما الأحكام الثانوية فهي الأحكام التي توضع بسبب عروض بعض الحالات الخاصة، من قبيل: موارد العسر والضرر، أو المقدمة التي تؤدي إلى وجوب المقدمة، أو التقية التي تغيّر بعض الأحكام، ففي مثل هذه الموارد تعمل هذه الأحكام الثانوية على رفع الحكم الأولي أو استبداله بحكم آخر، فيحكم مثلاً برفع حكم حرمة أكل الميتة بداعي الاضطرار.

أي أن الحكم الثاني أخذ الموضوع فيه بلحاظ الشروط والظروف التي تطرأ على المكلّف أو الموضوع، بحيث يتغيّر الموضوع بلحاظ هذه الشروط في عصر آخر، فيلزم تغيير الحكم ونشوء حكم منسجم مع طبيعة الموضوع المتغيّر.

إذن يمكن الركون إلى العناوين الثانوية لتكيف الحياة مع متطلباتها واقتضاءاتها، وهذا كلّه يعني أنّنا حينما نمنح الدولة أو الفقيه سلطةً ما، فغاية ما هنالك هو أنّها سوف تتمكن من إعمال القواعد الثانوية نفسها في المواطن المسموحة، وهنا لا تضع السلطة أي حكمٍ، ولا تلغي أي حكمٍ، بل تقوم بتطبيق الحكم الثاني على مورده الخارجي في الحالة الواقعية. فدورها تطبيقي تنفيذي، وليس شرعيّاً تقنيّاً. [المقدّس الأرديبيلي، مجمع الفائدة والبرهان

في شرح إرشاد الإذهان، ج 3، ص 436]

لقد راهن الفقه الإسلامي كثيراً عبر التاريخ على فكرة العناوين الثانوية والحالات العارضة الطارئة، فشّغلت عنصراً رئيساً في تحريكه للأحكام على أرض الواقع تبعاً للمتغيرات والظروف.

ومن أمثلة تلك القواعد التي تضمن المرونة قاعدة "الضرورات تبيح المحظورات"، وقاعدة "لا ضرر ولا ضرار"، وقاعدة "نفي المحرج"⁽²⁾.

جـ- نظرية الأحكام الثابتة والمتغيرة

لا تعدد القوانين والأحكام الإسلامية ثابتةً، بل تختلف باعتبار الخصوصيات والأحوال والأزمان والأمكنة والأشخاص. [المقدس الأربيلـي، مجمع الفائدة والبرهان في شرح إرشاد الإذهان، ج 3، ص 436]

وهذا الاختلاف ليس جزافاً، بل ينبع لمجموعة من القواعد والأصول والتفاصيل الدقيقة المستنبطة من القرآن والسنة والعقل؛ باعتبار أن دين الإسلام عموماً يقبل ويراعي فكرة أن تغير الظروف والأحوال يستدعي تغير بعض الأحكام. وخير شاهد على قبول الإسلام لذلك المبدأ وجود مسألة التدرج في إبلاغ بعض الأحكام في مسألة تحريم الخمر، ومسألة علاج ظاهرة الرق في المجتمع، كما إن القول بمسألة النسخ المعترض به قرآنياً وإسلامياً بين الشرائع المتلاحقة أو مسألة النسخ داخل الشريعة الواحدة عند القائلين بها يؤكد ذلك المبدأ، وهو شاهد على أن تغير الظروف وتبدل المصالح والمفاسد يستدعي تغير بعض الأحكام الشرعية في الإسلام، وبذلك فلا معنى لمقوله إن الشريعة لم تلحظ مسألة ديمومة كل أحكام الشريعة واستمراريتها وإطلاقها الأزمني⁽³⁾.

نعم، إن قواعد الدين وتشريعاته بعضها ثابت ومطلق، وهنالك اتفاق نسبي على أن بعض الأحكام الإسلامية متغيرة ومتطرفة لمواكبة المسيرة البشرية، وهذه الأحكام تستمد وجودها من أحكام أخرى إلى جنبها تسمى الأحكام الثابتة التي لا تتغير ولا تتبدل. [انظر: الصدر، اقتصادنا، ج 1، ص 371]

ومنشأ هذا التفصيل بين الأحكام الشرعية الثابتة والمتغيرة يعود إلى أن حاجات الإنسان ذات شقين: ثابت ومتغير. وفي النظام التشريعي الإسلامي، يتم وضع قانون ثابت للاحتياجات الثابتة، وأما الاحتياجات المتغيرة، فإنها تتبع قانوناً متغيراً ومرئاً، لكن ذلك القانون المتغير هو قانون يعتمد على القانون الثابت أيضاً. [انظر: الطباطبائي، مقالات إسلامية، ص 109؛ مطهري، الإسلام ومتطلبات العصر، ج 2، ص 77]

2- مجال تطبيق هذه القواعد في مجال الأحكام الموجبة للضرر أو المحرج أو المشقة الشديدة، فإن الواجبات الشرعية مشروطة ومحددة بعدم الضرر والحرج والاضطرار والإكراه، فإذا كانت الظروف والتطورات سبباً لوجود شيء من هذه العناوين، فإن الشريعة بحرونته تستجيب لهذه الظروف. مثاله شخص عند الاغتسال يخاف المرض، وخوفه معتمدٌ به، فتنتقل وظيفته إلى التيمم، وهكذا في الاضطرار، فالضرورات تبيح المحظورات طبعاً بقدرها.

3- الإطلاق الأزمني: هو إطلاق يستفاد من اللفظ، من جهة أن كل منكِم يكون في مقام بيان قيام مراده باللفظ، مثل: "أكرم زيداً" أو "أكرم العام"، ولا يكون هناك قيد زماني، فيثبت وجوب الإكرام في تمام الأزمنة.

وإن سبب ثبات مثل تلك الاحتياجات الأساسية راجع إلى أنها احتياجات تنشأ من أعماق البنية الحسدية والعقلية للإنسان، ومن طبيعة حياته الاجتماعية؛ ولذا فهي ثابتة ودائمة ولا تقتصر على زمان ومكان معينين، طالما أن الإنسان إنسان، وهذه الاحتياجات الثابتة إما مادّية، مثل حاجة الإنسان للطعام والملبس والمسكن والزوجة والصحة، أو روحية ومعنوية مثل تعلقه بالجمال ورغبته بالاحترام وحاجته للتعليم وفعل الخير، أو اجتماعية مثل احتياجه للتنشئة الاجتماعية والتعاون والتبادل، وإشاعة العدل والأمن والحرية بين أفراد المجتمع وما إلى ذلك.

وأما سبب عدم ثبات الأحكام المرتبطة بالاحتياجات الثانوية من قبيل الحاجة إلى جميع أنواع الأدوات ووسائل الحياة، وصلاحيات الحكومة، ولزوم رعاية الأهم فالمهم.

فإنّها في حقيقتها ترجع إلى الحاجات الأولى وتنحصر على ظروف محدّدة في الزمان والمكان.

[انظر: الطباطبائي، الإسلام ومتطلبات التغيير الاجتماعي، ص 43 - 45]

أي أنّ الأحكام الإسلامية على نوعين: منها ما يرتبط بطبيعة الإنسان وفطرته من حيث إنّه إنسان، وهذا النوع ثابت ولا يتغيّر أو يتبدل، وهو المقصود بالحديث النبوى المشهور «حلال محمد حلال أبداً إلى يوم القيمة، وحرامه حرام أبداً إلى يوم القيمة، ولا يكون غيره ولا يجيء بعده» [الكليني، أصول الكافي، ج 1، ص 58].

ومنها ما يرتبط بالحياة الاجتماعية، وهذه تتغيّر أحكامها تبعاً للتغيير المجتمع من حال إلى حال؛ إذ يتغيّر الموضوع وسببه الموجب، وبذلك يصبح الدين متواافقاً مع المطالب المتغيّرة والثابتة للبشر معاً.

إنّ خصوصية تضمن الشريعة الإسلامية للأحكام الثابتة والمتغيّرة تعدّ أقدم أطروحة في مجال التوفيق بين الشريعة الإسلامية والعالم الإنساني المتحول. [انظر: مهريزي، مدخل إلى فلسفة الفقه، ص 176]

وقد تعرّض السيد الطباطبائي في كتابه «الإسلام ومتطلبات التغيير الاجتماعي» لقضية كيفية تلبية الشريعة الإسلامية لاحتياجات كلّ عصر ومرحلة، وأقرّ بأنّ الإسلام وبحكم كونه نظاماً عالياً لا يختصّ بجماعة ولا بزمان ومكان محددين، وتنقسم أحكامه إلى قسمين متميّزين هما الأحكام الثابتة والأحكام المتغيّرة؛ إذ يقول ذاكراً كلاً القسمين: «إنّ الأحكام الثابتة، هي التي ترتبط بالطبيعة الإنسانية وبالتكوين الإنساني ولا تختصّ بزمان أو مكان معينين، ولا بجنس ولون خاصّين» [الطباطبائي، الإسلام ومتطلبات التغيير الاجتماعي، ص 43].

«تلك الأحكام التي تعتبر بمثابة منطقة فراغ في التشريع على الوالي أن يسدّها تبعًا لمتطلبات الظروف الزمانية والمكانية. فتغير الزمان والمكان يفرض تغييرًا في القوانين؛ لجعلها مناسبةً للظرف الخاص بها. وهذا التغيير يلبي احتياجات الإنسان المتطورة دون أن يطرأ أي تغيير على الأحكام الثابتة في الإسلام» [المصدر السابق، ص 45]

دــ نظرية صلاحيات الدولة أو ولــي الأمر

إن لمسألة صلاحية ولــي الأمر أو الدولة في سن مقررات إجرائية تطبيقية جزئية أو غير ذلك (الأحكام الحكومية والولائية) دورًا في إغناء الفقه وشموليته، وبالتالي إكسابه مرونةً في التعامل مع الضرورات الحياتية ووقائعها المتعددة.

ولا تقوم هذه الأحكام في هذه النظرية بــ سن تشريعات قانونية أو وضعها في عرض الأحكام الأولية والثانوية، وإنما تعبــر عن مجرد قنوات إجرائية إدارية لتنفيذ الأحكام الإلهية كما يرى الشيخ جعفر سبحاني والشيخ ناصر مكارم الشيرازي. [انظر: سبحاني، الأحكام الشرعية بين الثوابت والمــتغيرات، مجلة فقه أهل البيت، العدد 48، ص 165]

أي أنــ وصف التعالــيم والــقوانين بالأــحكام الشرعــية هو وصف صحيح، وإن كانت أحــكامــاً ظــرفــية، لأنــها تكتــسب الصــفة الشرــعــية ووجــوب التنفيــذ شــرعاً من الأــحكام الشرــعــية التي اقتضــتها. [العامــلي، الصــدر.. الســيرة والــمســيرــة.. حــقــائق وــوثــائق، جــ 1، صــ 275]

وبــذلك تضــمن صــلاحــيات الدولة أو ولــي الأمر استــيعــاب الشــريــعة لــكل مــرافــق الــحياة، وإثــبات مواــكــبة المــتغيــر وــتــغــطــيــته من قــبــلــها، وــفــي الــوقــتــ نفسه لاــخــتــاج لــمعــين قــانــوني خــارــجــ إــطــارــ النــصــ؛ لأنــها تــحــقــقــ الســعــةــ عــمــلــيــاًــ، وــفــي الــوقــتــ عــيــنــهــ لاــتــفــرــضــ عــلــيــنــا الرــجــوعــ لــمــرــجــعــيةــ قــانــونــيــةــ ثــانــيــةــ، فــي عــرــضــ مــرــجــعــيــةــ اللــهــ ﷺــ وــلــاــ حــتــىــ فــي طــوــلــهــ؛ لأنــها لــيــســتــ أحــكامــاًــ فــي عــرــضــ تــلــكــ الأــحكــامــ الشــرــعــيةــ، بلــ هيــ وــســائــلــ لــتــنــفــيــذــ تــلــكــ الأــحكــامــ، فــعــنــدــمــاــ تــســنــ الــقــوــانــينــ الــمــرــتــبــةــ بــالــمــرــرــوــرــ أــوــ الــأــورــاقــ الشــبــوــتــيــةــ أــوــ الــجــمــارــكــ أــوــ الــضــرــائــبــ الــجــدــيــدــةــ أــوــ تــســعــيرــ الــبــضــائــعــ وــالــســلــعــ، فــهــيــ فــيــ حــقــيقــتــهــاــ مــجــرــدــ تــطــبــيــقــ لــقــانــونــ وــجــوــبــ تــنــظــيمــ الــمــجــتــمــعــ الــمــؤــســســ فــيــ الشــرــيــعــةــ نــفــســهــاــ، أــوــ هــيــ مــقــدــمــاتــ لــتــنــفــيــذــ تــلــكــ الــوــجــوــبــ الشــرــعــيــ، فــلــاــ تــأــخــذــ صــفــةــ تــأــســيــســيــةــ حــتــىــ نــتــصــوــرــهــاــ تــكــمــيــلــاــ لــلــشــرــيــعــةــ. [انظر: القرني، التشــريع الــوضــعيــ في ضــوءــ الــعــقــيــدــةــ الــإــســلــامــيــةــ، صــ 50 وــ 51]

هــ نظريات فقهية معاصرة

هناك محاولات من بعض الفقهاء المعاصرين كالخميني والطباطبائي والصدر ومرتضى مطهري وأخرين لاعتماد آليات وقواعد اجتهادية شرعية جديدة، الغرض منها معالجة عدم مسايرة بعض الأحكام وموافقتها للشروط والظروف المعاصرة، وغرضهم منها ليس تحويل النصّ معطيات العصر وثقافته، بل محاولة فهم النصّ الشرعي واستنطاقه ومعرفة رأيه في ضوء معطيات العصر؛ باعتبار انطلاقهم من قبلية فكرية مفادها أنّ رّبانية النصّ الشرعي أو عصمته وخلوده يجعله في مقام بيان الموقف النظري من كل التجارب البشرية، وبيان الموقف منها وكيفية علاجها.

ومن أهمّها:

1ـ نظرية منطقة الفراغ التشريعي

وهذه النظرية تبناها السيد الصدر. [انظر: الصدر، اقتصادنا، ص 769]

وتتلخّص رؤيته في أنّ كلّ حكمٍ ثبت للشارع فيه إلزام (وجوب أو حرمة) فهو ثابت لا تناهه يد التغيير، وأمّا الأحكام غير الإلزامية فقد أناط الإسلام شأن تغييرها لولي الأمر الذي يضع فيها من الأحكام ما يتناسب مع واقع الحياة، منطلاقاً في ذلك من أهداف الدين وغاياته ومقاصده.

وقد عبر عنها السيد الصدر بـ"منطقة الفراغ"، مستدلاً عليها بأية أولى الأمر، ومن التطبيقات الفقهية لهذه القاعدة الاجتهادية مسألة إحياء الأرض الموات، وبالتالي جواز الاستحواذ على ما فيها من معادن وثروات. ففي عصرنا أصبحت تلك الثروات هي ملك الأمة وليس ملك الفرد، وإنّما أباح الشارع في زمن النصّ تملك الأرض عند إحيائها عندما كانت الإمكانيات في استثمارها محدودةً، والكميات المستخرجة منها قليلةً. [انظر: المصدر السابق، ص 526]

وهذه المنطقة (منطقة الفراغ) بغض النظر عمن يقوم بملئها (الدولة أو الفقيه)، وأيّ الأحكام هي الصالحة لملئها (المباحثات أو حتى الأحكام الإلزامية عند بعض الفقهاء) ذات دور في حل إشكالية ثبوت النصّ بالرغم من تغيير الواقع بحسب تحليل السيد محمد باقر الصدر.

وهنا يتسائل السيد الصدر في كتابه القييم "اقتصادنا" لماذا وضعت منطقة فراغ في الشريعة؟ ويجيب على ذلك التساؤل معللاً: «إن الإسلام لا يقدم مبادئه التشريعية للحياة الاقتصادية

بوصفها علاجاً موقوتاً أو تنظيماً مرحلياً ... وإنما يقدمها باعتبارها الصورة النظرية الصالحة لجميع العصور، فكان لا بد من إعطاء الصورة هذا العموم والاستيعاب، أن ينعكس تطور العصور فيها ضمن عنصر متحرك، يمد الصورة بالقدرة على التكيف وفقاً لظروف مختلفة»

[المصدر السابق، ص 800].

وهنا قد يتบรรد إلى الذهن سؤال مفاده ألا يتعارض التعبير بمنطقة الفراغ مع ما تم التسالم عليه في الفقه الإمامي من وجود قاعدة مفادها: "ما من واقعة إلا وله فيها حكم"، والمستندة إلى الأحاديث المستفيضة الدالة على ذلك؛ بل ومخالف الشهادة العارمة التي تكاد تكون إجماعاً عند فقهاء الإمامية قديماً وحديثاً، والقائلة بأن الشريعة كاملة؟

[انظر: المصدر السابق، ص 500]

ثم ألا يستلزم هذا وجود نقص في التشريع أو القول بفراغ تشريعي ليس بقدرة الشريعة الإسلامية من تغطيته.

والجواب على ذلك أنه لا يقصد بالفراغ الفراغ من كل حكم، بل الفراغ من الحكم الإلزامي، أي عدم إصدار الشارع حكم إلزامياً لجميع الأزمنة، وإنما أصدر حكمما بالإباحة، ولو كان ثمة حكم بالوجوب أو الحرمة فهو ليس بنحو الدوام، بل بمقتضى الظروف والأوضاع.

وبعبارة أخرى، إن ما من واقعة في الحياة إلا لها حكمها الخاص من الأحكام الخمسة بما فيها الإباحة، إلا إن الأمور المحكومة بالإباحة قد يكون لها حكم ثانوي آخر فيما لا اقتضت المصلحة ذلك. ومن هنا، يمكن أن يقال بأن الأحكام الإلزامية التي تملأ منطقة الفراغ أو منطقة الترخيص إنما هي أحكام ثانوية.

ومنه يُعرف الجواب عن السؤال الثاني، فإنه ما من واقعة إلا لها حكم أصلي خاص بها، فلا فراغ في الشريعة وعليه، فلا نقص فيها.

إذن، فمنطقة الفراغ حسب السيد الصدر في الوقت الذي لا تُعد نقصاً أو عيباً في التشريع، فإنها تعد كمالاً فيه؛ لأن هذه القاعدة بتصورها الصحيح هي دليل على مرونة التشريع الإسلامي في استيعاب الواقع المتغير؛ إذ إن الشريعة أجازت لولي الأمر جعل حكم إلزامي معين ومؤقت لبعض المصالح في بعض الموارد التي لا تتضمن ذلك الإلزام.

قال السيد الصدر: «ولا تدلّ منطقة الفراغ على نقص في الصورة التشريعية، أو إهمال من الشريعة لبعض الواقع والأحداث، بل تعبير عن استيعاب الصورة، وقدرة الشريعة على مواكبة العصور المختلفة؛ لأنّ الشريعة لم تترك منطقة الفراغ بالشكل الذي يعني نقصاً أو إهمالاً، وإنما حددت للمنطقة أحكامها، بمنح كلّ حادثة صفتها التشريعية الأصلية، مع إعطاء ولئن الأمر صلاحية منحها صفةً تشريعيةً ثانويةً حسب الظروف. فإحياء الفرد للأرض مثلاً عملية مباحة شريعياً بطبعتها، ولولي الأمر حقّ المنع عن ممارستها وفقاً لمقتضيات الظروف» [المصدر السابق، ص 339؛ ص 689].

2- نظرية تأثير الزمان والمكان في تغيير موضوعات الأحكام

وهذه النظرية قال بها السيد الخميني ومعناها أنّ للزمان والمكان دوراً في تغيير موضوعات الحكم، وهذا ما يقود إلى تغيير الحكم تبعاً للتغيير موضوعه وعنوانه. وهذا ما يضمن مرونة الشريعة وديموتها باستيعابها لكثير من الواقع التي تنضوي تحت الموضوع أو العنوان نفسه.

إنّ فكرة التحوّل في موضوع الأحكام مطروحة عند الفقهاء، فيقبلون تغيير الحكم حينما يتحوّل موضوعه إلى موضوع آخر، كما في استحالة الخمر إلى خلّ، أو الكلب الميت إلى ملح، بيد أنّ إضافة السيد الخميني تمثلت في أنّ تبدل الموضوع قد يحدث بشكلٍ خفيٍّ، أي قد نرى ظاهر الموضوع ساكناً لكنّ هناك تحوّلاً يجري، فلم يحصر تبدل الموضوع بظهور ما يدلّ عليه، مثيراً إلى جانب ذلك فكرة التبدل الداخلي.

يقول السيد الخميني مثيراً إلى تلك الفكرة: «بلحاظ العلاقات الحاكمة في السياسة والمجتمع والاقتصاد في أحد الأنظمة لعلّ حكمًا جديداً يطأ على مسألة ما، كان حكمها السابق مختلف، بمعنى أنّ الإحاطة الدقيقة بالعلاقات الاقتصادية والسياسية والاجتماعية جعلت ذلك الموضوع نفسه بالظاهر موضوعاً جديداً فيستتبعه حكم جديد» [الخميني، صحيفة النور، ج 21، ص 98].

فاستناداً إلى نظرية أنّ للزمان والمكان دوراً في تغيير بعض الأحكام نتيجة تغيير موضوعاتها؛ تعدد الأحكام الجديدة من الأحكام الأولى لا الثانية؛ لأنّ الحكم الثاني يكون في حالة وجود حكمين موضوع واحد، الأول منها للاختيار والثاني للاضطرار. وفيما نحن فيه لا وجود إلا لحكم أول واحد؛ لأنّ الحكم الثاني الناجم عن تأثير الزمان والمكان في تغيير موضوعات الأحكام يعود لموضوع آخر، والحكم الأول الموجود قبل تحوّل الموضوع يعود

للموضوع الأول؛ ولهذا، فإن كلا الحكمين يكونان حكمًا أولىًّا لموضوعهما، وبهذا التحول يخرج الموضوع من تحت الدليل والحكم السابقين، ويصبح ضمن نطاق دليل وحكم آخر من أحكام الشريعة الإسلامية الغراء.

إذن ليس حكم الشريعة هو الذي يتغير أولاً وبالذات بتحول الزمان والمكان وظروفهما، بل في الحقيقة المتغير أولاً وبالذات هو الموضوع ثم بتبعه الحكم؛ لأنّه يتغير في جوهره تحت ظروف الزمان والمكان مما يؤدي إلى تغيير حكمه. أمّا إذا عاد الموضوع بعد مدة من الزمن إلى حاليه الأولى من حيث القيود والظروف، عاد إليه الحكم السابق. وهو بذلك مختلف عن نسخ الأحكام؛ لأنّ نسخ الحكم معناه إزالة الحكم من الأصل لا تغيير الحكم بعًا للتغيير الموضوع.

يقول السيد الخميني: «الزمان والمكان عنصران مؤكدان في الاجتهداد، فالمسألة التي كان لها في السابق حكم معين، يمكن أن يكون لها حكم جديد بسبب العلاقات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية السائدة في نظام ما. أي عند معرفة العلاقات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية للموضوع السابق نفسه معرفةً دقيقةً، من دون وجود اختلاف ظاهري مع القضية القديمة، تصبح هذه قضيةً جديدةً تتطلب حكمًا جديداً؛ لذلك على المجتهد أن يحيط بقضايا زمانه» [الخميني، صحيفة النور، ج 21، ص 98].

وهذا الحكم الجديد ليس من سنخ الأحكام الثانوية أو حكومة الأحكام الثانوية على الأولية، بل صار موضوعاً جديداً، فهو ليس مثل الاضطرار الذي قد يزول، وبزواله يرجع الحكم الأولي.

ومن الأمثلة الفقهية الأخرى للاستفادة من هذه القاعدة مسألة حرمة المثلثة في الإسلام للميّت والحي. ففي عصرنا وبالرغم من أن التشريح ظاهراً متضمناً للمثلثة في جسد الميّت بقطعـيـعـ الجـسـدـ وـشـقـهـ، وهو أمر حسيّ، ولكن بالرغم من ذلك فقد أفقـيـ الكـثـيرـ منـ الفـقهـاءـ الـأـعـلـامـ الـمـعـاـصـرـينـ بـجـوـازـ التـشـرـيـحـ لـغـرـضـ مـعـرـفـةـ الـقـاتـلـ أوـ مـعـرـفـةـ سـبـبـ الـمـوـتـ أوـ لـغـرـضـ الـاسـتـفـادـةـ مـنـ أـعـضـاءـ الـإـنـسـانـ فيـ حـفـظـ حـيـةـ إـنـسـانـ آـخـرـ، وـالـسـبـبـ فيـ تـجـوـيـزـهـمـ لـمـشـ تـلـكـ الـحـالـاتـ أـنـ مـوـضـعـ الـمـثـلـةـ تـغـيـرـ بـعـاـ الدـوـرـ الـزـمـانـ وـالـمـكـانـ.

3- نظرية وحدة المفهوم وتجدد المصدق

وهذه الآلية في الاستنباط (وحدة المفهوم وتجدد المصدق) إنما تجري في القضايا الاجتماعية، ولا تجري في القضايا العبادية والعقدية والتشريعات الثابتة.

ومعناها: أن التغيير والتبديل إنما يحصل في مصدق المفهوم الشرعي بما تقتضيه متطلبات المرحلة؛ لأن المفهوم الشرعي واحد في العصر السابق والحاضر. والذى تغيير هو مصدقه مع ثبات المفهوم العام له؛ لأن المفهوم واحد في العصر السابق والحاضر، والذى تغيير هو المصدق الذي تقتضيه الظروف الاجتماعية والعسكرية والسياسة والثقافية وغيرها.

وخير شاهد على جريان هذه القاعدة هو العرف؛ إذ إن له دوراً في فهم النص الشرعي من جهة التعرّف على معانٍ الألفاظ الواردة في الكثير من النصوص الشرعية، وبالتالي تشخيص الموضوعات للأحكام الشرعية، لا سيما في الموضوعات العرفية من جهة أخرى. وهذا ما يعني أن العرف يتجدد ويتبديل فيضفي نتيجةً لذلك معانٍ جديدةً ومصاديق جديدةً للمفهوم السابق نفسه. وهذا التجدد والتبديل يكسب الشريعة مرونةً في التعامل مع التغيرات الاجتماعية والثقافية ومواكبةً لروح العصر ومقتضياته استناداً إلى تغيير نظرة العرف وفهمه للأشياء.

ومن الأمثلة القرآنية لتطبيق هذه النظرية قوله تعالى: ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا أُسْتَطِعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ﴾ [سورة الأنفال: 60].

فالقرآن الكريم حين يأمر بالإعداد للعدو، لا يقيّد هذا الإعداد بمصدق معين أو وسيلة محددة، وإنما يتركه مفتوحاً ليشمل كل ما يدخل في مفهوم القوّة بحسب اختلاف الأزمنة والأمكنة، فقوله تعالى: ﴿مَا أُسْتَطِعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ﴾ يشمل جميع أشكال الاستعداد الممكنة، وبينما كان مفهوم القوّة في الأزمنة السابقة ينصرف إلى السيف والرمح، فإنّه في العصور اللاحقة يمتدّ ليشمل مختلف الأسلحة الحربية الحديثة ووسائل القوّة المعاصرة، مضافاً إلى بروز أهميّة التسلح العلمي والفكري والثقافي والعقدي لمواجهة الغزو الثقافي الخارجي والذي قد يفوق المجالات العسكرية خطورةً. وبهذه النظرية نستطيع المحافظة على حياة الشريعة المحمدية إلى آخر العمر.

ومن الأمثلة التي تذكر لهذه القاعدة مفهوم نفقة الزوجة الواجبة (فإمساك بمعروفٍ) المنصوص عليها في القرآن الكريم؛ ولذا من الممكن أن يتغيّر العرف من زمان إلى آخر، كأن تتحسّن الأوضاع الاقتصادية ووسائل المعيشة في المجتمع، فيتغير بالتبع مصدق العرف لتلك النفقة الواجبة.

وهذا ما أشار إليه الشهيد الأول من أن نفقة الزوجات والأقارب تتبع عادةً الزمان الذي وقعت فيه. [انظر: الشهيد الأول، القواعد والقواعد، ج 1، ص 152]

فلمفهوم النفقة اقتران بزمان صدور النص، وله اقتران بزمان وصول النص إلينا في عصرنا الحالي، وقد أدى ذلك إلى ظهور مصاديق جديدة تفرضها الظروف الظرفية، ويسمى ذلك بالظهور الجديد للمفهوم العام. وهذا التجدد في الظهور للمفهوم العام والتجدد في المصادق هو الذي سيعطي الحكم الشرعي واقعية الديمومة والبقاء، فالنفقة الواجبة على الزوج قد يتغير شكلها وموضوعها بسبب تغير المستويات المعيشية أو أساليب الحياة والسكن.

والخلاصة أن كل خصائص الشريعة أو آليات استخراج الأحكام الاجتهادية السابقة برمتها هي التي تستطيع أن تحل لنا الأزمة التي يخلفها ما يطلق عليه عدم شمولية الأحكام الشرعية لكل وقائع الحياة الامتناعية والمتغيرة؛ وذلك من خلال تغيير الأحكام تبعًا للتغيير عناوينها، أو من خلال العناوين الثانوية، أو من خلال عمومات الأدلة وإطلاقاتها، أو من خلال إعطاءولي الأمر صلاحية سن مقررات إجرائية تطبيقية جزئية أو غير ذلك.

