

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 المالايا	
الأستاذ الدكتور زيد السلامي، أستراليا، جامعة أستراليا القومية	
الأستاذة الدكتورة ابتسام المدني، العراق، جامعة الكوفة	
الأستاذ المساعد الدكتور محمدعلي محيطي أردكان، إيران، مؤسسة الإمام الخميني	
الأستاذ المساعد الدكتور عقيل الأسدي، العراق، جامعة البصرة	
المدرس الدكتور عادل محمد الشريف، الجزائر، جامعة المصطفى العالمية	
المدرس الدكتور منصف الحامدي، تونس، جامعة الزيتونة	
المدرس الدكتور سعد الغري، العراق، جامعة المصطفى العالمية	
علي كيم	المراجع اللغوي
محمدحسن آزادگان	تصميم الغلاف
أحمد الهاشمي	الإخراج الفني
دار الدليل	الناشر



قسم بريد وتوفير كربلاء - ص. ب. 51
www.aldaleel-inst.com/journals
info@aldaleel-journal.com
 +964 7719094922

العنوان البريدي
 الموقع الإلكتروني
 البريد الإلكتروني
 رقم الجوال

رقم الإيداع في دار الكتب والوثائق الوطنية العراقية 2265 لسنة 2017

كربلاء - 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 والمؤرخ في ٢٠١٩/١/٧ المتضمن طلب الموافقة على اعتماد مجلة الدليل التي تصدر عن مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث العقدية للترقيات العلمية، حصلت موافقة السيد وكيل الوزارة لشؤون البحث العلمي بتاريخ ٢٠١٩/٣/١٢ على اعتماد المجلة الملاكورة لاغراض النشر والترقيات العلمي وإدراجها ضمن موقع المجلات الأكاديمية العلمية العراقية، راجين تسمية مخول عن المجلة لمراجعة دانتنا بشأن تسجيلها ضمن موقع المجلات آنف الذكر وفهرسة جميع أعدادها.

... مع وافر التقدير .

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

٢٠١٩/٣/٢٠

١١٤٤٥
٣/١٩

Google Scholar		EBSCO
	/https://aldaleel-journal.com	Linked in

محتويات العدد

- 4 الإرادة الحرّة في الفكر الأصولي المعاصر.. السيّد محمداً باقر الصدر نموذجاً
محمد علي إسماعيلي
- 30 جدلية الدين والفلسفة .. قراءة تحليلية ومقارنة
نجف عرفاني
- 66 الدليل الأركيولوجي والقصص القرآني بين كشف الحقيقة وقصور الدليل
صادق الركابي - أحمد الأزرق
- 102 مواكبة الشريعة الإسلامية لمتطلبات العصر
عبدالعزیز الصوافي
- 137 قضايا العقل العملي عند الشيخ مصباح اليزدي.. دراسة تحليلية نقدية
حسنين الجمال - 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'ini'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 الحرّة في الفكر الأصولي المعاصر.. السيّد محمّدباقر 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

إنّ قضية الإرادة الحرّة التي تحتلّ مكانةً مهمّةً في منظومة الأنثروبولوجيا الدينية والفلسفية، شغلت الفكر الإنساني منذ العصور القديمة. وقد نشأت وتطوّرت في حلّها آراء دقيقة ومهمّة في علم أصول الفقه الإسلامي المعاصر، بيد أنّها لم تحظ باهتمام كبيرٍ من علماء اللاهوت والفلاسفة والباحثين في مجال الأنثروبولوجيا. ونقصد بالفكر الأصولي المعاصر تلك المدرسة الأصولية التي أسّسها المحقّق الخراساني وتطوّرت على يد تلاميذه وأتباعه. نحاول في هذا المقال تحليل هذه الآراء وتقييمها مع التركيز على آراء السيّد محمّدباقر الصدر الذي وسّع نظرية المحقّق النائيني وقام بتقييمها وأضاف عناصر جديدةً إليها. وقد اتّضح من خلال النتائج التي توصلنا إليها أنّ السيّد الصدر يميّز بين الجانب الكلامي والجانب الفلسفي لمسألة الجبر والاختيار، ولا يعدّ قاعدة الضرورة السابقة قاعدةً برهانيةً، بل يعدّها قاعدةً وجدانيةً، ويرى أنّها لا تشمل الأفعال الإرادية، وأننا بحاجةً إلى إدخال عنصرٍ جديدٍ باسم سلطنة النفس في عرض الموادّ الثلاث الفلسفية. وقد تناول هذا البحث معتمداً على المنهج التوصيفي والتحليلي عرض هذه الآراء وتقييمها أوّلاً، كما استعرض بعد مناقشتها الرأي المختار في حلّ مشكلة الإرادة الحرّة ثانياً.

الكلمات المفتاحية: الإرادة، الإرادة الحرّة، الجبر الفلسفي، الاختيار، علم الأصول المعاصر،

محمدباقر الصدر.

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

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

الناشر: مؤسّسة الدليل للدراسات والبحوث

© المؤلّف



المقدمة

إنّ قضية الإرادة الحرة التي تحتلّ مكانةً مهمّةً في منظومة الأنثروبولوجيا الدينية والفلسفية، شغلت الفكر الإنساني منذ العصور القديمة. وتكمن أهمّيتها في أنّها ليست قضيةً نظريّةً فحسب، بل إنّها تمتدّ إلى جوانب الحياة الإنسانية الفردية والاجتماعية، وتعدّ المعيار للمسؤولية الأخلاقية الإنسانية. وقد عبّر سام هاريس (Harris Benjamin Samuel)⁽¹⁾ بأنّ مسألة الإرادة الحرة تتعلّق بكلّ ما يهتمّنا من الأخلاقيات والقانون والسياسة والدين وغيرها. ولو حدث أن أعلن المجتمع العلمي كون الإرادة الحرة وهمًا، فإنّ الحرب الذي سيثيرها هذا الإعلان هي أكثر ضراوةً من الحرب التي أثارها موضوع التطوّر! [انظر: هاريس، الإرادة الحرة، ص 3 و4]

نحن نواجه منذ زمن بعيد وجهتي نظر حول هذه المسألة: الأولى هي وجهة النظر التي تقبل حرّية الإرادة الإنسانية، وبالتالي تقبل مسؤوليتنا الأخلاقية، وهذا هو الرأي السائد بين الفلاسفة واللاهوتيين. والثانية هي وجهة النظر التي لا تقبل حرّية الإرادة البشرية، وبالتالي لا تقبل مسؤوليتنا الأخلاقية. لكن هناك نظرية ثالثة، لم تحظ للأسف باهتمام كبير في المناقشات الأنثروبولوجية والفلسفية والكلامية. إنّ هذه النظرية من جهةٍ لا تقبل حرّية الإرادة البشرية، ولكنها، من جهةٍ أخرى، تقبل مسؤوليتنا الأخلاقية. قد تبدو هاتان الميزتان متناقضتين للوهلة الأولى. لكن أصحاب هذه النظرية لا يرون أيّ تناقض بين هاتين الخاصيتين، ويفسّرونها على أساس مبادئهم الأنثروبولوجية الخاصّة، وضمّ بعض العناصر الجديدة إلى مبادئ الفعل الإرادي. وقد نشأت وتطوّرت هذه النظرية في مجال علم أصول الفقه الإسلامي المعاصر.

ولقد تمّ تأليف العديد من الكتب والمقالات حول الإرادة الحرة، ولكنّ معظمها تناولت آراء المتكلمين والفلاسفة الإسلاميين والغربيين. مع أنّ هناك آراءً دقيقةً ومهمّةً نشأت وتطوّرت في علم أصول الفقه الإسلامي المعاصر، وقد غفّل عنها معظم علماء الكلام والفلسفة المعاصرين والباحثين في مجال الأنثروبولوجيا العقلية. ونقصد بالفكر الأصولي المعاصر المدرسة الأصولية التي أسّسها المحقّق الخراساني وتطوّرت على يد تلاميذه وأتباعه كالمحقّق النائيني والمحقّق العراقي والمحقّق الأصفهاني وأتباعهم كالسادة الخوئي والصدر والخميني. وقد أثار المحقّق الخراساني هذه المسألة عند البحث عن الطلب والإرادة قائلاً إنّ الإرادة ليست اختياريةً حتّى يصحّ أن تقع في حيز الأمر، فلو كانت

1- سام هاريس (مواليد 9 نيسان 1967) هو مؤلّف وفيلسوف ومفكّر وعالم أعصاب أمريكي، وأحد المنتقدين المعاصرين للأديان، كما يُعدّ أحد أهمّ مؤيّدَي الشكوكية العلمية وحركة الإلحاد الجديد. ويتميّز بدفاعه عن إنكار الإرادة الحرة أيضًا والقول بأنّها وهم.

[انظر: هاريس، الإرادة الحرة، ص 8]

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

الأولى هي أولئك الذين لا يقبلون الإرادة الحرة في ضوء الأسس الفلسفية، ويعتقدون أننا نحتاج إلى إضافة عنصر آخر لأجل حلّ مشكلة المسؤولية الأخلاقية الإنسانية، وهذا العنصر هو الطلب، وهو عندهم يغيّر الإرادة، ومن هنا نشأت فكرة مغايرة الطلب والإرادة في علم الأصول الإمامي المعاصر. وقد طرح هذا الرأي المحقّق النائيني [انظر: النائيني، أجود التقريرات، ج 1، ص 136؛ فوائد الأصول، ج 1، ص 131]، ثمّ أكمله السيّدان الخوئي والصدر؛ إذ كان لهما دورٌ بالغ الأهمية في تطوير هذه النظرية، فإنّهما من جهةٍ، وسّعا جوانبها المختلفة وقدّما أدلّة على بعض جوانبها، ومن جهةٍ أخرى، أجاب السيّد الخوئي عن إشكالات المحقّق الأصفهاني وذلك من أهمّ مناقشات هذه النظرية، كما حاول الشهيد الصدر تصحيح 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، سنخيت، عينيت يا تباين، ص 236] من أتباع هذه النظرية أيضاً. كما اختارها بعض تلاميذ السيّد الخوئي أيضاً كالشيخ الفياض [انظر: الفياض، المباحث الأصولية، ج 3، ص 64] والشيخ محمدتقي الجعفري [انظر: جعفري، جبر و اختيار، ص 86]. إلا أنّ المحقّق الأصفهاني ناقش نظرية المحقّق النائيني [انظر: الأصفهاني، نهاية الدراية، ج 1، ص 285]، كما قام المحقّق العراقي والشيخ حسين الحلّي بتحليل رأيه وتقييمه أيضاً. [انظر: العراقي، مقالات الأصول، ج 1، ص 210؛ الحلّي، أصول الفقه، ج 1، ص 334]

والفئة الثانية أولئك الذين يقبلون الإرادة الحرة، كالمحقّق الأصفهاني؛ إذ قام بتقييم نظرية المحقّق النائيني واعتبرها غير مقبولة، وأبدى أربعة اعتراضات مهمّة على هذه النظرية. [انظر: الأصفهاني، نهاية الدراية، ج 1، ص 285] وللسيد الخميني اهتمامٌ بالغٌ وعناية خاصةً بمجّل هذه المسألة؛ إذ خصّص رسالة "الطلب والإرادة" بها؛ وهو بعد ما يناقش أهمّ المحاولات في حلّ المشكلة يقوم بنفسه باستعراض محاولة جديدة بها يدفع المشكلة رأساً. [انظر: الخميني، الطلب والإرادة، ص 53؛ إسماعيلي، مدرسة الإمام الخميني الفلسفية، نظرية الإرادة الحرة نموذجاً، ص 68]

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

المعاصر لا سيّما في فكر السيّد الصدر الذي وسّع نظرية المحقّق النائيني، وقدم محاور جديدة وأضاف عناصر جديدة إليها من جهة أخرى، دفعت هذه المقالة إلى شرح الجوانب المختلفة لهذه النظرية، باستخدام المنهج التحليلي الوصفي. ويكفي في أهميّة هذا البحث أنّ بعض تلاميذ السيّد الشهيد يعدّون رأيه في حلّ الإرادة الحرّة فتحاً كبيراً تظهر ثمرته في بحوث فلسفية وكلامية كثيرة وأنه منهج جديد في بناء الفلسفة الإسلامية، بحيث قد يمكن على أساس ذلك إعطاء التفسير المنطقي والفلسفي الرصين للظهورات القرآنية والروائية بلا حاجة إلى التأويلات التي وقع فيها بالفعل الفلاسفة. [انظر: الهاشمي، أضواء وآراء، ج 1، ص 198 و199]

المبحث الأوّل: مفردات البحث

أولاً: الإرادة

الإرادة في اللغة تعني الرغبة والعزم والطلب والاختيار. قال الفراهيدي: «الرؤد: مصدر فعل الرائد، يقال: بعثنا رائداً يرؤد لنا الكلاً والمنزل، ويرتأده بمعنى واحد أي يطلب وينظر فيختار أفضله» [الفراهيدي، كتاب العين، ج 8، ص 63]. وقال الفيومي: «أراد: الرّجل كذا (إرادة) وهو الطّلب والاختيار» [الفيومي، المصباح المنير، ج 2، ص 245]. وأمّا في الاصطلاح العقلي، فقد اختلفت كلمة الفلاسفة والمتكلمين 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] وفسرها بعض آخر من المعتزلة والأشاعرة بالميل الذي يتبع اعتقاد النفع، وهو الشوق المفسّر بتوقان النفس إلى تحصيل شيء. [انظر: الجرجاني، شرح المواقف، ج 6، ص 64؛ الطوسي، تلخيص المحض، ص 168؛ الشيرازي، الأسفار الأربعة، ج 6، ص 337]

والإرادة عند مشهور الأشاعرة صفة بها يرجح الفاعل أحد مقدوريه من الفعل والترك، وهذا معنى الصفة المخصّصة لأحد طرفي المقدور بالوقوع. [انظر: التفتازاني، شرح المقاصد، ج 2، ص 339] وفسرها بعض الفلاسفة بالشوق الشديد المحرّك للعضلات [انظر: الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، ص 84؛ الشيرازي، الأسفار العقلية الأربعة، ج 4، ص 113]، والصحيح أنّ الإرادة تختلف عن الشوق الشديد، فإنّ الإرادة فعلٌ نفسانيٌّ 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 معاً، لكنّ الإرادة لا تتعلّق بالأعيان.

أضف إليه ما قيل من أنّ الإنسان قد يريد ما لا يشتهي ولا يشترق إليه، وقد يشتهي ما لا يريد. [انظر: الشيرازي، الأسفار العقلية الأربعة، ج 4، ص 113؛ الخميني، أنوار الهداية في التعليقة على الكفاية، ج 1، ص 63؛ الطباطبائي، نهاية الحكمة، ج 2، ص 460؛ حاشية الكفاية، ج 1، ص 77]

ثانياً: الإرادة الحرّة

إن مصطلح "الإرادة الحرّة" (Free will) مصطلحٌ حديثٌ في الفلسفة الغربية، وقد ذُكرت لها في هذه الفلسفة عدّة تعريفات نشير إلى بعضها. يعتقد سام هاريس أنّ مفهوم الإرادة الحرّة يرتكز على افتراضين: أحدهما أنّ كلّ واحدٍ ممّا يمكنه التصرف بشكلٍ مختلفٍ عمّا فعل في الماضي. وثانيهما أنّنا نمثّل المصدر الواعي لمعظم أفكارنا وأفعالنا في الحاضر. [انظر: هاريس، الإرادة الحرّة، ص 9]

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

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

ويمكن القول باختصارٍ في تقييم هذه التعريفات: إنّ هذه التعريفات وما يشابهها قد خلطت بين أمرين: أحدهما حرّية الفعل وثانيهما حرّية الإرادة. فإنّ هذه التعريفات تعريفاتٌ للأوّل دون الثاني، لا سيّما التعريفين الثاني والرابع. ومن الواضح أنّ حرّية الفعل الإرادي تختلف عن حرية الإرادة نفسها.

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

والصحيح عندنا أن نعرّف الإرادة الحرّة بالإرادة الصادرة عن النفس الإنسانية في ظلّ انتفاء الضغوط الداخلية والخارجية عليها. أمّا الضغوط الداخلية فهي كالأمر النفسية التي يدعى أنّها 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 المسمّى

ب"الجبر النفسي". وأما الضغوط الخارجية فهي تمثل تلك الأمور الخارجية التي تمنع حرية الإرادة، وهي تشمل القواعد الفلسفية التي تسود العالم الإمكان، وهذا ما يسمّى ب"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 حقيقية، بل جميع اختياراتنا هي نتيجة لعمليات الدماغ ومعلولة لتلك الحالات النفسية المسبقة، ولكننا نعتقد أنّ هذه الأمور النفسية وحتى الضغوط الخارجية المشار إليها، وإن كان لها دور في الأفعال الصادرة عن الإنسان، إلا أنّ تأثيرها ليس على حدّ العلة التامة بحيث لا تبقى للإنسان الإرادة، بل هي على حدّ الاقتضاء والعلّة الناقصة، والنفس الإنسانية هي التي تصدر عنها الإرادة.

المبحث الثاني: بيان النظرية عند السيد محمدباقر الصدر

تقدّم أن الأصوليين المعاصرين قد انقسموا حول الإرادة الحرة إلى فئتين: الأولى هي أولئك الذين لا يقبلون الإرادة الحرة في ضوء الأسس الفلسفية، ويعتقدون أننا نحتاج إلى إضافة عنصر آخر لأجل حلّ 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 تنحلّ إلى مسألتين:

الأولى: المسألة الكلامية التي وقع فيها البحث بين المعتزلة 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 المحض هو الإنسان، ومذهب الجبر يقول إنّ الفاعل محضاً هو الله ﷻ، والشيعة يقولون إنّ لكلّ منهما نصيباً في الفاعلية بالنحو 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 الاختيار حتى بعد الاعتراف بأنّ الفعل فعل الإنسان،

وهذه الشبهة مركّبة من مقدّمتين: الأولى: أنّ الاختيار ينافي الضرورة. الثانية: أنّ صدور الفعل من الإنسان يكون بالضرورة لأنّ الممكن ما لم يجب بالغير لم يوجد، فبالجمع بين هاتين المقدّمتين يثبت أنّ الإنسان غير مختار في أفعاله؛ إذ لا يصدر منه فعل إلا بالضرورة والضرورة تنافي الاختيار.

ثمّ يستنتج الشهيد الصدر أنّ المسألة الكلامية لا تكفي وحدها لحسم النزاع في بحث الجبر والاختيار، فلنفرض أنّنا قلنا هناك بأنّ الفاعل هو الإنسان وحده، لكن يبقى احتمال كونه فاعلاً بلا اختيار كفاعلية النار للإحراق التي قد يقال فيها بأنّ الإحراق فعل للنار محضاً. [انظر: الهاشمي، بحوث في علم الأصول، ج 2، ص 29 و30؛ عبد الساتر، بحوث في علم الأصول، ج 4، ص 59؛ الحائري، مباحث الأصول، ج 2، ص 59]

تحليل ونقد

إنّ التأمّل الدقيق في التراث الكلامي والفلسفي حول قضية الجبر والاختيار يرشدنا إلى أنّ التمييز الذي قام به السيّد الصدر بين هذين الجانبين غير صحيح؛ وذلك لأنّ مسألة الجبر والاختيار أثّرت بطريقة واحدة في كلّ من علمي الكلام والفلسفة، وفي كلا العلمين يُبحث عن تحديد فاعل الأفعال الصادرة عن الإنسان أولاً، وعن كيفية فاعلية الإنسان لها ثانياً، بمعنى أنّ كلّاً من المتكلم والفيلسوف يبحث عن كلا الجانبين للمسألة. وإليك بعض نصوصهما حتّى يتّضح المقصود.

قال التفتازاني: «هل من جملة أفعال الله تعالى خلق الأفعال الاختيارية التي للعباد بل لسائر الأحياء؟ مع الاتفاق على أنّها أفعالهم لا أفعاله؛ إذ القائم والقاعد والأكل والشارب وغير ذلك هو الإنسان... فإنّ الفعل إنّما يستند حقيقة إلى من قام به لا إلى من أوجده» [التفتازاني، شرح المقاصد، ج 4، ص 223]. من المثير للاهتمام أنّ التفتازاني يعدّ ما أسماه السيّد الصدر "جانباً كلامياً للمسألة" خارجاً عن محلّ الكلام، فإنّه يُسند الأفعال إلى الإنسان حقيقة؛ إذ قال في النّص السابق: «مع الاتفاق على أنّها أفعالهم لا أفعاله». وهذا لا ينافي ما ذكره بعد ذلك بقوله: «إنّ فعل العبد واقع عندنا بقدره الله وحدها. وعند المعتزلة بقدره العبد وحدها، وعند الأستاذ بمجموع القدرتين» [المصدر السابق، ص 223]. فإنّ الأشاعرة القائلين بنظرية الكسب يعدّون إسناد الأفعال الاختيارية إلى الإنسان حقيقةً أيضاً، لكنهم يختلفون في تقرير هذا الإسناد الحقيقي وتفسير نظرية الكسب بين قائل بأنّ الكسب هو اقتران إرادة الإنسان غير المؤثّرة مع إرادة الله تعالى المؤثّرة، وهذا ما ذهب إليه أبو الحسن الأشعري. وآخر بأنّ ذات الفعل واقعة بقدره الله تعالى، لكنّ كونه طاعةً أو معصيةً واقع بقدره العبد، كما اختاره القاضي أبو بكر الباقلاني. وثالثٍ فسّر الكسب بأنّ الفعل يقع بمجموع القدرتين كما تبناه أبو إسحاق الإسفرائيني. [انظر: الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلّين، ص 539؛ الحلي، كشف المراد، ص 424]

فيتّضح ممّا تقدّم أنّ أصل إسناد هذه الأفعال إلى الإنسان وتحديد فاعل هذه الأفعال (مع غصّ النظر عن أنّه فاعل مختار أو لا) - على حدّ تعبير الشهيد الصدر - كلّه خارج عن محلّ النزاع حتّى عند المتكلّم، فإنّ البحث الأساسي يتركز (حتّى عند المتكلّم) على كيفية صدورها من الإنسان، وأنها تصدر عنها مع الاختيار أو بدونه. نعم، هناك نظرية منسوخة 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 العلامة الحليّ أيضاً: «ذهبت المعتزلة إلى أنّ للعبد قدرةً مؤثّرةً في الفعل الصادر عنه. وذهبت الأشعرية إلى أنّ المؤثّر هو الله تعالى، وأنّه تعالى يخلق القدرة والفعل معاً، وليس للعبد فيه أثر البتّة، وإنّما للعبد الكسب لا غير» [الفاضل المقداد، إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين، ص 263]. قال صدر الدين الشيرازي أيضاً: «فذهبت جماعة كالمعتزلة ومن يحدو حدوهم إلى أنّ الله تعالى أوجد العباد وأقدرهم على تلك الأفعال وفوّض إليهم الاختيار... وذهب جماعة أخرى كالأشاعرة ومن يحدو حدوهم إلى أنّ كلّ ما يدخل في الوجود فهو بإرادته تعالى من غير واسطة» [الشيرازي، الأسفار العقلية الأربعة، ج 6، ص 369].

هل ترى فرقاً بين ما ذكره المتكلّم الأشعري والإمامي والفيلسوف الصدراي؟! كلا، لا فرق بينهما في تحرير هذه المسألة. والذي يشهد على ما ذكرناه هو أنّ مهمّة المتكلّم لو اقتضت على تحديد فاعل الأفعال من دون البحث عن كيفية فاعليته لها، لكان 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 مجبور أو فاعل مختار؟

نعم، هناك فرقٌ بين الجانب الكلامي والجانب الفلسفي، ولكنّه لا يمتّ لما ذكره السيّد الصدر بصلّة، وهو أنّ دوافع الجبر في البحث الكلامي تختلف عن دوافعه في البحث الفلسفي، فإنّ المتكلّم الجبري إنّما يختار الجبر ويرفض اختيار الإنسان؛ لأنّه يرى اختيار الإنسان مضاداً للتوحيد في الخالقية ولسعة إرادة الله تعالى وعموم قدرته وعلمه السابق وغيرها من المسائل الكلامية. بينما الذي يدعو الفيلسوف إلى اختيار نظرية الجبر إنّما هي قواعد فلسفية كقاعدة الضرورة السابقة وتسلسل الإرادات الإنسانية وغيرهما من المسائل الفلسفية. ومن الواضح أنّ اختلاف الدوافع لا يغيّر من طبيعة المسألة. كما أنّ هناك مفكرين آخرين قد يقبلون وجهة النظر القائلة بالجبر بدوافع أخرى، مثل الدوافع النفسية أو الاجتماعية أو غيرها. ولعلّ هذا هو مقصود السيّد الصدر؛ إذ أشار في المسألة الفلسفية إلى قاعدة الضرورة السابقة، ولكنّ عباراته غير وافية ببيان مقصوده.

ثانياً: نقد أهمّ الآراء حول الإرادة الحرّة

تقدّم أنّ أهمّ شبهة فلسفية تنفي الإرادة الحرّة هي التي تتركّب من مقدّمتين: الأولى: أنّ الاختيار ينافي بالضرورة، فإنّ الضرورة تساق الاضطرار المقابل للاختيار. الثانية: أنّ صدور الفعل من الإنسان يكون بالضرورة؛ لأنّ الفعل الصادر منه ممكنٌ من الممكنات فتسوده القوانين السائدة في كلّ عالم الإمكان القائلة بأنّ الممكن ما لم يجب بالغير لم يوجد، فبالجمع بين هاتين المقدّمتين يثبت أنّ الإنسان غير مختار في أفعاله؛ إذ لا يصدر منه فعل إلا بالضرورة، والضرورة تنافي الاختيار. وقد قام السيّد الصدر بتحليل أهمّ وجهات النظر التي طرحت في الجواب عن هذه الشبهة مع نقدها، وأهمّها ما يلي:

الرأي الأوّل: الإرادة الحرّة في الفلسفة الإسلامية

حاولت الفلسفة الإسلامية الدفاع عن الإرادة الحرّة والجواب عن الشبهة السابقة، وحاصل ما أفادته أنّ فعل الإنسان مسبق بالضرورة (المقدّمة الثانية)، لكنّها لم تقبل المقدّمة الأولى، وهي أنّ الضرورة تنافي الاختيار، وذلك أنّهم فسّروا الاختيار بأنّ مرجعه إلى القضيّة الشرطية القائلة: "إن شاء وأراد فعل وإلا لم يفعل". والقضيّة الشرطية لا تتكفّل حال شرطها، وأنّه هل هو موجود بالضرورة أو معدوم بالضرورة أو لا. فمتى ما صدقت هذه القضيّة الشرطية فقد صدق الاختيار حتّى إذا فرض أنّ الشرط - وهو الإرادة مثلاً - كان ضروريّاً، فكان الجزاء ضروريّاً بالغير أو كان ممتنعاً فكان الجزاء ممتنعاً بالغير، من دون فرق بين أن يكون وجوب الشرط وامتناعه بالغير كما في الإنسان أو بالذات كما يفترضونه في حقّ الباري تعالى؛ لأنّ صفاته واجبة بالذات؛ لأنّها عين ذاته وضرورة الفعل الناشئة من الإرادة لا تنافي الاختيار بل تؤكّده؛ لأنّ الاختيارية تكون بصدق القضيّة الشرطية. وبالجملة الاختيار صادق متى ما صدقت هذه القضيّة الشرطية كما في حركة يد السليم وغير صادق متى ما لم تصدق القضيّة الشرطية كما في حركة يد المرتعش. وهذا لا ينافي ضرورة الفعل بالإرادة ولا ضرورة الإرادة نفسها، وهذا مرجع ما قاله صاحب الكفاية من أنّ الفعل الاختياري ما يكون صادراً عن الإرادة بمبادئها لا ما يكون صادراً عن إرادة صادرة عن الاختيار وهكذا.

هذه هي المحاولة التي نسبها السيّد محمدباقر الصدر إلى الفلسفة الإسلامية. [انظر: الهاشمي، بحوث

ثمّ قام السيّد الصدر بمناقشتها، وحاصل ما أفاده هو أنّ هذه المحاولة تبتني على تفسير الاختيار بتلك القضية الشرطية، إلا أنّ هذا التفسير غير تامّ، فإنّ حركة الأصابع إذا كانت ناشئة بالضرورة من الإرادة، والإرادة ناشئة بالضرورة من مبادئها، وهي ناشئة بالضرورة من عللها، وهكذا إلى أن ينتهي الأمر إلى الواجب بالذات، فحالتها 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 يقبح المحاسبة والعقاب على الثاني كذلك يقبح على الأوّل، بلا أيّ فرقٍ بينهما سوى أنّ واضع اللغة سمّى الأوّل 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 نسبته السيّد الصدر إلى الفلسفة الإسلامية أنّ الأفعال الإرادية مسبوقه بالإرادة، وأمّا الإرادة نفسها فليس من الضروري أن تكون إرادية؛ لأنّ الاختيار قضية شرطية، ومن الواضح أنّ صدق الشرطية لا يتوقف على صدق الشرط. وحاصل مناقشة السيّد 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 الحلّ إلى الفلاسفة؟

إنّما تتضح 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 الفلاسفة عرّفوا القدرة (الاختيار) بتلك القضية الشرطية، ثمّ ذكروا أنّ صدق القضية الشرطية لا يتوقف على تحقق الشرط. قال المحقّق الداماد: «إنّ القادر هو الذي إذا شاء أن يفعل فعل، وإن شاء أن لا يفعل لا يفعل. ويجب أن يعلم أنّه ليس من شرط صدق هذه الشرطية أن تصدق الحملية، يعني أن يصدق أنّه شاء أن لا يفعل ولم يفعل؛ لأنّ الفاعل إنّما يكون فاعلاً بالفعل حال صدور الفعل عنه. وفي تلك الحالة، يستحيل أن يصدق عليه أنّه شاء أن لا يفعل ولم يفعل. فعلمنا أنّ صحّة وصفه بالفاعلية ليس لأجل صدق هذه الحملية، بل لصدق تلك الشرطية» [الميرداماد، القبسات، ص 313]. قال صدر الدين الشيرازي: «صدق القضية الشرطية القائلة: إن شاء فعل لا ينافي وجوب المقدم وضرورة العقد الحلمي له ضرورةً أزليةً دائمةً، وكذا الشرطية القائلة إن لم يشأ لم يفعل لا تنافي استحالة المقدم امتناعاً ذاتياً وضرورة نقيضه ضرورةً أزليةً» [الأسفار العقلية الأربعة، ج 6، ص 309].