الخاتمة

- 1- أن الشمولية والخلود والعالمية في الشريعة الإسلامية هي خصائص ذاتية ثابتة للنصوص الشرعية تقتضي استيعاب الشريعة لكل المستجدات الحياتية.
- 2- استند على مرونة الشريعة الإسلامية ومواكبتها لروح العصر بنصوص الكتاب والسنة وواقع التجربة التاريخية وبمعطيات العقل، استناداً إلى قاعدة اللطف والحكمة الإلهية.
- 3- أن إمكانية تكييف الشريعة الإسلامية بنصوصها الثابتة وقيمها المطلقة مع تغيير الواقع وتعدد الحاجات البشرية في الزمان والمكان منشأه خصائص الرسالة الإسلامية ذاتها، بالإضافة إلى امتلاك الاجتهداد الإسلامي آليات اجتهاديةً كفؤةً لها القابلية على استيعاب الكثير من المتغيرات والأسئلة المتعددة في واقع الحياة المعاصرة.
- 4- أن خصائص الشريعة الإسلامية من قبيل الربانية والعقلانية والفطرية وسهولة الشريعة الإسلامية ويسرها وإنسانيتها، جعل الشريعة الإسلامية تتصرف بالمرونة، والتحرّك مع التطور الزمني والحضاري، وبذلك ترتفع مشكلة عدم التطابق بين بعض الأحكام والعالم المتحول.
- 5- أن أهم القواعد والآليات الاجتهادية المقبولة والمعروفة عند مشهور الفقهاء، التي أضفت على الإسلام صفة الشمولية والخلود والأبدية لأحكامه والمرونة والقدرة على استيعاب المستجدات الحياتية، هي: قاعدة تغيير الأحكام تبعاً للتغيير عنوانينها، وقاعدة الأحكام الثابتة والتغيرة.
- 6- امتازت الشريعة الإسلامية بقدرتها على استيعاب الاحتياجات الحياتية المتكررة والجديدة؛ بجعلها الأحكام الشرعية تابعةً لتغيير عنوانينها أو موضوعاتها، من خلال جعل الأحكام الشرعية على الأغلب على نهج القضية الحقيقة، لا على نهج القضايا الخارجية المختصة في موردها، وتستنبط غالباً من الأدلة العامة والمطلقة، أو من خلال إعطاءولي الأمر صلاحية سنّ مقررات تطبيقية جزئية، أو من خلال تضمن نصوص الشريعة لمبادئ كلية وأحكام عليها الحاكمة، بحيث يمكن الرجوع إليها لاستيعاب الواقع غير المنصوص عليه في الشريعة، أو من خلال استيعاب الحالات الطارئة بجعل أحكام ثانوية خاصة ملائمة لها.
- 7- من أهم القواعد الاجتهادية المعاصرة نظرية أثر الزمان والمكان في تغيير موضوعات الأحكام التي ذكرها السيد الخميني، ومسألة منطقة الفراغ التشريعي التي ذكرها كل من السيد الطباطبائي والسيد الصدر، ولهم دور مهم في حل إشكالية النص الثابت والواقع المتغير، وأخيراً نظرية وحدة المفهوم وتعدد المصدق.

8- أن نظرية أثر الزمان والمكان في تغيير موضوعات الأحكام لا تعني القبول بتحول الأحكام بتحول الزمان والمكان وظروفيهما، بل تعدد الأحكام الجديدة من الأحكام الأولية لا الثانية؛ وذلك لأن الحكم الثاني يكون في حالة وجود حكمين للموضوع، أولي وثاني، الأولى منهما للاختيار والثانية للاضطرار.

9- أن قبول وجود منطقة الفراغ - وبغض النظر عمن يقوم بملئها الدولة أم الفقيه - لا يعني الإقرار بنقصان الشريعة، أو القول بوجود فراغ تشريعي فيها؛ بل هذه القاعدة دليل على مرونة التشريع الإسلامي في استيعاب الواقع المتغير.

قائمة المصادر

القرآن الكريم.

نصر حامد أبو زيد، أزمة الإسلام الحداثي، الموقع الإلكتروني للمؤتمر:

<https://www.almotamar.net/news/36095.html>

الآمدي، علي بن محمد التغلبي، الإحکام في أصول الأحكام، بيروت، دار الكتب العلمية، 1405 هـ.

الحسيني، محمد، الاجتہاد والحياة حوار على الورق، مركز الغدیر للدراسات الإسلامية، بيروت، 1995 م.

الحميري، أبو العباس، قرب الإسناد، تحقيق: مؤسسة آل البيت عليها السلام لإحياء التراث، مطبعة مهر، قم، ط 1، 1413 هـ.

الخویزی، عبد علی بن جمعة، تفسیر نور الثقلین، تحقيق: السید هاشم الرسولی المحتلّی، ط 2.

الخشن، حسين، الشريعة توکب الحياة، دار الهدای، بيروت، 2003 م.

الخمینی، روح الله، صحیفة النور، مؤسسة تنظیم ونشر آثار الإمام الخمینی، طهران، ط 1، 1429 هـ.

الخویزی، أبو القاسم، مصباح الأصول، طبع مؤسسة إحياء آثار السید الخویزی، قم، ط 1، 1422 هـ.

الراوندی، سعید بن هبة الله، فقه القرآن، قم، 1397 ش.

الشهید الأول، القواعد والفوائد في الفقه والأصول، تحقيق: عبد الهدای الحکیم، قم، مکتبة المفید، ط 1.

مکارم الشیرازی، ناصر، أنوار الأصول، تنظیم: أحمد قدسی، مدرسه الإمام علی بن أبي طالب عليها السلام، قم، ط 2، 1428 هـ.

الصدر، محمد باقر، اقتصادنا، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، ط 20، 1408 هـ.

- الصدر، محمد باقر، الإسلام يقود الحياة، وزارة الإرشاد الإسلامي، طهران، 1403 هـ.
- الصادق، محمد بن علي، من لا يحضره الفقيه، تحقيق: علي غفاري، دفتر انتشارات إسلامي وابنته به جامعه مدرسين حوزه علمي، قم، ط 2، 1413 هـ.
- الطباطبائي، محمد حسين، الإسلام ومتطلبات التغيير الاجتماعي، ترجمة: محمد علي آذربش، دار الغدير، بيروت، 1400 هـ.
- الطبرسي، مجمع البيان في تفسير القرآن، تصحيح: هاشم رسولي محلاتي، دار المعرفة، بيروت.
- العاملي، أحمد عبد الله أبو زيد، محمد باقر الصدر.. السيرة والمسيرة.. حقائق ووثائق، بيروت، دار التعارف للمطبوعات، ط 1، 1427 هـ.
- العاملي، محمد بن الحسن (المعروف بالحرر العاملي)، وسائل الشيعة، مؤسسة آل البيت للإحياء التراث، قم، ط 3، 1416 هـ.
- العلامة الحلي، الحسن بن يوسف، كشف المراد، تقديم وتعليق: حسن حسن زاده آملي، مؤسسة النشر التابعة لجامعة المدرسين، ط 14، 1433 هـ.
- الفخر الرازي، محمد بن عمر، التفسير الكبير (مفاسد الغيب)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط 3، 1420 هـ.
- القرني، محمد بن حجر بن حسن، التشريع الوضعي في ضوء العقيدة الإسلامية، رسالة ماجستير مقدمة إلى جامعة أم القرى، السعودية، 1423 هـ.
- القطان، مناع بن خليل، تاريخ التشريع الإسلامي، مكتبة وهبة، القاهرة، ط 5، 1422 هـ.
- الكليني، محمد بن يعقوب بن إسحاق، أصول الكافي، صحّحه وعلق عليه: علي أكبر الغفاري، دار الكتب الإسلامية، طهران، ط 3، 1388 ش.
- الحق الأردبيلي، أحمد، مجمع الفائدة والبرهان في شرح إرشاد الأذهان، تحقيق: مجتبى العراقي، مؤسسة النشر التابعة لجامعة المدرسين، قم، 1402 هـ.

- ایازی، محمدعلی، جامعیت قرآن، نشر کتاب المبین، رشت، چاب سوم، 1380 ش.
- زکی الدین شعبان، أصول الفقه الإسلامي، دار تحقیق الكتاب، إسطنبول، ط 1، 1440 هـ.
- کریمی، مصطفی، جامعیة القرآن الکریم، تعریب: مؤسسة القرآن للنشر والثقافة، توزیع: مؤسسة المصباح الثقافية، بیروت، ط 1، 1436 ش.
- مجلة الاجتہاد والتجدید، فصلیة مختصة بقضايا الاجتہاد والفقہ الإسلامي، مرکز البحوث الفقهیة المعاصرة، بیروت، العددان 38 و39، 1437 هـ.
- مجلة فقه أهل البيت، العدد 48، السنة 12، مؤسسة دائرة المعارف الفقه الإسلامي، قم، 1428 هـ.
- مطہری، مرتضی، الإسلام ومتطلبات العصر، دار الإرشاد، بیروت، ط 2، 1400 هـ.
- مهریزی، مهدی، مدخل إلى فلسفة الفقه، ترجمة: حیدر نجف وآخرون، بیروت، دار المادی، ط 1، 1423 هـ.
- موسوعة بيان الإسلام (الرد على الافتراضات)، إشراف: دالیا محمد إبراهیم، دار النهضة، مصر، ط 1، 2011 م، <https://byenah.com/ar>

The Propositions of Practical Reason according to Shaykh Mesbah Yazdi: An Analytical Critical Study

Hassanain Al-Jammal

Ph.D. Candidate in Islamic Philosophy, Al-Mustafa International University, Lebanon.

E-mail: c-h2006@hotmail.com

Amin Reza Abedi Nejad

Assistant Professor, Department of Philosophy, Al-Mustafa International University, Iran.

DOI: <https://doi.org/10.64704/aldaleel.2025083005>

Abstract

The study of the propositions of Practical Reason is beneficial for several cognitive fields, such as Usul al-Fiqh (Principles of Jurisprudence), Practical Wisdom, and the philosophies of human sciences. Before embarking on the presentation of a new theory in this domain, the researcher must review and analyze previous intellectual efforts, either to continue the path with minor or fundamental modifications, or to deviate entirely from the traditional trajectory. Within this framework, this article seeks to present Shaykh Mesbah's view regarding the nature, foundations, and implications of the propositions of Practical Reason by analyzing the texts disseminated throughout his works, utilizing a rational methodology to review potential critical observations concerning this perspective. The study concluded that his propositions of Practical Reason are descriptive (khabariyya) propositions, as they report the real relationship between action and end (goal), following the philosophical concept of necessity by comparison (al-dharura bil-qiyas). Their principles, however, rely on certain (yaqiniyya) propositions, whether they are self-evident (axiomatic) or theoretical. Human reason may sometimes be unable to prove specific particulars of the propositions of Practical Reason due to the complexity of factors and variables, compelling it to resort to Revelation as a complementary epistemic source. Thus, Revelation becomes one of the sources for these propositions. Regarding the implications of these propositions, the research addressed the following results: 1- The demonstrative nature (Burhaniyya) of the propositions of Practical Reason. 2- The quality of being true or false (veracity) in the propositions of Practical Reason. 3- Practical-reason propositions in themselves (nafs amr) are anchored in external states of affairs. 4- The existence of a relationship between the propositions of Practical Reason and reality. 5- The inference based on the propositions of Practical Reason is the demonstrative syllogism (Qiyas Burhani). 6- The existence of an inferential relationship between "what ought to be" (ma yanbaghi) and "what is" (ma huwa ka'in). 7- Ethical realism. 8- The permanence of the propositions of Practical Reason and the non-relativity of ethics.

Keywords: Propositions of Practical Reason, Ethical Propositions, Mesbah Yazdi, Philosophy of Ethics.

Al-Daleel, 2025, Vol. 8, No. 30, PP .134–157

Received: 16/09/2025; Accepted: 12/10/2025

Publisher: Al-Daleel Institution for Studies and Research

© the author(s)



قضايا العقل العملي عند الشيخ مصباح اليزدي.. دراسة تحليلية نقدية

حسنين الجمال

طالب دكتوراه في الفلسفة الإسلامية، جامعة المصطفى العالمية، لبنان. البريد الإلكتروني: c-h2006@hotmail.com
أمين رضا عابدي نجاد، أستاذ مساعد في قسم الفلسفة، جامعة المصطفى العالمية، إيران.

معرف الغرض الرقمي: <https://doi.org/10.64704/aldaleel.2025083005>

الخلاصة

تعد دراسة قضايا العقل العملي ذات فائدة لعدد من المجالات المعرفية، مثل أصول الفقه والحكمة العملية وفلسفات العلوم الإنسانية. وقبل الشروع في تقديم نظرية جديدة في هذا المضمار، يتعين على الباحث استعراض المجهود الفكرية السابقة وتحليلها؛ ليستأنف المسير مع إدخال تعديلات طفيفة أو جوهرية، أو لينحرف عن المسار التقليدي بالكلية. وفي هذا الإطار، يسعى هذا المقال إلى عرض رؤية الشيخ مصباح حول ماهية قضايا العقل العملي وأسسها وتداعياتها، من خلال تحليل نصوصه المنتشرة في مؤلفاته، مع الاعتماد على المنهج العقلي في استعراض الملاحظات النقدية المحتملة على هذه الرؤية. وتوصلت الدراسة إلى أن قضايا العقل العملي عنده هي قضايا خبرية؛ إذ تخبر عن العلاقة الواقعية بين الفعل والغاية، على نهج الضرورة بالقياس بحسب المصطلح الفلسفي، أمّا مبادئها فتعتمد على قضايا يقينية، سواءً كانت بدھيّةً أم نظريةً. وقد يعجز العقل البشري في بعض الأحيان عن إثبات جزئيات معينة من قضايا العقل العملي بسبب تعقيد العوامل والمتغيرات، مما يضطره إلى اللجوء للوحي بوصفه مصدراً معرفياً مكملاً؛ ليصبح الوحي بذلك أحد مصادر هذه القضايا. وفيما يتعلّق بآثار هذه القضايا تناول البحث النتائج التالية: 1- برهانية قضايا العقل العملي. 2- اتّصاف قضايا العقل العملي بالصدق والكذب. 3- نفس أمر قضايا العقل العملي هو الخارج. 4- وجود علاقة بين قضايا العقل العملي والواقع. 5- الاستدلال المعتمد على قضايا العقل العملي هو القياس البرهاني. 6- وجود علاقة استنتاجية بين "ما ينبغي" و "ما هو كائن". 7- الواقعية الأخلاقية. 8- ثبات قضايا العقل العملي وعدم نسبية الأخلاق.

الكلمات المفتاحية: قضايا العقل العملي، القضايا الأخلاقية، مصباح اليزدي، فلسفة الأخلاق.

مجلة الدليل، 2025، السنة 8، العدد 30، ص. 134 – 157

استلام: 2025/09/16، القبول: 2025/10/12

الناشر: مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث

© المؤلف



المقدمة

لا يمكن أن تقوم حضارة من دون الاعتماد على بحوث فلسفية عقلية، سواء كانت بحوثاً على مستوى الحكمة النظرية أو الحكمة العملية. كما أنه لا يتقدم البحث في أي علم من العلوم تطوراً ملحوظاً إلا بعد ملاحظة هذا العلم ملاحظة من الدرجة الثانية، وبحسب التعبير السائد: إلا بعد البحث في فلسفة هذا العلم. من هنا، احتجنا إلى البحث في فلسفة الحكمة النظرية وفلسفة الحكمة العملية.

والبحث في قضايا العقل العملي، هو من المباحث الأساسية في فلسفة الحكمة العملية، ويستفاد منه في جملة من العلوم، من قبيل أصول الفقه والحكمة العملية وفلسفات العلوم الإنسانية. وقبل تقديم نظرية في هذا المجال، ينبغي على الباحث ملاحظة الجهود السابقة والتأمل فيها، فيتابع المسير مع تعديلات قليلة أو كثيرة، أو يغير المسير من رأس.

وفي هذا الإطار، نريد في هذا المقال أن نبين رأي الشيخ مصباح في قضايا العقل العملي من حيث ماهيتها ومبادئها وآثارها. وعلى هذا الأساس، تربّت المقالة على ثلاثة مباحث: 1- ماهية قضايا العقل العملي عند الشيخ مصباح. 2- مبادئ قضايا العقل العملي عند الشيخ مصباح. 3- آثار قضايا العقل العملي عند الشيخ مصباح.

المبحث الأول: ماهية قضايا العقل العملي عند الشيخ مصباح

لقد اشتغل الشيخ مصباح في فلسفة الأخلاق؛ لذا من الطبيعي أن نجده متعرّضاً ل Maheriyah الماهية، ماهية قضايا العقل العملي. ولنشرع ببيان رأيه في العقل العملي، ثم نثني بالحديث عن ماهية قضايا العقل العملي عنده.

أولاً: تعريف العقل العملي

يسرع الشيخ مصباح في تعريف العقل، ثمّ بعد ذلك يبيّن السبب في تقسيمه إلى نظري وعملي.

أ- تعريف العقل

يعتقد الشيخ مصباح أنّ العقل قوّة إدراكيّة وظيفتها الأساس إدراك الكلّيات، وليس لها شأنية النزوع والميل. [مصباح، فلسفة أخلاق، ص 125]

ب- تعريف العقل العملي

وعلى هذا الأساس، يتبع الشيخ مصباح خطى جملة من الأعلام قبله⁽¹⁾، فيرى أنّ الفرق بين العقل النظري والعملي راجع إلى نوع مدرّكات العقل فيقول: «فإن كانت المسألة المدرّكة من غير الأمور العملية، كالعلم بالحقائق الخارجية والعلم بالباري تعالى وصفاته الذاتية، فإنّ العقل بهذا الاعتبار يسمّى بالعقل النظري. وإن كانت المدرّكات من الأمور العملية، كإدراك حسن العدل وقبح الظلم، فإنه يمكن أن يطلق على العقل بهذا الاعتبار اسم العقل العملي» [انظر: المصدر السابق، ص 125؛ انظر: مصباح، دروس فلسفه أخلاق، ص 48 و 49].

فالحاصل أنّ للنفس قوّة إدراكيّة واحدة، لكنّ لها كام متعلّق بالإدراك مختلّاً أمكن تقسيم العقل بهذا الاعتبار إلى قسمين: عقل نظري وعقل عملي.

وقد يعمّق كلام الشيخ مصباح من خلال القول بأنّه عند الرجوع إلى النفس لا نجد فيها إلا ثلاث قوّى: 1- قوّى مدرّكة، وهي المعروفة بالعقل والوهم والخيال والحسّ مع غضّ النظر عن المناقشة في عددها. 2- قوّة نزوعية. 3- قوّى بدنية تحرّك العضلات. وعلى هذا الأساس، لا معنى لوجود قوّة أخرى تسمّى بـ"العقل العملي"؛ لأنّه إن كانت وظيفته الإدراك فهذا شأن القوى المدرّكة، وإن كانت وظيفته النزوع فهذا وظيفة القوّة النزوعية، وإن كانت وظيفته تحريك العضلات فهذا وظيفة القوى البدنية.

1- كالفارابي والملا هادي والمحقق الأصفهاني والشيخ المظفر، وقد صرّح الشيخ مصباح بذلك في كتابه "فلسفة الأخلاق"، ص 125.

ثانيًا: تعريف قضايا العقل العملي

من خلال ما تقدم من تعريف للعقل العملي، يتضح أن قضايا العقل العملي عبارة عن القضايا التي يدركها العقل العملي والتي يكون المقصود منها هو العمل، من قبيل: حسن العدل وقبح الظلم، حسن التوكل والتسليم والرضا، وجوب الصلاة واستحباب القيام في الأحسان وما شاكل.

ومن هنا تتضح نكتة وهي أن القضايا الأخلاقية نوع من قضايا العقل العملي، وليس متساوية لها. وهذا يتأكد مع الالتفات إلى تميز الشيخ مصباح بين القضايا الأخلاقية والقضايا الحقيقية؛ إذ جعل الهدف هو المائز بين القضيتين: فالقضية القانونية تهدف إلى تحقيق السعادة الاجتماعية في الدنيا، والقضية الأخلاقية تهدف إلى تحقيق السعادة الأبدية للإنسان. يقول الشيخ مصباح: «نكتفي في هذا المجال بالإشارة إلى واحد [أي فرق واحد] منها هو أهمها عندنا، ألا وهو التفاوت في الأهداف بين هاتين الفئتين من القضايا العملية. فكما نعلم أن الهدف الأساسي للقانون هو تحقيق السعادة الاجتماعية للناس في الحياة الدنيا، وهي تؤمن بفضل القواعد الحقيقية وبضمان التنفيذ من قبل الحكومة. ولكن الهدف النهائي للأخلاق هو السعادة الأبدية والكمال المعنوي للإنسان، و المجال ذلك أوسع من الأمور الاجتماعية. ومن هنا تتدخل الموضوعات القانونية والأخلاقية، فتُعتبر قضية ما قانونيةً من ناحية كونها متعلقةً بالسعادة الاجتماعية للإنسان وموارد حماية السلطة، ولكنها تعدّ أخلاقيةً من جهة كونها مؤثرةً في السعادة الأبدية والكمال المعنوي للإنسان، كوجوب ردّ الأمانة وحرمة الخيانة» [مصباح اليزدي، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ج 1، ص 274].

ثالثًا: موضوعات قضايا العقل العملي

موضوعات قضايا العقل العملي هي الأفعال الاختيارية للإنسان، سواء كانت جوارحيةً أو جوانحيةً، وبعبارة أخرى: موضوعات قضايا العقل العملي هي الأفعال الاختيارية والصفات الاكتسابية، من قبيل: الصدق والكذب والعدل والظلم والملكية والزوجية وما شاكل، والحسد والغبطة والغضب والعجب والحياء وما شابه، وبناءً عليه، تنقسم المفاهيم المستعملة في الجمل الأخلاقية إلى قسمين وهما الموضوع والمحمول.

وقد أشار الأستاذ مجتبى مصباح إلى هذه النكتة؛ إذ بين في كتاب "فلسفة الأخلاق" أنّ موضوع القضايا الأخلاقية شامل للأفعال الاختيارية والصفات الاكتسافية، فمثل للأفعال الاختيارية بالظلم والعدالة وحفظ الأمانة والخيانة، وللصفات الاكتسافية بالصبر والجزع والشجاعة والجبن. [انظر: مصباح، مجتبى، فلسفة الأخلاق، ص 48]

وهذه الموضوعات عبارة عن مفاهيم فلسفية، ليس لها ما بإزاء في الخارج، وبعبارة أخرى ليس لهذه الموضوعات ماهية خارجية أو واقعية عينية ماهوية، بل هي مفاهيم منتزةة من الخارج، بعد ملاحظة المفاهيم الماهوية. وبناءً عليه، لا يكون الفعل الاختياري موضوعاً للقضية الأخلاقية من حيث إنّه ذو ماهية معينة، بل يجب عليه بالضرورة أن يتعمّن بعنوان انتزاعي (معقول فلسي)؛ مثلاً: ليست العدالة ماهية خارجية أو واقعية عينية أو ماهوية، بل هي عنوان يُنتزع من أمور من قبيل "الأخذ الموقف الصحيح" أو "القيام بالفعل في وقته مع مراعاة حقوق الآخرين"، وهكذا الأمر بالنسبة لبقية الموضوعات كالظلم والتقوى والفسق والحق والباطل. [انظر: مصباح يزدي، نقد وبررسى مكاتب أخلاقى، ص 325 و326؛ مصباح اليزدي، المذاهب الأخلاقية دراسة ونقد، ص 367-368]

يقول الشيخ مصباح اليزدي في هذا المجال: «هي منتزة من المفاهيم الماهوية، وهي تُستخدم في المعانى الوضعية والاعتبارية بمقتضى حاجات الإنسان العملية على المستوى الفردي والاجتماعي؛ فمثلاً تُلاحظ - بهدف رعاية الضوابط السلوكية والتحكم بالغرائز - بعض الحدود العامة، ويسمى الخروج عنها ظلماً وطغياناً، والالتزام والتقييد بها عدلاً وقسطاً» [مصباح يزدي، فلسفه اخلاق، ص 50].

إشكال وجوابه

قد يُقال: لا يشترط أن تكون كلّ هذه الموضوعات مفاهيم انتزاعيةً ومعقولاتٍ فلسفيةً، بل بعضها كذلك من قبيل: العدل والظلم والملكية والزوجية، بينما بعضها ليس كذلك كالكلام والشي والأكل، كما في قولنا: "المرور في أرض الآخرين ظلم"، فهذا المرور عبارة عن حقيقة خارجية وقد وقعت موضوعاً للحكم الأخلاقي.

والجواب: أنّ هذه المفاهيم وال الموضوعات وقعت موضوعاً لقضايا العقل العملي لا من حيث هي مفاهيم ماهوية، بل من حيث هي مصداق لمفاهيم فلسفية؛ فمفهوم "المرور في أرض الآخرين" مصداق من مصاديق مفهوم "الغصب" الذي هو مفهوم فلسي، فيكون موضوع القضية مفهوماً فلسيّاً لا ماهوياً، وبعبارة أخرى إنّ هذا المرور لجهة كونه في أرض الآخرين ولجهة كونه غصبًا وقع موضوعاً للحكم الأخلاقي، فيكون الأمر العيني (أعني المرور)

من حيث كونه مصداقاً لعنوان فلسفياً انتزاعياً (وهو الغصب في المقام) موضوعاً للحكم الأخلاقي. [انظر: المصدر السابق، ص 52]

فتحصل أنّ موضوعات قضايا العقل العملي عبارة عن أفعال اختيارية وصفات اكتسابية، وليس بالمعقولات الماهوية، بل هي معقولات فلسفية انتزاعية، كما يمكن أن نضيف أنّها كثيرة جدّاً.

رابعاً: محمولات قضايا العقل العملي

تقدّم آنفًا أنّ موضوعات قضايا العقل العملي كثيرة جدّاً، وهي شاملة للأفعال اختيارية والصفات الاكتسابية، أمّا المحمولات فيبدو أنها محدودة بالمفاهيم القيمية (الحسن والقبح وأمثالهما)، والإلزامية (ما ينبغي، وما لا ينبغي، وأمثالهما)، ومن الواضح أنّ مفاهيم المجموعة الأولى - أي موضوعات القضايا الأخلاقية - متنوعة جدّاً؛ لأنّ كلّ مفهوم دالّ على صفة اكتسابية أو فعل اختياري، فإنه ينتمي إلى هذه المجموعة، بخلاف المفاهيم التي تعبّر عن القيمة الأخلاقية واللزوم الأخلاقية، فتكون هذه المفاهيم محدودةً. وهي عبارة عن: الحسن والقبح، الصحيح والخطأ، ما ينبغي وما لا ينبغي، والوظيفة. ويطلق على هذه المفاهيم اسم "المفاهيم الأخلاقية العامة"، أو تسمى اختصاراً بـ"المفاهيم الأخلاقية". تستعمل المفاهيم الأربع الأولى من هذه المفاهيم السبعة - أي: الحسن والقبح، الصحيح والخطأ - لبيان القيمة، أمّا المفاهيم الثلاثة الأخرى - أي: ما ينبغي وما لا ينبغي، والوظيفة - فتُستعمل لبيان الوجوب واللزوم. [انظر: مصباح، مجتبى، فلسفة الأخلاق، ص 48 و 49]

وقد صرّح بذلك الشيخ مصباح نفسه حيث قال: «المفاهيم التي تقع محمولات أو مسنداتٍ في الجمل الأخلاقية منقسمة إلى قسمين: المفاهيم الإلزامية والمفاهيم القيمية» [مصباح اليزدي، فلسفة الأخلاق، ص 69].

فلننطّل على بيان هذين القسمين:

القسم الأول: المفاهيم القيمية

يعتقد الشيخ مصباح أنّ المفاهيم القيمية - كالحسن والقبح والصحيح والخطأ - معقولات فلسفية متزعة من الخارج بعد إجراء نحو من المعايير والمقارنة، وليس مقولاتٍ ماهويةٍ لها ما بإزاء في الخارج، حيث يقول: «نحن نرى أنّ "الحسن والقبح" (...) مفاهيم

حقيقة وخارجية. نعم، ليست مفاهيم ماهوية لها ما بإزاء عيني ومستقل، بل هي من المقولات الفلسفية التي لها منشأ انتزاع خارجي» [المصدر السابق، ص 102].