لكنّ الكلام كلّهُ في تفسير هذه العبارة، فقد فسّره السيّد الصدر بأنّ مقصودهم من "وجوب المقدم" هو كون نفس الإرادة غير إرادية وواجبة التحقق من غير اختيارٍ. لكنّ التأمل الدقيق في كلماتهم يكشف عن بطلان هذا التفسير، وتوضيح ذلك أنّ هناك تفسيرين للقدرة:

1- التفسير الكلامي، وهو أنّ القدرة هي إمكان الفعل والترك، بمعنى أنّ الفاعل إنّما يتّصف بالقدرة إذا لم يكن فعله قديماً، بل كان حادثاً، بمعنى أنّ لا يصدر عنه الفعل في زمانٍ، ثمّ صدر عنه الفعل. فهم شرطوا عدم دوام الفعل في تعريف القدرة. وأمّا إذا كان فعله قديماً فهو لا يتّصف بالقدرة. ومن هنا استدلل المتكلمون على إثبات قدرة الله تعالى بحدوث العالم. قال الطوسي: «إنّ إثبات القادرية مبنيٌّ على حدوث العالم» [الطوسي، تلخيص المحصل، ص 269].

2- التفسير الفلسفي، وهو أنّ القدرة هي القضيّة الشرطية: "إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل". والوجه في هذا التفسير إبطال التفسير الكلامي، بمعنى أنّ دوام الفعل وضرورته لا ينافي القدرة؛ لأنّ هذه القضيّة الشرطية صادقةٌ حتّى إذا كانت الإرادة دائميّةً وضروريّةً، وبالتالي كان الفعل دائميّاً وضروريّاً أيضاً. بل يمكن أن تكون الإرادة عين ذات الفعل كما في الواجب تعالى، فإنّ إرادته عندهم ترجع إلى العلم، وهو عين الذات الواجبية.

يتّضح في ضوء ذلك أنّ مقصودهم من قولهم: "صدق الشرطية لا ينافي وجوب المقدم" هو إبطال التفسير الكلامي وإثبات أنّ دوام الفعل ووجوبه الغيري وكذا وجوب الإرادة وجوباً غيريّاً أو ذاتيّاً، كلّ ذلك لا ينافي القدرة. ومن الواضح أنّ هذا الكلام لا يعني أنّ الإرادة إذا كانت غير إرادية، فإنّه لا ينافي القدرة.

فتحصل أنّ هناك مغالطةً في تفسير لفظ "الوجوب"، فإنّ مقصود الفلاسفة منه هو الوجوب الغيري بينما فسّره السيّد الصدر بكون الإرادة غير متوقّفة على إرادة أخرى، وهذا تفسير لا يرضى به الفلاسفة؛ إذ لم يكونوا بصدد بيان هذه الجهة إطلاقاً، وإليك بعض نصوص الفلاسفة:

قال صدر الدين الشيرازي: «إنّ للقدرة تعريفين مشهورين: أحدهما صحّة الفعل ومقابله أعني الترك. وثانيهما كون الفاعل في ذاته بحيث إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل، والتفسير الأوّل للمتكلّمين والثاني للفلاسفة... وذلك لأنّ 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 يصحّ منه الفعل والترك، وإن كان يجب منه الفعل إذا وجب المشية والترك إذا وجب اللامشية، فدوام

الفعل ووجوبه من تلقاء دوام المشيئة ووجوبها لا ينافي صحّة الترك على تقدير اللامشية» [الشيرازي، الأسفار العقلية الأربعة، ج 6، ص 307 و308]. وقال السبزواري: «قدرته تعالى وجوبية هي كون الفاعل بحيث إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل، لكنّه شاء ففعل. وصدق الشرطية لا يستلزم تحقّق المقدم ولا يصادم وجوبه ولا امتناعه، بل تتألف من واجبين وممكنين وممتنعين ونحو ذلك، فمشيئته أحدية التعلّق وقدرته وجوبية» [السبزواري، شرح المنظومة، ج 1، ص 376 و377].

إن قلت: هب أن قول الفلاسفة في تفسير القدرة ناظرٌ إلى إبطال قول المتكلمين وإثبات أنّ دوام الفعل ووجوبه لا ينافي القدرة، إلّا أنّ وجوب الإرادة وجوباً غيريّاً كما يجتمع مع كون الإرادة إراديةً، كذلك يجتمع مع كونها غير إرادية أيضاً، فلعلّ مقصودهم أنّ الإرادة مع كونها واجبةً بالغير، غير إرادية أيضاً.

قلنا: تقدّم أنّ كلام الفلاسفة في ظلّ السياق وقرينة المقابلة، لا يشير إطلاقاً إلى مسألة إرادية الإرادة أو غير إراديتها، بل يشير إلى إبطال تفسير المتكلمين فقط. مضافاً إلى أنّ هذا التفسير لكلام الفلاسفة يتعارض مع مبادئهم الأنثروبولوجية؛ وذلك لأنّهم ذكروا مسألة إرادية الإرادة أو غير إراديتها في مجالٍ آخر، وصرّحوا بأنّ نفس الإرادة إذا لم تكن إراديةً فإنّ الأفعال الصادرة عنها تصبح غير إرادية أيضاً، ثمّ حاولوا الدفاع عن إرادية الإرادة بوجوه كثيرة لا يهمنّا 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 أوّلاً أنّ الإشكال الذي أورده السيّد الصدر عليهم ليس شيئاً جديداً، ولم يغفلوا عنه، بل كانوا على علمٍ به. وثانياً أنّ كلام الفلاسفة في تفسير القدرة لم يصدر عنهم لأجل الإجابة عن مسألة إرادية الإرادة أو غير إراديتها؛ ولذا قدّموا محاولاتٍ أخرى لحلّ هذه المشكلة.

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

الرأي الثاني: الإرادة الحرة في الفلسفة الغربية

هناك العديد من وجهات النظر حول الإرادة الحرة في الفلسفة الغربية [انظر: ماكين، الإرادة الحرة.. مقدّمة معاصرة، ص 79]، لكنّ الذي ذكره السيّد الصدر وأسنده إلى بعض الفلاسفة المتأخّرين من غير المسلمين، هو الرأي الذي يعاكس الرأي الأوّل، فيسلّم بالمقدّمة الأولى (الضرورة تنافي الاختيار)،

ويناقش في المقدّمة الثانية فينكر قوانين العليّة ويفترض أنّ الشيء يوجد رأساً من عالم الإمكان إلى عالم الوجود بلا حاجة إلى توسيط الضرورة، وتخيّلوا أنّ هذا يساوق الاختيار والحرية؛ إذ يبقى الفعل ممكناً حتّى 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 السيّد محمدباقر الصدر هذا الرأي بأنّ إنكار مبادئ العليّة، معناه بحسب الحقيقة التسليم بالصدفة، ومن الواضح أنّ الصدفة غير الاختيار، فلو فرض محالاً أنّ الماء غلي بلا علّة وبلا نار، فهذا معناه تحقّق الغليان صدفةً، وليس معناه أنّ الغليان كان اختيارياً للماء؛ لأنّه وجد بلا علّة، 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 للسيّد الصدر

يعتبر السيّد الصدر بعد انتقاده أهمّ الآراء عن وجهة نظره المفضّلة، ويناقش في المقدّمة الثانية، ويتلخّص ما أفاده في النقاط التالية:

النقطة الأولى: أنّ قاعدة "الشيء ما لم يجب لم يوجد" ليست قاعدة برهانية، بل هي قاعدة وجدانية ومن المدركات الأولية للعقل؛ وذلك لأنّه لا يوجد برهان صحيح على إثباتها. وقد أقام الفلاسفة برهاناً عليه لكن يعدّه السيّد الصدر غير تامّ. أمّا البرهان فهو أنّ ممكن الوجود متساوي النسبة إلى الوجود والعدم، فيحتاج وجوده إلى مرجّح، وهي العلّة. وإلا لزم الترجيح بلا مرجّح. [انظر: الطوسي، شرح الإشارات والتنبيهات، ج 3، ص 19]

وناقشه السيّد الصدر بأنّه مصادرة إلى المطلوب، فإنّ استحالة الترجيح أو الترجّح بلا مرجّح هي عبارة أخرى عن أنّ المعلول لا يوجد بلا علّة. [انظر: الهاشمي، بحوث في علم الأصول، ج 2، ص 36؛ عبد الساتر، بحوث في علم الأصول، ج 4، ص 85 و86].

النقطة الثانية: إذا لم تكن القاعدة برهانية بل وجدانية، فالوجدان هو الذي يحدّد 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، فإنّه يكفي لخروجه عن تساوي الطرفين ويصحح الوجود. والثاني السلطنة، فلو وجدت ذات في العالم تملك السلطنة رأى العقل بفطرته السليمة أنّ هذه السلطنة

تكفي للوجود. إنّ السلطنة تشترك مع الإمكان في شيء ومع الوجوب في شيء، وتمتاز عن كلّ منهما في شيء: فهي تشترك مع الإمكان في أنّ نسبتها إلى الوجود والعدم متساوية، لكن تختلف عن الإمكان في أنّ الإمكان لا يكفي لتحقيق أحد الطرفين، بل يحتاج تحقّقه إلى مؤونة زائدة. وأمّا السلطنة فيستحيل فرض الحاجة معها إلى ضمّ شيء آخر إليها لأجل تحقّق أحد الطرفين؛ فبذلك تخرج السلطنة عن كونها سلطنةً وهو خلف، بينما في الإمكان لا يلزم من الحاجة إلى ضمّ ضميمة خلف مفهوم الإمكان، إذن السلطنة إذا وجدت فلا بدّ من الالتزام بكفايتها. وهي تشترك مع الوجوب في الكفاية لوجود شيء بلا حاجة إلى ضمّ ضميمة، وتمتاز عنه بأنّ صدور الفعل من الوجوب ضروري، ولكنّ صدوره من السلطنة ليس ضروريًا؛ إذ لو كان ضروريًا لكان خلف السلطنة وفرق بين حالة "له أن يفعل" وحالة "عليه أن يفعل". وقد فرضنا أنّنا وجدنا مصداقًا للسلطنة وأنّ له أن يفعل. ومن السلطنة ينتزع العقل - باعتبار وجدانها لهذه النكات - مفهوم الاختيار، لا من الوجوب ولا من الصدفة. وقد تحصّل أنّ المطلوب في هذه النقطة الثانية أنّه لو كانت هناك سلطنة في العالم لكانت مساوقةً للاختيار وكفت في صدور الفعل. [انظر: الهاشمي، بحوث في علم الأصول، ج 2، ص 36 و37؛ عبد الساتر، بحوث في علم الأصول، ج 4، ص 87 و88]

النقطة الثالثة: أمّا البرهان على وجود هذه السلطنة، فيعتقد السيّد الصدر أنّه لا برهان عليه، بل ينحصر الأمر في إثباته في الشرع أو الوجدان، بأن يقال مثلًا إنّنا ندرك مباشرةً بالوجدان ثبوت السلطنة فينا، وأننا حينما يتمّ الشوق الأكيد في أنفسنا نحو عمل لا نقدم عليه قهراً ولا يدفعنا إليه أحد، بل نقدم عليه بالسلطنة بناءً على دعوى أنّ حالة السلطنة من الأمور الموجودة لدى النفس بالعلم الحضورى، من قبيل حالة الجوع أو العطش أو حالة الحبّ أو البغض. [انظر: الهاشمي، بحوث في علم الأصول، ج 2، ص 37 و38؛ عبد الساتر، بحوث في علم الأصول، ج 4، ص 88 - 90]

تحليل ونقد

هناك عدّة مطالب جديرةً بالملاحظة في تحليل آراء السيّد الصدر ودراساتها:

أمّا النقطة الأولى، فيردّ عليها:

1- أنّ قاعدة الضرورة السابقة قاعدةً برهانيةً، وقد ذكر الفلاسفة براهين عليها، نكتفي هنا باثنين منها: البرهان الأوّل أنّ المعلول إذا لم يصل وجوده مرتبةً الوجوب فحينئذٍ لم يتعيّن له الوجود، بل كانت جائزة الطرفين، وبالتالي لم ينقطع السؤال أنّها لم صارت موجودةً مع جواز العدم لها؟ [ابن سينا، النجاة، ص 548؛ الطباطبائي، نهاية الحكمة، ج 1، ص 228] والبرهان الثاني أنّ الضرورة السابقة ترجع إلى

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

2- أنّ في ما ذكره السيّد الصدر بوصفه برهان الفلاسفة على القاعدة خلطاً بين ثلاثة أمور: أحدها: مبدأ العلية وثانيها: مبدأ احتياج الممكن إلى العلة وثالثها: قاعدة الضرورة السابقة. ومن العجيب أنّ كلمات السيّد الصدر في كتبه مختلفة ومتناقضة تماماً في نتيجة هذا البرهان، فإنّه يرى في بحوثه الأصولية أنّ هذا البرهان يفيد 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 يعدّه في كتابه "الأسس المنطقية للاستقراء" برهاناً على مبدأ العلية. [الصدر، الأسس المنطقية للاستقراء، ص 135]

والصحيح أنّ ذلك البرهان عند الفلاسفة 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 استدلالٍ عقليّ متوقّف على قبول مبدأ العلية. وقد اعترف السيّد الصدر في كتابه "فلسفتنا" بذلك، وذكر أنّ مبدأ العلية هو الركيزة التي تتوقّف 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 فلسفي، أو بإحساس بسيط، إنّما نحاول بذلك أن يكون البرهان علّة للعلم بتلك الحقيقة. فلولا مبدأ العلية والحتمية لما اتيح لنا ذلك؛ لأننا إذا طرحنا قوانين العلية من الحساب، ولم نؤمن بضرورة وجود أسباب معيّنة لكلّ حادث، لم تبقى صلة بعد ذلك بين الدليل الذي نستند إليه، والحقيقة التي نحاول اكتسابها بسببه. [انظر: الصدر، فلسفتنا، ص 339] لكنّه عدل عن هذا الرأي في كتبه "الأسس المنطقية للاستقراء" [انظر: الصدر، الأسس المنطقية للاستقراء، ص 113]، وقد شرحنا وجهة نظره في مقال آخر ولا نكرّره هنا [انظر: إسماعيلي، التجريبيات في نظام المنطق الأرسطي والمنطق التجريبي في فكر الشهيد الصدر، ص 7 - 34]، لكنّ الصحيح ما ذكره في "فلسفتنا". وأمّا البرهان المتقدّم فهو البرهان الذي ذكره المحقّق الطوسي على إثبات احتياج الممكن إلى العلة.

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

3- أنّ ما ذكره السيّد الصدر من أنّ هذه القاعدة وجدانية ومن المدركات الأولى للعقل، فيه خفاءً، فإنّ البدهيات العقلية مضبوطة ومحصورة في البدهيات الستّ، والسؤال أنّ قاعدة الضرورة السابقة في أيّها تدخل؟ وإذا دخلت في واحدٍ منها فهل تخرج من القواعد العقلية وتدخل في القواعد الوجدانية؟ وأساساً ما المقصود من القاعدة الوجدانية؟ إنّ "الوجدانيات" مصطلح منطقي وتعني القضايا الحاصلة من الحواسّ الباطنية [الحليّ، الجوهر النضيد، ص 200؛ الشيرازي، شرح حكمة الإشراق، ص 118]، ومن الواضح أنّ هذه القضية ليست كذلك. فماذا يقصد السيّد الصدر بالوجدانيات؟ الظاهر أنّه يقصد تلك الأمور المعلومة بالعلم الحضوري، لكن سيأتي عند مناقشة النقطة الثالثة أنّ هذه الدعوى باطلةٌ.

وأما النقطة الثانية، فيرد عليها:

1- أنّ تحديد نطاق القاعدة من خلال الوجدان بما ذكره السيّد الصدر، ليس إلّا مجرد دعوى، ولم يقدّم عليه برهانٌ كما صرح به، فما هو الدافع لنا لقبوله، مع أنّ لكلّ أحد أن يدعي الوجدان على خلافه؟ مضافاً إلى أنّ إرجاع مثل هذه الدعاوي 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 يتحدّد نطاقها من خلال براهينها. وفي ضوء التأمّل في براهين قاعدة الضرورة السابقة يتبيّن أنّ موضوع هذه القاعدة هو "ممكن الوجود"، وهو يشمل الأفعال الإرادية أيضاً، فالأفعال الإرادية ليست مستثناةً من هذه القاعدة، بل هي داخلية في نطاقها.

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

4- أنّه ما المقصود من قوله: «صدر الفعل من السلطنة ليس ضرورياً؛ إذ لو كان ضرورياً لكان خلف السلطنة»؟ إن أراد بالسلطنة تلك السلطنة الذاتية التي يملكها الفاعل المختار، وهو كون الفاعل بحيث يمكنه الفعل والترك، فهذا كلام صحيحٌ، إلّا أنّه ليس بشيء جديد ولا ينكره الفلاسفة أيضاً، فإنّ هذه هي حال النفس إذا دخلت عن الضغوط الداخلية والخارجية، ومن هذه الحالة ينتزع

أنّ الإنسان فاعلٌ مختارٌ، وهذا ما نعبر عنه بـ"الاختيار الذاتي". وإن أراد بها إعمال السلطنة الذي يعبر عنه بـ"السلطنة الفعلية"، فهذا غير تامّ؛ لأنّ معناه أنّ الإنسان لا يجب عنه صدور الفعل حتّى إذا تمتّ فاعليته واجتمعت لديه جميع أجزاء العلية والفاعلية، وهذا معناه تخلف المعلول عن العلة التامة، وهو خلفٌ. ثمّ إنّ نفس هاتين الحالتين تجريان بالنسبة إلى الإرادة أيضاً، فإنّ الفعل الخارجي ليس واجب الصدور عن النفس الإنسانية مع اختياره الذاتي، بل له حالة الإمكان. وأمّا إذا تمتّ فاعليته واجتمعت جميع أجزاء الفاعلية، فحينئذٍ يجب صدور الفعل عنه، وإلا يلزم خلف الفرض. ومن هنا يتّضح أوّلاً أنّ السلطنة الذاتية لا تختلف عن الاختيار الذاتي، وليس عنصراً جديداً، بل هي الاختيار الذاتي نفسه، كما يشير إليه بعض كلمات السيد الصدر أيضاً [انظر: الهاشمي، بحوث في علم الأصول، ج 2، ص 37]، وثانياً أنّ إنكار الضرورة التي يتّصف بها الفعل الخارجي لا وجه له، بل لا دور له في حلّ المشكلة، فتأمّل. وثالثاً أنّ السلطنة الذاتية ليست عنصراً رابعاً في عرض الموادّ الثلاث، بل النفس الإنسانية بما لها من السلطنة الذاتية تعطي الضرورة والوجوب لفعله الصادر عنها.

وأما النقطة الثالثة، فيرد عليها:

1- أنّ إثبات سلطنة النفس من خلال الوجدان دعوى بلا دليل؛ لأنّ منكرها يدعي الوجدان أيضاً، كما أنّ المحقّق الخراساني يدعي الوجدان على أنّه 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]. والسّرّ 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 الحسولي، وهذا التفسير صعبٌ جدّاً ويسري فيه الخطأ، ولكلّ أن يفسّره حسب ما يراه ويتبناه. وفي المقام نجد من خلال العلوم الحضورية أنّ أفعالنا الإرادية تابعة لنا، وأنّ في النفس الإنسانية ما تصدر عنه هذه الأفعال. وأمّا ما هو هذا الأمر الذي تصدر عنه هذه الأفعال، فهذا شيء يصحبه الغموض جدّاً، فكلّ يفسّره حسب ما يتبناه، فإنّ السيد الصدر يسمّيه "سلطنة النفس"، بينما الآخرون يسمّونه "الإرادة والاختيار". وأمّا ما هو الصحيح منهما؟ فيتّضح الجواب من خلال ما تقدّم من أنّ الحاجة إلى ضمّ عنصرٍ جديدٍ باسم "سلطنة 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 "سلطنة النفس".

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

المبحث الثالث: الرأي المختار في حلّ مشكلة الإرادة الحرة

وفي الختام يحسن بنا أن نتناول الرأي المختار في حلّ قضية الإرادة الحرة؛ حتّى يتّضح أنّ الإرادة الحرة يمكن حلّها في ضوء أسس الفلسفة الإسلامية من دون الحاجة إلى ضمّ عنصرٍ جديدٍ 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 الحلّ؟

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

قال السيد الطباطبائي: «وأما 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 يتلبّس به المعلول وجوب غيري، ووجوب المعلول منتزع من وجوده، لا يتعدّاه ومن الممتنع أن يؤثّر المعلول في وجود علته، وهو مترتب عليه، متأخّر عنه، قائم به» [الطباطبائي، نهاية الحكمة، ج 1، ص 230].

وأما السؤال الثاني فهو من أصعب البحوث العقلية، كما رأى المحقّق الداماد؛ إذ عدّ هذه المشكلة حسب تعبيره «مما قد استصعب واعتاص على سلاّف العشيرة وشركاء الصناعة عن آخرهم هنالك من التعضيل» [مصنّفات ميرداماد، ج 1، ص 209]. واحتلّت هذه المشكلة العويصة مكانةً مهمّةً في حقل نظرية الإرادة الحرّة عند المفكرين وأساطين الحكمة، وأتى كثيرٌ منهم بمحاولات حلّها كالفارابي [انظر: الفارابي، فصوص الحكم، ص 91]. وابن سينا [انظر: ابن سينا، الإلهيات من كتاب الشفاء، ص 485؛ التعليقات، ص 22]، والفخر الرازي [انظر: المطالب العالية، ج 1، ص 119؛ تلخيص المحض، ص 170]، والمحقّق الداماد [انظر: مصنّفات ميرداماد، ج 1، ص 209؛ القبسات، ص 473؛ رسالة الإيقاظات، ص 7]، وصدر الدين الشيرازي [انظر: الشيرازي، الأسفار الأربعة، ج 6، ص 388]، والحكيم السبزواري [الشيرازي، الأسفار الأربعة، ج 6، ص 385؛ تعليقة 2؛ السبزواري، شرح الأسماء الحسنی، ص 340]، والمحقّق الخراساني [انظر: الخراساني، كفاية الأصول، ج 1، ص 142]، والمحقّق الأصفهاني [انظر: الأصفهاني، بحوث في الأصول، رسالة الطلب والإرادة، ص 51؛ نهاية الدراية، ج 1، ص 288]، والسيّد الطباطبائي وبعض المعاصرين الغربيين [انظر: بينك، الإرادة الحرّة، ص 9] وغيرهم من أعظم المفكرين. ولا يناسب المقام أن نتعرّض لشرحها وتقييمها؛ ومن هنا نكتفي بشرح الرأي 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 مسبوقّة بالإرادة، إلّا أنّ فاعلية النفس بالنسبة إلى الإرادة نفسها ليست فاعليّةً بالإرادة حتّى يلزم التسلسل في الإرادات، بل هي فاعلية بالتجليّ. إنّ الإرادة ليست من الأفعال الجوارحية ولا تحتاج إلى تعلّق إرادة أخرى بها، وبالتالي يلزم التسلسل في الإرادات، بل هي من الأفعال النفسانية الجوانحية التي لا تحتاج إلى توطيط إرادة أخرى، فهي من أفعال النفس الإبداعية التي تُوجدّها النفس الإنسانية بفاعليتها الخلاقية التي يمكن اعتبارها فاعلةً بالتجليّ بالنسبة إليها. وفي ضوء ذلك تصدر الإرادة عن النفس بلا توطيط شيء آخر، فإنّها فاعلة بالتجليّ الذي يكون تصوّر الفاعل كافيّاً في الإيجاد والإبداع ولا يتخلّف 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 ظلّ الاختيار الذاتي للنفس. وفي ضوء ذلك فهنا ضابطان لإرادية الإفعال: الأول: الضابط في إرادية الأفعال الجوارحية هو مسبقيتها بالإرادة الجزئية. الثاني: الضابط في إرادية الإرادة نفسها هو انتفاء الضغوط الداخلية والخارجية بالنسبة إلى النفس الإنسانية. ويتضح في ضوء هذا البيان أنّ مشكلة تسلسل الإرادات تنشأ من تطبيق الضابط الأول على الإرادة نفسها، بينما الصحيح أنّ الإرادة نفسها تختلف عن الأفعال الجوارحية المسبوقة بالإرادة، ولا يصحّ وحدة الحكم فيهما.

وبكلمة أخرى: إنّ الإرادة نفسها وإن لم تكن مسبوقةً بالإرادة، إلاّ أنّها تصدر عن النفس الإنسانية عند انتفاء الضغوط الداخلية والخارجية على النفس، وبالتالي فهي اختيارية بمعنى أنّها تصدر عن النفس مع العلم والرضا ومن دون الضغوط الداخلية والخارجية عليها، وهذا هو ملاك الاختيار. وعلى هذا الأساس يمكن أن نعبّر بأنّ الإرادة ليست إراديةً ولكنها اختيارية. وفي ضوء هذا البيان، فإنّ النسبة المنطقية بين الأفعال الإرادية والأفعال الاختيارية هي نسبة العموم والخصوص مطلقاً، فإنّ جميع الأفعال الإرادية اختيارية، بمعنى أنّها تصدر عن النفس مع العلم والرضا ومن دون الضغوط الداخلية والخارجية عليها؛ لكنّ بعض الأفعال الاختيارية ليس إراديةً، وذلك كالإرادة نفسها، فإنّها ليست مسبوقةً بالإرادة حتّى تتّصف بالإرادية، إلاّ أنّها اختيارية بالمعنى المتقدّم. وبكلمة ثالثة ومن خلال مصطلح آخر: إنّ النفس الإنسانية مريدة بالذات ومختارة بالذات، بمعنى أنّها بحيث إن شاءت فعلت وإن لم تشأ لم تفعل، فإذا انتفت الضغوط الداخلية والخارجية عليها يُنتزع من النفس الإنسانية عنوان "المريد بالذات" و"المختار بالذات"، كما ينتزع من هذه الحيثية اسم "الإرادة الذاتية" و"الاختيار الذاتي"، وهذه الإرادة الذاتية والاختيار الذاتي مبدأً للإرادات الجزئية الصادرة عنها.

والجدير بالذكر أنّ هذا الحلّ متجدّد في كلمات السيد الخميني [انظر: الخميني، الطلب والإرادة، ص 53]، وقد قرّناه مع ضمّ بعض العناصر والتوضيحات إليه. ونعتقد أنّه أقوى محاولةً لحلّ هذه المشكلة، وعلى الرغم من أنّ هذا الحلّ مبنيٌّ على مبادئ الحكمة المتعالية لا سيّما في أنّ فاعلية النفس للإرادة فاعلية بالتجليّ، إلاّ أنّه يختلف عن الحلّ الذي قدّمه صدر الدين الشيرازي نفسه [انظر: الشيرازي، الأسفار الأربعة، ج 6، ص 388] ونعتقد أنّه أقوى منه، وليس هنا مجالٌ للمقايسة بين هاتين النظريتين.

الخاتمة

تتلخّص أهمّ نتائج البحث في الموارد التالية:

1- أنّ التأمّل الدقيق في التراث الكلامي والفلسفي حول قضية الجبر والاختيار يُرشدنا إلى أنّ التمييز الذي قام به السيّد محمدباقر الصدر بين الجانب الكلامي والجانب الفلسفي غير تامّ؛ وذلك لأنّ مسألة الجبر والاختيار أثّرت بطريقةٍ واحدةٍ في كلّ من علمي الكلام والفلسفة، وفي كلا العلمين يُبحث عن تحديد فاعل الأفعال الصادرة عن الإنسان أولاً، وعن كيفية فاعلية الإنسان لها ثانياً.

2- حاصل ما نسبته السيّد الصدر إلى الفلسفة الإسلامية أنّ الأفعال الإرادية مسبوقّة بالإرادة، وأمّا الإرادة نفسها فليس من الضروري أن تكون إراديةً؛ لأنّ الاختيار قضية شرطية، وصدق الشرطية لا يتوقّف على صدق الشرط. لكنّ التأمّل الدقيق في كلماتهم يكشف عن بطلان خطأ هذه النسبة، ويتجلّى من خلاله أنّ هناك مغالطةً نشأت من لفظ "الوجوب".

3- أنّ ما ذكره السيّد الصدر بوصفه برهان الفلاسفة على قاعدة الضرورة السابقة خلط بين ثلاثة أمور: أحدهما: مبدأ العلية، وثانيهما: مبدأ احتياج الممكن إلى العلة، وثالثها: قاعدة الضرورة السابقة. والصحيح أنّ ذلك البرهان عند الفلاسفة ليس برهاناً على مبدأ العلية ولا على قاعدة الضرورة السابقة، بل هو برهانٌ على مبدأ احتياج الممكن إلى العلة.

4- أنّ ما دفع السيّد الصدر نحو إثارة عنصر السلطنة في البين 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 يناهض الإرادة. مضافاً إلى أنّ إثبات سلطنة النفس من خلال الوجدان دعوى بلا دليل؛ لأنّ منكرها يدعي الوجدان أيضاً، والسّرّ في ذلك أنّ الأمور الوجدانية وإن كانت من العلوم الحضورية من وجهة نظر أنطولوجية، إلّا أن تفسيرها والتعبير عنها إنّما يحصل من خلال العلم الحسولي، وهذا التفسير صعبٌ جدّاً ويسري فيه الخطأ، ولكلّ أن يفسّره حسب ما يراه ويتبنّاه.