وأمّا منشأ انتزاعها فهو المقارنة بين حقيقتين خارجيتين هما: الفعل الاختياري للإنسان، والكمال الواقعي له؛ بحيث يكون مفهوم الحسن حاكياً عن الملازمة والمناسبة بين الفعل الاختياري والكمال الإنساني، ويكون مفهوم القبح حاكياً عن المنافرة بينهما. والفعل المناسب للكمال الإنساني هو الفعل الذي يقود إليه، أمّا الفعل المنافر فهو الذي يبعد عنه. وأمّا إن كان الفعل غير ملائم ولا منافر، حينئذ يكون محايداً، ولا يتّصف بالحسن ولا بالقبح. وتجدر الإشارة أيضًا إلى أنّ هذا التناوب بين الفعل الاختياري والكمال الإنساني ليس تابعًا لذوق الأفراد وسلائقيهم، بل هو أمر واقعي وراء ذوق الإنسان، بحيث إنّ الفعل الذي يؤدّي إلى الكمال الإنساني يتّصف بأنه حسنٌ حتى لو لم يلائم ذوق بعض الأفراد، وهكذا الأمر القبيح. إذن حسن الفعل الاختياري أو قبحه يحصلان نتيجة التأمّل والمقارنة والمقاييسة بين الفعل وبين الكمال الإنساني المطلوب، وليسَا تابعَين لميلينا أو سلائقينا أو اعتباراتنا. [انظر: المصدر السابق، ص 102 و 103]

هذا فيما يرتبط بمفهوي الحسن والقبح، أمّا مفهوماً الصحيح والخطأ، فلم يتعرّض لهما الشيخ؛ لأنّهما - برأيه - إما مرادفان للحسن والقبيح أو راجعان إليهما نحوًا من الرجوع، حيث يقول: «بما أنّ أساس المفاهيم القيمية هما مفهوماً الحسن والقبيح - حيث إنّ سائر المفاهيم القيمية إما أن تكون متراوفة مع الحسن والقبيح، كالصحيح والخطأ، أو تكون راجعةً بنحوٍ ما إلى هذين المفهومين - فإننا سنكتفي بالبحث فيهما فقط» [المصدر السابق، ص 85].

القسم الثاني: المفاهيم الإلزامية

عمدة المفاهيم الإلزامية مفهوماً «ما ينبغي» و«ما لا ينبغي»، ولذلك أن تقول: «يجب أن» و«يجب أن لا». ويُستخدم هذان المفهومان في الجمل الإنسانية والخبرية، وبعبارة أخرى: لهما استعمال إنسائي واستعمال خيري؛ فتارةً تقول: «يجب أن تدرس» وتريد منه الحثّ والبعث على الدرس، فيكون المفاد إنسانياً، وتارةً تقول: «يجب أن تدرس» بمعنى «الدرس واجب» فيكون المفاد خيريًا.

و محل الكلام هو قضايا العقل العملي، بما يشمل القضايا الأخلاقية والقانونية، ويعتقد الشيخ مصباح أنّ مفادهما خيري؛ لأنّه يمكن أداء مفاد هذه القضايا بنحو خيري، وكما يقول: «ويوجد هذا التفّنّ في التعبير بشكل أو باخر في مختلف اللغات، ولا يمكن اتخاذ

هذه الأمور مفتاحاً لحل مغاليق المسائل الفلسفية، فمثلاً لا يمكن عد العبارات القانونية والقضائية متميزة بكونها إنسانية؛ وذلك لأنّه - كما لاحظنا - يمكن أداؤها بجمل خبرية مكان العبارات الإنسانية» [مصباح اليزدي، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ج 1، ص 206، 207]

وهذا ما نلاحظه في القضايا غير القيمية، كما لو قال الأستاذ للطالب في المختبر: "يجب أن ترّكب الكلور مع الصوديوم لتحصل على الملح (NaCl)"، فمراده بيان علاقة الفعل والانفعال والتأثير والتأثير، بمعنى أنه لو فعلت كذا لحصلت على النتيجة الكذائية. أو لو قال الطبيب للمريض: "يجب أن تستعمل هذا الدواء لشفاء"، فهو يريد أن يبيّن له علاقة السبب والمسبب. [انظر: المصدر السابق، ج 1، ص 206 و 207]

وهكذا الأمر في القضايا الأخلاقية والقانونية، فعندما يقول القانوني: "يجب معاقبة المجرم"، يكون مراده بيان العلاقة بين "معاقبة المجرم" وبين "هدف القانون" وهو الأمن الاجتماعي؛ فكأنه يقول: "يجب معاقبة المجرم لتحصيل الأمن الاجتماعي"، وهذا مفاده وجود علاقة سببية بين المعاقبة وبين الهدف. وعندما يقول الأخلاقي: "يجب رد الأمانة"، يكون مراده بيان العلاقة بين رد الأمانة وبين هدف الأخلاق؛ فكأنه يقول: "يجب رد الأمانة للوصول إلى الكمال النهائي"، وهذا مفاده وجود علاقة سببية بين رد الأمانة وبين هدف الأخلاق. [انظر: المصدر السابق، ج 1، ص 207]

فالحاصل أن هذين المفهومين (ما ينبغي وما لا ينبغي) المستعملين في القضايا الأخلاقية والقانونية من المفاهيم الفلسفية المنتّعة من العلاقة بين الفعل وبين الهدف، وتسّمى هذه العلاقة في الفلسفة "الضرورة بالقياس"، أو "الوجوب بالقياس"، بمعنى وجود ملازمة بين الفعل وبين الغاية. على أنه لو استعمل هذان المفهومان في القضايا الإنسانية، فلا بدّ من أن يرتكزا على أمر واقعي هو الوجوب بالقياس والعلاقة بين الفعل والغاية، فتكون الإنسانية في المقام اعتباراً ذا مبرّ واقعي تكويّني. وبعبارة أخرى: تُستعمل هذه المفاهيم استعمالين: الأول هو الاستعمال الخبري، والثاني هو الاستعمال الإنساني. أمّا الاستعمال الخبري فيكون بمعنى الضرورة بالقياس والتي تبيّن العلاقة الواقعية بين الأفعال الاختيارية للإنسان وبين الهدف الأخلاقي المرجوّ، بينما يكون الاستعمال الإنساني بديلاً عن هيئة الأمر والنهي، وليس هذا الإنشاء والاعتبار في الاستعمال الإنساني اعتباراً من غير أساس ومسوغ، بل هو مكتنف في خلفيته لأمر حقيقي وعيّني وتكون هذه المفاهيم حاكيةً عن تلك الواقعية نفس الأمريّة. [انظر: مصباح اليزدي، فلسفة الأخلاق، ص 77 و 78]

فتحصل ممّا مرّ أنّ محمولات قضايا العقل العملي القيمية والإلزامية مفاهيم فلسفية انتزاعية، ليس لها ما بازاء في الخارج كالمعقولات الماهوية.

وهمٌ ودفعه

قد يقال بأنّ هذه النظرية تبيّن العلاقة بين الفعل والغاية، وتبّرر الوجوب الأخلاقي بها، والحال أنّ الوجوب الأخلاقي ناظر إلى العلاقة بين الإنسان وفعل خاص. ففرق كبير بين أن نقول بأنّ مفاد القضايا الأخلاقية بيان العلاقة الضرورية بين الفعل وآثاره المطلوبة، وبين أن نقول إنّها تفيّد علاقة الإنسان بفعل خاص، لكنّ الداعي هو هذه الآثار المذكورة (مثلاً).

والجواب أنّ هذه النظرية ناظرة إلى علاقة ثلاثة الأبعاد: الإنسان والفعل والغاية، فحتى يصل الإنسان إلى الغاية يقوم بهذا الفعل، وليس المراد بيان العلاقة بين الفعل والغاية فقط، وهذا ما يظهر بوضوح عندما مثل الشيخ مصباح بمثالين:

لو قال الأستاذ للطالب في المختبر: "يجب أن ترّكب الكلور مع الصوديوم لتحصل على الملح (NaCl)"، فمراده بيان علاقة الفعل والانفعال والتأثير والتأثير، بمعنى أنه لوفعلت كذا لحصلت على النتيجة الكذائية.

أولو قال الطبيب للمرّيض: "يجب أن تستعمل هذا الدواء لتظفر بالشفاء"، فهو يريد أن يبيّن له علاقة السبب والمسبب. [انظر: مصباح اليزدي، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ج 1، ص 206 و207]

فالظاهر من هذه الأمثلة أنه لو أردت الوصول إلى هذه النتيجة يلزمك سلوك هذا الفعل، وهذا عبارة عن علاقة ثلاثة الأبعاد بين الإنسان والفعل والغاية. نعم، يسلط الشيخ مصباح الضوء في كثير من الأحيان على العلاقة بين الفعل والغاية، لكنّ مراده ما ذكرنا. ولو ترّزّلنا وقلنا بأنه لا يريد هذا، فحينئذٍ يكون هذا الإشكال في محله.

خامسًا: ماهية قضايا العقل العملي من حيث الإخبار والإنشاء

من الواضح منطقياً أنه قبل الحديث عن ماهية قضايا العقل العملي من حيث الإخبار والإنشاء، ينبغي فهم الموضوعات والمحمولات، وهذا ما تمت في النقاط السابقة، وبناء على ما تقدّم، مفاد قضايا العقل العملي بيان العلاقة بين الأفعال الاختيارية والصفات الاكتسابية

(التي تشكل الموضوعات) مع الهدف النهائي الإنساني، والمبين لهذه العلاقة هو المحمول. فتكون هذه القضايا إخباراتٍ عن هذه العلاقات الخارجية الحقيقة، يقول الشيخ مصباح في هذا الاطار: «تقوم فيما نرى علاقة حقيقة وواقعية من سinx علاقة العلية والمعلولة بين الأفعال الاختيارية للإنسان وبين كماله المطلوب، والأحكام الأخلاقية تأتي لتصف هذه العلاقة العينية الخارجية. وهذه نتيجة واضحة لما قدمناه من تحليلات للمفاهيم الأخلاقية؛ لأنّنا حينما نعدّ "ينبغي ولا ينبغي" حاكيةً عن علاقة واقعية بين الفعل الاختياري وبين الكمال الإنساني المطلوب، ونعدّ مفهوماً الحسن والقبح من المفاهيم الفلسفية المشيرة إلى هذا النوع من العلاقة بين الفعل وبين الكمال النهائي، فسيكون من الطبيعي أن تكون القضية الأخلاقية من قبيل الجمل الخبرية الحاكية عن هذه الواقعية نفس الأمриة، وبالتالي قابلةً لوصفها بالصدق والكذب» [مصباح اليزدي، فلسفه اخلاق، ص 120].

ويمكن أن نستنتج مما سبق أنّ أحكام العقل العملي لا تختلف من جهة الكشف والحكاية عن الواقع عن أحكام العلوم التجريبية والرياضية في شيء، فكما أنّنا نعدّ قضايا العلوم التجريبية حاكيةً عن الواقعيات الخارجية، القضايا الأخلاقية أيضًا كاشفة عن الواقعيات نفس الأمرية. [انظر: المصدر السابق]

نعم، قد تُستخدم قضايا العقل العملي بعنوان إنساني، مبررها هو القضايا الإخبارية، والغرض من ذلك: 1- توثيق السهولة. 2- تأثير الإنشاء على المستوى التربوي أكثر من الإخبار، يقول الشيخ مصباح: «الظاهر أنّ السهولة والبساطة من أهم الأسباب التي تدفع إلى الاستفادة من المفاهيم الأخلاقية عوضًا عن البيان التفصيلي للعلاقات بين الأفعال ونتائجها؛ وهذا يستبدلون قولهم: "الصدق يوجب الاستيقاظ الاجتماعي وسلامة العلاقات متعددة الأطراف ورضا الباري تعالى أيضًا، أمّا الكذب فمن أسباب تفتت العلاقات الاجتماعية وتحللها ويستتبع السخط الإلهي» بالعبارة السهلة والبساطة "الصدق حسن والكذب قبيح". أضف إلى ذلك أنّ للجمل الأمرية دورًا فاعلاً ومؤثراً من الجهة التربوية يفوق دور الجمل الخبرية؛ فهو يوجب ركون المتربي أكثر لجدية كلام المربّي وحقانيته، ويوجد في الأفراد دافعًا قويًا للإتيان بالأفعال الأخلاقية. هذا كله والجمل الخبرية أو التوصيفية إمّا محرومة نهاية من مثل هذه الميزات والأدوار، أو أنّها تمتّع بها بمستوى ضعيف جدًا» [المصدر السابق، ص 121]

سادساً: وقفة نقدية

يُلاحظ على ما أفاده أمور:

اللإلاحظة الأولى: في موضوع قضايا العقل العملي

ذكر الشيخ أنّ موضوع قضايا العقل العملي - لا سيّما القضايا الأخلاقية - ليس مفهوماً ماهوياً، بل مفهوم فلسي. والحال أّنه لم يتضح لنا الوجه في ذلك؛ إذ يمكن أن يكون الموضوع مفهوماً ماهوياً كما لو قيل: "الأكل في الليل مكره"، "شرب الخمر حرام"، "هذا الفعل حرام"، "هذه الصفة الأخلاقية حرام"؛ فالموضوعات في هذه الأمثلة لم تقع مصاديق لفاهيم فلسفية كما هو واضح.

وبناءً عليه، يمكن الالتزام بـأنّ موضوع قضايا العقل العملي هو الأفعال الاختيارية للإنسان، سواء كانت جوارحية أو جوانحية، وسواء كانت ماهوية أو غير ماهوية.

نعم، بعض المفاهيم الماهوية تقع موضوعات هذه القضايا لكن من حيث هي متعنونة بعنوان فلسي كما ذكر الشيخ نفسه عند الحديث عن قضية (المرور في أرض الآخرين ظلم)؛ إذ عدّ حكم الظلم منصباً على موضوع المرور من حيث هو مصدق من مصاديق الغصب. لكنّ هذا الجواب يعالج مورداً أو موارد متعددة، ولا يقدّم قاعدةً كليّة. وبعبارة أخرى: أشّكل الشيخ على نفسه أّنه يمكن أن تكون بعض الموضوعات من قبيل (المرور في أرض الآخرين) مفاهيم ماهوية وتحمل عليها محملات قضايا العقل العملي، فأجاب بـأنّ المثال المذكور ليس كذلك، بل انصبّ عليه الحكم من حيث تعنونه بعنوان فلسي انتزاعي؛ لكنّه لم يُبرّز لنا نكتةً كليّةً تفيد اختصار موضوعات هذه القضايا بالمفاهيم الفلسفية. وبعبارة ثالثة: عالج الشيخ مورداً خاصّاً وأعاد مدعاه، لا أّنه استدلّ على هذا المدعى وأبرز نكتةً تفيد ما يريد من اختصار موضوعات قضايا العقل العملي بالمفاهيم الفلسفية.

اللإلاحظة الثانية: في معنى الحسن والقبح

ذكر الشيخ مصباح أنّ معنى الحسن هو ملاءمة الفعل للكمال الإنساني، والقبح هو منافرته معه. بينما يظهر من كلمات الأستاذ مجتبى مصباح خلاف هذا الرأي؛ إذ ذهب إلى أنّ الحسن بمعنى المطلوبية والقبح بمعنى عدمها، سواء كانت المطلوبية ذاتيةً أو غيريةً.

فلازم رأي الشيخ المصباح عدم صحة وصف الكمال النهائي بأنّه حسن؛ لأنّه 1- ليس فعلًا اختياريًّا. 2- ولأنّ الموصوف بالحسن هو الذي يؤدّي إلى الكمال النهائي، ولا معنى للقول بأنّ الكمال النهائي يؤدّي إلى نفسه. أمّا على رأي الأستاذ مجتبى مصباح، فيصّح وصف الكمال النهائي بالحسن؛ لأنّه المطلوب بذاته، وما سواه من أفعال اختيارية تكون حسنةً بمعنى أنّها مطلوبة؛ لأنّها تؤدّي إلى الكمال النهائي، فهو يقول: «إن الاستعمالات المختلفة لهذين المفهومين [أي الحسن والقبيح] المذكورين تشير إلى أنّهما يُستعملان لبيان مطلوبية شيء أو عدم مطلوبيته، وبعبارة أخرى: يُستعمل هذان المفهومان لبيان القيمة الإيجابية أو القيمة السلبية. على سبيل المثال، فإنّا حينما نقول: إن سلامة الجسم أمر حسن فمرادنا من الحسن هنا مطلوبية السلامة، وحينما نقول: إن هذا القلم حسن للكتابة الجيدة، نقصد أنّ هذا القلم بالقياس إلى الغاية المطلوبة منه: أي الكتابة الجيدة، مطلوب (...)، فكلمة "الحسن" تُستعمل إذن لبيان القيمة الذاتية والقيمة الغيرية على حدٍ سواء» [مصباح، مجتبى، فلسفة الأخلاق، ص 49].

وفي الحقيقة تتحلّ هذه الملاحظة إلى إشكالين:

إشكال على معنى الحسن والقبح.

إشكال على معنى اتصاف الكمال النهائي بالحسن.

الملاحظة الثالثة: في مفهومي الصحيح والخطأ

لم يتعرّض الشيخ مصباح لمفهومي الصحيح والخطأ؛ لأنّهما مرادفان للحسن والقبيح أو يرجعان إليهما، ولم يبيّن الفرق بينهما على تقدير الرجوع.

أمّا الأستاذ مجتبى مصباح، فبعد أن تبنّى دلالة مفهومي الحسن والقبح على المطلوبية وعدمهما، أي على القيمة - سواء الذاتية أو الغيرية - وعدمهما؛ ذهب إلى عدم دلالة مفهومي الصحيح والخطأ على المطلوبية الذاتية، بل يدلّان على خصوص المطلوبية الغيرية، أي على خصوص القيمة الغيرية. فلا يصّح وصف الكمال النهائي بأنّه صحيح أو خطأ، بل الطريق الموصل إلى هذا الكمال هو الذي يقبل الاتّصاف بالصّحة أو الخطأ، أو لا بشيءٍ منهما؛ إذ يقول: «يُستعمل هذان المفهومان [أي الصحيح والخطأ] - كمفهومي الحسن والقبيح - في بيان القيمة الإيجابية والسلبية، غاية الفرق أنّهما لا يُستعملان في بيان القيمة الذاتية. فمثلاً، عندما نقول: إنّ الطريق الصحيح هو الذي يوصلنا إلى الغاية، فإنّا بهذه العبارة نبيّن قيمةً

غيريةً للطريق بالنسبة إلى الغاية المطلوبة (...) وعليه، يستعمل هذان المفهومان في القضايا الأخلاقية لبيان القيمة الإيجابية والقيمة السلبية المتعلقة بالصفات الاكتسابية والأفعال الاختيارية» [مصباح، مجتبى، فلسفة الأخلاق، ص 50].

الللاحظة الرابعة: في الالتزام بوجود قوتين مدركتين

أفاد الشيخ مصباح أنه ينبغي على القائل بإنشائية القضايا الأخلاقية الالتزام بوجود قوتين مدركتين، إدراهما تدرك القضايا الخبرية والأخرى الإنسانية؛ لأنّ الإنشاء والإخبار سنخان مختلفان، يقول الشيخ مصباح: «ثم إنّا نؤكّد من جديد أنّه لوقيل بأنّ الأحكام الأخلاقية من سنخ الإنسانيات، ففي هذه الحالة وبالالتفات إلى كون الإنشاء والإخبار سنخان مختلفان تمام الاختلاف، سيلزم القول إنّ للنفس قوتين إدراكيتين، إدراهما تدرك المفاهيم المرتبطة بالحقائق العينية وبما هو كائن، والأخرى تدرك المفاهيم المرتبطة بالوجوبين وبما ينبغي» [مصباح يزدي، فلسفة اخلاق، ص 126].

لكن حينئذٍ نسأل: طالما أنّه يمكن بيان القضايا الأخلاقية بنحو إنساني، ولو كان لها جذور في الواقعية العينية، فمن المُدرِك لها؟ بل من المُدرِك لسائر القضايا الإنسانية التي لا مفرّ من الالتزام بها؟ بعبارة أخرى: لزوم القول بقوّة مدركة أخرى، يأتي حقّ لولم نقل بإنشائية القضايا الأخلاقية؛ لأنّ وجود القضايا الإنسانية الأخرى لا محض عنه، فيعود السؤال عن المُدرِك لها. فإن تفاصي الشيخ عنها بنحو لا يلزمها وجود قوّة مدركة ثانية، أمكن للسائل بالقضايا الأخلاقية أن يستفيد من هذا الحلّ. وإن كان نظر الشيخ إلى نكتة أخرى تجعل القول بقوّتين مدركتين لازماً لإنشائية القضايا الأخلاقية فقط، فهذا مالم يبيّنه في مطلبـه.

الللاحظة الخامسة: في الضرورة بالقياس

صرّح الشيخ مصباح في كثير من الموضع بأنّ المراد من الوجوب هو الضرورة بالقياس، والتي تعني في الفلسفة التلازم بين أمرين. لكن لو قلنا بوجود وجوب بالقياس بين الفعل والغاية، فهذا لا يعني بالضرورة أنّ الفعل هو الذي يؤدي إلى الغاية، بل يعني وجود ملازمة بينهما: كــما تحقّق هذا الفعل تحقّقت هذه الغاية، لكن من الذي يؤدي إلى تحقّق هذه الغاية، فهذا لا تكشف عنه الضرورة بالقياس؛ ولذا قالوا بضرورة وجود العلة عند وجود المعلول، فالعلة تتّصف بأنّها واجبة بالقياس عند وجود المعلول، لكنّ هذا لا يعني أنّ

المعلول هو الذي يؤدي إلى تحقق العلة، بل هذا يكشف عن تلازم مفاده: كُلَّما تحقق المعلول تحققت العلة (الtamāma أو الناقصة)، ولا يفيد أنَّ المعلول هو الذي أدى إلى تحقق العلة أو العكس.

وفي المقام، لا يريده الشيخ مصباح القول بوجود تلازم بين الفعل والغاية، بل يريده القول إنَّ الفعل هو الذي يؤدي إلى تحقق الغاية، فوجوب الغاية مأخوذ من ناحية الفعل، وهذا ما يتفرّع عنه التلازم بين الفعل والغاية. والذي يعبر عن هذا المطلب هو الوجوب بالغير لا الوجوب بالقياس. نعم، غايتها تصير الغاية متّصفةً بأنّها واجبة بالفعل الأخلاقي. وعلى هذا الأساس، عندما نبحث عن نفس أمر هذه العلاقة، يجب أن نلاحظ الفعل: فإن كان يؤثّر حقيقةً ويؤدي إلى الغاية، كانت العلاقة بينهما هي الوجوب بالغير.

وقد صرّح الشيخ بأنَّ المراد من نفس أمر القضايا الأخلاقية هو هذا التأثير الحقيقى، لكنَّ هذا ينسجم مع الوجوب بالغير، لا مع الوجوب بالقياس.

اللّاحظة السادسة: في تحليل الوجوب الإنساني

حلَّل الشيخ مصباح القضايا الأخلاقية التي تكون بنحو إخباري، ويبدو أنَّه لم ينكر القضايا الأخلاقية التي تكون بنحو إنشائي، لكنَّه لم يحلَّ منشأ هذا الإنشاء، وعلاقة هذا الإنشاء بالإخبار، وهذا نقص تبلي به هذه النّظرية.

اللّهُمَّ إِلَّا أَنْ يُقَالُ إِنَّهُ يُنْكِرُ الْإِنْشَاءَ؛ لِأَنَّهُ لَوْقَبَ الْقَضَايَا الْإِنْشَائِيَّةَ لِلرَّمَمَهُ أَنْ يَقْبِلَ قَوْمَهُ مَدْرَكَةً أُخْرَى غَيْرَ الْعُقْلُ النَّظَرِيِّ تُدْرِكَ هَذَا السُّنْخُ مِنَ الْقَضَايَا، كَمَا أَشَرْنَا إِلَيْهِ فِي الْمَلَاحِظَةِ الْرَّابِعَةِ. وَفِي هَذِهِ الْحَالِ، نَمْنَعُ هَذَا الْإِنْكَارَ؛ لِأَنَّ الْوَجْدَانَ - أَيِّ الْعِلْمِ الْحَضُورِيِّ - قَاضِ بِاسْتِخْدَامِنَا لِلْقَضَايَا الْإِنْشَائِيَّةِ، وَفَهْمَنَا لَهَا فِيمَا لَوْصَدِرْتَ مِنْ غَيْرِنَا.

وببيان آخر: لدينا ضرورة أخلاقية تفيد البعث والتحريك، وهي الضرورة الإنسانية، وقد بين الشيخ مصباح الضرورة التكوينية الواقعة بين الفعل والغاية، لكن هل هذه الضرورة تفيد التحرير أيضًا، أم لا بد من التوسل بأمر آخر لتبرير الضرورة الأخلاقية والتحريك والبعث؟ هذا مال ملخصه في نظرية.

عبارة ثالثة: عندما ألاحظ فعلًا مؤديًا إلى غايتي، أجده أمرَين: 1- أجده أنَّ هذا الفعل مؤدٍ إلى الغاية، وهذا هو الوجوب بالقياس الذي تحدّث عنه الشيخ مصباح. 2- وأجد أنّني

أنبعث نحو الفعل، وأستطيع صياغة هذا الانبعاث ضمن قضية إنسانية حقيقة، وهذا ما لم يحلّه الشيخ مصباح. ولا يُقال في المقام: إنّي أصوغ الوجوب بالقياس على شكل قضية إنسانية لأنّها أوقع في النفس، لأنّا نقول: الانبعاث في المقام متقدّم على القضية الإنسانية لا متّأخر عنها، على أنّي أشعر بالانبعاث حتى لو لم أعتبر عنه بقضية إنسانية. إذن يوجد انبعاث ينبغي تبريره وتحليله، وهذا ما لم يفعله الشيخ مصباح في نظريته.

المبحث الثاني: مبادئ قضايا العقل العملى عند الشيخ مصباح

تقديم أن قضايا العقل العملي عند الشيخ مصباح عبارة عن قضايا خبرية، تُخبر عن الواقع العلاقة بين الفعل والغاية، على نهج الضرورة بالقياس - بحسب المصطلح الفلسفى - من هنا صَح السؤال عنها: هل هي قضايا نظرية أم بدهية، أم بعضها نظري وبعضها بدهى؟ وما ملأك بداعه البدھي منها؟

يعتقد الشيخ مصباح أنّ البدهيات منحصرة في الأوّليات والوجودانيات؛ لرجوعها إلى العلم الحضوري. وبالتالي، أي قضيّة عقل عملي يُدعى بادهتها، لا بدّ من كونها أوّليةً أو وجدانيةً. وأمّا القضايا الأخلاقية النظرية، فيُستدلّ عليها من خلال البرهان، بشرط التدقيق في موضوع القضية الأخلاقية، يقول الشيخ مصباح في هذا المجال: «بعض التأمل والتدقيق كافيان لإرجاعها [أي إرجاع القضايا الأخلاقية] إلى القضايا اليقينية، والذي به يمكن جعلها من مبادئ البرهان أيضًا. وشرط ذلك أن يُعرف الموضوع الحقيقى للقضايا الأخلاقية بدقة؛ فقضيّة «الصدق حسنٌ» لن تكون برهانيةً بصورتها العرفية والمساحمية هذه؛ لأنّ البرهان لا يقبل الاستثناء، والحال أثنا نصادف بعض الموارد التي يكون فيها الصدق قبيحاً، كما في المورد الذي يتربّى على الصدق فيه إراقة الدماء المحقونة. والحقيقة أنّ الواقع الموضوع لهذا الحكم الأخلاقي هو الصدق الموصى للكمال المطلوب، والذي يكون نافعاً ومفيداً فيما يرتبط بتحصيل المقصود، لا كُلّ نوع من الصدق» [المصدر السابق، ص 130].

اِشکال و جوادہ

قد يُقال: ما ذكرتموه من كون القضايا الأخلاقية برهانية - أي بُيّنة أو مُبَيِّنة بالبرهان - مخالف لمشهور الفلاسفة والمنطقيين؛ إذ عدوها من المشهورات، ولا يمكن أن تكون القضية برهانية ومشهوريةً.

الجواب: يمكن أن تكون القضية الأخلاقية برهانيةً ومشهورةً، إذ لا تنافي بينهما؛ فبعض المشهورات برهانية، لأن المشهورات لا واقعية لها وراء تطابق آراء العقلاة، فحينئذ يقع التعارض بين كون القضية أخلاقيةً ومشهورةً. وهذا ما يظهر أيضًا من كلمات الفلاسفة المسلمين، يقول الشيخ مصباح: «في الجواب لا بد من القول: إن كبار المنطقين المسلمين من قبيل ابن سينا ونصر الدين الطوسي قد صرّحوا بأنّ هذه القضايا على هذه الصورة الكلية والمطلقة تعدّ من المشهورات، ويستفاد منها في الجدل فحسب دون البرهان؛ وذلك لأنّ لها قيودًا خاصةً وخفيةً، وهي تحصل من علاقة الفعل بالنتيجة المطلوبة، ومن هنا كان الصدق المؤدي إلى قتل النفوس البريئة أمّا غير محبوب. إذن، إذا استعملت هذه القضايا بهذا الشكل العام والمطلق استنادًا إلى الموافقة العامة عليها في قياس ما، فسيكون ذلك لوًنا من الجدل. ولكن نفس هذه القضايا - بالالتفات إلى الملاكات العقلية والعلاقات الدقيقة والقيود الخفية - يمكن إخراجها بصورة قضايا يقينية وإقامة البرهان عليها والاستفادة من هذه النتيجة في برهان آخر» [مصباح اليزدي، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ج 1، ص 272].

فتح نافذة للوحي

بحسب ما تقدم، ملاحظة هوية قضايا العقل العملي تقتضي أن تكون هذه القضايا إما بدھیةً أو نظریةً، والنظریة تُكتسب بالبرهان. نعم، قد يعجز العقل الإنساني عن إقامة البرهان على بعض قضايا العقل العملي الجزئية؛ نتيجة كثرة العوامل والمتغيرات، فيُلجه العقل للاستفادة من الوحي في المقام، فيكون الوحي أيضًا مصدرًا من مصادر قضايا العقل العملي، ومبداً من مبادئها، لكن حيث يتوقف العقل لعجزه، يقول الشيخ مصباح: «أسس الأخلاق والقانون من القضايا [هي] من القضايا الفلسفية القابلة للاستدلال بالبراهين العقلية، وإن كان عقل الإنسان العادي عاجزاً في الفروع والجزئيات - بسبب التعقيد وكثرة العوامل والمتغيرات وعدم الإحاطة بها - ولا يستطيع أن يستنتج حكم كلّ القضايا الجزئية من الأسس الكلية وحدها، ومن هنا فإننا لا نجد بدًّا في هذه الموارد من التمسّك بالوحي والرجوع إليه» [مصباح اليزدي، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ج 1، ص 271].