5- يتلخّص الرأى المختار في حلّ مشكلة الإرادة الحرة في أنّ الإرادة نفسها وإن لم تكن مسبوقّة بالإرادة، إلّا أنّها تصدر عن النفس الإنسانية عند انتفاء الضغوط الداخلية والخارجية على النفس، وبالتالي فهي اختيارية بمعنى أنّها تصدر عن النفس مع العلم والرضا ومن دون الضغوط الداخلية والخارجية عليها، وهذا هو ملاك الاختيار.

قائمة المصادر

إسماعيلي، محمدعلي، شرح رسالة الطلب والإرادة للإمام الخميني، جامعة المصطفى العالمية، قم، الطبعة الأولى، 1396 ش.

إسماعيلي، محمدعلي، مدرسة الإمام الخميني الفلسفية.. نظرية الإرادة الحرّة نموذجاً، مجلّة المصطفى، جامعة المصطفى العالمية، السنة الأولى، العدد التجريبي، ربيع وصيف 2020 م.

ابن سينا، الحسين بن عبد الله، الإلهيات من كتاب الشفاء، صحّحه 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 المصلّين، منشورات فرانس شتاينر، ألمانيا، الطبعة الثالثة، 1400 هـ.

الأصفهاني، محمدحسين، نهاية الدراية، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، بيروت، الطبعة الثانية، 1429 هـ.

الأصفهاني، محمدحسين، 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.

الحائري، 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، الجواهر النضيد، انتشارات بيدار، قم، الطبعة الخامسة، 1371 ش.

الحلي، الحسن بن يوسف، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، صحّحه وعلّق عليه حسن حسن زاده آملي، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، الطبعة الرابعة، 1413 هـ.

- الخراساني، محمداً كاظم، كفاية الأصول، صحّحه وعلق عليه عباس علي الزارعي السبزواري، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، الطبعة الأولى، 1427 هـ.
- الخميني، روح الله، أنوار الهداية في التعليقة على الكفاية، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، قم، الطبعة الثانية، 1415 هـ.
- الخميني، روح الله، الطلب والإرادة، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، قم، الطبعة الثانية، 1383 ش.
- الخميني، روح الله، تهذيب الأصول، بقلم الشيخ جعفر سبحاني، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، قم، الطبعة الأولى، 1423 هـ.
- الخوئي، أبو القاسم، محاضرات في أصول الفقه، بقلم محمد إسحاق الفياض، مؤسسة الخوئي الإسلامية، قم، الطبعة الرابعة، 1430 هـ.
- الرازي، فخر الدين، المطالب العالية من العلم الإلهي، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 1407 هـ.
- السبزواري، ملا هادي، شرح الأسماء الحسنى، تحقيق: نجف قلي حبيبي، انتشارات دانسگاه تهران، الطبعة الأولى، 1372 ش.
- السبزواري، ملا هادي، شرح المنظومة، نشر ناب، طهران، الطبعة الثالثة، 1384 ش.
- السهروردي، شهاب الدين، مجموعته مصنفات شيخ اشراق، مؤسسه مطالعات و تحقيقات فرهنگي، تهران، چاپ دوم، 1375 هـ. ش.
- الشريف الجرجاني، شرح المواقف، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1419 هـ.
- الشيرازي، صدر الدين محمد بن إبراهيم، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الثالثة، 1981 م.
- الشيرازي، قطب الدين، شرح حكمة الإشراق، انجمن آثار و مفاخر فرهنگي، طهران، الطبعة الأولى، 1383 ش.
- الصدر، محمداً باقر، الأسس المنطقية للاستقراء، مركز الأبحاث والدراسات التخصصية للشهيد الصدر، قم، الطبعة الثانية، 1426 هـ.

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

الطباطبائي، محمداقصر، حاشية الكفاية، بنياد علمي وفكري علامي طباطبائي، الطبعة الأولى.

الطباطبائي، محمداقصر، نهاية الحكمة، صححه وعلّق عليه غلام رضا فياضي، مؤسسهي آموزشي پژوهشي امام خميني، قم، الطبعة الثالثة، 1385 ش.

الطهراني، ميرزا جواد آقا، ميزان الطالب، مؤسسهي در راه حق، قم، الطبعة الرابعة، 1374 ش.

الطوسي، نصير الدين، تلخيص المحصل، دار الأضواء، بيروت، الطبعة الثانية، 1405 هـ.

الطوسي، نصير الدين، شرح الإشارات والتنبيهات مع المحاكمات، نشر البلاغة، قم، الطبعة الأولى، 1375 ش.

العراقي، ضياء الدين، بدائع الأفكار في الأصول، المطبعة العلمية، النجف الأشرف، الطبعة الأولى، 1370 هـ.

العراقي، ضياء الدين، مقالات الأصول، مجمع الفكر الإسلامي، قم، الطبعة الأولى، 1420 هـ.

العراقي، ضياء الدين، نهاية الأفكار، مؤسسه النشر الإسلامي، قم، الطبعة الثالثة، 1417 هـ.

الفارابي، أبونصر، آراء أهل المدينة الفاضلة ومضاداتها، مكتبة الهلال، بيروت، الطبعة الأولى، 1995 م.

الفاضل المقداد، إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين، مكتبة آية الله المرعشي، قم، 1405 هـ.

الفرايدي، الخليل بن أحمد، ترتيب كتاب العين، انتشارات باقري، قم، الطبعة الأولى، 1414 هـ.

الفياض، محمد إسحاق، المباحث الأصولية، دار الهدى، قم، الطبعة الأولى، 1430 هـ.

الفيومي، محمد بن علي، المصباح المنير، دار الهجرة، قم، الطبعة الأولى، 1405 هـ.

اللاهيجي، عبد الرزاق، شوارق الإلهام، مؤسسه الامام الصادق عليه السلام، قم، الطبعة الثانية، 1428 هـ.

- الميرداماد، محمدباقر، القبس، انتشارات دانشگاه تهران، الطبعة الثانية، 1367 ش.
- الميرداماد، محمدباقر، مصنّفات ميرداماد، باهتمام عبد الله نوراني، انتشارات انجمن آثار و مفاخر فرهنگي، تهران، چاپ يكم، 1381 ش.
- النائيني، محمدحسين، فوائد الأصول، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، الطبعة الأولى، 1376 ش.
- النائيني، محمدحسين، أجود التقريرات، بقلم السيد أبو القاسم الخوئي، مؤسسة صاحب الأمر عَلَيْهِ السَّلَام، 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، تعليقات على كتاب "بحوث في علم الأصول"، مؤسسة الفقه ومعارف أهل البيت عَلَيْهِمُ السَّلَام، قم، الطبعة الأولى، 1433 هـ.
- بينك، توماس، الإرادة الحرّة، ترجمة ياسر حسن، مراجعة ضياء وراذ، مؤسسة الهنداوي، القاهرة، 2014 م.
- جعفرى، محمدتقى، جبر واختيار، دار التبليغ، قم، 1352 ش.
- سيدان، سيدجعفر، سنخيت؛ عينيت يا تباين، نشر پارسيان، چاپ دوّم، 1389 ش.
- عبد الساتر، حسن، بحوث في علم الأصول (تقرير أبحاث الشهيد الصدر)، الدار الإسلامية، بيروت، الطبعة الأولى، 1996 م.
- ماكيننا، مايكل؛ بيربيوم، ديريك، الإرادة الحرّة.. مقدّمة معاصرة، ترجمة رضا زيدان، دار معنى للنشر، الطبعة الأولى، 2021 م.
- هاريس، سام، الإرادة الحرّة، ترجمة هيبه خطاب، إعداد وتصميم الكتاب: حميد 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

نجف عرفاني

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 كلّ منهما، ويعتمد البحث مقارنةً تحليليةً مقارنةً تفكّك الاتجاهات الثلاثة التي شكّلت الإطار العامّ للنقاش حول طبيعة العلاقة بين العقل والوحي: اتّجاه التوافق، واتّجاه التعارض، واتّجاه الاستقلال المنهجي. وتُظهر النتائج أنّ الفلسفة الإسلامية قد بلورت نموذجًا معرفيًا يقوم على تجاوز الثنائية التقليدية بين العقل والوحي، وذلك من خلال اعتماد منهج يدرس "الموجود بما هو موجود" بما يتيح إقامة تكامل بنيوي بين المعطى العقلي والنصّ الشرعي، ويُعطي من شأن العقل بوصفه أداةً كاشفةً عن حقائق الوجود دون الانفصال عن الهداية الدينية. وفي المقابل يبيّن التحليل أنّ الفلسفة الغربية الحديثة والمعاصرة اتّجهت - بفعل تحولات إبستمولوجية ومنهجية - نحو نماذج أقصت الميتافيزيقا أو همّشتها، وأعدت صياغة العلاقة بين الإنسان والعالم في ضوء مرجعيات جديدة، من أبرزها: العلموية التي تحتزل المعرفة في التجربة الحسيّة، والوجودية الإلحادية التي تنكر أيّ مرجع سابق على الوجود الإنساني، والمقاربات ما بعد الدينية التي تتعامل مع الدين بوصفه ظاهرةً اجتماعيةً وثقافيةً لا مصدرًا للمعرفة، وأسهم 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: مؤسّسة الدليل للدراسات والبحوث

© المؤلّف



المقدمة

تعدّ 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 اتخذت هذه العلاقة تاريخياً أشكالاً متعدّدة، تراوحت بين التوافق والاندماج، والصراع والقطيعة، والاستقلال المنهجي والمعرفي لكلّ من المجالين.

وفي السياق الإسلامي اتّسمت العلاقة بطابع خاصّ وفريد؛ إذ لم يشهد الفكر الإسلامي تعارضاً حاداً بين الدين والفلسفة، كما حدث في أوروبا خلال عصر النهضة والتنوير، بل سادت محاولات متواصلة للتوفيق بين الحكمة والشريعة، وهو ما تجلّى في أعمال الفارابي وابن سينا وابن رشد، وبلغ ذروته في مدرسة الحكمة المتعالية عند صدر الدين الشيرازي، التي قدّمت نموذجاً معرفياً متكاملًا يُتيح تفاعل العقل مع الوحي بطريقة منهجية وواعية.

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

ومن هذا المنطلق تهدف هذه الدراسة إلى تقديم تحليل منهجي للاتّجاهات الرئيسة في العلاقة بين الدين والفلسفة، ومقارنة تطوّرات هذه العلاقة في العالمين الإسلامي والغربي، وصولاً إلى إبراز الرؤية الفلسفية الإسلامية بوصفها نموذجاً متكاملًا يحقّق تفاعلاً خلاقاً بين العقل والوحي، متجاوزاً الثنائية التقليدية بين التعارض والاستقلال، ومقدّمًا 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 يتيح وضوح المصطلحات تحديد طبيعة الإشكال وحدود النقاش، فيركّز هذا المبحث على المفردات الرئيسية: الفلسفة والدين والعلاقة بينهما من حيث المفهوم والمجال والوظيفة المعرفية؛ فالهدف ليس جمع التعريفات فحسب، بل تحليلها نقدياً، وبيان عناصر التوافق والفروق المنهجية بين المجالين، مع تحديد الفلسفة باعتبارها بحثاً عقلياً في الوجود، والدين باعتباره وحياً وهدايةً تتضمّن معتقداتٍ وتشريعاتٍ توجّه الإنسان معرفياً وأخلاقياً، فهذا التحديد المفاهيمي يمهد لفهم نماذج العلاقة بين الدين والفلسفة، ويشكّل الركيزة التي يُبنى عليها التحليل المقارن في المباحث اللاحقة، مؤكّداً أنّ الفلسفة والدين ليسا مجرد مجالين أكاديميين، بل رؤيتان متكاملتان للوجود الإنساني يمكن من خلالهما تفكيك جدلية العقل والوحي.

أولاً: الفلسفة.. تعريفها وتحليلها المفهومي

1- الأصل اللغوي

كلمة "فلسفة" مأخوذة من اليونانية (Philosophia)، مركّبة من Philo (المحبّة) و Sophia (الحكمة)، أي "محبّة 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 والفلاسفة في الحضارة العربية، ج 1، ص 160؛ الفيروزآبادي، القاموس المحيط، ج 1، ص 822] وقد كان سقراط أول من عدّ نفسه "فيلسوفاً"، في دلالة على التواضع العلمي، قبل أن يتحوّل المصطلح لاحقاً في الفكر اليوناني إلى معنى "العلم" ذاته، مع توسّع أرسطو المنهجي. [مطهري، منطق وفلسفة، ص 125]

2- الدلالة الاصطلاحية

تعدّدت تعريفات الفلسفة بتعدّد المدارس الفكرية والمناهج، ويمكن تصنيفها ضمن اتّجاهين أساسيين:

أ- الاتّجاه الكلاسيكي (اليوناني والإسلامي)

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

أو بحسب النظرة السائدة لعصره تجاه الفلسفة، ويشير الباحثون إلى عاملين أساسيين 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 أنّ 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 تغير 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 أنّ 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 أنّ الفلسفة هي علم المبادئ الأولى والعلل القصوى للموجودات، أي دراسة ما هو جوهري وأصيل في الكون وما وراء الظواهر الحسية، مع التركيز على معرفة الأسباب العميقة للظواهر الكونية والإنسانية. وقد حدّد أرسطو الفلسفة بأنها «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 المادية والصورية والفاعلية والغاية وصولاً إلى المحرك الأول.

أمّا أفلاطون، فوسّع مفهوم الفلسفة ليشمل البعد الأخلاقي والروحي، معتبراً إياها سيراً للنفس من عالم الظلال إلى عالم الحقائق، أي انتقالاً وجودياً ومعرفياً من المحسوس إلى المعقول. [انظر: أفلاطون، جمهورية أفلاطون، الكتاب السابع، ص 403]

من هذا المنطلق تعدّ الفلسفة علم الكلّ أو العلم الأعلى، وتهدف إلى إدراك المبادئ التي تفسّر الوجود وتنظّم حياة الإنسان والمجتمع، وتجمع بين التحليل العقلي والتأمّل الميتافيزيقي والبعد الأخلاقي والروحي، بما يجعلها أكثر من مجرد أداة عملية، بل مسلكاً معرفياً متكاملًا نحو فهم الحقيقة في كليتها، وهو ما تستفيد منه الفلسفة الإسلامية لإقامة جدلية متوازنة بين العقل والنصّ الديني.

الثاني: انتقال الفلسفة إلى الفكر الإسلامي

عندما دخلت الفلسفة اليونانية العالم الإسلامي لم تكن مجرد نصوص مستوردة، بل حدثًا حضاريًا يمثل لقاءً خلّاقًا بين العقل اليوناني والوحي الإسلامي، أدّى إلى إعادة البناء والتوليد المعرفي، فمنذ القرن الثاني والثالث الهجريين - ومع حركة الترجمة في بيت الحكمة ببغداد - انتقلت مؤلفات أفلاطون وأرسطو وأفلوطين إلى العربية، لكنّها دخلت في فضاء معرفي يقوم على التوحيد، ويعدّ العقل آيةً من آيات الله ﷻ، والتفكّر في خلق السماوات والأرض سبيلًا للمعرفة الإلهية.