عدم وجود قضية أخلاقية بدھیة

بقي سؤال: طالما أن بعض القضايا الأخلاقية نظرية، فهل لدينا قضايا أخلاقية بدھیة، أم أنها كلّها نظرية؟ يظهر من الشيخ مصباح أن القضايا الأخلاقية كلّها نظرية، باستثناء

قضيّي "العدل حسن" و"الظلم قبيح"، فهما بدهيتان، لكنهما لا تنفعان في استخراج مصاديقهما، وبالتالي تنحصر فائدتهما في وقوعهما كبرى في صغرى الاستدلال الأخلاقي. وتفصيل هذا الإجمال على نقطتين:

النقطة الأولى: في بداهة قضيّي "العدل حسن" و"الظلم قبيح"

يعتقد الشيخ أنّ هاتين القضيّتين بدهيتان، وبما أنّ ملاك البداهة منحصر عنده بالوجدانيات والأوليات، فلا مفرّ من كون هاتين القضيّتين إما من الوجدانيات أو من الأوليات. ومن الواضح أنّهما ليستا من الوجدانيات، فبقي الكلام على كونهما من الأوليات.

لو تأمّلنا في موضوع العدل، لوجدنا أنّه عبارة عن إعطاء كل ذي حقّ حقّه، والحقّ عبارة عنّما يحسن (أو يجب) إعطاؤه لصاحبه؛ فيصبح معنى قضيّة "العدل حسن" هو "ما يحسن إعطاؤه لذي الحقّ حسن"؛ فتكون القضية تحليليةً، إذ أخذ المحمول في الموضوع؛ وتكون جهتها الضرورة بشرط المحمول فيكون الحمل ذاتيًّا أوليًّا. [انظر: مصباح يزدي، دروس فلسفه اخلاق، ص 93]

وهكذا الأمر في قضيّة "العدل واجب"، و"الظلم قبيح"، و"الظلم لا ينبغي فعله".

هذه عصارة فكرة الشيخ، وقد بيّنها في عدّة مواضع، منها ما ذكره في "الأخلاق في القرآن الكريم": «في رأينا أنّ حسن العدل وضرورة رعايته في الإدراكات العملية من القضايا التحليلية، ويكمّن سرّ بدهيّته في كونه أمرًا تحليلياً» [المصباح اليزدي، الأخلاق في القرآن الكريم، ج 3، ص 127].

النقطة الثانية: في عدم إمكان استكشاف المصاديق من هاتين القضيّتين

صحيح أنّ هاتين القضيّتين بدهيتان، إلا أنّهما لا تنفعان في النظام الأخلاقي القيمي، بمعنى أنّهما لا تنفعان في استكشاف المصاديق. فهما من قبيل أصل العلية القائل (كل معلول يحتاج إلى علة)، فهو لا يثبت المعلول في الخارج، بل إن ثبت معلول في الخارج من خلال طريق آخر غير أصل العلية، طبّقنا أصل العلية عليه؛ لنسنّتّنّج حاجته إلى العلة. وهكذا الكلام في قضيّي العدل والظلم، فهما لا تثبتان مصاديقهما في الخارج، بل إن ثبت مصداق للعدل في الخارج من خلال طريق آخر غير قضيّة "العدل حسن أو واجب"، طبّقنا عليه هذه القضية لنسنّتّنّج أنه حسن أو واجب وينبغي فعله. وهكذا بالنسبة للظلم، يقول الشيخ مصباح: «هذا لا يعالج أية مشكلة في أيّ نظام قيمي؛ لأنّ الجميع يقولون: إنّ رعاية العدل واجبة ولا يجوز ظلم أحد ولا يوجد أيّ اختلاف أو إبهام في أصل هذه القضية، وما

فيه إبهام أو يقع مورداً للاختلاف هو تعين مصاديق العدل، كمسألة أنّ إرث المرأة نصف إرث الرجل هل هو عدل أو ظلم؟ (...)، إنّ مبدأ العدل كما يشبه الأصول البدھيّة الأخرى في كونه تحليلياً فهو يشبهها في تعين المصاديق أيضًا. وكما أنّ مبدأ العلّة مبدأ بدهي ولكنّه عاجز في ذاته عن تشخيص مصاديق العلّة والمعلول (...)، بل إنّنا نعرف مصاديق العلّة والمعلول (...) من خارج، ثمّ نطبق هذه الأصول البدھيّة عليها، فكذلك مبدأ العدل فهو مبدأ بدهي ولكنّه عاجز عن تعين مصاديق العدل، فعليّنا التعرّف عليه من طريق آخر وبعد تعينه يأمر مبدأ العدل بضرورة رعايته. بناءً على ذلك، لا ينبغي أن نتعجب من قولنا عن العدل بأنّه لا يعالج مشكلةً رغم بدهيّته، ويعجز عن إعانتنا في تعين مصاديق العدل والظلم؛ لأنّ كلّ مبدأٍ من المبادئ البدھيّة غير قادر على تعين مصاديقه»

[المصدر السابق، ج 3، ص 128 و 129].

فتحصل أّنّه توجد قضيّاتٍ أوليّاتٍ وبدھيّاتٍ في القضايا الأخلاقية، بل أربع هي: "العدل حسن أو واجب" و"الظلم قبيح أو لا ينبغي فعله"؛ لكنّها لا تنفع في تحديد مصاديق العدل والظلم. وتحدد المصاديق بنحو برهاني نظري، استناداً إلى مقدّمات بدهيّة أو نظرية في الحكمة النظريّة. كما أنّ بقية القضايا الأخلاقية نظرية تستنتج من خلال برهان كبراه: "هذا الموضوع المؤدي إلى نتيجة مطلوبة، ضروري لتحقيق النتيجة"، يقول الشيخ مصباح: «إثبات المحمول للموضوع في القضية الأخلاقية يكون دائمًا بواسطة كبرى كليّة، وهي: أنّ الإتيان بالفعل المفضي إلى نتيجة مطلوبة، ضروري لتحقيق هذه النتيجة»، بالضبط مثلما أّنّه يتعيّن اجتناب الفعل المؤدي إلى نتيجة غير مطلوبة. وبناءً على هذا، لا تثبت الأحكام الأخلاقية تلقائيّاً، ولا تعدّ بدھيّاتٍ أوليّاتٍ، دون الالتفات إلى هذه الكبرى الكليّة»

[مصباح اليزدي، المذاهب الأخلاقية.. دراسة ونقد، ص 369]

المبحث الثالث: آثار قضيّات العقل العملي عند الشيخ مصباح

تقدّم أّنّ قضيّات العقل العملي عند الشيخ مصباح عبارة عن قضيّات تحكي عن الواقع الخارجي نفس الأمر، وأنّ موضوعاتها ومحمولاتها معقولات فلسفية، وأغلبها قضيّات نظرية باستثناء أربع قضيّات هي: "العدل حسن أو واجب" و"الظلم قبيح أو لا ينبغي فعله".

ولهذا الرأي تداعيات وآثار متعدّدة، نذكر منها:

الأثر الأول: برهانية قضايا العقل العملي

بما أنّ قضايا العقل العملي تحكي عن الواقع، ولها منشأ انتزاع واقعي، فهي برهانية؛ فإنّما أن تكون بدهيةً، أو تكون نظريةً مستندةً من قياس برهاني. وكما يُقام البرهان على هذه القضايا النظرية، كذلك يمكن أن تقع هذه القضايا مقدّماتٍ في البرهان، يقول الشيخ مصباح في هذا المقام: «أثبتنا في المباحث المتقدمة بالتفصيل أنّه دائمًا ما يكون للمفاهيم والأحكام الأخلاقية جذور في الواقعيات، وأنّ لها دائمًا منشأ انتزاع، وعليه يمكن من خلال إثبات الأحكام الأخلاقية على الواقعيات الخارجية إقامة البرهان على فائدتها أو ضررها، كما يمكن أيضًا استخدامها في مقدّمات البرهان» [مصباح يزدي، فلسفة أخلاق، ص 129].

الأثر الثاني: اّتصاف قضايا العقل العملي بالصدق والكذب

القضية الخبرية هي التي تتّصف بالصدق والكذب، فإن كانت القضية خبريةً وتحكي عن الواقع، فحينئذٍ يتأتّي الحديث عن اّتصافها بالصدق والكذب: فإن طابت الواقع كانت صادقةً، وإنّما كانت كاذبةً. وقضايا العقل العملي هي من هذا الصنف، فهي قضايا إخبارية تحكي عن الواقع الخارجي وتُنَتَّزع منه، وإنّما يمكن استعمالها أيضًا بصيغة إنشائية لكنّه لا يضرّ في كونها في الأصل خبريةً، وكما يقول الشيخ: «القضية الأخلاقية من قبيل الجمل الخبرية الحاكية عن هذه الواقعية نفس الأمّرية [أي عن العلاقة بين الفعل والكمال النهائي للإنسان]، وبالتالي قابلةً لوصفها بالصدق والكذب» [المصدر السابق، ص 120]

الأثر الثالث: نفس أمر قضايا العقل العملي هو الخارج

القضايا الأخلاقية تحكي عن علاقة واقعية بين الفعل الاختياري - الأعمّ من الجوارحي والجوانحي - وبين الهدف النهائي للإنسان؛ فنفس أمر هذه القضايا عبارة عن التأثير الحقيقي للفعل الاختياري في الوصول وعدمه إلى ذلك الهدف المحدّد. وملالك الصدق عبارة عن المطابقة مع نفس الأمر وعدم المطابقة، حيث يقول الشيخ مصباح: «الملالك في صدق وكذب القضايا الأخلاقية والقانونية أو صحتها وخطئها، هو مدى تأثيرها في الوصول إلى الأهداف المطلوبة. ذلك التأثير الذي لا يكون تابعًا للرأي أحد ولا لسلبيته ولا لرغبته، وإنّما هو من الواقعيات الموصوفة بنفس الأمر، ومثل سائر الروابط العلية والمعولية»

[مصباح اليزدي، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ج 1، ص 250].

الأثر الرابع: وجود علاقة بين قضايا العقل العملي والواقع

من خلال ما تقدم، يتضح أنه يوجد علاقة وثيقة بين قضايا العقل العملي وبين الواقع الخارجي، وهي علاقة المُنْتَرَعُ بمنشأ انتزاعه، فقضايا العقل العملي قضايا منترعة من الواقع الخارجي، وتحكي عنه؛ ولذا كان هذا الواقع الخارجي نفس أمرها، وكانت مطابقتها وعدمها هي الملاك في صدق هذا النحو من القضايا.

الأثر الخامس: المعتمد في قضايا العقل العملي هو الاستدلال بالقياس البرهاني

لا يختلف الاستدلال في قضايا العقل العملي عن الاستدلال في أي قضية خبرية أخرى، بل المعتمد في المقام هو القياس البرهاني المؤلف من قضايا خبرية يقينية. ويمكن أن تكون مقدمات هذا البرهان قضايا أخلاقيةً بدھيّةً أو نظريةً، كما يمكن أن تكون قضايا من الحكمة النظرية.

الأثر السادس: وجود علاقة استنتاجية بين "ما ينبغي" و"ما هو كائن"

منشأ هذا السؤال هو كون قضايا العقل العملي (ما ينبغي) إنسانيةً، فحينئذٍ صار لزاماً البحث عن العلاقة بين القضايا الإنسانية والإخبارية: هل يوجد علاقة؟ هل هذه العلاقة منطقية استنتاجية؟ أمّا على رأي الشيخ مصباح، قضايا العقل العملي خبرية، وهي من سُنْخ "ما هو كائن"، فتكون العلاقة بين "ما ينبغي" و"ما هو كائن" علاقةً استنتاجيةً دون أي محدود، فيمكن أن تقع قضايا العقل العملي نتائج أو مقدماتٍ في برهان مؤلف من قضايا خبرية.

الأثر السابع: الواقعية الأخلاقية

بحشو في الأخلاق عن كون القضايا الأخلاقية واقعيةً تحكي عن واقع ونفس أمر، أم أنها تابعة للرغبات والميول إلى غير ذلك من النظريات. ولما كان الشيخ مصباح يعتقد أن قضايا العقل العملي - لا سيما القضايا الأخلاقية - قضايا خبرية تحكي عن واقع خارجي، كانت النتيجة القول بالواقعية الأخلاقية، يقول الشيخ في هذا المقام: «إنّ من أهمّ المباحث في حقل فلسفة الأخلاق، بل وأهمّها قاطبةً هو عدّ حقيقة الجمل الأخلاقية إنسانيةً أو إخباريةً، وبتعبير آخر: الواقعية أو اللاواقعية في الأخلاق» [مصباح اليزدي، المذاهب الأخلاقية.. دراسة ونقد، ص 368].

وقال أيضًا أنباء بيانيه لمرتكزات النظام الأخلاقي في الإسلام: «أول مبدأ يعدّ ضروريًا لتبين النظام الأخلاقي الإسلامي، والمتصل في واقع الأمر بنظرية المعرفة هو أنّ القيم الأخلاقية مرتكزة على الحقائق العينية. فالمفاهيم التي تتحذّل في الأخلاق على اعتبار أنها

مفاهيم قيمة ليست مستقلةً عن المفاهيم النظرية والعينية. وبعبارة أخرى: الأيديولوجيا المبنية على الرؤية الكونية. وبقول هذا المبدأ تبطل الكثير من النظريات الأخلاقية تلقائياً، وهي النظريات القائمة على أن المفاهيم الأخلاقية هي من صنف المفاهيم التي يُدركها العقل العملي بشكل مباشر، وليس لها أيّ صلة بالحقائق العينية، أو أنها مفاهيم إنسانية لا تتحكي الحقائق الخارجية، بل تتحقق بأمر آمر ونهي ناٍ، سواءً أكان الأمر والنهاي هو الله عزّ وجلّ أو العقل أو المجتمع أو أيّ مصدر آخر» [مصباح اليزدي، المذاهب الأخلاقية.. دراسة ونقد، ص 374].

الأثر الثامن: ثبات قضايا العقل العملي وعدم نسبية الأخلاق

بما أن قضايا العقل العملي قضايا خبرية تحكي عن العلاقة بين الفعل الاختياري والهدف النهائي للإنسان، حينئذٍ كانت هذه القضايا ثابتةً لا تغّير، فلا معنى لنسبية الأخلاق على هذا الرأي.

الخاتمة

بحثت المقالة قضايا العقل العملي عند الشيخ مصباح من جهات ثلاث: الماهية والمبادئ والآثار، وقد خلصت إلى النتائج الآتية:

أولاً: ماهية العقل العملي إدراكية، لا محركة، فهو يدرك القضايا التي من شأنها أن تُعمل.

ثانياً: موضوعات قضايا العقل العملي هي الأفعال الاختيارية، الأعمّ من كونها جوارحية أو جوانحية.

ثالثاً: حمولات قضايا العقل العلمي هي المفاهيم القيمية والإلزامية.

رابعاً: ماهية قضايا العقل العملي إخبارية لا إنشائية.

خامساً: قضايا العقل العملي خبرية تحكي عن الواقع، مثل أي قضية خبرية أخرى يدركها العقل النظري.

سادساً: قضايا العقل العملي إما أن تكون بدھيّةً أو راجعةً إلى البدھيات باستدلال، وبعبارة أخرى: إما سبب التصديق بها بداهتها، أو البرهان الذي قام عليها، أو الوحي الذي جاء بها.

يتربّ على نظرية الشيخ في ماهية قضايا العقل العملي ومبادئها اللوازم الآتية:

1- برهانية قضايا العقل العملي

2- اتصاف قضايا العقل العملي بالصدق والكذب

3- نفس أمر قضايا العقل العملي هو الخارج

4- وجود علاقة بين قضايا العقل العملي والواقع

5- الاستدلال في قضايا العقل العملي هو القياس البرهاني

6- وجود علاقة استنتاجية بين "ما ينبغي" و"ما هو كائن"

7- الواقعية الأخلاقية

8- ثبات قضايا العقل العملي وعدم نسبية الأخلاق

قائمة المصادر

- ابن سينا، الشفاء، مكتبة آية الله العظمى المرعشى النجفى، قم، 1405 هـ.
- ابن مربان، بهمنيار، التحصل، دانشگاه تهران، 1375 ش.
- السهروردى، يحيى بن حبس، مجموعه مصنفات شيخ اشراق، پژوهشگاه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران، 1372 هـ. ش.
- الطوسي، نصير الدين محمد بن محمد، أساس الاقتباس، انتشارات دانشگاه تهران.
- الطوسي، نصير الدين محمد بن محمد، شرح الإشارات والتنبيهات (مع المحاكمات)، دفتر نشر كتاب، قم، 1403 هـ.
- الفارابي، محمد بن محمد، المنطقيات، مكتبة آية الله العظمى المرعشى النجفى، 1408 هـ.
- مصباح، مجتبى، فلسفة الأخلاق، ترجمة: حسن أمهز، دار المعارف الحكيمية، بيروت، 1442 هـ.
- مصباح اليزدي، محمدتقى، الأخلاق في القرآن الكريم، ترجمة: كاظم الصالحي، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، 1425 هـ.
- مصباح اليزدي، محمدتقى، المذاهب الأخلاقية.. دراسة ونقد، ترجمة: حيدر الحيدري، العتبة الحسينية المقدسة، 1442 هـ.
- مصباح اليزدي، محمدتقى، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، 1431 هـ.
- مصباح يزدي، محمدتقى، دروس فلسفه اخلاق، انتشارات اطلاعات، تهران، 1373 ش.
- مصباح يزدي، محمدتقى، فلسفه اخلاق، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، قم، 1393 ش.

A Critical Examination of the Revised Formulation of the Aristotelian Theory of Induction

Husayn Hisham Ya'qoub al-Battat

Researcher in Islamic Thought, the Najaf Seminary (al-Hawza al-Ilmiyya) in Holy Najaf, Iraq.

E-mail: hussein.hisham.yaqoob@gmail.com

DOI: <https://doi.org/10.64704/aldaleel.2025083006>

Abstract

Dr. Salih al-Wa'ili examines Sayyid Muhammad Baqir al-Sadr's criticisms of the Aristotelian principle—"The contingent is neither majoritarian nor permanent"—across three main points, defending the Aristotelian school: 1– The Problematic of Unknown Quantity (Numerical Anonymity): This concerns the quantity required to define the boundaries of the principle. Dr. Al-Wa'ili addresses this by considering the states (or cases) of nature in induction, rather than its individuals, arguing that these states are often limited. Thus, the majoritarian element is achieved when exceeding half of the total cases, eliminating the anonymity. He distinguishes between induction, defined as surveying individuals, and experience, defined as surveying the cases encompassing the principle. 2– The Analysis of Contingency: He analyzes the contingent as that which is not necessitated by the nature of the subject but arises from an accident (or external factor). What is contingent is minoritarian in occurrence. He highlights the rationality and necessity of the principle, rejecting Al-Sadr's account, which traced contingency back to an unspecified general knowledge. 3– The Gap of Generalization: Using the previous two points, he counters Al-Sadr's objections, paving the way for the objective justification of generalization. He objects to the alternative treatment based on the accumulation of probabilities, followed by resorting to the postulate of "the design of human knowledge" to transition from high confirmation to certainty. He questions: Why do we neglect the opposing probability on the other axis whenever probabilities accumulate on one axis? He concludes that the only answer is belief in the Aristotelian principle in its rational essence. The research concluded that what is considered valid in induction are the individuals of nature, not its cases, because the latter does not reflect the intention of the Aristotelians nor does it resolve the problem of anonymity. Furthermore, Dr. Al-Wa'ili's account of the contingent and the transition to minoritarian occurrence is an unsupported inference, lacking a necessary connection. It also concluded that any account of the contingent ultimately leads to general knowledge due to its lack of specific formulation, and that Al-Sadr's attempt to justify generalization is more coherent and grants rational certainty (Yaqin 'Uqala'i), unlike the Aristotelian principle, which demands a strict certainty that its premises cannot fulfill.

Keywords: Logic, Syllogism, Induction, Aristotle, Sayyid Muhammad Baqir Al-Sadr, The Logical Foundations of Induction.

Al-Daleel, 2025, Vol. 8, No. 30, PP .158–177

Received: 13/10/2025; Accepted: 02/11/2025

Publisher: Al-Daleel Institution for Studies and Research

© the author(s)



قراءة في الصياغة الجديدة لنظرية الاستقراء الأرسطي

حسين هشام يعقوب البطاط

باحث في الفكر الإسلامي، الحوزة العلمية في النجف الأشرف، العراق.

البريد الإلكتروني: hussein.hisham.yaqqoub@gmail.com

معرف الغرض الرقمي: <https://doi.org/10.64704/aldaleel.2025083006>

الخلاصة

يتوقف الدكتور صالح الوائلي عند انتقادات السيد محمد باقر الصدر للمبدأ الأرسطي "الاتفاقية لا يكون أكثرية ولا دائمًا في ثلاث محطات رئيسية، مدافعاً عن المدرسة الأرسطية: الأولى، معضلة مجهولية العدد المحقق لحدود المبدأ، ويعالجها باعتبار حالات الطبيعة لا أفرادها في الاستقراء؛ إذ هي محدودة غالباً، فيتحقق الأكثري بما يزيد عن نصف الحالات الكلية، فتنافي المجهولية، مع تمييزه بين الاستقراء بوصفه تصفحاً للأفراد، والتجربة بوصفها تصفحاً للحالات المشتملة على المبدأ. والثانية، تحليل الاتفاقية بأنه ما لا يقتضيه طبيعة الموضوع بل لعارض، وما كان كذلك فصدوره أقلي، مبرزاً عقلية المبدأ وضرورته، ورافضاً تقرير الصدر الذي أرجعه إلى علم إجمالي غير محدد. ومن هاتين ينتقل إلى الثالثة، وهي ثغرة الإعمام؛ إذ دفع بما أثاره الصدر، فمهدد للتبرير الموضوعي للتعيم، معرضاً على معالجة الآخر القائمة على تراكم الاحتمالات، ثم التوسل بمصادر "تصميم المعرفة البشرية" للانتقال من التصديق العالي إلى اليقين، متسائلاً: لم نهمل الاحتمال المخالف في المحور الآخر كـما تراكم على محور؟ فلا جواب سوى الاعتقاد بالمبدأ الأرسطي بروحه العقلية. وتبين في البحث أن المعتبر في الاستقراء أفراد الطبيعة لا حالاتها؛ لأن الأخيرة لا تعكس مراد الأرسطيين، ولا تعالج معضلة المجهولية، وأن تقرير الوائلي للاتفاقية والانتقال إلى أقليه الصدور استدلال غير مستدل عليه، ولا علاقة لازمة بينهما، وأن أي تقرير للاتفاقية ينتهي إلى علم إجمالي لافتقاره للصياغة المحددة، وأن محاولة الصدر في تبرير الإعمام أكثر اتساقاً وتنبئ يقيناً عقلاً، بخلاف المبدأ الأرسطي الذي يعده يقين صارم لا تفي به مقدماته.

الكلمات المفتاحية: المنطق، القياس، الاستقراء، أرسطو، السيد الصدر، الأسس المنطقية للاستقراء.

مجلة الدليل، 2025، السنة 8، العدد 30، ص. 158 – 177

استلام: 2025/10/13، القبول: 2025/11/02

الناشر: مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث

© المؤلف



المقدمة

ما يزال الاستقراء حديثاً يجدد نفسه، وينقض عنده غبار الماضي، وتراكم القديم كل حين، فهو كائنٌ يتجول في حقول المعرفة، وفروع العلم؛ إذ ترتكز الدراسات الإنسانية والعلمية عليه، ومن ثم لا يمكن الانفكاك عنه، هذه من جهةٍ، ومن جهةٍ أخرى، ما تزال ثغرتها (ثغرة الإعمام) تشاكس العقول بمختلف الاتجاهات الفلسفية؛ إذ نجد الكثير من المحاولات والأطروحات في تبرير الانتقال من الخاص إلى العام، ترجع إلى أنساب معرفية متنوعة.

ومن أبرز تلك المحاولات محاولة السيد محمد باقر الصدر في كتاب "الأسس المنطقية للاستقراء"، الذي سلط الضوء على مدى عقلية المبدأ الأرسطي "الاتفاقي لا يكون أكثريًا ولا دائمًا" كما تراه المدرسة الأرسطية، فانتهى إلى كونه مدعى استقرارياً، وليس أساساً للاستقراء والتجربة، كما انتهى إلى كونه - لو قبل مدعى الأرسطيين - يعاني من معضلة الصياغة المحددة التي تبث الروح فيه، وتجعله صالحًا للاستخدام الموضوعي.

وقد نوقشت انتقادات الصدر من الباحثين، وانتصر بعضهم للمدرسة الأرسطية، ومن هؤلاء الدكتور صالح الوائلي، الذي انطلق من الاتجاه الأرسطي، وتبين أغلب مسلماته، مع إضافاتٍ على مستوى التحليل والاستدلال، لكن النتيجة جاءت أرسطيةً، ترى عقلية المبدأ الأرسطي، وكونه السبيل لمعالجة ثغرة الاستقراء، وتبرير إعمامه، فجاءت دراسته بعنوان: "نظريّة الاستقراء الأرسطي.. صياغة جديدة"⁽¹⁾.

1- تعرّض الدكتور الوائلي لهذه المسألة أولاً في الطبعة الثانية من كتابه "معالم المنطق"، ضمن مبحث أصناف الاستدلال؛ إذ تطرق للاستقراء والتجربة، وبعد ذلك نشر هذه الدراسة في مجلة الدليل، العدد 23، بعنوان: "نظريّة الاستقراء الأرسطي.. صياغة جديدة".

المبحث الأول: تحقيق الفارق بين الاستقراء والتجربة لدى الأرسطيين

عند متابعة كلمات مناطقة المدرسة الأرسطية وفلسفتها حول الاستقراء والتجربة، يتبيّن أنّهم فرقوا بينهما بما يلي:

إنّ الاستقراء استنتاج حكمٍ عامًّ من ملاحظة جزئياته، بينما التجربة هي استقراء وزيادة؛ فهي استقراء لأنّها تصفّح للجزئيات، والزيادة في انضمام مبدإ عقليٍّ لها "الاتفاقي لا يكون أكثريًا ولا دائمًا"، يصحّح التعميم، والانتقال من الخاص إلى العام، تعميماً وانتقالاً موضوعيين.

فإذا كان التصفّح شاملًا لكلّ الجزئيات، سمي بالاستقراء الكامل، ولاّ فهو الاستقراء الناقص، وهو موضوع البحث.

وإليك بعض كلماتهم بهذا الصدد، كما نقلت في كتاب "الأسس المنطقية للاستقراء".

[الصدر، الأسس المنطقية للاستقراء، ص 47 - 53]

قال ابن سينا: «وأمّا الاستقراء، فهو الحكم على كيّ بما وُجد في جزئياته الكثيرة، مثل حكمنا بأنّ كلّ حيوانٍ يحرّك عند المضغ فـكّه الأسفل، استقراءً للناس والدواب والطير. والاستقراء غير موجبٍ للعلم الصحيح، فإنّه ربّما كان مالـم يُستقرّاً بخلاف ما استقرّ، مثل التممساح في مثالنا، بل ربّما كان مختلفاً فيه، والمطلوب بخلاف حكمه حكم جميع مساواه».

وفي معرض إجابته عن العلّة في إفادـة التجربـة العلمـ خلافـ الاستـقراءـ، قالـ: «فـنـقـولـ: إنـ التجـربـةـ لـيـسـ تـفـيدـ الـعـلـمـ لـكـثـرـةـ مـاـ يـشـاهـدـ عـلـىـ ذـلـكـ الـحـكـمـ، بلـ لـاقـتـرـانـ قـيـاسـ بـهـ».

وقال الفخر الرازي: «عسى سائلٌ أن يقول: ليست التجربة إلا مشاهداتٍ متكررةً، كما أنّ الاستقراء أيضًا مشاهداتٍ متكررةً، فكيف أفادـتـ التجـربـةـ الـيـقـينـ دونـ الاستـقراءـ؟

فالجواب: أكـهـ إـذـ تـكـرـرـ المـشـاهـدـاتـ عـلـىـ وـقـوعـ شـيـءـ، وـعـلـمـ بـالـعـقـلـ أـكـهـ لـيـسـ اـنـفـاقـيـاـ - إـذـ الـاـنـفـاقـيـاتـ لـاـ تـكـوـنـ دـائـمـةـ لـاـ أـكـثـرـيـةـ - كـانـتـ التـجـربـةـ مـفـيـدـةـ لـلـيـقـينـ، وـإـنـ لـمـ يـعـلـمـ ذـلـكـ، وـاـسـتـدـلـ بـمـجـرـدـ المـشـاهـدـاتـ الـجـزـئـيـةـ بـدـوـنـ ذـلـكـ الـقـيـاسـ، عـلـىـ الـحـكـمـ الـكـلـيـ، كـانـ اـسـتـقـراءـ، وـلـاـ يـفـيدـ الـيـقـينـ».

ويمكن إجمال الفارق بينهما بالقول:

إن الاستقراء يشكل المقدمة الصغرى للتجربة، التي كبراها المبدأ الأرسطي: "الاتفاق لا يكون أكثرًا ولا دائمًا"، وأنه لا يفيد اليقين، بخلاف التجربة، فهي تفيده لاستنادها إلى الكبري؛ ولذا اعتُبرت من مواد البرهان، بالتفصيل المذكور في كتاب "البرهان" من علم المنطق.

لكن الدكتور الوائلي يرى أن فارق التجربة عن الاستقراء ليس في وجود الكبري المذكورة فقط، وإنما في نمط الملاحظة والمشاهدة للصغرى أيضًا؛ ففي الاستقراء تكون الملاحظة ساذجةً تستهدف الأفراد والجزئيات، بينما في التجربة تكون واعيةً وتستهدف الحالات لا الأفراد، يقول الوائلي:

«وهناك فارقٌ أساسيٌّ بين الاستقراء والتجربة يعود إلى نمط الملاحظة (Observation) التي تتشكل منها صغرى القياس الاستقرائي والتجريبي، ففي الاستقراء تكون الملاحظة ساذجةً عاديًّا (Normal)؛ لأنها تعتمد على حساب أفراد الطبيعة فحسب، بينما في التجربة تكون الملاحظة علميةً هادفةً، وتسمى "الملاحظة المسلحة" (Armed Observation)، فمن خلالها يتم حساب حالات الطبيعة، لا أفرادها» [الوائلي، معلم المنطق، ص 180؛ مجلة الدليل، العدد 23، ص 10].

والفارق بين حالات الطبيعة وأفرادها هو أن الأولى تعني ملاحظة أفراد العينة المعينة من جهة ما يعرض للأفراد من متغيرات وعرضيات يُحتمل مدخليتها في إثبات المحمول للموضوع، بينما الثانية - أي ملاحظة الأفراد بما هي أفراد - فهي بنحوٍ عدديٍّ فقط. فمثلاً: طبيعة الإنسان لها أفراد، هم: زيد، وبكر، وعمرو... إلخ، فإذا استقرى المستقرى هؤلاء الأفراد بنحوٍ عدديٍّ، هكذا: زيد، وبكر، وعمرو... إلخ، يكتبون باليد اليمنى، ينتقل من الحكم الذي لاحظه في الأفراد الذين استقرأهم، إلى حكمٍ عامٍ يشمل كل أفراد الطبيعة، وهو: "كل إنسان يكتب باليد اليمنى". وهذا استقراءً أمّا بالتجربة، فلا يُستقرأ الأفراد بما هم أفرادًّا وبنحوٍ عدديٍّ، وإنما يُستقرؤون بنحوٍ يستوفي المتغيرات، فيلاحظ الإنسان في حالة مرض، وفي حالة صحة، وفي حالة صغر، وفي حالة كبيرة، وفي حالة الذكورة، وفي حالة الأنوثة ... وهكذا.

فإذا وُجد أن الإنسان، في حالاته المستقرأة، يكتب بيد اليمنى، يعمّم ما شاهده من حكم في تلك الحالات - وهو: الكتابة باليد اليمنى - إلى حكمٍ عامٍ كليًّا، وهو: "كل إنسان يكتب باليد اليمنى"، وذلك بعد ضم الكبري المتمثلة بالمبدأ الأرسطي السالف الذكر.

والفارق بينهما أن الحالات محدودة العدد، بخلاف الأفراد، مما يمكن من استقرائهما كلها أو أكثرها، فترتفع مجھولية حدود المبدأ الأرسطي، ويكون الطريق سالكاً نحو تطبيقه.

والسبب - كما يرى الوائي - أن التجربة يلاحظ فيها حالات الطبيعة لا أفرادها بما هي أفراد، وهو لإلغاء مدخلية ما قد يتحمل دخالته في إثبات الحكم لطبيعة العينة. وما يتحمل دخالته هو حالات الطبيعة، لا أفرادها التي تكون متماثلة الماهية. فغاية الاستقراء والمستقرئ فرز ما هو متغير طارئ على طبيعة العينة، مما هو ثابت لها. فالكتابة باليد اليمنى، إذا لوحظت في مختلف حالات طبيعة الإنسان المذكورة، نستنتج كونها ثابتةً للطبيعة بما هي طبيعة، وليس للحالات أي مدخلية أو تأثير. وبعبارة أخرى: تُستقر الحالات لأنها متغيرات، فإذا تم استقراء أكثرها أو كلها، وبقي الحكم نفسه، يتبيّن أن الحكم ثابت للطبيعة، وليس للمتغيرات (الحالات أو الأحوال) أي مدخلية؛ يقول:

«فإن المستقر يتبّع أفراد الكلي بنحو ساذج دون النظر إلى الخصوصيات الفردية؛ وذلك لإلغاء احتمال مدخلية خصوصيتها الفردية أو الصنفية لـكـل عـيـنة، بينما المـجـرـب يـتـبـعـ بنـحوـ وـاعـ أحـوالـ العـيـنةـ المـجـرـبـةـ، لاـ أـفـرـادـهـ؛ وـذـلـكـ لـإـلـغـاءـ اـحـتـمـالـ مـدـخـلـيـةـ خـصـوصـيـتـهـاـ الفـردـيـةـ أوـ الصـنـفـيـةـ، لـتـحـصـيلـ الـحـكـمـ فيـ جـمـيعـ الـحـالـاتـ أوـ أـكـثـرـهـ؛ لـأـنـ إـعـامـ الـحـكـمـ، إـذـاـ ماـ أـرـدـنـاـ إـثـبـاتـهـ لـطـبـيـعـةـ الـعـيـنةـ، فـإـنـهـ لـاـ يـكـونـ لـطـبـيـعـةـ الـلـابـشـرـطـ، وـإـنـماـ لـطـبـيـعـةـ بـشـرـطـ وـجـودـهـ، وـلـاـ لـطـبـيـعـةـ الـشـخـصـيـةـ أوـ الصـنـفـيـةـ؛ وـلـاـ لـامـتـنـعـ إـعـامـ الـحـكـمـ عـلـىـ أـفـرـادـ الـطـبـيـعـةـ الـمـوـجـودـةـ» [المصدر السابق].

ويلاحظ على ما ذكر ما يلي:

بــ ما المراد من الحالات والأحوال بشكل دقيق؟ لتكون ضابطةً في تحديد عددها، ليُعين حدود المبدأ الأرسطي، ومن ثمّ يتمكن من إجراء التجربة، واستخلاص النتيجة، ففي مثال الاستقراء المشهور (تمدد قطع الحديد بالحرارة) ما هي حالات تلك القطع وأحوالها؟ فإن كان المراد من "الأحوال" مطلق المتغيرات التي تطرأ على طبيعة الذات، فهو صحيح، لكنه

لا يمكن معرفة عددها الكلي؛ لأنّها إما غير محدودة، وإما مجهولة العدد، فلن نتمكن من تحديد أكثرها، وهو النصف زائد واحد. وإن كانت الخصوصيّة الفردية أو الصنفيّة كما توجّي بعض عيّايره، فإنّ الأولى تساوق استقراء الأفراد؛ إذ تستقرّ لاكتشاف ما قد يلصق بها من عوارض، وإن كانت الثانية، فهي أخصّ من المتغيّرات المحتمل دخالتها، ومن ثمّ لا يمكن تعميم الحكم للطبيعة، وعليه فإنّ هذه طريقة - إن تمت - لا تتحقّق إلّا في حالاتٍ قليلة، من جهة معرفة عددها الكلي.

وبين استقراء الأفراد واستقراء الأحوال، ثمة تداخل واشتراك؛ فاستقراء الأول يتضمن استقراء الثاني، لكن بصورة غير واعية بالكامل؛ لمجهولية عدد الأحوال وتفاصيلها. فالمجرب يتوصل باستقراء الأفراد لاستكشاف خريطة الأحوال على الطبيعة المستقرة بشكل إجمالي، وهذا ما يفسّر لنا كون المبدأ الأرسطي يتكلّم عن شأن عددي (أكثري، دائمي). وعليه، فقول الدكتور الوائلي: «ومن هنا فإنّ التجربة لا تعدّ تجربةً ما لم يسبقها حساب حالات الطبيعة التي يراد تجربتها» لا يمكن الالتزام به، ولا تطبيقه، إلّا في نطاق ضيق؛ إذ إنّ ما طرّحه من معالجةٍ للتخلّص من مجهولية المبدأ الأرسطي يعني من مجهولية العدد واللاتعینين، فيعود الإشكال جذعاً. ولنأخذ العلاقة بين لقاحات كورونا وفعاليتها، فهل يكفي هنا بتجربة اللقاح على أحوال طبيعة الإنسان، من رجل وامرأة، وصغير وكبير، وسليم وبدين ونحيف، ليقرّر النتيجة؟ من الواضح أنّ الأمر ليس كذلك؛ إذ جرى تجربته على أعداد هائلة من أفراد الإنسان، لاستكشاف ما قد يُحتمل دخالته.

كما أنه لو أجريت تجربتان مستقلتان عن بعض، وكان عدد الحالات المفروضة عشرًا، وتحقق النصف زائد واحد في التجربتين، فالعقل يحكم صراحةً أنه يمكن في إحدى التجربتين أن تثبت التجربة ما بعد النصف زائد واحد (نفي الصدفة)، وفي الأخرى تثبت الصدفة، على الرغم من تحقق المبدأ الأرسطي فيهما وفق تفسير الدكتور الوائي.

والمرجع في عدم الجزم بعد تحقيق النصف زائد الواحد، هو أن المبدأ الأرسطي يتلخص عن الدرجة من التكرارات والتجارب، التي ينتفي معها وعندما احتمال دخالة أمر عرضي على الطبيعة في صدور الأثر. فعندما يصل إلى هذه الدرجة، يمكن حينئذ القطع بالنتيجة التالية، وليس معنى المبدأ الأرسطي أنه بمجرد الوصول للنصف زائد واحد، يبرر القطع بالنتيجة الحالية، فهذا أمر غير مبرر عقلاً؛ إذ لا علاقة بين تحقيق مجرد النصف زائد واحد، وبين نفي الصدفة، وإنما العلاقة بين استيفاء عدد ما من التجارب والتكرارات، وبين نفي دخالة العوامل المحتملة في صدور الأثر أو إثباته. فالتحديد الوارد (أكثري / دائمي) هو يشير إلى حقيقة نفي / إثبات الدخالة.

المبحث الثاني: تقرير معنى الاتفاق في المأخذ في المبدأ الأرسطي

وجه السيد محمد باقر الصدر إلى المبدأ الأرسطي نوعين من النقد: داخلياً وخارجياً، أو بنائياً ومبنياً، وهما:

أولاً: النقد البنائي - حاجة المبدأ إلى صيغة محددة

وهذا النقد ينطلق من أرضية القبول بالمبدأ الأرسطي من حيث الأصل، لكنه يناقش في محتواه وجدواه، ومدى قابلته على الاستخدام الموظفي؛ وذلك كونه يحتاج إلى صياغة محددة تحديد محمله، أي الأكثري والدائمي؛ ليتمكن المجرّب من خلال الوصول إلى العدد المعلوم من تحقيق المبدأ الأرسطي؛ لاستنتاج طبيعة العلاقة بين الحدفين: سببية أو اتفاقية، بنحوٍ موضوعي قابل للاختبار، ملزم للطرفين؛ إذ يقول:

«ويبقى على المبدأ الأرسطي بعد هذا أن يحدد المعقول من التجارب والمشاهدات، الذي لا تكرر الصدفة النسبية فيه باستمرار؛ لأنّ عدد التجارب والمشاهدات يختلّ من استقراء إلى آخر، ومن حالة إلى أخرى، فإذا حُدد العدد الذي لا تكرر الصدفة النسبية فيه دائماً، وجب على كل استقراء أن يصل بلاحظاته وتجاربه إلى ذلك العدد؛ لكي يستطيع أن ينفي الصدفة، ويبرهن على السببية بين الظاهرتين» [الصدر، الأسس المنطقية للاستقراء، ص 61].

ويتفق الدكتور الوائلي مع السيد الصدر في حاجة المبدأ إلى صيغة تحديد العدد حسب فهم الأخير للمبدأ، لكنَّ الوائلي يرى أنَّ المبدأ لا يتكلَّم عن أفراد الطبيعة، حتى يأتي كلام السيد الصدر؛ إذ لا يمكن تحديد الأفراد، ومن ثم لا يمكن تحديد نصفها وأكثراها، وإنما يتكلَّم عن أحوال الطبيعة. ولما كانت الأحوال قابلةً لأن تحصر وتحدد، فيمكن تحديد أقلَّها ونصفها، وبالتالي تكون للمبدأ صيغة محددة، تخرجه من المجهولة، ويمكن من خلالها أن يستنتاج المجرِّب نوع العلاقة بين الظاهرتين.

يقول الدكتور الوائلي في مناقشته للسيد الصدر ما نصَّه:

«وأمَّا إشكاليته في مجهولة درجة التكرار والتتابع لنفي الصدفة، كما في قوله: "إنَّ المبدأ الأرسطي ينفي تكرار الصدفة النسبية... ولكن لا يحدد درجة التكرار والتتابع الذي ينفيه...", فهذا إنَّما يصحُّ لو كان الحساب على أساس أفراد الطبيعة، كما في الاستقراء؛ لأنَّ النسبة ستكون مجهولةً وبالتالي لا مبرر منطقياً للتعيم. أمَّا إذا كان الحساب على أساس الحالات، كما في التجربة التي تختصُّ بالمبدأ المذكور بناءً على المنطق الأرسطي، فإنَّ الصدفة تكون محددةً بنسبة لا تزيد عن 50% من حالات الموضوع؛ لأنَّ مقدار الحالات - كما أسلفنا - يمكن أن يكون معلوماً» [الوائلي، معالم المنطق، ص 190 و 191، مجلة الدليل، العدد 23، ص 17].

وقد تقدَّمت مناقشةً لما ذكره الدكتور الوائلي في البحث الأول، فراجع.

ثانيًا: النقد المبني - نفي أن يكون المبدأ الأرسطي معرفةً عقليةً قبليةً

يرى المنطق الأرسطي - في نظرية المعرفة - وجود معارف عقلية قبلية، فهي عقلية، أي مدرَّكةٌ مستقلةٌ عن الحسّ والتجربة والاستقراء، وقبلية؛ لأنَّها الأساس والأصل لغيرها من القضايا العقلية النظرية. وبعبارةٍ أخرى، هذه المعرفات لا تحتاج إلى استدلال، وإنَّما هي معارف بديهية، تكون نقطة الانطلاق لإثبات المعرفات العقلية الأخرى. ومن تلك القضايا العقلية القبلية، القضية القائلة: "الاتفاق لا يكون أكثرَّا ولا دائمَّا"، التي بواسطتها عالج المنطق الأرسطي ثغرة الاستقراء؛ لتصحيح التعيم من الخاص إلى العام، بشكل مبرر عقلاً.

والسيد الصدر يتفق مع المنطق الأرسطي في وجود قضايا عقلية قبلية، ويختلف معه بشأن عقلية المبدأ الأرسطي السالف الذكر؛ إذ يراه هو بنفسه معطى استقرائيًا، وليس أساساً للاستقراء؛ إذ يقول: «ونحن نؤمن بالمعرفة العقلية القبلية وفاماً للمنطق الأرسطي ...

لكتنا ننكر في الوقت نفسه أن يكون المبدأ القائل بأنّ الاتّفاق في الطبيعة لا يكون دائمًا ولا أكثرًا معرفةً عقليّةً قبليةً، فنحن وإن كنّا نعلن أنّ الاتّفاق في الطبيعة لا يكون دائمًا ولا أكثرًا، إلّا أنّ علمنا بذلك ليس علّمًا عقليًّا قبليًّا، بل هو نتاجٌ من نتاجات الدليل الاستقرائي نفسه، فلا يمكن أن يشكّل الأساس المنطقي للاستقراء، ويقدم له المبرر العقلي **الكافي**» [الصدر، الأسس المنطقية للاستقراء، ص 56 و 57].

ويبدأ السيد الصدر مناقشته للمبدأ المذكور بتحليل المراد من «الاتّفاق» (الصدفة)، فيرى أنّ الصدفة، هي ما يقابل اللزوم، واللزوم قسمان:

1- اللزوم المنطقي: الذي يُدركه العقل بين المحمول والموضوع، بمعزل عن ملامسته للواقع الخارجي، بحيث يلزم من الانفصال التناقض، مثل انفكاك ثلاثة أضلاع المثلث عن المثلث.

2- اللزوم الواقعي: يُكتشف بعد ملامسة الواقع الخارجي؛ إذ إن العقل بمجرده لا يرى ضروريته ولزوميته، مثل لزومية الحرارة للنار. فلو لا معاينة الواقع الخارجي، لما توصل بمجرده إلى هذه العلاقة بينهما، ولا يشكّل الانفصال بينهما أي تناقض.

والصدفة تقابل اللزوم بنوعيه، وهي نوعان:

الصدفة المطلقة: وتعني وجود المسبّب بدون سبب، وهي محال عقلاً.

الصدفة النسبية: وهي اقتران حادثتين دون علاقة سببية، ولكنّ لكلّ حادثةٍ بمفردها سببها الخاص، كما إذا تعرّض ماء معين لحرارة بدرجة مئة فحدث فيه الغليان، وتعرّض ماء آخر - في الوقت نفسه - لانخفاضٍ في درجة الحرارة إلى الصفر، فحدث فيه الانجماد، في الملحظة نفسها التي بدأ فيها غليان الماء الأول.

وفي ضوء هذا التحليل [المصدر السابق: ص 56 - 60]، يكون المراد من المبدأ الأرسطي أنّ الصدفة النسبية لا تكرّر بشكّل دائمي، ولا بشكل أكثر؛ لیستنتج منه أنّ نفي تكرار الصدفة النسبية، ما دام لم يحدّد ولم يُعيّن، فهو إذن عبارة عن علم إجمالي بنفي غير محدّد.

فهو علم؛ لأنّه يخبرنا بعدم تكرار الصدفة النسبية بشكّل دائمي أو أكثر، وهو غير محدّد؛ لأنّه لم يخبرنا بعدد التكرار الذي يعيّن كون الظاهرة صدفةً نسبيةً أم علاقةً سببيةً.

وفي ضوء هذا العلم الإجمالي، يوجه السيد الصدر سبعة اعترافات إلى المبدأ الأرسطي، تستقرب كونه ليس معرفةً عقليةً قبليةً مثل مبدأ عدم التناقض، إنما هو بنفسه معطى استقرائي.

وناقش الوائلي الصدر في معنى الصدفة؛ إذ رأى أن تقريره لها لا يعبر عمّا جاء في المبدأ الأرسطي، حتى ينتهي - الصدر - بذلك إلى اعتبارها عمّا إجماليًا؛ وذلك أن تقرير الصدر للصدفة النسبية، الذي يُستخلص من مجموع كلامه يتضمن قيدين: كونها في مقابل اللزوم بشقيه، وكونها تتكرر. والنقطة التي يريد اختبارها واستكشافها وإثباتها، هي درجة التكرار: فهل تكرر بشكل دائمي أو أكثر؟ بينما حلل الوائلي الاتفاقية هكذا: هو أن اقتران حدثين إما يكون بشكل دائمي، أو أكثر، أو أقل، والأول يعني أن الرابطة بين الحدثين على تامة (المقتضي موجود والمانع مرفوع)، والثاني يعني كونها على ناقصة، تكشف عن تحقق المقتضي، والمانع غير مفقود، والثالث يعني أنه لا توجد علاقة على تامة بين الحدثين، وأن اقترانهما مجرد اقتران في الزمان، مثل: لواقترن خروج نبات الفطر بصوت الرعد أو هطول الأمطار في بدل ما بحرائق الغابات الاستوائية، فلا يوجد أي مقتضي بين الحدثين المترافقين. وهذه هي الصدفة (الاتفاقية) المأخوذة في المبدأ الأرسطي؛ إذ قال: «إن معنى الصدفة الذي قررها السيد الصدر، وبني عليه اعترافاته السبعة، لا يمكن أن يعبر - بحال من الأحوال - عمّا جاء في المبدأ الأرسطي (الاتفاقية لا يكون دائميًا ولا أكثر).» نعم، الصدفة في المبدأ المذكور - كما أفاد - نسبية، وليس مطلقة، ولكن لا بالمعنى الذي قدّمه، وانتهى به إلى العلم الإجمالي، وإنما بمعنى أن الصدفة حدث أقلّ الوقع، مقابل ما يحدث دائميًا أو أكثر. فال أقلّ وقوعًا يعني أن طبيعة الموضوع لا تقتضيه، فيكون وقوعه لأمر عارض، وإنّا، لو كانت بيته تقتضيه، لكان وقوعه إما دائميًا أو أكثر.» والدائمي هو اقتران دائم بين طرفين القضيّة، فيكشف عن العلة التامة، بينما الأكثر هو اقتران في أكثر الحالات، لوجود المقتضي، وتخلّفه لوجود مانع أو فقدان شرط.

فنقطة الاختلاف بين التقريرين أن الثاني أخذ في تعريفها درجة التكرار، وكون الاتفاقية هو الأقلّ في قبال الأكثر والدائمي، اللذين يكشفان عن على تامة أو ناقصة. وفيه:

1- أخذ قيد أقلية المحدث في تعريف الصدفة النسبية هو النقطة المبحوثة؛ لأنّ هذا ما يُراد اختباره واستكشافه بين الطرفين: فهل الصدفة النسبية أقلية أم لا؟ وفي حالة الأول، هل هي لازمة عقلية منطقية، أم لازمة واقعية؟ فكأنّه انطلق من المعنى المركوز في الأذهان

للاتفاقي، والمطابق لما هو مألف في الخارج، إلى كونه كذلك في نفس الأمر؛ لأنّه لا خلاف في كون الصدفة خارجاً أقليةً، لكنّ الخلاف في تشخيص سبب ذلك: فهل هي كذلك بحكم العقل، أم هي كذلك لأنّ العالم مشكّل بهذه الكيفية التي لا تتكرّر فيها الصدف بشكل أكثر، فضلاً عن الدائمي، والتي كشف عنها من خلال الاستقراءات المتداة على طوال الزمان؟ ومن ثمّ فهو ممكّن عقلاً أن يتكرّر، ويتجاوز حدود الأقلّ. وقد أشار السيد الصرد إلى هذا المفاد بقوله: «وهناك فارق ملحوظ - في تجاربنا جميعاً - بين هذين القسمين من الاقتران، فالاقتران الناتج عن رابطة سببية مطرد دائمًا ... وأمّا الاقتران الذي يتمثّل في الصدفة النسبية، فهو قد يحدث ولكنّه لا يطرد، ولا يتكرّر باستمرار» [المصدر السابق: ص 59]. والفارق هو أنّ هذا ما نراه في الطبيعة المنظورة، كما يوحي تعبيره: «في تجاربنا جميعاً»، وليس بمعنى أنّ الصدفة النسبية تقتضي هذا بنفسها؛ لأنّ هذا سيكون مصادرةً؛ إذ إنّ محلّ البحث والنقاش هو في إثبات محمول المبدأ الأرسطي (عدم تكرّر الأكثري والدائمي)؛ إذ يرى المنطق الأرسطي أنّه محمول ثابت للموضوع (الاتفاقي أو الصدفة النسبية) بشكل عقلي أولي، والسيد ناقش في كونه كذلك، فهو وإن يرى أنّ ما يحدث في الطبيعة يكون بهذه الصورة والكيفية، لكنّه ليس مستبطناً في مفهوم الصدفة النسبية، مستلزمًا منه عقلاً. وبعبارة أخرى، فإنّ الخلاف في تشخيص طبيعة الرابطة بين الموضوع (الاتفاقي) والمحمول (عدم التكرار الأكثري والدائمي)، فهل هي لازمة أم ممكنة؟

2- الانتهاء إلى أنّ المبدأ الأرسطي علمٌ إجمالي بنفي محدّد، مرجعه إلى مجهولية عدد التكرار الذي يفصل بين الاقتران الاتفاقي والسيبي، أي إلى «حاجة المبدأ إلى صياغة محدّدة»، وليس إلى بيان السيد الصرد وفهمه للصدفة النسبية؛ فمجهولية العدد علّة للعلم الإجمالي، ومنه انطلق ليسجّل اعترافاته السبعة، التي تنبّه على عدم عقليته وقلبيته. ومن ثمّ، فسواء قلنا إنّ المستهدف في الاستقراء هو أفراد الطبيعة، كما يقول الصرد، أو حالاتها، كما يقول الوائلي، سيتوفّر لدينا علم إجمالي. نعم، إذا قُبِّلت معالجة الوائلي وتقدّمت لإشكالية مجهولية العدد - وقد تقدّمت مناقشتها ومدى اعتبارها - انحلّ الإجمالي إلى تفصيلي.

ومن ثمّ، ثمة اضطرابٌ في عبارات الدكتور الوائلي؛ فهو انتقد تفسير السيد الصرد لمعنى الصدفة في المبدأ الأرسطي، الذي ينتهي به إلى كونه علمًا إجماليًا، وقدّم تفسيره للصدفة، لكنّ تفسيره لا يفي بنفي كونه علمًا إجماليًا، وإنّما الذي ينفي العلم هو معالجة إشكالية

محظوية العدد؛ فما ذكره بقوله: «عدم الحاجة إلى البحث عن عدد مرات التجربة التي تتحقق فيها من سببية الحدث أو صدفته؛ لأن الضابطة أصبحت جليةً، وهي مقدار وقوع الحدث بالنسبة إلى عدد حالات الموضوع المجرّب. وعليه، فإن افتراض العلم الإجمالي لوقوع الصدفة لم يعدل له معنى ولا ثمرة» [الوائي، معالم المنطق، ص 191؛ مجلة الدليل، العدد 23، ص 18]. ينسجم بما ذكرناه كنتيجة، لكن طريقة استخلاصها لا تخلو من عدم اتساق.

3- قد تقدّم أن الأقلّ هو ما لا تقتضيه طبيعة الموضوع، وإنّما وقوعه لأمرٍ عارض. وهنا نسأل: ما الدليل على أنه إذا كانت طبيعة الموضوع لا تقتضيه، لا يتكرّر أكثريًا؟

وبعبارة أخرى: ما المانع العقلي أن يتواجد العارض بشكلٍ أكثريّ، فتتكرّر الصدفة النسبية بشكلٍ أكثريّ؟

من الواضح أنه لا دليل ولا محدود عقليًا في تصور وقوع التكرار الانتفاقي الأكثري لوقوع الأمر العارض أكثريًا. والانتقال من كونه لعارض إلى كونه أقلّيًّا، يحتاج إلى حدًّاً أو سط، وهو مفقود.

وأما الاستدلال على ضرورة المبدأ الأرسطي، بالاستناد إلى ترتيب الكسر رياضيًّا؛ إذ يكون مقام الكسر احتمالات السبب، وبسطه احتمالات الصدفة، $n/n =$ (احتمال الصدفة) / (احتمال السبب)، ولا يمكن قلبه؛ إذ يلزم تضاؤل احتمالات السبب في قبال احتمالات الصدفة، فقد قال:

«فموضع احتمال الصدفة يكون في بسط العدد الكسري دائمًا، بينما احتمالات السبب موضعها في مقام العدد الكسري دائمًا، ولا يمكن استبدال أحدهما بالآخر؛ لأنّ وضع احتمالات السبب في بسط الكسر بدلاً من احتمال الصدفة، يؤدي إلى تضاؤل احتمال السبب عند ضرب الاحتمالات، فيصبح أقلّيًّا، والصدفة أكثريّة؛ وهو مرفوض عقلاً؛ لأنّه يلزم تناقضًا، فالعقل يدرك أنّ احتمال الصدفة هو الأقلّ دائمًا، واحتمال السبب هو الأكثري دائمًا؛ وهذا الإدراك ليس له منشأً إلّا الكبريّ الفطريّة الارتكانية: "الاتفاقية لا يكون أكثريًّا ولا دائمًا"؛ فلو لا هذه الكبريّ، لما كان ثمة مانعٌ من عكس الكسر»

[الوائي، معالم المنطق، ص 201؛ مجلة الدليل، العدد 23].

وَفِيهِ:

أـ. أن الكسر بصورته هذه، لا يتعارض مع نفي عقلية المبدأ الأرسطي؛ لأن البسط الذي يعبر عن احتمال الصدفة، يمكن أن يأخذ قيماً تتراوح من الصفر إلى الواحد الصحيح، فتكون النسبة الناتجة ما بين 0% إلى 100%. وهذه النسب تعني أن احتمال الصدفة يمكن أن يكون منعدماً، أو أقلّياً، أو أكثرّياً، أو دائمياً، حسب قيمة هذه النسب المحصورة بين القيمتين الحدين.

لأن المدعى ليس أن يكون احتمال الصدفة أكبر من احتمال السبب، حتى يلزم محذور تضاؤل احتمال السبب، وإنما المدعى كونه أصغر منه أو يساويه. وبهذا يتبيّن أن الكسر الرياضي في حد نفسه، لا يثبت المبدأ الأرسطي، بل على العكس، يثبت جوازية تكرار الصدفة النسبية، على خلاف ما يمنعه المبدأ الأرسطي، وهذا كلّه من دون الحاجة إلى قلب الكسر أو تغيير كفيته، بعكس موقع المقام بالبسط.