لم يكن التعامل مع الفلسفة اليونانية نسخةً حرفيةً، بل تعاونًا معرفيًا أتاح صياغةً فلسفةً عقليةً مستندةً إلى الوحي دون إنكاره، ومن أوائل من حقّق هذا الانفتاح الفارابي، الذي عدّ الفلسفة علمًا بالموجودات بما هي موجودات، يبحث في العلل البعيدة والمبادئ الأولى والغايات النهائية للكون، ويمنح العلوم الأخرى إطارها الميتافيزيقي والمعرفي.

[انظر: الفارابي، الجمع بين رأبي الحكيمين، ص 80 - 83]

أمّا ابن سينا، فقد أضاف بعدًا إنسانيًا وجوديًا، معرّفًا الفلسفة بأنّها: «استكمال النفس الإنسانية بتصور الأمور والتصديق بالحقائق النظرية والعملية بحسب الطاقة البشرية» [ابن سينا، عيون الحكمة، ج 1، ص 30]؛ جامعًا بين الجانب النظري الهادف لإدراك الحقائق الكونية، والجانب العملي الأخلاقي لتهديب النفس وتنظيم السلوك؛ ليصبح الفيلسوف المسلم في رحلته من الحسّ إلى العقل، ومن الجزئيّ إلى الكلّي، ومن المحدود إلى المطلق.

وفي عصر لاحق يأتي صدر الدين الشيرازي ليكمل المسيرة بما أسماه "الحكمة المتعالية"، وتعريفه للفلسفة أنّها: «كمال النفس الإنسانية بمعرفة حقائق الموجودات كما ما هي عليها، والحكم بوجودها تحقيقًا بالبراهين لا أخذًا بالظنّ والتقليد» [الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة، ج 1، ص 23]. فيحمل طابعًا وجوديًا عميقًا يربط بين الوجود والمعرفة والكمال، ثمّ يأتي تلميذه الملاحدي السبزواري ليختصر الغاية النهائية في عبارة بالغة الجمال والعمق: «الحكمة صيرورة الإنسان عالمًا عقليًا مضاهيًا للعالم العيني» [السبزواري، شرح المنظومة، ج 2، ص 50]. فهنا يتحقّق المثال الأعلى للإنسان الكامل: أن يصير الكون كلّهُ مرآةً داخليةً له، فيصبح الكون الكبير (Macrocosm) والكون الصغير (Microcosm) (الإنسان) وجهين لحقيقةٍ واحدةٍ.

أمّا السيّد الطباطبائي، فيعود إلى التعريف الأرسطي الكلاسيكي ظاهرًا، لكنّه يجمّله بعمقٍ وجوديٍّ إسلاميٍّ، فيقول: «الفلسفة علم يبحث في أحوال الموجود بما هو موجود» [الطباطبائي، نهاية الحكمة، ص 9]، لكنّ هذا الموجود ليس مجرد كيانات مجردة، بل هو مظهر الوجود الإلهي المطلق الذي يتجلّى في مراتب الوجود كلّها.

فإذا تأملنا مجمل هذه التعريفات، نجد أنّ الفلسفة الإسلامية لم تكن مجرد فرع من الفلسفة اليونانية، بل كانت تأسيسًا جديدًا لمعنى "الحكمة": علمٌ عقليٌّ برهانيٌّ يبدأ من البدهيات وينتهي إلى تفسير شامل للوجود، لكنّ غايته ليست المعرفة المجردة، بل كمال الإنسان واتّصاله بالمطلق؛ فهي بذلك فلسفة لا تنفصل عن الروحانية، وعقلانية لا تناقض الإيمان، بل تكمّله [انظر: برنجكار، آشنایی با علوم اسلامی، ص 76]

وبهذا المعنى فإنّ انتقال الفلسفة إلى الفكر الإسلامي لم يكن مجرد نقل تراث، بل كان ولادةً جديدةً للفلسفة نفسها: فلسفة تدرك أنّ أعمق سؤال ليس "ما الوجود؟" فحسب، بل "كيف يصبح الإنسان وجودًا كاملًا في حضرة الوجود المطلق؟"، وهذا هو الإبداع الحقيقي الذي قدّمه الفكر الإسلامي لتاريخ الفلسفة الإنسانية.

الثالث: الخصائص العامّة للفلسفة الكلاسيكية

الفلسفة الكلاسيكية - سواء في أصلها اليوناني أو في صيغتها الإسلامية - رؤية شمولية تربط الإنسان بالكون والمطلق، وتتميّز بأربعة أبعاد مترابطة:

البعد الميتافيزيقي: تنطلق من العلل الأولى وتسعى للإجابة عن سؤال الوجود الجذري؛ فالفلاسفة مثل الفارابي وابن سينا و صدر الدين الشيرازي يرون في إدراك العلل وفهم الله ﷻ أساسًا للفلسفة؛ باعتبارها "دينًا عقليًا" قائمًا على البرهان.

البعد المعرفي: المعرفة مرحلة ارتقائية من الحسّ إلى العقل الفعّال، هدفها تطهير النفس وفهم الوجود، وليس تراكم المعلومات، كما يشير السبزواري إلى أنّ الإنسان الحقّ هو من يصبح "عالمًا عقليًا" يعكس الوجود في ذاته.

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

البعد الشمولي التوحيدي: رفض التجزئة بين الميتافيزيقا والأخلاق والسياسة والعلوم الطبيعية؛ إذ إنَّ الله ﷻ مبدأ الوجود، فتقدّم الفلسفة رؤيةً موحّدة تجمع العلم والدين والإنسان. فهذه الأبعاد تشكّل الفلسفة الكلاسيكية تجربة حياة شاملةً تتجاوز التخصص الأكاديمي، مستمرةً في طرح أسئلة المعنى والغاية والكمال، ووسيلةً للارتقاء الروحي والعقلي، خصوصاً في نسختها الإسلامية.

ب_ الاتجاه الحديث والمعاصر

شهد مفهوم الفلسفة في العصر الحديث تحوُّلاً جذرياً مقارنةً بالكلاسيكية؛ إذ تحوّلت من كونها "العلم الكلي" الذي يشمل جميع ميادين المعرفة إلى منهج نقدي يركّز على تحليل حدود العقل، وفحص طبيعة المعرفة، ونقد القيم، وفهم البنى العميقة للوجود الإنساني؛ لتصبح أداةً لفهم الواقع وصياغة معانٍ جديدة تتلاءم مع عالم متغيّر.

من رواد هذا التحوّل فرانسيس بيكون (Francis Bacon)، الذي نقد المنطق الأرسطي ودعا إلى المنهج الاستقرائي القائم على التجربة والملاحظة، معتبراً أنّ «العلم الصحيح هو العلم التجريبي» [سببيل، 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 أفكر 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 لهداية العقل".

وجاء ديدرو (Denis Diderot) ليؤكّد هذا الاتجاه، معلناً رفض الميتافيزيقا التقليدية، وداعياً إلى تبني عقلانية المنهج العلمي؛ معتبراً أنّ الفلسفة لا يمكن أن تتأسس 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، والاتّجاه نحو العالم الحسيّ. [الحنفي، الموسوعة الفلسفية، ص 142 و143]

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

وقد جاءت فلسفة كانط على عتبة الحداثة حاملةً بذور الشكّ الجذري وفقدان الثقة بالميتافيزيقا التقليدية، عبر نقدها لقدرة العقل النظري على تجاوز حدود التجربة؛ إذ يصرّح في "نقد العقل المحض" بأنّ عبارة "ليس الإله بكائن" لا تنطوي على تناقض من منظور العقل النظري، وهو تصريح يعكس مدى حصره للمعرفة ضمن حدود التجربة الممكنة. [انظر: كانط، نقد العقل المحض، ص 297]

وبناءً على هذا التفكيك، أقام كانط فاصلاً حاداً بين الإيمان والدين من جهة، والعقل النظري من جهة أخرى، معتبراً أنّ الجمع بينهما قد يضرّ بالدين؛ إذ يأتي النقد دائماً من العقل. [غفاري، نظام كانط تضييقاً لدائرة العقل، مجلة الاستغراب، العدد 9، ص 16]

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

ثمّ جاءت الظاهراتية (Phenomenology) مع إدموند هوسرل (Edmund Husserl) الذي ركّز على الذات بوصفها المصدر الأوّل للبداهة، وحرّر الفلسفة من كلّ حكم سابق، مؤكّداً أنّ العودة إلى "أنا أفكر" هي الأساس اليقيني لكلّ فلسفة جذرية. [هسرل، التأملات الديكارتية، ص 105]

وبذلك أسّس الاتجاه الحديث للفلسفة الغربية مرحلةً جديدةً اتّسمت بنقد شامل للعقل التقليدي، وتفكيك الميتافيزيقا الكلاسيكية، وإعادة تأسيس المعرفة على الذات الإنسانية والتجربة والوعي النقدي؛ فقد اهتمّ ديكارت وبيكون وكانط اهتماماً بالقدرة الفردية للعقل على الاستدلال والتحليل، مع التشكيك في المبادئ الميتافيزيقية التقليدية القائمة على سلطة الوعي أو التقاليد الموروثة، وأدّى 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 النقدي لمفهوم المعرفة والوجود والغاية.

ثانياً: تعريف الدين

1- الدين لغوياً

الدين في اللغة العربية مشتقٌّ من الجذر الثلاثي (د - ي - ن)، ويحمل معاني واسعةً تتعلّق 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 ينظّم علاقة الإنسان بخالقه وسلوكه الفردي والاجتماعي؛ فيوضّح ابن فارس في معجم مقاييس اللغة أنّ الدين يقوم على الطاعة والانقياد: «دَانَ لَهُ يَدِينُ دِينًا، إِذَا أَصْحَبَ وَأَنْقَادَ وَطَاعَ» [ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ج 2، ص 319].

2- الدين اصطلاحاً

أ- الدين في الفكر الإسلامي

يمثّل الدين في الرؤية الإسلامية منظومةً شاملةً تتداخل فيها الأبعاد العقديّة والأخلاقية والعملية، بما يجعله إطاراً كونياً يحدّد علاقة الإنسان بالله والوجود والآخرين؛ فقد عرّف السيّد الطباطبائيّ الدين بأنّه «مجموعة المعتقدات والقوانين التي تناسبها ممّاله 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 جوادي آملي أنّ الدين «مجموعة مؤلّفة من المعتقدات والرؤية الكونية والقيم الأخلاقية والفضائل الإنسانية والأحكام العملية من قبل الله ﷻ عن طريق الأنبياء لتحقيق السعادة الدنيوية والأخروية» [جوادي آملي، منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، ص 19]، وهو تعريف يُبرز الدوائر الثلاث للدين: النظرية العقديّة، والقيمة الأخلاقية، والتشريع العملي.

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

ب- الدين في الفكر الغربي

على خلاف الطابع الوحياني للمدونة الإسلامية، اتجه الفكر الغربي - منذ عصر النهضة وحتى القرن العشرين - إلى مقاربات متعددة للدين، تعكس التحوّلات الفلسفية والاجتماعية التي شهدتها أوروبا؛ فوليام جيمس (William James) يعرف الدين بأنه «الأحاسيس والخبرات التي تعرض للأفراد في عزلتهم... وتتعلق بنوع من العلاقة يشعر الفرد بقيامها بينه وبين ما يعده إلهياً» [James, The Varieties of Religious Experience, p. 31]. وهو بذلك يجعل من التجربة الفردية أساساً لفهم الدين، متجاوزاً البعد المؤسسي والعقدي.

أمّا إميل دوركايم (David Émile Durkheim)، فيرى أنّ «الدين مؤسّسة اجتماعية قوامها التفريق بين المقدّس وغير المقدّس، ولها جانبان أحدهما روحي مؤلّف من العقائد والمشاعر الوجدانية، والآخر مادي مؤلّف 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 يقدّم كانط تصوّراً أخلاقياً صرفاً حين يعرف الدين بأنه «معرفة الواجبات كلّها بوصفها أوامر إلهية» [Kant, Religion Within the Boundary of Pure Reason, p. 203]، مسلّطاً الضوء على مركزية الأخلاق في التجربة الدينية وفق رؤيته العقلانية.

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

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

أمّا الدين، فيُنظر إليه بوصفه منظومةً متكاملةً تشمل العقائد والقيم والأحكام والطقوس والسلوكيات، وتنسجم مع طبيعة الإنسان وعلاقته بالله والعالم الآخرين، ويُفسّر هذا

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

وبذلك يُنظر إلى الدين هنا بوصفه إطاراً شاملاً يربط الإنسان بالخالق والعالم والمجتمع، مؤطراً سلوكه وفق المبادئ الإلهية، ومقدّماً رؤيةً كونيةً متكاملةً للوجود، وتمثّل الجدلية بين الدين والفلسفة في التقاء المجالين عند الأسئلة الكبرى حول الإله، والوجود، والنفوس، والأخلاق، والقيم، بينما يختلفان في المنهج؛ فالدين يستند إلى الوحي والعلل الأربع، والفلسفة تعتمد على العقل البرهاني والاستدلال الميتافيزيقي. ويتيح هذا التحديد المفهومي تحليل نقاط الالتقاء والاختلاف وإمكانات التوفيق أو التعارض بين المعرفة العقلية والوحيية، تمهيداً لدراسة طبيعة العلاقة بين الدين والفلسفة وحدود كلّ منهما في معالجة قضايا الوجود والمعرفة والقيم.

المبحث الثاني: طبيعة العلاقة بين الدين والفلسفة

بعد أن تبين في المبحث الأول أنّ كلّاً من الفلسفة والدين يمثلان مجالين معرفيين متميزين في المنهج والغاية، غير أنّهما يشتركان في البحث عن الحقيقة وفهم الوجود الإنساني والكوني، فالفلسفة بطبيعتها بحث عقلي وبرهاني يسعى لفهم المبادئ الأولى للوجود والإنسان والقيم، بينما يمثل الدين منظومةً وحيانيةً وقيميةً تنظّم العلاقة بين الإنسان وربّه والمجتمع، لكنّ هذه العلاقة لم تتخذ شكلاً واحداً على مرّ العصور، بل تنوّعت وفقاً للسياق التاريخي، والطريقة التي تعامل بها الفلاسفة والدين مع أسئلة الوجود والمعرفة والقيم.

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

أولاً: حالة التعارض بين الدين والفلسفة

تقوم هذه الرؤية على أساس أنّ الدين والفلسفة مجالان متناقضان لا يمكن الجمع بينهما؛ إذ يقوم الدين على الوحي والإيمان، بينما تقوم الفلسفة على العقل والبرهان والتأمّل، ومن ثمّ فإنّ الجمع بينهما يؤدي - بحسب أصحاب هذا الاتجاه - إلى تناقض في مصادر المعرفة وتضارب في المحتوى، بما يثير إشكاليةً مركزيةً في فهم الإنسان والكون وقيمهما.

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 سلطة تُقيّد البحث الحرّ وتحدّ من إمكانية التفكير النقدي، ومن أبرز ممثلي هذا الموقف:

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

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

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

كما غدّى هذا الاتجاه ظهور دراسات معاصرة تتناول الدين بوصفه ظاهرة:

أ- سيغموند فرويد (Sigmund Freud): اعتبر الدين ظاهرة نفسية، 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 مستقلة. [دوركايم، الأشكال الأولية للحياة الدينية، ص 29]

ج- كارل ماركس (Karl Marx): اعتبر الدين أيديولوجيا تبرّر الظلم الاجتماعي وتخفّف من معاناة الطبقات المظلومة، لكنّه ليس مصدر معرفة حقيقية عن الواقع. [ماركس، نقد فلسفة الحقّ 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 توترات جزئية بين منهج يعتمد النصّ 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 بيئةً معرفيةً تتجاوز فيها المرجعية الدينية والعقلية.

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

وقد بلغت هذه التوترات ذروتها عند بعض التيارات النصّية، كما عند ابن تيمية الذي نبّه إلى خطر اعتبار العقل حاكمًا على الوحي [ابن تيمية، دره تعارض العقل والنقل، ج 1، ص 138]، غير أنّ التحليل الفلسفي والكلامي يوضح أنّ العقل ليس معارضًا للدين، بل يمثل أداةً لاستنباط المعرفة، ويكمل النقل في منظومة الاجتهاد، ما يسمح للباحث بالتحليق بين المعرفة العقلية والشرعية. [جوادى آمل، فلسفه حقوق بشر، ص 40]

كما تجلّى التوتر في مواقف رموز نصّية مثل أحمد بن حنبل الذي أنكر الدور العقلي في الدين، ورأى أنّ الاعتماد المفرط عليه بدعة، إلّا أنّ تراثه يظهر أنّه لم يستغن عن العقل عند تفسير آرائه، مستخدمًا التأويل عند الضرورة. [سبحاني، بحوث في الملل والنحل، ج 1، ص 93]

ثانيًا: حالة التوفيق والتكامل بين الدين والفلسفة

تمثّل حالة التوفيق بين الدين والفلسفة إحدى أكثر الصور حضورًا ورسوخًا في التراثين اليوناني والإسلامي، كما في الفكر اللاهوتي الغربي، وتقوم هذه الرؤية على فرضية أساسية مفادها أنّ الحقيقة واحدة، وأنّ طرائق الوصول إليها متعدّدة بتعدّد مستويات الوعي البشري واستعداداته؛ ومن ثمّ لا يُنظر إلى الدين والفلسفة بوصفهما مجالين متعارضين بطبيعتهما، بل كمجالين متكاملين يسعيان إلى الكشف عن بنية الحقيقة ذاتها، أحدهما يعرضها في صورة برهانية مفهومية، والآخر يقدّمها في خطاب رمزي وتشريعي يناسب عموم المخاطبين.

ويستند هذا الاتجاه - في السياق الإسلامي خصوصاً - إلى مبدأ قرآنيٍّ أصيلٍ يتمثل في الدعوة المتكررة إلى النظر والاستدلال: ﴿قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ [سورة البقرة: 111]، ﴿أَفَلَا يَعْقِلُونَ﴾ [سورة يس: 68]، ﴿أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُوا﴾ [سورة الروم: 8]؛ ومن ثمَّ يصبح الاشتغال العقلي - حتى في حدوده الأولى - جزءاً من البناء الداخلي للإيمان، لا عنصراً خارجاً عنه، وهذا ما ينسجم مع ما تقدم تقريره من أنّ الخطاب الديني يشتمل على مستويات متفاوتة من التعقل، تمتد من البسيط إلى الغاية الفلسفية العليا، وأنَّ اختلاف مستويات المتلقين يقتضي تعدد أساليب البيان:

1- التوفيق في الفلسفة اليونانية والفكر الإسلامي

بلغت نزعة التوفيق أولى مراحل نضجها في الفلسفة اليونانية الكلاسيكية؛ فقد اعتبر كل من أفلاطون وأرسطو أنّ العالم محكوم ببنية عقلية متقنة تدلّ على مبدأ أعلى، وأنَّ المعرفة الفلسفية ليست سوى محاولة لاكتشاف هذا النظام الكوني، ومع انتقال العلوم اليونانية إلى العالم الإسلامي، وجد الفلاسفة المسلمون في هذا التحليل العقلاني ما يمكن إدماجه في الرؤية التوحيدية القرآنية، فأول من مزج عقائد المسلمين بعقائد الفلاسفة في أوساط المسلمين هو الكندي؛ إذ قام بتأليف واحد وثلاثين كتاباً في بيان التطبيق والتوفيق بين الفلسفة والدين، ف قيل في ترجمته: «هو أول من حاول التوفيق بين الفلسفة والدين» [العالمي، مفتاح الكرامة، ج 12، ص 250]. وذكر السيّد ابن طاووس أنّ له واحداً وثلاثين كتاباً ورسالةً في دلالة علوم الفلاسفة على مذهب الإسلام وعلوم النبوة [ابن طاووس، فرج المهموم، ص 129] وقال البيهقي: «إنّه قد جمع في بعض تصانيفه بين أصول الشرع وأصول المعقولات» [الأمين، أعيان الشيعة، ج 10، ص 313].

فقد قدّم الفارابي تصوّراً يجعل الدين والفلسفة صورتين لحقيقة واحدة؛ إذ يدرك الحكيم والنبي الحقائق ذاتها، غير أنّ النبيّ يقدّمها في صياغة تخاطبية رمزية تتلاءم مع عموم الناس، في حين يتناولها الفيلسوف بلغة البرهان؛ ومن هذا 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 عمّق هذا المسار، مؤكّداً أنّ 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 تمثّل تداخلاً بين الفلسفة والكلام كمسألة النفس، والفاعل الأوّل، 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 مشروعاً فلسفياً وكلامياً كاملاً يقوم على قاعدة "الحقّ لا يضادّ الحقّ" [ابن رشد، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتّصال، ص 35 - 45]، ويرى ابن رشد أنّ الشرع لا يكتفي بإجازة النظر العقلي، بل يدعو إليه صراحةً، ومن ثمّ فإنّ البرهان الفلسفي يصبح طريقاً مشروعاً، بل ضرورياً لمعرفة الله ﷻ، ما دام ناتجاً عن تأمل في خلقه وآياته.

أمّا رؤية صدر الدين الشيرازي في الانتقال من الدين إلى الفلسفة، ومن الفلسفة إلى الدين؛ فتتطابق مع رؤية هيغل بدرجة لافتة، فكلاهما يرى أنّ: موضوع الدين وموضوع الفلسفة واحد، وأنّ الفلسفة لا تتوسّع إلا بتوسّع الدين، وأنّ الدين يرتقي بتوسّع الفلسفة [كابلستون، تاريخ فلسفه (از فيشته تا نيچه)، ج 7، ص 236]؛ إذ يصرّح صدر الدين الشيرازي أنّ محتوى فلسفته هو محتوى الدين الإسلامي نفسه، وأنّ الحكماء والأنبياء يشتركون في الأسس والمباني المتينة الجامعة [الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 6، ص 7 - 11]، فإنّه دائماً يستشهد لأرائه الفلسفية ببعض آيات القرآن الكريم والسنة الشريفة، كما يقول السيّد محسن الأمين العاملي: «إنّ كتاب الأسفار هو أوّل مصنّفاته في المرحلة الثالثة من حياته، وهي مرحلة التأليف، وقد شحنه بكلّ ما عنده من أفكار وآراء ومكاشفات وشواهد ربوبية وواردات قلبية ومشاعر إلهية، وكلّ كتاب ألفه وكلّ رسالة صنعها بعد ذلك؛ فالجميع مجرد منه، ومقتبس من عبارته وآرائه؛ ولذا قلنا إنّ الأمّ لباقي مؤلّفاته، حتّى كتب التفسير التي ألفها على ما يظهر لغرض تطبيق فلسفته على القرآن الكريم... [يقول صدر الدين الشيرازي في هذا الصدد:] "حاشا الشريعة الحقّة الإلهية البيضاء أن تكون أحكامها مصادمةً للمعارف اليقينية الضرورية، وتبّاً لفلسفة تكون قوانينها غير مطابقة للكتاب والسنة"» [الأمين، أعيان الشيعة، ج 9، ص 23].

وأما الشيخ محمدرضا المظفر فيقول: «لما هاجمت الفلاسفة أفكار المسلمين وأوجبت اضطرابهم وتبليبلهم، وقد كان الناس في السابق يقدّسون الفلسفة ويتلقّون أفكارها كوشي منزل، نشأ من ذلك حالة من الازدواجية تدعو إلى التوفيق - مهما كلف الأمر - بين ما جاءت به الفلسفة، ولو بتأويل ما جاء به الإسلام لصالح ما جاءت به الفلاسفة في الحالة التي يوجد فيها تغيير وتعارض بين الاثنين» [المظفر، الفلسفة الإسلامية، ص 77 و78].

2- التوفيق في الفكر الغربي المسيحي

تتبدى النزعة التوفيقية بين الفلسفة والدين في صلب الفكر المسيحي الوسيط والحديث؛ إذ شكّل توما الأكويني النموذج الأبرز لمحاولة إقامة نسق معرفي يجمع بين الفلسفة الأرسطية واللاهوت المسيحي؛ فقد أكد أنّ للعقل مجالاً يدرك فيه بعض الحقائق استقلالاً، في مقابل حقائق لا تُنال إلا بالوحي؛ غير أنّ اختلاف طرق الوصول لا يعني اختلاف الحقيقة؛ لأنّ المصدر واحد؛ وبذلك يستحيل - في نظره - وقوع تعارض حقيقي بين العقل والإيمان [انظر: رسل، تاريخ الفلسفة الغربية، الكتاب 3، ص 174]، وقد امتدّ هذا الاتجاه التوفيقى إلى العصر الحديث مع جون لوك (John Locke)، الذي سعى إلى بيان التكامل بين العقل والوحي، معتبراً أنّ الوحي الإلهي لا يلغى دور العقل، بل يكمله ويهديه إلى ما يعجز عنه بطبيعته. يقول لوك: «إنّني أجد كلّ طائفة من الناس يستخدمون العقل بسرور طالما كان يخدمهم، حتّى 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 يدلنا إن كان أحد الكتب المقدّسة هو كلمة الله، وأيّ اقتراح عن الوحي الإلهي لا يمكن قبوله إذا كان مناقضاً لما نعرفه بالبداهة» [ديورانت، قصة الحضارة، ص 343]. ومن هنا يتّضح أنّ لوك - رغم إيمانه العميق بالمسيحية وقبوله للوحي مصدرّاً للمعرفة - قد أحاط هذا القبول بإجراءات عقلية صارمة؛ إذ رأى أنّ 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 لاهوتي يستخدم أدوات الفلسفة الأرسطية لخدمة أغراضه؛ إذ يقول علي زيعور معللاً: «صحيح أنّه اقتنع بعجز العقل، لكنّه طبّق هذه الآلة بلا كلل ولا تقصير على الموضوعات الموعلة في الغيبيات... إنّ ما هو فلسفي في تلك البنية هو ما جاور اللاهوت ووقف عند تخومه يحميها أو يؤيّدتها... الشكل العام والغاية لاهوتيان، ولكنّ العرض والمنهج عقليان» [علي زيعور، الفلسفة في أوربّا الوسيطة، ص 324].

وقد بلغ هذا المسار ذروته في الفلسفة الهيغلية؛ إذ عدّ هيغل أنّ الفلسفة والدين يشتركان في المضمون ذاته - الحقيقة المطلقة - وأنّ الاختلاف بينهما شكلي فحسب؛ فالدين يقدّم الحقيقة في صور رمزية، بينما تعرضها الفلسفة في قوالب عقلية. يقول هيغل: «إنّ الفلسفة تهتم بالحقّ، بالحقّقي، وباللّه... إنّها خدمة إلهية متواصلة... ولا تختلف عن الدين إلّا بالشكل» [الخشت، المعقول واللامعقول في الأديان، ص 255 و256].

وتشير الشواهد التاريخية إلى أنّ هذا التحوّل في بنية التفكير المسيحي - خصوصاً إدخال العقل الأرسطي في مباحث اللاهوت - كان نتيجة منعطف 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 مثّلا الجسر الذي عبرت من خلاله الفلسفة اليونانية إلى الغرب المسيحي؛ إذ كان قبوله للعقل بوصفه أداة معرفية - بحسب مؤرّخي الفلسفة - نتيجة مباشرة للاحتكاك بالفكر الإسلامي.

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

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

ثالثاً: حالة الاستقلال بين الدين والفلسفة

يمثل اتجاه الاستقلال المنهجي بين الدين والفلسفة أحد أبرز التحوّلات التي طبعت الفكر الغربي الحديث، وهو اتجاه تشكّل - في كثير من مظاهره - كردّة 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 رسم للحدود بين الحقلين، بحيث لم يعد التوفيق يُنظر إليه بوصفه ضرورة معرفية، بل أصبح الفصل بينهما شرطاً لضبط إمكانات كلّ منهما وحدوده.

يأتي في طليعة هؤلاء إيمانويل كانط الذي أحدث منعطفًا حاسمًا في تحديد العلاقة بين العقل والإيمان؛ إذ أقام تمييزًا صارمًا بين مجال العقل النظري غير القادر - في نظره - على البرهنة على قضايا الميتافيزيقا العليا كوجود الإله والروح والحرية، وبين العقل العملي الذي يجعل من هذه القضايا "مسلمات أخلاقية" ضرورية لتنظيم الفعل الإنساني، ومن هنا عبارته الشهيرة في مقدّمة الطبعة الثانية من "نقد العقل الخالص": «كان لا بدّ أن ألغي المعرفة لأفسح المجال

للإيمان» [كانط، نقد العقل الخالص، ص 29 - 33]، وهكذا لم يعد الدين موضوعاً لإثبات فلسفي نظري، بل أضحي ضماناً أخلاقياً يتأسس عليها النظام القيمي، بينما يظلّ العقل محكوماً بحدوده.

ويمثّل سورين كيركغارد اتّجهاً أكثر راديكاليةً في ترسيخ استقلالية الإيمان؛ إذ يتعامل مع الحقيقة الدينية بوصفها حقيقةً ذاتيةً تقوم على علاقة وجودية مباشرة بين الإنسان والربّ، ولا يمكن للعقل المجرد أن يستنفدها أو يحيط بها. فالإيمان - في تصوّره - ليس إقراراً معرفياً مبرهنًا، بل "قفزة" وجودية لا تستمدّ مشروعيتها من العقل، بل من التزام الفرد الداخلي.

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

وبهذا يصبح الإيمان مجالاً مستقلاً، له منطقُه الخاصُّ وتركيبه الوجودي المختلف كلياً عن منطق التحليل الفلسفي.