بــ إذا كانت لدينا تجربتان مثلاً، قيمة احتمال الصدفة في الأولى $\frac{1}{3}$ ، وفي الثانية $\frac{1}{5}$ ، فإن حاصل ضربهما يساوي $\frac{1}{3} \times \frac{1}{5} = \frac{1}{15} = 0.067$ ، فإن هذه القيمة تقرأ احتمال الصدفة إلى احتمال السبب $= 0.067$. ولما كان فضاء العينة يساوي مجموع الاحتمالات، وهذا هنا: احتمال الصدفة + احتمال السبب، أي يساوي (1) عددًا صحيحاً أو 100% (بتعبير نسبي)، فإن احتمال السبب $= 1 - 0.067 = 0.933$. فإذا قُلِّب الكسر، واتخذ الكسران الصورة التالية: $\frac{3}{8}$ ، $\frac{5}{11}$ ، فإن حاصل ضربهما $= \frac{3}{8} \times \frac{5}{11} = \frac{15}{88} = 0.17$. وهذا يعني (يُقرأ) أن احتمال السبب إلى احتمال الصدفة $= 0.17$. وبالطريقة المتقدمة، يكون احتمال الصدفة إلى السبب $= 0.83$.

فلم يتغير ولم يتضاءل أيٌ من الاحتمالين بعد القلب عمّا قبله؛ لأنّ قلب الكسر يغير مضمونه وما يعبر عنه، لا قيمته. فالكسر تعير رياضي إثباتي عن حقيقة ثبوتية يُستند إليها، ويكشف عنها. فإذا أريدَ معرفة نسبة احتمال الصدفة إلى السبب، كُتب بالصورة الأولى، وإذا أريدَ معرفة نسبة السبب إلى الصدفة، كُتب بالصياغة المقلوبة تسهيلًا، من دون أيٍّ تغيير في قيمة الطرفين بعد القلب. وبعبارة أخرى: القلب يكون لطرف المعادلة، فتبقي النسبة محفوظة.

المبحث الثالث: تبرير الإعمام الاستقرائي.

الدليل الاستقرائي عند السيد الصدر يمثّل بمحملتين:

مرحلة التوالي الموضوعي للفكر (المرحلة الاستنباطية)، وفي هذه المرحلة، ينمي الدليل الاستقرائي احتمال الاستقراء، ويبلغ به أعلى درجات التصديق الاحتمالي الموضوعي، مستنداً في ذلك إلى نظرية الاحتمال، وفق صياغته. ولما كانت هذه المرحلة لا توصل إلى اليقين الموضوعي، وإنما تمنح درجةً دونه من التصديق الموضوعي، فقد احتاج إلى مرحلة ثانية من الدليل الاستقرائي، وهي مرحلة التوالي الذاتي (المرحلة الذاتية)، وهي التي تتکفل بهذه المهمة، وتمثل في مصادرة ترتبط بالمعرفة البشرية، مفادها:

«لَمَّا تَجَمَّعَ عَدْدٌ كَبِيرٌ مِّن القيمة الاحتمالية في محور واحد، فَحَصَلَ هَذَا الْمَحَور نَتْيَجَةً لِذَلِكَ عَلَى قِيمَة احتمالية كَبِيرَة، فَإِنَّ هَذِهِ القيمة الاحتمالية الكبيرة تَحُولُ - ضَمِنَ شَرُوطَ مُعَيْنَةٍ - إِلَى يقين. فَكَانَتْ الْمَعْرِفَةُ الْبَشَرِيَّةُ مُصَمَّمَةً بِطَرِيقَةٍ لَا تَتِيكُ لَهَا أَنْ تَحْفَظَ بِالْقِيمَ الْاحْتِمَالِيَّةِ الصَّغِيرَةِ جَدًّا، فَأَيَّ قِيمَة احتمالية صَغِيرَةٍ تَفْنِي لِحْسَابِ الْقِيمَةِ الْاحْتِمَالِيَّةِ الكَبِيرَةِ الْمُقَابِلَةِ. وَهَذَا يَعْنِي تَحُولَ هَذِهِ الْقِيمَةِ إِلَى يقين، وَلَيْسَ فَنَاءَ الْقِيمَةِ الْاحْتِمَالِيَّةِ الصَّغِيرَةِ نَتْيَجَةً لِتَدْخُلِ عَوَامِلٍ بِالْإِمْكَانِ التَّغْلِبُ عَلَيْهَا وَالْتَّحْرِرُ مِنْهَا، بَلْ إِنَّ الْمَصَادِرَةَ تَفْتَرِضُ أَنَّ فَنَاءَ الْقِيمَةِ الصَّغِيرَةِ وَتَحُولُ الْقِيمَةِ الْاحْتِمَالِيَّةِ الكَبِيرَةِ إِلَى يقين، يَفْرَضُهُ التَّحْرِكُ الْطَّبِيعِيُّ لِلْمَعْرِفَةِ الْبَشَرِيَّةِ، نَتْيَجَةً لِتَرَكِمِ الْقِيمِ الْاحْتِمَالِيَّةِ في محور واحد، بِحِيثُ لَا يَمْكُنْ تَفَادِيهِ وَالْتَّحْرِرُ مِنْهُ» [الصدر، الأسس المنطقية للاستقراء، ص 423].

ثم إنّه أشار إلى أنّ مقدار القيمة الصغيرة التي تهمل، وتحوّل القيمة الاحتمالية الكبيرة إلى يقين موضوعي دون خلاف، يختلف باختلاف الأشخاص، وأنّه ليس من الضروري تحديدها، وإنما يكفي تحديد المفهوم العام لها، إذ يقول:

«لَيْسَ مِنَ الضروري أَنْ تَحْدَدَ دَرْجَة التَّرَكِمِ الَّتِي تَؤْدِي إِلَى تَلْكَ النَّتَائِجِ، بَلْ يَكْفِي - لِكَيْ تَؤْدِي الْمَصَادِرَةُ مَهْمَتَهَا - أَنْ تَقْرَرَ مِنْ حِيثِ الْمِبَادَأِ: أَنَّ تَرَكِمَ الْقِيمَ الْاحْتِمَالِيَّةَ فِي مَحَورٍ، وَامْتَصَاصَهُ لِجَزْءٍ أَكْبَرَ مِنْ قِيمَةِ الْعِلْمِ، يَصْلُ إِلَى دَرْجَةٍ تَؤْدِي إِلَى تَحُولِ الْقِيمَةِ الْاحْتِمَالِيَّةِ الْكَبِيرَةِ النَّاتِجَةِ عَنْ هَذِهِ التَّرَكِمَةِ إِلَى يقين، وَفَنَاءِ الْقِيمَةِ الْاحْتِمَالِيَّةِ الصَّغِيرَةِ الْمُضَادَّةِ»

[المصدر السابق، ص 425].

وقد سجّل هنا الدكتور الوائي الملاحظات التالية:

الأولى: أنه يرد عليه ما أورده على المبدأ الأرسطي من مجهولة درجة التكرار والترانيم، وهذا يؤدي إلى الوقوع في الذاتية والنسبية ومشكلة العدد الكافي. [الوائي، معالم المنطق، ص 198، مجلة الدليل، العدد 23، ص 21].

وهي ملاحظةٌ تتفق معها في جذرها وروحها، لكن ننبه إلى فارقٍ بين آثار المجهولة بين الحالتين، وهو أنَّ طريقة السيد الصدر تمنح - في أيِّ عددٍ من التجارب والمشاهدات - نسبة احتمال لصالح السببية، ونسبة احتمالٍ لصالح الصدفة، والعلاقة بين النسبتين ليست خطيةً.

فلو أخذنا التطبيق الأول من التطبيقات الأربع في كتاب الأسس، فإننا إذا أجرينا تجربتين، تكون قيمة احتمال السبب $8/7$ ، واحتمال الصدفة $1/8$ ، وإذا كانت التجارب ثلاثة، يصبح احتمال السبب $15/16$ ، واحتمال الصدفة $1/16$.

أيَّ أنه في أيِّ مرحلةٍ من مراحل تكرار التجارب، يعطي خارطةً نسبيةً عن الواقع، تحدد مساحة السبب ومساحة الصدفة، في حدود عدد التجارب المجرأة.

وبعبارةٍ أخرى: يتوفَّر لدى المُجَرَّب عند أيِّ تكرار من التجارب نسبة احتمالية للسبب، ونسبة احتمالية للصدفة، ومن ثمٍ يمكن المعايسنة بينهما.

أمَّا في المبدأ الأرسطي، فالامر مختلف؛ إذ مهما تكررت التجارب، فإنَّها لا تعطي المُجَرَّب استكشافاً موضوعياً عن طبيعة العلاقة ونمطها (سببية أو اتفاقية)؛ إذ يواجه إشكالية مجهولة تتحقق العدد والتصاب، إضافةً إلى أنَّ المبدأ الأرسطي، بوصفه كبرى القياس التجريبي، والمجربات من مواد البرهان الذي يفترض أن ينتهي نتائجهُ بيقينيةً بالمعنى الأخضر، يتعهد بمدىًّا صعب التوفير في ضوء محتواه وصياغته.

بينما مدَّعى الدليل الاستقرائي لدى السيد الصدر أكثر تواضعاً، وانسجاماً مع بنائه الداخليَّة؛ فهو درجة عالية من الاحتمالية تبرِّر الاعتقاد بمتعلَّقها موضوعياً في مرحلته الأولى، ثمٍ يترقَّى إلى يقين موضوعي مبنيٍ على مصادرة في مرحلته الثانية.

الثانية: قال: «إنَّ تضاؤل الاحتمال مهما بلغ، فإنه لا يزول واقعاً، وهذا يكفي في عدم حصول اليقين بالنتيجة الكلية، ولا تنفع المعالجات المقترحة بعنوان المضَعَف الكيفي أو المضَعَف الكمي والكيفي؛ لأنَّ احتمال الخلاف لا يزول واقعاً، وإن زال بحسب الوهم» [الوائي، معالم المنطق، ص 19؛ مجلة الدليل، العدد 23، ص 22].

وفيه:

نعم، لا يزول الاحتمال الضئيل، لمن لا يرتضي المصادر، بل حتى مع الارتضاء لا يزول واقعاً ومنطقياً، وهذا يقرّ به صاحب الأسس، فمبتغاه من طريقته بمرحلتيها: الاستنباطية والذاتية، ليس اليقين التام الذي لا يجامع احتمالاً مهما كان ضئيلاً، وإنما اليقين الموضوعي العقلاي الذي يجامع الاحتمال المخالف نظراً وعقلاً، لا عملاً وجريأاً، استناداً إلى مصادر "تصميم المعرفة البشرية".

الثالثة: أن التنّكّر للمبدأ الأرسطي كبرى للتجربة، يسلب أي مبرر للإعمام الاستقرائي، ولا ينفع في تبريره تراكم الاحتمالات، ولا المصادر المذكورة في الانتقال إلى اليقين الموضوعي بفناء الاحتمال المخالف الضئيل، وذلك:

«لأنّ السؤال سيفي قائماً: لماذا كلّما كثرت الاحتمالات، كبرت القيمة الاحتمالية، وتحرك الذهن لإلغاء الاحتمال الأضعف؟... وكذلك لا يصلح مبرراً كون هذا التضييف ناتجاً عن عملية ضرب الاحتمالات الرياضية؟» [الوايلي، معالم المنطق، ص 200؛ مجلة الدليل، العدد 23، ص 22].

وفيه:

قد تقدّم الكلام والمناقشات في المبدأ الأرسطي، وتبين أنّه ليس مبدأً عقلياً ولا أولياً، ومن ثم لا يمكن الاعتماد عليه في تبرير الإعمام. نعم، يمكن اعتماده بوصفه معظّى استقرائيّاً بنفسه لتبرير الإعمام، في استقراءات أخرى في نقطة ما بعد البداية.

كما أنّه لا ضرورة منطقية ولا واقعية بين تبرير الإعمام وضرورة المبدأ الأرسطي، بحيث إن الاعتقاد بأحدهما يستلزم الثاني؛ إذ يُنتقل من ضرورة الإعمام إلى قبول المبدأ الأرسطي؛ وذلك لأنّه لا دليل عليه في تبرير الإعمام به، ولا الاختصار به، فضلاً عن أنّه لا ضرورة على لابدّية الإعمام الاستقرائي أصلّاً، فليكن الاستقراء مصاباً بهذه الشغرة المعضلة من دون شفاء ولا علاج.

الرابعة: الاستدلال على ضرورة المبدأ الأرسطي من خلال الهيئة التي يتّخذها الكسر الرياضي. [الوايلي، معالم المنطق، ص 200 و201؛ مجلة الدليل، العدد 23، ص 22 و23]، وقد تقدّمت المناقشة فيه.

الخاتمة

ويمكن إجمال نتائج البحث فيما يلي:

- 1- أن الفارق بين الاستقراء والتجربة لدى المدرسة الأرسطية، هو أن الأول تصفح عددي للجزئيات، بينما الثاني يضاف إليه المبدأ الأرسطي: "الاتفاق لا يكون أكثرًا ولا دائمًا"، باعتباره كبرى لقياس التجربى. وما ذكره الدكتور الوائلي من إضافة، وهو أن التصفح واللاحظة في الثانية علمية واعية، بينما في الأولى ساذجة عددية، لا يعبر عن مراد الأرسطيين، وإنما هو وجهة نظر ل أصحابها.
- 2- أن حل إشكالية حاجة المبدأ الأرسطي إلى صيغة محددة، عبر استقراء حالات الطبيعة لأفرادها، لا يجدي نفعا؛ لأن ما يحتمل دخلاته لا يقتصر على الحالات الشخصية والصنفية، بل يشملها وغيرها من مطلق المتغيرات والعرضيات، وهذا ما يؤدي إلى ضرورة استقراء الأفراد لاستيفاء ما يحتمل دخلاته. كما أنه لا يمكن دائمًا تحديد الحالات، إما لكونها غير معروفة، وإنما لكونها غير محددة بطبيعتها، كما في مثال الاستقراء الشهير، الذي يختبر فيه نمط العلاقة بين تمدد الحديد والحرارة.
- 3- أن تحليل معنى الصدفة في المبدأ الأرسطي، باعتبارها مالا تقتضيه الطبيعة وإنما مصدر عن عارض، ثم الانتقال إلى الحكم بأن كل ما لا تقتضيه الطبيعة فهو أقلي، هو انتقال إلى مقدمة غير مستدلٌ عليها؛ إذ لا يرى العقل محذوراً في تكرار العارض أكثرًا، وتبعاً له تتكرر الصدفة أكثرًا. كما أن هذا التحليل لمعنى "الاتفاق"، قد حول ما هو موجودٌ خارجاً إلى ضرورة عقلية، بينما هذا هو عين ما يُراد استكشافه.
- 4- أن الانتهاء إلى أن المبدأ الأرسطي علم إجمالي، مرجعه إلى معضلة حاجته لصياغة محددة، وليس إلى تقرير السيد الصدر لمعنى الاتفاق المأخذ فيه. فسواء قبل به، أو قبل بتقرير الدكتور الوائلي، فهو سينتهي إلى علم إجمالي في الحالتين.
- 5- أن أطروحة السيد الصدر في تبرير الإعمام الاستقرائي لا تخلو من ملاحظات، كان قد سجلها على تبرير الإعمام بالمببدأ الأرسطي بوصفه مبدأً عقليًّا، لكن الأولى أكثر تواضعاً؛ إذ تتناسب مع بنيتها ومقدّماتها. فهي - مع قبول مرحلتيها - تمنح يقينًا موضوعيًّا عقلاً، بخلاف الثانية، فإنها تعدّ بيقين أرسطي صارم.

6- لا توجد ضرورة بين تبرير الإعمام الاستقرائي والmbda الأرسطي بوصفه مبدأً عقليًّا، لا من جهة ضرورة الإعمام، ومن ثم تبريره، ولا من جهة اختصار إمكانية التبرير به. كما لا دلالة في صيغة الكسر الاحتمالي على ضرورة المبدأ الأرسطي، وإنما هو حيادي تجاه الطرفين.

قائمة المصادر

الصدر، محمد باقر، الأسس المنطقية للاستقراء، المجموعة الكاملة، المجلد الثاني، دار العارف للمطبوعات، الطبعة الثانية، 2012 م.

الوائلي، صالح، معالم المنطق، دار الدليل، كربلاء، الطبعة الثانية، 2023 م.

الوائلي، صالح، نظرية الاستقراء الأرسطي.. صياغة جديدة، مجلة الدليل، العدد 23، 2024 م.

The Formation of the Muslim Child's Identity Between Islamic Educational Philosophy and Generative Artificial Intelligence

Bahiyya Sahli

PhD in Islamic Educational Thought, College of Arts and Humanities, Mohammed V University, Morocco.

E-mail: sehli.bahia@gmail.com

DOI: <https://doi.org/10.64704/aldaleel.2025083007>

Abstract

The profound technological transformations of the contemporary era have exerted a marked influence on educational theory and practice, particularly following the advent of generative artificial intelligence (AI); systems capable of producing novel, human-like creative outputs. Although this technological leap offers significant pedagogical opportunities, it simultaneously raises concerns regarding the preservation of learner identity. These concerns become especially salient in the case of the Muslim child, given that generative AI systems are largely developed within Western epistemological and axiological frameworks that propagate values and conceptual orientations potentially at odds with Islamic references. In light of this challenge, the present study investigates how generative AI—now a pervasive component of educational environments—may be pedagogically leveraged in the upbringing of Muslim children without compromising their identity. The central research problem is articulated as follows: By what mechanisms can the identity of the Muslim child be safeguarded from the ideological and cultural influences embedded in generative AI, while enabling its constructive and ethically appropriate use in learning contexts? Methodologically, the study adopts an integrated tripartite approach—descriptive, analytical, and comparative—to address this question. The findings demonstrate that Islamic educational philosophy offers a holistic and value-centered framework for the formation of the Muslim child's identity across cognitive, moral, spiritual, and social dimensions. Furthermore, the research concludes that generative AI can indeed be incorporated into child education without jeopardizing Islamic identity, provided that deliberate safeguards, evaluative criteria, and pedagogical protocols are implemented to ensure that AI functions as a culturally aligned instrument for strengthening—rather than destabilizing—the child's Islamic identity.

Keywords: identity formation, Muslim child, Islamic educational philosophy, generative artificial intelligence.

Al-Daleel, 2025, Vol. 8, No. 30, PP .178–203

Received: 18/09/2025; Accepted: 16/10/2025

Publisher: Al-Daleel Institution for Studies and Research

© the author(s)



هوية الطفل المسلم بين الفلسفة التربوية الإسلامية والذكاء الاصطناعي التوليدى

بهية سهلي

دكتوراه في الفكر التربوي الإسلامي، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد الخامس، المغرب.

البريد الإلكتروني: sehli.bahia@gmail.com

معرف الغرض الرقمي: <https://doi.org/10.64704/aldaleel.2025083007>

الخلاصة

شهد عالمنا اليوم تطوراً تقنياً أثّر بشكل بارز على المجال التربوي، خصوصاً بعد ظهور الذكاء الاصطناعي التوليدى الذي يقوم بإنتاج محتويات مبتكرة مولدة جاهزة تقترب من المحتوى الإبداعي للإنسان. وهذه النقلة النوعية للذكاء الاصطناعي بقدر ما لها من أدوار إيجابية في الارتفاع بالتعليم، فلها مخاطر تمسّ هوية المتلقي، خاصةً إذا كان المتلقي طفلاً مسلماً؛ نظراً لكونه صمم بخلفية غربية تنشر وتدعّم بعض الأطاريح والقيم التي تتعارض مع المرجعية الإسلامية. مما كان لزاماً أن نبحث عن إمكانية توليف الذكاء الاصطناعي التوليدى؛ باعتباره أصبح واقعاً معاً في العملية التربوية والتعليمية في تربية الطفل دون التأثير على هويته، من خلال الإجابة عن الإشكالية التالية: كيف يمكن أن نحّمى هوية الطفل المسلم من تأثير الذكاء الاصطناعي التوليدى أثناء تعلّمه، واستثماره بشكل سليم؟ واعتمدت في إعداد هذا المقال على منهج ثلاثي مكون من الوصف والتحليل والمقارنة؛ للإجابة عن الإشكالية، وتوصّل البحث إلى أنّ الفلسفة التربوية الإسلامية تعمل على تشكيل هوية الطفل المسلم من جميع جوانبه وفق المنظور الإسلامي، ويمكن استثمار الذكاء الاصطناعي في تربية الطفل دون التأثير على هويته من خلال اتخاذ تدابير تجعل منه ذكاءً موظّفاً في سبيل تعزيز الهوية الإسلامية للطفل المسلم.

الكلمات المفتاحية: الهوية، الطفل المسلم، الفلسفة التربوية الإسلامية، الذكاء الاصطناعي التوليدى.

مجلة الدليل، 2025، السنة 8، العدد 30، ص. 178 – 203

استلام: 2025/09/18، القبول: 2025/10/16

الناشر: مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث

© المؤلف



المقدمة

لا يختلف اثنان على أنَّ تطُور التقنية على مَرَّ السَّنِين قد حَقَقَ رفاهيَّةً ماديَّةً وَمعنوَيَّةً وَفَكَرِيَّةً لِلإِنْسَانِ، فَالذَّكاءُ الْأَصْطَنَاعِيُّ التُّولِيدِيُّ ارْتَقَى مِنْ تَقْدِيمِ الْمَعْلُومَةِ إِلَى الْإِبْدَاعِ فِيهَا؛ لِيَغْدُو فِي ذَلِكَ أَقْرَبُ مَا يَكُونُ إِلَى الذَّكاءِ الْبَشَرِيِّ، إِلَّا أَنَّ لَهُ آثَارًا سَلْبِيَّةً عَدِيدَةً عَلَى الإِنْسَانِ تَتَجَلِّ فِي الْحَدَّ مِنْ قَدْرَاتِهِ الْإِبْدَاعِيَّةِ سَوَاءَ التَّفْكِيرِيَّةِ مِنْهَا أَوِ التَّحْلِيلِيَّةِ أَوِ التَّرْكِيَّةِ أَوِ الْبَحْثِيَّةِ، بَعْدَمَا صَارَ الذَّكاءُ الْأَصْطَنَاعِيُّ يَنْتَجُ مَقَالَاتٍ مَعْرِفِيَّةً شَبَهُ مَتَكَامِلَةً بِمَنَاهِجِهَا وَتَوْثِيقَاتِهَا، فَضَلَّ عَنِ اخْتِرَاقِهِ هُوَيَّاتِ الْفَرَدِ بِنَشَرِهِ لِبَعْضِ الْأَطْارِيَّحِ وَالْقِيمِ الَّتِي تَتَعَارَضُ مَعَ مَرْجِعِيَّتِهِ الْدِينِيَّةِ.

وَيَرْتَبِطُ مَوْضِيَّةُ الْمَقَالَ بِتَأْثِيرَاتِ الذَّكاءِ الْأَصْطَنَاعِيِّ التُّولِيدِيِّ عَلَى تَشَكُّلِ هُوَيَّةِ الطَّفَلِ الْمُسْلِمِ؛ نَظَرًا لِكَوْنِ الطَّفَلِ ثُمَّرَةِ الْمَجَمُوعِ الْمُسْلِمِ وَمَسْتَقْبَلِهِ؛ إِذَا عَمِلَ الْبَحْثُ عَلَى دراسةِ تَشَكُّلِ هُوَيَّةِ الطَّفَلِ الْمُسْلِمِ بَيْنَ الْفَلْسَفَةِ التَّرْبُوِيَّةِ الْإِسْلَامِيَّةِ وَالذَّكاءِ الْأَصْطَنَاعِيِّ التُّولِيدِيِّ؛ لِلْخُلُوصِ بِحَلْوَنَاجِعَةِ لِحْمَاءِ الْهُوَيَّةِ الْإِسْلَامِيَّةِ لِلنَّاسَةِ فِي ظَلِّ هَذَا التَّطُورِ التَّقْنِيِّ الْعَالَمِيِّ.

وَمِنْ ثُمَّ فَإِنَّ الْبَحْثَ يَصْبُو إِلَى الإِجَابَةِ عَنِ الْأَسْئِلَةِ الْأَتِيَّةِ:

- أَيَّةُ دَلَالَاتٍ تَكَسِّيَّها مَفَاهِيمُ "هُوَيَّةِ الطَّفَلِ الْمُسْلِمِ" وَ"الْفَلْسَفَةِ التَّرْبُوِيَّةِ الْإِسْلَامِيَّةِ" وَ"الذَّكاءِ الْأَصْطَنَاعِيِّ التُّولِيدِيِّ"؟

- وَكَيْفَ تَسْهُمُ الْفَلْسَفَةِ التَّرْبُوِيَّةِ الْإِسْلَامِيَّةِ فِي بَنَاءِ هُوَيَّةِ الطَّفَلِ الْمُسْلِمِ؟

- وَكَيْفَ يُؤَثِّرُ الذَّكاءُ الْأَصْطَنَاعِيُّ التُّولِيدِيُّ فِي هُوَيَّةِ الطَّفَلِ الْمُسْلِمِ؟

- وَأَيَّةُ آلَيَّاتٍ يُمْكِنُ اسْتَخْلَاصُهَا لِتَحْقِيقِ تَكَامُلِ الْأَدْوَارِ بَيْنَهُمَا وَتَعْزِيزِهَا؟

إِنَّ تَأْثِيرَاتِ التَّقْنِيَّةِ عُمُومًا عَلَى هُوَيَّةِ الإِنْسَانِ وَوَعْيِهِ لَيْسَ مِنَ الْقَضَائِيَّاتِ الْبَحْثِيَّةِ وَلِيَدَهُ الْلَّحْظَةِ، بَلْ سَبَقَ وَكَانَتْ مَحْلَ دَرَاسَاتٍ أَثْمَرَتْ إِبْدَاعَ نَظَرِيَّاتٍ فِي شَأنِهَا، مِنْهَا "نَظَرِيَّةُ الْحَتْمِيَّةِ التَّقْنِيَّةِ" (Theory of Technological Determinism) لِمَارْشَالِ مَاكْلُوهَانِ (Marshall McLuhan)، الَّذِي يَرَى أَنَّ كُلَّ تَقْنِيَّةٍ إِعْلَامِيَّةٍ جَدِيدَةٍ تَؤَثِّرُ عَلَى إِدْرَاكِ الإِنْسَانِ لِلْعَالَمِ وَتَفَاعَلُهُ مَعَهُ، أَيِّ أَنَّ التَّقْنِيَّةَ لَيْسَ مُجَرَّدَ وَسِيلَةً، بَلْ هِيَ رِسَالَةٌ كَذَلِكَ، وَمِنَ النَّظَرِيَّاتِ الَّتِي عَنَتْ بِعَلَاقَةِ التَّقْنِيَّةِ بِوَعْيِ الإِنْسَانِ، نَظَرِيَّةُ "الْغَرْسِ الْثَّقَافِيِّ" (Cultivation theory) الَّتِي تَرَى أَنَّ التَّعَرُّضَ الْمُتَكَرِّرَ لِلْتَّلْفَازِ لِمَدَّةِ طَوِيلَةٍ، يَجْعَلُ الْفَرَدَ يَعْتَقِدُ أَنَّ الْعَالَمَ الَّذِي يَرَاهُ فِي شَاشَةِ التَّلْفَازِ هُوَ صُورَةٌ مُتَطَابِقةٌ مَعَ

العالم الواقعي الذي يعيشه، ويرى منظرو هذه النظرية أن «وسائل الاتصال الجماهيرية تحدث آثاراً على إدراك الناس للعالم الخارجي، وخاصةً الذين يتعرضون لتلك الوسائل لفترات طويلة ومنتظمة، وبالتالي فإن الصور الذهنية السائدة لدى جماعةٍ ما تكون ناتجةً عن تكرار تعرّض أفراد هذه الجماعة لأنواع خاصةً من الرسائل الجماهيرية» [الحاج، نظرية الإعلام والاتصال، ص 131].

فمن خلال هاتين النظريتين، تتضح قوّة تأثير التقنية على وعي الإنسان الذي يؤثّر بشكلٍ ما في تشكيل هويته، والذكاء الاصطناعي التوليد ياعتبره أحد أشكال التقنية المطورة حديثاً، ولكونه موظّفاً في تعليم الناشئة في مرحلتها العمرية الدقيقة، ووسيلةً تعليميةً، فسيكون تأثيره أشدّ على تشكيل هوية الطفل المسلم، وإحداث انزياحات عن أسس الفلسفة التربوية الإسلامية ومبادئها التي تقوم عليها معظم الأنظمة التعليمية في العالم الإسلامي.

المبحث الأول: مفردات البحث

أولاً: مفهوم "هوية الطفل المسلم"

"هوية الطفل المسلم" مصطلح مرّكب تركيّباً وصفيّاً، ولتحديد دلالته ينبغي التوقف على كلٌّ من مصطلحي "الهوية" و"الطفل المسلم".

- الهوية: من حيث الدلالة اللغوية مصدر صناعي لـ"هو".

أما اصطلاحاً فيعرف الدكتور محمد عمارة هوية الشيء بأنّها: «ثوابته التي تتجدد ولا تتغيّر، تتجلّى وتتفصّح عن ذاتها دون أن تخلي مكانها لنقضها، طالما بقيت الذات على قيد الحياة» [محمد عمارة، مخاطر العولمة على الهوية الثقافية، ص 6].

كما عرف الدكتور خليل نوري مسيّر العاني الهوية الإسلامية بكونها: «الإيمان بعقيدة هذه الأمة، والاعتزاز بالانتماء إليها، واحترام قيمها الحضارية والثقافية، وإبراز الشعائر الإسلامية والاعتزاز والتمسّك بها، والشعور بالتميز والاستقلالية الفردية والجماعية، والقيام بحق الرسالة وواجب البلاغ والشهادة على الناس، وهي أيضًا محصلة ونتاج التجربة التاريخية لأمة من الأمم، وهي تحاول إثبات نجاحها في هذه الحياة» [العاني، الهوية الإسلامية في زمن العولمة الثقافية، ص 45].

- الطفل المسلم: "الطفل" مشتقٌ من مصدر الطفولة، وقد عُرف صاحب "المنهل التربوي" الطفولة بأنّها: «مرحلة أساسية في حياة الفرد، وتمتدّ من الولادة إلى حين بلوغ

مرحلة المراهقة، أي إلى حدود السنة الثانية عشرة أو الثالثة عشرة من عمره، وتأتي أهمية الطفولة من كونها تشكل القاعدة الأولى التي تتأسس عليها كل السمات والخصائص التي ستميز الفرد لاحقاً في علاقته مع الآخرين، سواء تعلق الأمر بالسمات الفكرية أو النفسية أو السلوكية» [غريب، المنهل التربوي، ج 1، ص 338 و 339].

ويقسم هؤلاء الباحثون الطفولة عادةً إلى ثلاثة أطوار أساسية هي:

- طور الطفولة الأولى: وتدوم من الولادة إلى السنة الثانية، وهي مرحلة حسية حركية بالدرجة الأولى، وفيها تشتد الحاجة لدى الطفل الرضيع إلى الحركة، كما يتميز هذا الطور أيضاً بحاجة الرضيع إلى العناية والرعاية، سواء من حيث التغذية أو العاطفة؛ وهو في ذلك يعتمد بشكل شبه تام على الخدمات التي يقدمها له الكبار.

- الطفولة الثانية: يبدأ محيط الطفل في الاتساع، سواء من حيث المكان أو الأشياء التي تصبح في متناوله أو على المستوى الرمزي؛ نظراً لبروز الوظيفة اللغوية في حياته خلال السنة الثانية، ففي هذه الحقبة يبدأ الطفل في استبطان نوعية القيم والأنماط السلوكية المحيطة، مما يزيد في هذا الاستبطان العلاقات التي يربطها الطفل مع الآخرين، أي العلاقات الاجتماعية التي تتيح له نوعاً من التواصل والتبادل على مستويات متعددة.

- الطفولة الثالثة: تتميز أساساً ببروز ما يسمى بالإحساس الأخلاقي لدى الطفل، كما تبرز لديه مجموعة من العمليات العقلية الأساسية، التي تتيح له إمكانية التفكير في الأشياء بشكل أعمق، هذا بالإضافة إلى أن هذه المرحلة تعد مرحلة التفتح على العالم الاجتماعي بشكل أكثر عمقاً؛ نظراً لدخول الطفل إلى عالم المدرسة وما يتربّع عنه من تأثيرات تربوية منظمة على شخصيته.

وهناك تعريفات أخرى للطفولة ترفع عمرها إلى 18 سنةً، بحيث تساويها بسن الرشد القانوني، فقد عرفت الاتفاقية العالمية لحقوق الطفل في بندها الأول الطفل على أنه: «كل كائن إنساني يبلغ من عمره أقل من 18 سنةً، ما عدا إذا تم الرشد قبل ذلك حسب القانون الخاضع له» [المصدر السابق، ص 339].

وعند النظر في الشريعة الإسلامية، نجدها قسمت مراحل الطفولة إلى ثلاث مراحل وهي: مرحلة ما قبل التمييز (قبل 7 سنوات)، ومرحلة ما بعد التمييز (10 سنوات)، ومرحلة ما

بعد التمييز إلى البلوغ، ونُصّت على معاملة الطفل وفق مرحلته العمرية، فعن الحاكم في الكني عن النبي ﷺ قال: «الولد سيد سبع سنين، وخادم سبع سنين، ووزير سبع سنين، فإن رضيت مكافنته لـحدى وعشرين، وإنما فاض ضرب على كتفه، قد أعتذر إلى الله فيه» [الهندي، كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال، ج 16، ص 442]. وعن أنسٍ مرفوعاً: «الغلام يعُقّ عنه يوم السابع، ويسمى ويماط عنه الأذى، فإذا بلغ ست سنين أدب، فإذا بلغ تسع سنين عزل فراشه، فإذا بلغ ثلاث عشرة ضرب على الصلاة والصوم، فإذا بلغ ست عشرة زوجه أبوه ثم أخذ بيده، وقال أدبتك وعلّمتك وأنكحتك، أعود بالله من فتنتك في الدنيا وعذابك في الآخرة» [السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ج 6، ص 318].

ومن ثم فالطفل المسلم هو الإنسان الذي يعيش مرحلة عمرية تمتد من الولادة إلى سن البلوغ تحت رعاية أسرة تدين بدين الإسلام.

استناداً إلى ما سبق يفيد مفهوم هوية الطفل المسلم الثوابت الوجودية المتعلقة بالكون والحياة والمصير التي ينشأ عليها الإنسان الذي يعيش مرحلة عمرية تمتد من الولادة إلى سن البلوغ تحت رعاية أسرة تدين بدين الإسلام.

ثانياً: مفهوم الفلسفة التربوية الإسلامية

إن تحديد مفهوم للفلسفة التربوية الإسلامية، يستدعي الانطلاق من مفهوم الفلسفة، فالفلسفة كلمة معربة عن اليونانية، « فهي لفظ يونياني نشأ أول ما نشأ في بلاد اليونان، ولفظ الفلسفة مركب من كلمتين يونانيتين وهما: فيلو ومعناها: المحبة أو الإشارة، وسوفيس أو سوفيا، ومعناهما: الحكمة، وهو أصل الكلمة وسبب تسميتها بذلك، من خلال ما ماضى يتبيّن أن الفلسفة باعتبار الوضع الأصلي تعرف بـ: محبة الحكمة، أو إشارة الحكمة.

[الحمد، مصطلحات في كتب العقائد، ص 94]

ولمّا دخل هذا المصطلح في الثقافة الإسلامية، جعل الفلاسفة المسلمين يبحثون لها عن سند في الثقافة الإسلامية مثل استدلالهم بقوله تعالى: ﴿وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوْتَ حَيْرَانِيَّاً وَمَا يَدَّكُرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ﴾ [سورة البقرة: 269]، والمفهوم المتعارف عليه للفلسفة هو البحث عن الحقيقة، أو «العلم الذي يبحث في ثلاثة مباحث أو مشكلات رئيسية، وهي مشكلة الوجود، ومشكلة المعرفة، ومشكلة القييم» [الشيباني، فلسفة التربية الإسلامية، ص 14].

أما التربية لغةً: فقد اشتقت من كلمة رب، وعرفت: «(رب)، الراء والباء يدلّ على أصول، فالأول إصلاح الشيء والقيام عليه، فالرب: المالك، والخالق، والصاحب» [القزويني، مقاييس اللغة، ج. 2، ص 381]، واصطلاحاً: «التربية: هي تبليغ الشيء إلى كماله شيئاً فشيئاً» [الكافوي، الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، ص 314].

ولتحديد مفهوم للفلسفة التربوية، ينبغي أن نعرف العلاقة التي تربط الفلسفة بالتربية، فالفلسفة إذا كانت تبحث عن الحقيقة، ومعرفة جوهر الأشياء، وتقديم تصوّراً عن الكون والوجود والمعرفة والإنسان، فال التربية هي اليد المفيدة لهذه التصورات، أي التربية تستمدّ من الفلسفة التصورات والمعتقدات والمبادئ التي توجّه عمليتها وتحقق غايتها، وتجسّدتها على أرض الواقع، فالمريّ عندما ينطلق من نظريات تربوية معينة أثناء عملية التربية، سينطلق من توجّهه الفلسفـي، أي سينطلق من فلسفة تربوية معينة، ليبني عليها عمليته التربية ويحقق غاياتها.

فهذه العلاقة التأثيرية والتأثيرية بين الفلسفة والتربية، أنتجت ما يسمّى بـ"الفلسفة التربوية"، باعتبارها المرجعية الموجّهة لعملية التربية، وقد نالت نصيباً وفيراً من التعريف بها، تحت مسمى "فلسفة التربية"، منها:

عرف "المنهل التربوي" فلسفة التربية بأنّها: «حقل معرفيّ أساسيّ من الحقول التي تهتمّ بالتربية وتقارب ظواهرها من زاوية فلسفية؛ فإذا كانت العلوم الإنسانية مثلاً تدرس موضوع التربية وخاصةً الطفل، طبيعته، نموّه، وعلاقته بالوسط، وإذا كانت البيداغوجيا تبحث في وسائل إنجاز الفعل التربوي، فإنّ فلسفة التربية تفكّر في غايات التربية من خلال طرح تـسـاؤـلـاتـ مـثـلـ:ـ لـمـاـذـاـ نـرـيـ؟ـ وـمـاـهـوـ مـعـيـارـ التـرـبـيـةـ النـاجـحةـ؟ـ» [غريب، المنهل التربوي، ج. 2، ص 753].

وُعرفت كذلك بأنّها: «حقل معرفيّ يهتمّ بالتربية والتعليم انطلاقاً من التفكير الفلسفـيـ في موضوعات عـدـيـدةـ،ـ مـثـلـ غـاـيـاتـ التـرـبـيـةـ وـسـائـلـهـاـ،ـ طـبـيـعـةـ الـفـعـلـ التـرـبـويـ فيـ عـلـاقـتـهـ بـالـشـخـصـيـةـ الإنسـانـيـةـ وـبـقـضـائـاـ المـعـرـفـةـ وـالـثـقـافـةـ،ـ طـبـيـعـةـ الـمـعـرـفـةـ وـسـائـلـهـاـ وـأـسـالـيـبـ الـحـكـمـ وـالـبـرـهـنـةـ وـالـنـقـدـ فيـ عـلـاقـتـهـاـ بـمـوـادـ الـدـرـاسـيـةـ وـأـنـشـطـةـ الـتـعـلـيمـ» [المصدر السابق].

وُعرفت بأنّها: «النشاط الفكري المنظم الذي يَتَّخـذـ الفلـسـفـةـ وـسـيـلـتـهـ لـتـنـظـيمـ الـعـلـمـيـةـ التـرـبـوـيـةـ وـتـنـسـيقـهـاـ وـأـنـسـجـامـهـاـ وـتـوـضـيـحـ الـقـيـمـ وـالـأـهـدـافـ الـتـيـ تـرـنـوـ إـلـىـ تـحـقـيقـهـاـ،ـ فـيـ إـطـارـ ثـقـافـيـ

وخبرى معين، وعلى هذا الأساس تكون الفلسفة وفلسفة التربية والخبرة الإنسانية مكوناتٍ ثلاثةً لكلٍ واحدٍ متكاملٍ» [النجيحي، مقدمة في فلسفة التربية، ص ٢٤].

وعُرِفت كذلك بأنّها: «استخدام الطريقة الفلسفية في التفكير والبحث في مناقشة المسائل التربوية، إنّ هذا يعني أثناً في فلسفة التربية نقوم بجهد عقلي لمناقشة وتحليل ونقد جملة المفاهيم الأساسية التي يرتكز عليها العمل التربوي وذلك مثل: الطبيعة الإنسانية، النشاط المدرسي، الخبرة، الحرية، الثقافة، المعرفة ... إلخ، وبالإضافة إلى مناقشة المفاهيم، فلسفة التربية تقوم كذلك بتحليل ونقد المشكلات التربوية بالمنهج نفسه وبالطريقة ذاتها» [إسماعيل علي، فلسفات تربوية معاصرة، ص ٢١].

يتضح من خلال هذه التعريفات اتفاقها على مهام فلسفة التربية، وهي البحث والنظر في داخلها للبحث في مسائلها ونقدّها، والبحث عن حلول لمشاكلها، وتحديد وظائفها ومحركاتها، فالفلسفة بهذه الأدوار تقوم بالوظيفة الميكروسكوبية للتربية، أي النّظر الداخليّة لمكوناتها ونقدّها وتحليلها بهدف معرفة ماذا سنصنع من المتعلم، فهي تحدّد توجّه التربية وغايّتها، وتحوّل النّشاط التربوي من نشاط عشوائي إلى نشاط هادف.

وتفاوتت من حيث دقّتها في إبراز دور فلسفة التربية، وكان التعريف الأخير أكثر دقّةً وقرباً لما سيُعرض في هذا البحث، وستنّتّخذه بوصلاً في الكشف عن بناء هوية الطفل المسلم وفق فلسفة التربية ذات التوجّه الإسلامي، أي ما يعرف بـ«الفلسفة التربوية الإسلامية».

الفلسفة التربوية الإسلامية

في ضوء ما تمّ بيانه سابقاً في تعريف الفلسفة التربوية، يتبيّن لنا أثناً عندما نتكلّم عن الفلسفة التربوية الإسلامية، فنعني بذلك أثناً نطلق في عملية التربية من التصور الإسلامي للوجود والمعرفة والقيم، وكلّ المباحث المرتبطة بالتربية وفق التصور الإسلامي، ولعلّ ما عبر عنه الدكتور عمر التومي الشيباني في بيانه لمفهوم الفلسفة التربوية الإسلامية بقوله: «إنّها مجموعة المبادئ والمعتقدات والمفاهيم والفرض وال المسلمات التي حدّدت في شكل متكامل متراّبط متناسق لتكون بمثابة المرشد والموجّه للجهد التربوي والعملية التربوية بجميع جوانبها وللسياسة التعليمية في البلاد...».

وهذا التعريف الأخير الذي أتينا به لفلسفة التربية صالح للتطبيق على أي نوع من أنواع التربية، بما في ذلك التربية الإسلامية التي يهمنا في هذا البحث تحديد الفلسفة التي تقوم عليها، وتحديداً لهذه الفلسفة لا يخرج عن ذكر مجموعة من المبادئ والمعتقدات المستمدّة من تعاليم الإسلام أو المتفقة مع روحه» [الشيباني، فلسفة التربية الإسلامية، ص 18]. فهذا التعريف يتماشى مع المفهوم الذي نود أن نتبناه للفلسفة التربوية الإسلامية، ويمكن تعزيز هذا التعريف، بتعريف آخر يحيل إلى مفهوم الفلسفة التربوية الإسلامية، وإن كان المؤلف استبدل مصطلح "الفلسفة التربوية الإسلامية"، بمصطلح "المعرفة التربوية الإسلامية"، لأسباب بيّنها في مؤلفه بقوله: «نقصد بالمعرفة التربوية الإسلامية هنا كافة المواقف والأفكار والآراء والمفاهيم والمعلومات التي تتناول قضایا ومشكلاتٍ واتجاهاتٍ ومفاهيمٍ تربويةً استناداً إلى المرجعية الإسلامية كما تبدي في القرآن الكريم والسنّة النبوية، واجتهادات المفكّرين الذين يستندون بدورهم إلى هذه المرجعية صراحةً».

وقد اخترنا أن نستخدم مصطلح "المعرفة التربوية الإسلامية"، ولم نقتصر على مصطلح "فلسفة التربية الإسلامية" الذي هو مقصودنا بالدرجة الأولى» [إسماعيل علي، عبد الستار فرج، فلسفة التربية.. تأصيل وتحديث، ص 124].

فمن خلال هذين التعريفين، يتبيّن أنّ الفلسفة التربوية الإسلامية لا تخرج عن التعريف الذي قدّم للفلسفة التربوية مع تحديد المرجعية الإسلامية لها، أي الفلسفة التربوية الإسلامية، هي تأطير العملية التربوية من جميع جوانبها، وحلّ مشكلاتها، وتحديد غاياتها، وفق المرجعية الإسلامية.

وقلت تأطير العملية التربوية من جميع جوانبها؛ لأنّ الشريعة الإسلامية جاءت بمنهج ربّاني شمولي لحلّ جميع مشاكل حياة الإنسان، والجواب عن جميع أسئلته الوجودية والقيمية والمعرفية، فكان تأطير العملية التربوية من جميع جوانبها وفق الرؤية الإسلامية، سيمكن التربية من تحقيق نتائجها على الوجه الصحيح، وتعدّ المرجعية الإسلامية التي تقوم ببناء الإنسان من جميع نواحيه قادرةً على حلّ المشاكل التربوية وتحديد أهدافها وتحقيقها.

ثالثاً: مفهوم "الذكاء الاصطناعي التوليدي"

عرفته الهيئة السعودية للبيانات والذكاء الاصطناعي بأنه: «نوع من أنواع الذكاء الاصطناعي الذي يستخدم تقنيات تعلم الآلة والشبكات العصبية العميقه لمحاكاة قدرة الإنسان في إنشاء

بيانات جديدة أو محتوى أصيل ومبتكر، مثل: النصوص والصور ومقاطع الفيديو، ويمكن لنماذج الذكاء الاصطناعي التوليد توليد مخرجات من نفس المدخلات، مثل: من نص إلى نص، أو من نوع مختلف، مثل: من نص إلى صورة أو مقطع فيديو» [الهيئة السعودية للبيانات والذكاء الاصطناعي، ص 6].

المبحث الثاني:

دور الفلسفة التربوية الإسلامية في تشكيل هوية الطفل المسلم

بيّنا أن الفلسفة التربوية الإسلامية هي مجموعة من التصورات والآراء والتوجيهات المستمدّة من الشريعة الإسلامية، تؤثّر التربية من جميع جوانبها، وتحل مشاكلها وتحدد غايّاتها لتحقيق النتائج التي تتوافق مع مقاصد الشريعة الإسلامية، فالفلسفة التربوية الإسلامية بهذه الأدوار توجّه عملية التربية بشكل وظيفي ومحدد، مما يسهم في بناء هوية إسلامية للطفل، ولإبراز أدوارها في بناء هذه الهوية، لا بدّ من عرض المباحث الكبرى لهذه الفلسفة، وكيفية تفعيلها أثناء التربية، ويمكن إجمالها فيما يلي:

- رؤية الإنسان لخالقه.

- ورؤية الإنسان لنّاته.

- رؤية الإنسان للكون.

- رؤية الإنسان للحياة

ومن خلال هذه المباحث، يمكن تفعيل هذه المباحث في التربية من خلال ما يلي:

أولاً: رؤية الإنسان لله تعالى

حدّدت الشريعة الإسلامية العلاقة بين الإنسان وربّه، وجعلتها مبنيةً على العبودية، والعبادة «اسم جامع لكلّ ما يحبّه الله ويرضاه من الأقوال والأفكار والأعمال والمشاعر والعواطف في حياة الأفراد والجماعات، وفي جميع الميادين الفكرية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية والعسكرية وغير ذلك» [الكيلاني، فلسفة التربية الإسلامية.. دراسة مقارنة بين فلسفة التربية الإسلامية والفلسفات التربوية المعاصرة، ص 77].

وقد بين القرآن الكريم هذه العلاقة في قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [سورة الذاريات: 57] فهذا الهدف الأساسي من خلق الله تعالى للإنسان، وهذه الحقيقة تحمي الإنسان من التهديد والاضطراب، فالإنسان عندما يعرف ربّه ويعرف الغاية من خلقه، يوفر عليه الكثير من التخطّط في الحياة والبحث عن سرّ وجوده، فتوظيف التربية في بناء هذا المعتقد للطفل المسلم، يمكن من حمايته من العقائد الفاسدة، ويحدّد له وجهته في هذه الحياة، وهنا يتبيّن دور الفلسفة التربوية الإسلامية من خلال بيانها الغرض من وجود الإنسان في الحياة، وتمكين التربية على إنشاء الطفل على وحدانية الله تعالى، وعبادته، وتعلّمه طرق هذه العبادة؛ إذ تخرج عبودية الإنسان لربّه من صورتها المختزلة في العبادة بالجوارح والطقوس الدينية إلى العبادة في صورتها الكلية المتمثّلة في استحضار الحقّ ﷺ في كلّ شيء، وعبادته من خلال النظر في نفسه وملكته وتعاملاته كلّها، محقّقاً بذلك الخير والصلاح درءاً للمفاسد والشّرور، ومن خلال اتّباع أحكام الشرع، والابتعاد عن المحاذير والمحرّمات، والتعبد عن طريق تطبيق ما جاءت به الشّريعة الإسلامية بصفة عامة.

ثانيًا: رؤية الإنسان لذاته

من أهمّ الأمور الجوهرية التي تميّز الفلسفة التربوية الإسلامية عن الفلسفة التربوية الغربيّة رؤيتها للإنسان، فهذه الرؤية التي تحدّد صورة الإنسان تؤثّر في العديد من العناصر المرتبطة بالعملية التربوية، على رأسها النّظرية التربوية التي ينطلق منها علم أصول التّدرّس (Pedagogy)، وسيّورة العملية التعليمية - التعليمية التي يجب أن تكون مراعيةً لخصائص الذات الإنسانية في بعديها الإبستمولوجي والبيداغوجي.

فالذات الإنسانية التي تعمل الفلسفة التربوية الإسلامية على بنائها في المتعلّمين تشمل ثلاثة مستويات أساسية هي:

المستوى الأوّل: الذات الإنسانية باعتبارها كائنًا حيًّا مخلوقًا قائمًا بذاته، وله تنوعٌ فيزيولوجي واضحٌ متمثّلٌ في الذكورة أو الأنوثة.

المستوى الثاني: الذات الإنسانية ذات مفكّرة مستقلّة بذاتها تتلقّى المعارف وتشتغل عليها، وهي بذلك تتحقّق عملية التعليم والتعلّم، وليس مجرد مستقبل مثل ما نادت به النّظرية السلوكيّة.

المستوى الثالث: الخصائص النفسية المميزة للذات الإنسانية التي لا يجب أن تهمّش مثل الكرامة والحرية، وأنّ الإنسان منزه عن الأفعال المنافية للفطرة السليمة، مثل العبودية للبشر والشذوذ الجنسي بمختلف أشكاله، وكلّ ما يخلّ بإنسانيتها من مظاهر لا تليق بصفتها الإنسانية.

وهذه المستويات الثلاثة التي رعتها الفلسفة التربوية الإسلامية تبيّن في طياتها أهميّة النظر إلى النظريات والبيداغوجيات المعتمدة في التعليم إن كانت ملائمةً في تدريس الإنسان المسلم، أم يجب تعديلها وفق ما ينسجم مع الفلسفة التربوية الإسلامية.

وإجمالاً يمكن القول إن الفلسفة التربوية الإسلامية تؤكّد ماهية الإنسان في بعده الذاتي في المبادئ التالية:

مبدأ التكريم: تؤكّد الفلسفة التربوية الإسلامية أفضليّة الإنسان على سائر المخلوقات، فهو «أفضل ما في هذا الكون من عناصر و موجودات و مخلوقات ، ميّزه الله على غيره من المخلوقات بكثير من الخصائص والمميّزات ، فاستحقّ بذلك تكريمه و تفضيله على سائر المخلوقات ، كما استحقّ بذلك أن يكون المحور الأساسي الذي ترتكز عليه الحياة بكلّ ما فيها من حركة ونشاط ، وأن يكون موضع الرسالات السماوية ودعوات الإصلاح على مرّ العصور والأزمان» [الشيباني، فلسفة التربية الإسلامية، ص 72].

مبدأ التكليف والاستخلاف: ترى الفلسفة التربوية الإسلامية الإنسان على مبدأ التكليف والاستخلاف؛ باعتبار المكانة التي ميّزه الله بها، فـ«تكريم الإنسان وأفضليته على غيره من المخلوقات واستخلافه في الأرض لتعميرها وتحميله أمانة التكاليف وحرّية الاختيار ومسؤوليته والمحافظة على القيم لا ترجع إلى جنسه أو لونه أو جماله أو شكله أو ماله أو درجته أو نوع عمله أو طبقته الاجتماعية أو الاقتصادية، وإنّما يرجع إلى إيمانه وقواته وخلقه، وعقله وعمله، واستعداده لكسب المعرفة والمهارات المختلفة، والاختراع والإبداع والقيام بالعمليات العقلية المختلفة، وقدرته على وضع الأسماء والمصطلحات لكلّ جديد في كلّ عصر وجيل، وقدرته على ضبط غرائزه ودوافعه وكبح جماح شهواته ونزواته، وقدرته على الإنشاء والتعمير والتجديد المستمرّ، وعلى تحمل المسؤولية نحو نفسه و نحو مجتمعه، وعلى تسخير معارفه ومهاراته وخبراته في خدمة غيره، وعلى الترقّي الخلقي والاجتماعي، إلى غير

ذلك من المميزات والصفات التي خص الله بها تعالي الإنسان دون غيره من المخلوقات»

[الشيباني، فلسفة التربية الإسلامية، ص 76].

مبدأ التفكير والتعقل: ترَكَز الفلسفة التربوية الإسلامية على هذا المبدأ؛ لكونه أساس بناء الحضارات الإنسانية، وخصوصية الإنسان، فهو «الناطق القادر على الكلام وعلى استعمال اللغة كأداة للتفكير والاتصال، وعلى وضع المصطلحات، وعلى تسمية الأشياء لتمييزها والتصرُّف فيها، وعلى التفكير الإرادي والواعي، وعلى اتخاذ العالم الواقعي المحيط به موضوع إدراكه وتفكيره وتفسيره وإبداعه وموضوع نشاطه لإحداث التغيير المرغوب فيه، وعلى التعلم واكتساب معارف ومهارات واتجاهات جديدة، وعلى الإيمان بالغيب، وعلى التمييز بين الخير والشرّ، وعلى كبح شهواته ونزواته، وعلى تصور الوسائل التي تؤدي إلى تحقيق هذه الغاية ... وعلى العمل والإنتاج وبناء الحضارة والتعمير» [المصدر السابق، ص 81].

مبدأ القيم الإسلامية: ترَكَز الفلسفة التربوية الإسلامية على ترسیخ الأخلاق الفاضلة والقيم الحسنة في نفس المتعلمين، لأنَّها الميزة التي تزيد من إنسانية الإنسان، وتدلُّ على تحضُّره ورقِّيه، إلى جانب تحقيقه الصلاح بها.

وممَّا يدلُّ على مكانة الأخلاق في شريعة الإسلام أنَّه «ورد في القرآن الكريم ألف وخمسة وأربع آيات تتصل بالأخلاق، سواء في جانبها النظري أو في جانبها العملي، وهذا المقدار يمثل ما يقرب من ربع عدد آيات القرآن الكريم» [المصدر السابق، ص 222].

ويعدُّ هذا المبدأ ركيزةً أساسيةً تربط بين المبادئ كلَّها، فبها تقوم العبادة على الأدب مع الله ﷺ، وتنظم العلاقات بين الناس، وتصان العلاقات بين جميع الموجودات.

إنَّ هذه المبادئ الكلية التي سطَّرتها الفلسفة التربوية الإسلامية تحدَّد ماهية الإنسان الذي تريده الشريعة الإسلامية، وهذا بدوره يفرض على مؤسسات التربية أن تكون محققةً لهذه المبادئ.

ولم تقتصر الفلسفة التربوية الإسلامية في بسط ماهية الإنسان على بعده الفردي، وإنما ضبطت علاقة الإنسان بأخيه الإنسان كذلك؛ لكون علاقتهما تشكِّل المجتمع الذي سيبني الحضارة، ويحقق مقاصد الله تعالي في أرضه؛ إذ عملت على إحاطة المجتمع بمبادئ كريمة تتضمَّن التعاون والتكافل والتآزر وتحقيق الصلاح والخير والمنفعة العامة.

وهذه المبادئ وغيرها مستقاة من الإسلام الذي هو نظام إلهي في تشريعه، وعلمي بتجربته، وهو يقوم على بناء المجتمع عن طريق بناء الإنساني للفرد، والقيادة في هذا المجتمع جماعية بين أبنائه الذين هم بالإيمان عباد الله، وأخوة بين أنفسهم، وسادة على الموارد المسخّرة لهم، والذين يقيّمون مجتمعهم على أساس أن العمل هو مصدر الحقوق والدرجات للأفراد في هذا المجتمع، وعلى أساس أنّهم من نقطة الإخاء بالإيمان شركاء بالعمل في الموارد والثمرات والأموال التي هي في المجتمع وفي أيدي المؤمنين أموال الله فهي. [الشيباني، فلسفة التربية الإسلامية، ص 119 و 120]

ومن المقصود العليا للإسلام للشريعة الإسلامية تكوين المجتمع الفاضل الذي يحكم بقوانين عامة، يمكن تلخيصها في المحافظة على الكرامة الإنسانية، والعدالة بكل صورها وشعّبها القانونية والاجتماعية والدولية، والتعاون العام، والمودة، والرحمة بالإنسانية، والمصلحة، ودفع الفساد في هذه الأرض. [المصدر السابق]

ثالثاً: رؤية الإنسان للكون

يقصد بالكون «كل ما عدا الله تعالى من أفلاك وسماءات، وأرضين وكواكب ونجوم، وجبال وسهول، وأنهار ووديان، ونبات وحيوان وإنسان، وجواهر وأجسام وأعراض، ومخلوقات مادية وغير مادّية» [المصدر السابق، ص 39]. وهذا الكون برمّته مسخّر للإنسان لإنعامته على عبادة الله فهي وتحقيق خلافته في أرضه.

فجاءت الفلسفة التربوية الإسلامية مربّيةً للإنسان على مبدأ الإحسان إلى هذا الكون؛ وذلك بالحفظ علىه، وعدم التسبّب في إفساده أو الاعتداء أو تضييعه بالشروع والحروب من قبل تلوّث البيئة، وقتل الحيوان بدون سبب، والإسراف في استثمار الثروات الطبيعية، بل ينبغي الاستفادة منه على الوجه الذي شرّعه الله تعالى.

رابعاً: رؤية الإنسان للحياة

تبّنت الفلسفة التربوية الإسلامية مبدأ الشريعة الإسلامية في التعامل مع الحياة بمختلف أحواها؛ إذ تكرّس مبدأ الإصلاح والتعمير في الأرض ونبذ الإفساد، والإحسان مع مختلف مخلوقات الله جل جلاله، وتحسّيد القيم الإسلامية في جميع سلوكياته مثل التحلي بالصدق والأمانة ومكارم الأخلاق في جلّ تفاعلاته مع ظروف الحياة، بما فيها الابتلاءات التي قد تصيب

الإنسان في هذه الحياة، التي تعدّ دار ابتلاء، أي امتحانًا وختبارًا لتحمل الإنسان أمانة الاستخلاف، والحياة ما هي إلا زمن لهذا الابلاء؛ لذا فالفلسفة التربوية الإسلامية تعمل على ترسيخ هذه المبادئ لدى الطفل المسلم لتعزّز فيه الشخصية المصلحة الخيرية والمعمرة والفاعلة في مجتمع، وتقوي صحته النفسية، وتربيه على الرضى بالقضاء والقدر والإيمان بهما؛ لتجاوز كلّ ما يمكن أن يعترض المرء في حياته من ابتلاءات بالأمراض أو الفقر أو فقد للأهل والأحباب.

إنّ هذه المداخل التي تقوم الفلسفة التربوية الإسلامية ببنائها في الفرد وفق الرؤية الإسلامية تحقق ضمنيًّا أهدافاً علياً تسعى إلى تحقيقها هذه الفلسفة، منها:

تعريف الإنسان بخالقه، وتحقيق العبودية له على وجهها الصحيح.

توجيه سلوك الفرد بما يناسب التعاليم الإسلامية.

تمكين الإنسان من مواجهة ابتلاءات الحياة بقلب المؤمن الراضي بقضاء الله وقدره، الساعي إلى الأخذ بأسباب عمارة الأرض والسعادة الدنيوية والأخروية.

ترسيخ العقيدة الإسلامية في النفس، وصيانتها من الأهواء والاضطرابات والنظريات والمرجعيات الفاسدة.

تمكين الإنسان من العيش بسلام في مجتمعه.

حفظ المجتمعات من التناحر والتباغض، وتربيتها على التكافل والتعاون والمحبة.

إنّ هذه الفلسفة تسعى إلى بناء الإنسان المسلم الصالح المستخلف في الأرض لعبادة الله، وإعمار الأرض بالخير والصلاح والفلاح، وصيانته من المعتقدات الباطلة، وحفظ فطرته من الأهواء الفاسدة، وهذه الرؤية هي أحد أهمّ الأسس التي تشّكل هوية الإنسان المسلم.

فهذه الفلسفة تقوم على تشكييل هوية الطفل المسلم انطلاقاً من المرجعية الإسلامية، وستهدف جميع مكونات شخصيته المتمثّلة في الأساس العقدي والتعبدّي والأخلاقي والنفساني والاجتماعي والعلمي والفكري والصحي والجنساني، وهي أسس تشّكل هوية الطفل عن طريق التربية والتعليم.

المبحث الثالث:

تأثير الذكاء الاصطناعي التوليد في تكوين هوية الطفل المسلم

شهد الذكاء الاصطناعي التوليد تطويراً مهماً بفضل ظهور تقنيات جديدة مثل شبكات الخلايا العصبية الاصطناعية وشبكات الخصومة التوليدية، وهي خوارزميات تم تطويرها في عام 2014 تستخدم شبكاتٍ خصوميةً توليديةً لتوليد صور جديدة من خلال خداع شبكة مقابلة. [الخليفة، مقدمة في الذكاء الاصطناعي التوليد، ص 11]

كما ارتبط بروزه بظهور المحولات التي هي معمارية - تم تطويرها عام 2017 - استخدمت آلية الانتباه لتحسين أداء معالجة اللغة الطبيعية، وتم تقديمها لأول مرة في ورقة (attention is all you need)، وسرعان ما أصبحت هيكلية الرائدة لمعظم تطبيقات البيانات النصية. [المصدر السابق 12]

ظهور هذه التقنيات وتطوير نماذج التعلم الآلي أسهم في ظهور برامج الذكاء الاصطناعي التوليدية التالية: [المصدر السابق]

برنامنج (DALL-E): وهو برنامنج تم إطلاقه في عام 2021 من قبل شركة (OpenAI)، ويستخدم شبكات خصومية توليدية (Generative adversarial network) لتوليد صور من الوصف الكتائي لها.

برنامنج (stable diffusion): وهو برنامنج تم إطلاقه في عام 2022، ويستعمل شبكاتٍ خصوميةً توليديةً لتوليد صورة من وصف كتائي، كما يستخدم نماذج شبكات الانتشار (diffusion mode)، وهي نوع من أنواع الشبكات العصبية التوليدية العميقية.

برنامنج (chatgpt): وهو برنامنج تم إطلاقه في نوفمبر من عام 2022 من قبل شركة (open ai)، ويستخدم نموذجاً لغويًّا محسّناً للمحادثة قادرًا على توليد ردود طبيعية تصاهي الردود البشرية، وطور «باستخدام النماذج اللغوية الضحمة gpt-3 و gpt-4»، وهي تعدّ امتدادًا لتطوير نماذج لغوية سابقة، بدأت عام 2018 مع gpt-1، وبإمكاناته التي تتنبأ بالنصوص البسيطة، إلى gpt-2 وقوارته على ما يبذوأته فهم سياق النصوص، مروراً بقدرة gpt-3 على إنتاج نصوص تبدو شبيهةً بكتابه الإنسان، وانتهاءً بإصدار gpt-4 الذي تصل قدرته إلى إنتاج نصوص تبدو متماسكةً ومعقولةً بدرجة يصعب تمييزها عما يكتبه البشر» [الشريف حسن، الذكاء الاصطناعي التوليد وانعكاسه على التعليم والتدريب، ص 6].

فهذا التطور الذي شهده الذكاء الاصطناعي التوليدi وظُف في العديد من الميادين، خاصةً التعليم، بحيث أصبح قبلةً للمتعلمين والمعلمين على حدّ السواء، فهو يمكن المعلمين من إعداد دروسهم ويقدم لهم اقتراحاتٍ إبداعيةً لإنجاح الدرس؛ إذ يمكن لمعلمي الصف الابتدائي على سبيل المثال الاستفادة منه في صياغة قصص للأطفال تثبت القيم الإسلامية من قبيل العفة وبرّ الوالدين والأمانة وغيرها، كما يمكن للذكاء أن يساعد المعلمين على إعداد رسومات ومخطّطات تناسب أعمار الأطفال وتحفزهم على التعلم، واقتراح وضعيات مشكلة يتم حلّها بالإضافة إلى العديد من الأنشطة التعليمية.

يستفيد الطفل المسلم اليوم من الآثار الإيجابية للذكاء الاصطناعي من خلاله تمكينه من تملك كفايات متنوعة عدّة، إلا أنه وضعه أمام تحديات كبرى مؤثرة في هويته يمكن اختزالها في تحديين أساسين:

تحدي تعزيز الهوية الافتراضية وإدماجها في هوية الطفل المسلم؛ إذ الإنسان عند تفاعله في موضع التواصل الاجتماعي يصنع هويته الافتراضية التي يعرّفها الدكتور العياشي الفرفار بأنّها «مجموع الصفات والرموز والبيانات التي يستخدمها الأفراد في تقديم أنفسهم للآخرين في المجتمعات الافتراضية ويتفاعلون معهم من خلالها» [العياشي، الهوية الافتراضية.. طبيعتها، خصائصها وعلاقتها بالمجتمع الواقعي، ص 315]. وهذه الهوية الافتراضية تجعل الإنسان يلبس شخصيةً مطلقةً مغایرةً عن شخصيته الواقعية، قد يتقيّد فيها بالضوابط والسلوكيات والأفكار والقيم التي نشأ عليها أو يتحرّر منها.

والذكاء الاصطناعي التوليدi يسهم بدوره في صنع هوية افتراضية قائمة في كثير من الأحيان على قيم ومرجعيات مادّية مخالفة للدين الإسلامي؛ نظرًاً لكون كثير من مبرمجيه ورواضعي معارفه ومحطّياته هم أصحاب خلفية غربية علمانية، فيكون هذا التحدي حاضرًاً أثناء تعليم الطفل المسلم؛ لعدم قدرته على تنقیح المعرف المقدّمة له، وأخذ ما يوافق عقیدته وترك ما يخالفها.

وعلوّم أنّ الطفل يكون في مرحلة عمرية لم يتملك فيه بشكلٍ كليٍّ مناعةً عقديةً تحصّنه من التأثّر بالأفكار والتوجهات المادّية المطروحة، من قبيل الترويج لأحقّية ممارسة العلاقات الجنسيّة خارج إطار الزواج الشرعي، واعتبار الإجهاض والشذوذ الجنسي حرّيّةً فرديةً، فالهوية الافتراضية التي يصنّعها الذكاء الاصطناعي الذي يعده مثل هذه القضايا مقبولةً وتدخل في إطار حرّيّة الأفراد تؤثّر على التكوين المعرفي والسلوكي للطفل المسلم.

ويتجلى هذا التحدي بجلاء في تجربة برنامج chatgpt؛ لكونه أحد أهم البرامج استقطاباً للأطفال أثناء التعلم؛ فغالباً ما يقوم المتعلمون بطرح أسئلة تعليمية ترتبط بواجباتهم المدرسية أو أسئلة عامة من باب حب المعرفة على البرنامج؛ ليجيبهم بمعلومات ذات نفحة مادّية معارضة لعقيدتهم، مثل التشجيع على الجندرية، والتطبيع مع الشذوذ الجنسي، وغير ذلك من القضايا التي يعالجها ببؤن شاسع مع المرجعية الإسلامية للطفل.

ومن باب الإثبات بالحجّة والتمثيل نورد نموذجين من جوابين للذكاء الاصطناعي التوليدi عن سؤالين طرحا عليه في سياق إعداد البحث حول "تغيير جنس الطفل" و"الشذوذ الجنسي" المعتبر عنه بالمثلية، والتي من المفترض أنّ أطفالاً مسلمين يطرحونها عليه، فكان جواباه كما يلي:

– السؤال الأول: ما هو رأيك في تغيير جنس الطفل؟

جواب الذكاء الاصطناعي التوليدi:

«كوني نموذجاً للذكاء الاصطناعي ليس لديّ مشاعر أو آراء شخصية. ومع ذلك، يمكنني تقديم المعلومات العامة حول هذا الموضوع.

تغيير جنس الطفل هو مسألة شخصية تتعلق بالهوية الجنسية والتوجه الجنسي. في بعض الحالات، يمكن أن يشعر الأشخاص بعدم تطابق بين جنسهم المولدي وهويتهم الذاتية، ويقومون باتخاذ قرار بتغيير جنسهم ليعبّروا عن أنفسهم بصورة أكثر توافقاً مع هويتهم الجنسية الحقيقة.

يجب أن تعامل هذه القضية بحساسية واحترام، ويجب أن يشمل القرار بتغيير جنس الطفل مشورةً طبيةً متخصصةً ومرافقه نفسيةً للطفل وأسرته. كما يعد التشريع في بعض البلدان والثقافات والديانات عاملاً مؤثراً في قبول هذا الإجراء أو رفضه.

من الضروري أن يتم التعامل مع قضية تغيير جنس الطفل بروح المحبة والدعم، مع تقديم الرعاية الالزمة لصحة الطفل الجسدية والعقلية والاجتماعية. يعد هذا قراراً شخصياً يتعين على الأسرة والطفل اتخاذه بناءً على أفضل مصلحة للطفل ودعمه العاطفي والاجتماعي»

فهذا الجواب المقدم للطفل يتبنى في مضمونه الفكر المروج لظاهرة الجندرية تحت غطاء التسامح وتقبّل الآخر؛ إذ أوجب التعامل مع تغيير جنس الطفل باحترام وقبوله بروح المحبة والدعم، مع العلم أن الفلسفة التربوية الإسلامية تعدّ الفعل أمراً فاسداً محظوراً يعمل على تغيير فطرة الإنسان السوية التي فطره الله عليها، ومثل هذا الجواب يؤثّر في الطفل الذي وظفت في حقّه أساليب إقناع مبطنّة تجعله مع مرور الزمن يطّبع مع الظاهرة.

السؤال الثاني: ما هو رأيك في المثلية الجنسية؟

«كوني نموذجاً للذكاء الاصطناعي، ليس لديّ مشاعر أو آراء شخصية. ومن المهم أن نفهم أن المثلية الجنسية هي جزء من تنوع الهوية الجنسية والتوجه الجنسي في المجتمع. تشير المثلية الجنسية إلى قدرة الأشخاص على الشعور بالجذب العاطفي والجنساني نحو الأشخاص من نفس جنسهم.

من المهم أن نتعامل مع مسألة المثلية الجنسية بفهم واحترام. يجب على الناس أن يحترموا حقوق الأفراد المثليين جنسياً وأن يتعاشوا معهم بصورة عادلة ومتساوية. ينبغي أن يكون للجميع الحق في التعبير عن هويتهم الجنسية، وأن يعيشوا حياة سعيدةً ومستقرةً دون خوف من التمييز أو العنف.

التفهّم والتسامح والدعم المجتمعي يمكن أن يساهموا في خلق بيئة أكثر شمولاً واحتراماً للأشخاص المثليين جنسياً. يجب أن نتذكر أن التنوع الجنسي والاجتماعي هو جزء أساسي من الإنسانية، ويستحق الجميع الاحترام والمساواة بغضّ النظر عن هويتهم الجنسية أو التوجه الجنسي» [\[https://chatgpt.com/26/04/2024\]](https://chatgpt.com/26/04/2024).

وهذا الجواب بدوره من شأنه جعل الطفل المسلم يطّبع مع ظاهرة الشذوذ الجنسي بعدما يلمس في الجواب دعوةً إلى تفهم الظاهرة ودعم أصحابها؛ باعتبار التنوع الجنسي جزءاً أساسياً من الإنسانية.

استناداً إلى ما سلف يتضح أن الذكاء الاصطناعي التوليدi يصير في كثير من القضايا هادماً لما تبنيه الفلسفة التربوية الإسلامية؛ وذلك بسبب برمجته وفق المرجعية الغربية التي تختلف مع المرجعية الإسلامية في العديد من القضايا العقدية والقيمية، مما يوجب التفكير عند الاستفادة من الذكاء الاصطناعي التوليدi؛ ليكون ذلك بشكل إيجابي لا يعارض مبادئ الفلسفة التربوية الإسلامية وللحذر من أخطاره، وهنا دعوة للمبرمجين المسلمين أن يقدموا

للعالم الإسلامي برامج الذكاء الاصطناعي التوليدi بمرجعية لا تعارض تعاليم الدين الإسلامي، فالعالم الإسلامي زاخر بعلمائه في شتّي الميادين.

إنّ استخدام الذكاء الاصطناعي بشكل مفرط يؤدّي إلى إضعاف الطفل المسلم وقابلياته، فقد قدم الذكاء الاصطناعي التوليدi برامج متطرّفة في مجال إعداد المشاريع التعليمية وتحرير المقالات وإنجاز الواجبات الدراسية، وكتابة البحث وغيرها من الواجبات التي تطلب من المتعلّمين، وهذه الإمكانيات المتاحة بقدر ما تساعد المتعلّمين على الارتقاء بكمالياتهم المعرفية والمهارية والسلوكية، فإنّها تجعل الكثير منهم يتّجه نحو ممارسات تتنافى مع القيم الإسلامية من قبيل الغش والاتّكالية والانتحال والكسل المؤدّي إلى تعطيل التفكير والإبداع؛ ما يجعل هؤلاء المتعلّمين يضيّعون أهمّ المهارات الإبداعية التي تمكّنهم من التفوق الفعلي في دراستهم وفي محيطهم، وهو أمر يتعارض مع الفلسفة التربوية الإسلامية القائمة على الاعتماد على النفس والصدق والفاعلية، والإبداع وتكريم العقل وإعماله.

إنّ كلّ هاته التحدّيات المهدّدة لكيان الطفل المسلم تقتضي من الأسر والمدرّسين وصنّاع القرار التعليمي بالدول الإسلامية أخذ الاحتياطات الازمة في تعامل المتعلّمين مع هذه التقنية؛ حتّى يكون استثمارها في التعليم مثمرًا ولا يؤدّي إلى نتائج عكّسية تناقض أهداف المناهج التعليمية المسّطرة.

وإن عرض هذه التحدّيات يجعلنا نتساءل كيف يمكن أن نستفيد من الذكاء الاصطناعي التوليدi في تربية الطفل المسلم دون المساس بهويته الإسلامية؟ يمكن أن نجيب عليها في النقاط التالية:

1- تعزيز دور الفلسفة التربوية الإسلامية أثناء تربية الطفل المسلم في وقت مبكر؛ لتمكينه من مناعة ذاتية قوية عندما تعرّض عليه ما يخالف عقيدته ومرجعيته الدينية، وسيمكّنه ذلك من معرفة حدوده في استعماله للذكاء الاصطناعي التوليدi، وبناء رقابة ذاتية له، ويستطيع أن يأخذ من هذه البرامج ما يفيده، وهو بمناعته الدينية سيتعامل بذكاء مع ما يعرض عليه، وهذه الإمكانيّة ليست بالمحالة، فتربية الوعي العقدي للطفل المسلم ممكنة.

2- توعية الأسرة بالجانب المظلم للذكاء الاصطناعي التوليدi، وتوعيّتهم بكيفية استعماله بطرق إيجابية لتعليم أطفالهم.

3- تبني المؤسسات التعليمية للمبرمجين المسلمين، وتشجيعهم ودعمهم في إعداد برامج الذكاء الاصطناعي التوليدi في المجال التعليمي، فالعالم الإسلامي يزخر بالعديد من الموahب العلمية في العديد من الميادين، تنتظر فرصتها لتقديم إبداعاتها العلمية، ويمكن هنا أن تستعين المؤسسات التعليمية بالمسابقات العلمية لاكتشاف الموahب.

المبحث الرابع: مظاهر الاتصال والانفصال بين الفلسفة التربوية الإسلامية والذكاء الاصطناعي التوليدi

عند إلقاء نظرة مقارنة بين الفلسفة التربوية الإسلامية والذكاء الاصطناعي التوليدi يتضح بالملموس أنّ بينهما اتصالاً وانفصالاً في الآن ذاته؛ فكلاهما يقومان على تنمية الطفل المسلم معرفياً ومهارياً ووجدانياً، ويشكّلان هويته، فضلاً عن اعتمادهما على مدخل التربية والتعليم واستثمارهما لأنشطتها المحفزة المتعددة، إلا أنّهما يفترقان في المرجعية المستند إليها؛ إذ تستند الفلسفة التربوية الإسلامية في تشكيلها لهوية الطفل المسلم على الشريعة الإسلامية التي لا تقبل أحكامها القطعية التبديل أو التحرير بتغيير الزمان والمكان؛ لكونها مشرّعةً من عند العليم بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيمِ، فيما يظلّ الذكاء الاصطناعي التوليدi تطبيقاً رقمياً مخترعاً من قبل الإنسان بخلفية مادّية غربية، ويشكّل هويةً افتراضيةً قد تكون مخالفةً في كثير من الأحيان لبعض العقائد والقيم التي شكّلت هوية الطفل المسلم.

إنّ الذكاء الاصطناعي التوليدi يعّدّ وسيلةً يمكن تطويقها وتوجيهه خدماتها بما يخدم هوية الطفل المسلم بشكل صحيح ينسجم والفلسفة التربوية الإسلامية؛ إذ هي الأساس الذي ينبغي أن تتأسّس عليه هوية الطفل المسلم، وهذا يتطلّب الارتقاء بالبحث العلمي التربوي بالبلاد الإسلامية وتكون متخصصين في ميدان تقنية التربية، يسهمون في خلق نماذج أخرى للذكاء الاصطناعي التوليدi تتوافق مع الهوية الإسلامية للطفل.

المبحث الخامس: رؤية استشرافية حول آليات تكامل الأدوار وتحزيزها

يمكّن الاستفادة من الذكاء الاصطناعي التوليدi في الارتقاء بالطفل المسلم معرفياً ومهارياً وسلوكياً وصيانته هويته من التأثّر بالأفكار والميادّة المادّية الغربية، وذلك بشكل يقوم على تكامل الأدوار بالاعتماد على الآليات التالية:

أولاً: تدريب المدرسين و مختلف الأطر التربوية على التعامل مع الذكاء الاصطناعي التوليدi وتوظيفه في التربية والتعليم؛ إذ يمكن للمدرس إصدار أمر لبرنامج chatgpt بكتابه قصة عن إحدى القيم التي يدرسها كقيمة الصدق، فيقوم البرنامج بتنفيذ الأمر وصياغة القصة، ويتولى المدرس بعدها إحداث تغييرات في القصة بما يتوافق والفلسفة التربوية الإسلامية، كما يمكن تدريسيهم على تحويل النصوص المكتوبة إلى مقاطع سمعية بصرية موجهة للأطفال المتعلمين.

ثانياً: تمكين المتعلمين من تحصينات تقنية عبر توجيههم إلى طرح أسئلة عن الذكاء الاصطناعي التوليدi تكون مذيلّةً بعبارة "وفق الشريعة الإسلامية".

ثالثاً: تعزيز المراقبة الأسرية والتعليمية وتنظيم دورات تكوينية موجهة للأسر في مجال الاستعمال التربوي الأمثل لهذه التقنية.

رابعاً: تذليل الواجبات المدرسية خاصةً التي تتطلب الكتابة مثل البحوث والمقالات والنصوص بالرأي الشخصي للمتعلم، والترجيح بين الأفكار لتطوير المهارات اللغوية والتفكير الإبداعي، كما يمكن للمعلم أن يستعمل بعض التقنيات والبرامج التي تكشف نسبة الاستعانة بالذكاء الاصطناعي مثل تقنية turnitin، وcopyLeaks.

الخاتمة

في ختام هذا البحث يمكن إيراد النتائج المتوصل إليها فيما يلي:

- 1- تحسيد الفلسفة التربوية الإسلامية صورة الإنسان الذي تتطلع التربية الإسلامية إلى إيجاده، والمجتمع الذي تعمل على إخراجه في ضوء علاقة كلّ منها بالخالق والكون والحياة والإنسان.
 - 2- قيام الفلسفة التربوية الإسلامية على المبادئ والقيم المشكّلة للهوية الإسلامية للطفل، وهذا يقتضي أن تبني الأنظمة التعليمية وفق هذه الفلسفة.
 - 3- تميّز الفلسفة التربوية الإسلامية بتكميلها وشمومها وإحاطتها بجميع جوانب حياة الإنسان.
 - 4- تقديم هذه الفلسفة تصوّرًا كليًّا عن الذات الإنسانية وعلاقتها ب نفسها وغيّرها وخلقها والكون والحياة، فتكون بذلك قد قدمت مبادئ وتجيئاتٍ ينبغي العيش وفقها.
 - 5- الذكاء الاصطناعي التوليدi يعدّ من آخر التقنيات المتطورة التي خلقت نقلةً نوعيةً في التربية والتعليم.
 - 6- اتسام الذكاء الاصطناعي التوليدi بقدراته على محاكاة الإنسان في الإبداع، إلا أنّه يستند في إنتاجه على مرجعيات مادّية غربية لا تتوافق مع الفلسفة التربوية الإسلامية في كثير من القضايا.
 - 7- تمرير الذكاء الاصطناعي التوليدi هوية افتراضية تبني على بعض المبادئ التي لا تتوافق مع الهوية الإسلامية للطفل، الشيء الذي يقتضيأخذ الحيطة عند تعامل الطفل معه.
 - 8- إمكانية توظيف الذكاء الاصطناعي التوليدi في الارتقاء بالطفل المسلم معرفياً ومهارياً وسلوكياً من عبر إشراف متخصصين تربويين وتقيد التعامل معه.
 - 9- كما خلص البحث إلى مجموعة من التوصيات يمكن إيراد أبرزها في الآتي:
- أ- ضرورة التطرّق إلى مسألة اعتماد الذكاء الاصطناعي التوليدi في التربية والتعليم من خلال إنجاز الدراسات والأبحاث في شأنه.

- بـ- تنظيم حملات إعلامية وثقافية دورية يؤطرها علماء التربية للتحذير من خطورة الذكاء الاصطناعي التوليدi على هوية الطفل المسلم في حال غياب الإشراف الأسري والتعليمي.
- جـ- توجيه الأطروحات الجامعية لدكتوراه على مستوى علوم التربية وعلم النفس وعلم الاجتماع والعلوم السياسية إلى دراسة تأثيرات الذكاء التوليدi على الناشئة المسلمة.
- دـ- العمل على تقنين استعمال الذكاء الاصطناعي التوليدi في التعلم، للحفاظ على مهارات التفكير والإبداع للمتعلمين، وحمايتهم من آفة الغش والاتكالية في إنجاز البحوث، وذلك من خلال تعديل أسئلة الواجبات الدراسية التي تتحمّل عليهم الاعتماد على جهدهم الإنساني.
- هـ- التركيز على استحضار فلسفة التربية الإسلامية أثناء تربية الأطفال وتعليمهم؛ لأنها صمام الأمان لهويتهم وحمايتها من الأفكار المادّية وأطروحاتها المنافية لتعاليم الإسلام.

قائمة المصادر

- ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، لبنان، الطبعة الأولى.
- الجاسور، ناظم عبد الواحد، موسوعة علم السياسة، دار مجدلاوي للنشر والتوزيع، عمان، 2004 م.
- الحاج، كمال، نظرية الإعلام والاتصال، الجامعة الافتراضية السورية، 2020 م.
- الحمد، محمد بن إبراهيم، مصطلحات في كتب العقائد، دار بن خزيمة، ط 1.
- الخليفة، هند بنت سليمان، مقدمة في الذكاء الاصطناعي التوليدi، مجموعة إيوان البحثية، النسخة الأولى، 2023 م.
- السبكي، تاج الدين، طبقات الشافعية الكبرى، تحقيق: محمود محمد الطناحي، د. عبد الفتاح محمد الحلو، هجر للطباعة والنشر والتوزيع، ط 2، 1413 هـ.
- الشريف، حسن، الذكاء الاصطناعي التوليدi وانعكاسه على التعليم والتدريب، مركز أسبار، 2023 م.
- الشيباني، عمر التومي، فلسفة التربية الإسلامية، الدار العربية للكتاب، 1988 م.
- الشيباني، عمر محمد التومي، فلسفة التربية الإسلامية، المنشأة العامة للنشر والتوزيع والإعلان، طرابلس، ط 3، 1980 م.
- العاني، خليل نوري مسيهر، الهوية الإسلامية في زمن العولمة الثقافية، مركز البحوث والدراسات الإسلامية، ديوان الوقف السني، الطبعة الأولى، 2009 م.
- الفرفار، العياشي، الهوية الافتراضية.. طبيعتها، خصائصها وعلاقتها بالمجتمع الواقعي، مجلة الدراسات الإعلامية، المركز الديمقراطي العربي، برلين، العدد الحادي عشر، مايس 2020 م.
- القزويني، أحمد بن فارس، مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، 1979 م.

الكفوبي، أبو البقاء، الكلّيات.. معجم في المصطلحات والفرق اللغوية، تحقيق: عدنان درويش - محمد المصري، مؤسسة الرسالة، بيروت.

الكيلاني، ماجد عرسان، تطوير مفهوم النظرية التربوية الإسلامية، دار ابن كثير، بيروت، ط 2، 1985 م.

الكيلاني، ماجد عرسان، فلسفة التربية الإسلامية. دراسة مقارنة بين فلسفة التربية الإسلامية والفلسفات التربوية المعاصرة، دار القلم، دبي.

النجيحي، محمد لبيب، مقدمة في فلسفة التربية، مكتبة الأنجلو المصرية، ط 1، 1963 م.

المتقى الهندي، علاء الدين علي، كنز العمال في سن الأقوال والأفعال، ضبطه: الشيخ بكري حياني، صحيحه: الشيخ صفوة السقا، نشر مؤسسة الرسالة، ط 5، 1985 م.

الهيئة السعودية للبيانات والذكاء الاصطناعي التوليدi 1، سبتمبر 2023 م.

سعيد إسماعيل علي، فلسفات تربوية معاصرة، سلسلة عالم المعرفة، العدد 198، كانون الثاني 1978 م.

سعيد إسماعيل علي، هاني عبد الستار فرج، فلسفة التربية تأصيل وتحديث، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 2008 م.

محمد عمارة، مخاطر العولمة على الهوية الثقافية، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 1999 م.

غريب عبد الكرييم، المنهل التربوي.. معجم موسوعي في المصطلحات والمفاهيم اليداغوجية والديداكتيكية والسيكولوجية، منشورات عالم التربية، ط 1، 2006 م.