أمّا أوغست كونت (Auguste Comte)، فقد ذهب في الاتّجاه نفسه نحو الفصل، لكن بصورة تتجاوز الدين والفلسفة معاً؛ إذ اعتبرهما مرحلتين من مراحل تطوّر الوعي البشري تجاوزهما العقل الحديث، فالدين بوصفه تفسيراً غيبياً، والفلسفة باعتبارها بحثاً ميتافيزيقياً، ينتميان عنده إلى أنماط معرفية بدائية تمّ تحطّيتها 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 السببية الطبيعية، وقد بيّن في كتاب "حوارات حول الدين الطبيعي" أنّ حجج اللاهوت الطبيعي - كحجّة التصميم والعلّة الأولى - لا تصمد أمام التحليل التجريبي الصارم؛ إذ تنقل العقل إلى ما وراء نطاق الخبرة دون مبرّر كافٍ [انظر: هيوم، محاورات حول الدين الطبيعي، ص 66 - 74]؛ وبذلك تتخذ المعرفة الدينية عنده طابعاً غير برهاني، خارجاً عن دائرة العقل الفلسفي.

وبعد عرض هذه النماذج، يتّضح أنّ 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؛ فكانت أقام استقلالاً نقدياً، وكيركغارد استقلالاً وجودياً، وكونت استقلالاً وضعياً يلغي الدين والفلسفة معاً، وهيوم استقلالاً تجريبياً يعزل الدين عن العقل البرهاني؛ فهذه الاتّجاهات جميعاً تمثّل في جوهرها صيغاً متعدّدة لجدلية العلاقة بين العقل والإيمان، تختلف باختلاف تصوّر الفلسفي للحقيقة والوجود والمعرفة.

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

المبحث الثالث:

تحليل تطوّر العلاقة بين الدين والفلسفة في الفكرين الإسلامي والغربي

تحتلّ العلاقة بين الدين والفلسفة موقعاً مركزياً 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 النصّ المقدّس لتتصلّ بالأسئلة الكبرى: طبيعة الحقيقة، وقدرة العقل على النفاذ إلى ما وراء الظاهر، والدور المعرفي للوحي، وإمكانية استقلال العقل أو الوحي عن بعضهما.

رغم وحدة هذه الأسئلة، اختلفت طرائق معالجتها بين التقليديين 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 البعد الكوني عن البعد الإلهي. أمّا في السياق الغربي، فقد تطوّرت العلاقة في بيئة أكثر توتّراً؛ نتيجة الصراع بين سلطة الكنيسة وصعود العقل النقدي والعلوم التجريبية، ممّا أدّى إلى ظهور اتجاهات تميل للفصل أو الاستقلال بين الدين والفلسفة منذ عصر النهضة وحتى الحداثة.

يمكن ضبط هذه الجدلية عبر أربعة محاور:

أولاً: النشأة

تختلف نشأة العلاقة بين الدين والفلسفة في التقليديين الإسلامي والغربي اختلافاً جوهرياً، ففي السياق الإسلامي تشكّلت الفلسفة داخل إطار توحيدي يؤمن بوحدة الحقيقة وتكامل العقل والوحي؛ إذ يعدّ العقل ملكة مكتسبة لاكتشاف القوانين الكليّة للوجود، بينما يقدّم الوحي الهداية والمعرفة المبدئية التي تؤظّر نشاط العقل، ما أتاح ظهور مدارس فلسفية كبرى اتّفتحت على إمكانية مواءمة العقل مع الوحي ضمن أفق معرفي واحد.

وقد جسّد هذا التكامل الفارابي والكندي وأبو زيد البلخي، الذين اعتبروا الدين والفلسفة مسارين مختلفين للوصول إلى الحقيقة نفسها، وأنّ إنكار الفلسفة يفضي إلى إنكار

الحقّ ذاته؛ يقول الكندي في رسالته إلى أحمد بن المعتصم: «ولعمري إنّ قول الصادق محمد صلوات الله عليه وما أدى عن الله ﷻ لموجود جميعاً بالمقاييس العقلية، التي لا يدفعها إلا من حُرْم صورة العقل، واتّحد بصورة الجهل من جميع الناس» [الفاخوري، تاريخ الفلسفة العربية، ج 2، ص 70]، مؤكّداً أنّ الحلّ لأيّ تعارض ظاهر بين النصّ الديني والتصوّر الفلسفي يكمن في التأويل العقلاني للنصوص [حلي، تاريخ الفلسفة في إيران والعالم الإسلامي، ص 54]، وهو ما أكّده البيهقي بقوله: «جمع بين أصول الشرع وأصول المعقولات» [معصوم، إخوان الصفا.. فلسفتهم وغايتهم، ص 123].

وفي المقابل شهدت التجربة الغربية تطوّراً نحو الفصل بين الدين والفلسفة، ما جعل الفلسفة مجالاً مستقلاً تستمدّ شرعيته من العقل والمنهج التجريبي، وارتبط صعودها بالعلمنة والعقلانية النقدية، خاصّةً بعد المواجهات التاريخية بين الكنيسة والعلم، وأفضى هذا السياق إلى تصوّر صدامي أو تنافري بين الدين والفلسفة، على عكس التجربة الإسلامية التي اتّجهت نحو التكامل والتساند بينهما.

أ- العلمية

تمثّل هذه النزعة التطوّر الحديث لأفكار فصل الدين عن المعرفة، وتركز على اعتبار العلم التجريبي المصدر الرئيس 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 المفكرين يظهرون ميلهم نحو العلم الحديث، ممّا أدى إلى تراجع مكانة الفلسفة التقليدية وكلّ ما لا يمكن اختباره تجريبياً، ووصل الأمر في بعض المدارس الفكرية إلى ما يشبه تحريم السؤال الفلسفي، ومن أبرز الأمثلة على هذا المنحى المفكّرون الماركسيون، الذين عرّفوا الإنسان الاشتراكي بأنّه ذلك الإنسان الذي لا يطرح الأسئلة الميتافيزيقية، مقيّداً نفسه بالمجالات التجريبية العملية.

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

ب- الوجودية الإلحادية

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

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

ج- النزعات ما بعد الدينية

تمثل تيارات تتعامل مع الدين بوصفه ظاهرة اجتماعية أو نفسية أو ثقافية، بعيداً عن أيّ حقيقة كونية أو وجودية؛ فيُنظر إلى الدين في هذا التصوّر 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 النقدي الحديث؛ إذ يُنظر إلى الدين بوصفه إراثاً ثقافياً يخضع للتحليل والنقد، وليس سلطةً مطلقةً يجب الالتزام بها.

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

وفي ضوء هذه التحوّلات الفكرية المعاصرة، لم يعد ما يُصطلح عليه بـ"التعارض بين الدين والفلسفة" مجرد مواجهة بين سلطة دينية ومعرفة عقلية، بل أصبح جدليةً متعدّدة الأبعاد ذات طابع معرفي ووجودي واجتماعي؛ فالأنتجاهات الحديثة كالعلموية والوجودية الإلحادية أعادت رسم حدود المعرفة والوجود خارج المرجعيات الدينية؛ إذ تحصر العلموية المعرفة في إطار التجربة والملاحظة، وتنفي القيمة المعرفية لما يتجاوزهما، بينما تجعل الوجودية الإلحادية الحرّية الفردية مصدراً للمعنى، رافضةً أيّ سلطة دينية أو ميتافيزيقية ملزمة، أمّا النزعات ما بعد الدينية فتُنظر إلى الدين بوصفه ظاهرة اجتماعية وثقافية وظيفتها تنظيم الحياة القيمية، لا مصدراً للحقيقة.

ثانياً: الموضوع

يتمحور الموضوع الأساسي في الفلسفة الإسلامية حول "الموجود بما هو موجود"، أي دراسة الوجود بكليته وأصله ومراتبه وعلله، مع التركيز على العلاقة التكاملية بين الخالق والمخلوق، وإدماج معطيات النصّ الديني؛ فمن هذا المنطلق كان الفيلسوف المسلم يهتم بالإلهيات والنفوس والنبوة والمعاد والوجود والأخلاق؛ باعتبارها امتداداً عقلياً لما يقدمه الدين، فالفلسفة هنا أداة عقلية لفهم النصوص وتحليل الظواهر الطبيعية والوجودية، وربط المعارف العقلية بالوحيية، بما يحقق تصوّراً شاملاً للعالم وتكاملاً بين الميتافيزيقا والعلوم العقلية والمنطقية، والأخلاق بالسياسة والغاية الإنسانية.

أمّا في الفلسفة الغربية الحديثة والمعاصرة، فقد تحوّل التركيز بعيداً عن الميتافيزيقا نحو الإنسان، ووعيه، وتجربته، واللغة، والحرية الفردية، مع اعتبار الميتافيزيقا في كثير من الاتجاهات - كالوضعية المنطقية والتحليلية والوجودية - عائقاً معرفياً أو وهمياً؛ فالفلسفة الغربية صارت تهتمّ بالتحليل النسبي والتجريبي والتفسيري لتجربة الإنسان، بعيداً عن البحث في أصول الوجود وعلاقته بالخالق، 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]

وينتج عن هذا الاختلاف أنّ المفاهيم الأساسية للفلسفة الإسلامية - مثل الوجود، والعلّة، والواجب، والإمكان، والعقل الفعّال - لا تجد حضوراً ماثلاً في الفلسفة الغربية المعاصرة، ممّا يوسّع 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 والنبوة والمعاد في إطار عقلائي وروحي. أمّا الفلسفة الغربية الحديثة، فتركز على الإنسان والوعي والتجربة الفردية، مع التأكيد على الحرية الشخصية والنسبية والأبعاد الاجتماعية والثقافية للوجود، بعيداً عن أيّ مطلق كوني أو أسس ميتافيزيقية، ممّا يعكس استقلالية العقل وفصله عن النصّ الديني؛ فيظهر هذا التباين البنيوي الفرق الجوهرية بين منظوري التكامل في الفلسفة الإسلامية واستقلالية المنهج الغربي، موضّحاً جدلية الدين والفلسفة في كلا التقليديين.

ثالثاً: المنهج

يكشف البعد المنهجي في الفلسفة الإسلامية والغربية عن اختلاف جذري في البنية الإبستمولوجية التي تقوم عليها كلّ منهما، وفي موقع الميتافيزيقا ضمن المنظومتين، فقد تبلور المنهج الفلسفي الإسلامي داخل رؤية معرفية تجعل العقل والميتافيزيقا والنصّ عناصر متساندة لا متنافرة؛ إذ يجمع هذا المنهج بين البرهان العقلي الذي أصّله ابن سينا في بنائه البرهاني الدقيق، والكشف والإشراق الذي صاغه السهروردي بإعادة الاعتبار للمعرفة الحضورية، ثمّ المنهج الوجودي الاتحادي الذي أرساه صدر الدين الشيرازي في الحكمة المتعالية؛ إذ اندمج البرهان بالحدس العرفاني والدلالة القرآنية ضمن رؤية تجعل الوجود أصلاً والماهية اعتباراً، وترتكز على مبادئ أصالة الوجود، والتشكيك الوجودي، والحركة الجوهرية، وما يرتبط بها من فهم معمق 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 مؤسس على البدهيات الأوليّة بوصفها معيار الصدق ومقياس المطابقة، مع توسّع المعرفة عبر ردّ النظريات إلى تلك المبادئ الضرورية؛ فقد أدرك الحكماء المسلمون خطر الشكوكية وأثرها في هدم النسق المعرفي، فواجهوها بمناهج برهانية وجدلية وتنبهية، كما يظهر في أعمال الفارابي [انظر: الفارابي، الفصول المنتزعة، ص 52]، وابن سينا، [انظر: ابن سينا، الشفاء، ص 111 و185 و215؛ التعليقات، ص 68 و69] والغزالي [انظر: الغزالي، المنقذ من الضلال، ص 212 و213]، والفخر الرازي [انظر: الرازي، المحصل، ص 86 - 120؛ المباحث المشرقية، ج 1، ص 350 - 352]، والسهورودي [انظر: السهورودي، مجموعة المصنّفات، ج 1، ص 211 و212]، ثمّ في القراءات الحديثة عند السيّد الطباطبائي في "الفلسفة والمذهب الواقعي"، والسيّد محمد باقر الصدر [انظر: الصدر، فلسفتنا، ص 141]، والأستاذين مطهري وجوادى آملي [انظر: جوادى آملي، نظرية المعرفة في القرآن، ص 233 و260] 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 ممكن ومطلوب، وأنّ بلوغ اليقين الديني لا يتحقّق عبر التسليم الأعمى، بل من خلال التدرّج البرهاني واستيفاء شروط النظر، والصبر على المشقّة الفكرية، وبهذا الطرح تتشكّل العقلانية الإسلامية ضمن نسق يوفّق بين البرهان والحضور والكشف، ويمنح الميتافيزيقا موقعاً تأسيسياً في بناء المعرفة، بخلاف المناهج الغربية الحديثة التي اختزلت المعرفة غالباً في التجربة أو التحليل اللغوي، وقلّصت دور الميتافيزيقا، ممّا أدّى إلى فجوة إبستمولوجية بين العقل والدين لا نجدها في البناء الفلسفي الإسلامي.

رابعاً: الغاية

تبدو غاية الفلسفة والدين عند النظرة الأولى متقاربة؛ إذ يسعيان إلى معرفة أصل الوجود وغايته، وفهم سبيل السعادة الإنسانية في الدنيا والآخرة، أي بلوغ الحقيقة والاتّصال بالحقّ، وقد رأى عدد من الفلاسفة الغربيين أنّ الفلسفة تهدف إلى تحقيق توحيد معقول بين العلم والعقيدة، فديكارت يجعل الغاية الأولى للفلسفة تحصيل العلم التامّ بما يمكن العلم به، عبر الكشف عن مبدأٍ أوّلٍ تُستنبط منه سائر الحقائق بطريقة قياسية، بينما يعرف وولف (Christian von Wolff) الفلسفة بأنّها العلم بالممكن من حيث إمكانية تحقّقه بالفعل، ويرى أنّ وظيفتها اكتشاف المبادئ الأعمّ التي تُستنبط منها العلوم. ويتقارب

كانت مع هذا الاتجاه حين جعل الفلسفة معرفةً نظريةً مستمدةً من المعاني الذهنية، بينما يعدّ فيشته (Johann Gottlieb Fichte) الفلسفة علم المعرفة، وهيغل (Georg Hegel) يحدّد موضوعها بالبحث في المطلق [انظر: كوبه، المدخل إلى الفلسفة، ص 12]. كما ذهب جوزيه رويس (Josiah Royce) إلى أنّ الدين والفلسفة يتشاطران الغاية نفسها، ويواجهان صعوباتٍ متماثلةً في الفهم والوظيفة، وأنّ جوهر الفلسفة يتّفق مع أعماق ما جاءت به الأديان. [الأنصاري، مقدمة كتاب جوزيا رويس "العالم والفرد"، ج 2، ص 8]

ومع التسليم بأنّ هذه الرؤى تقرب الغاية الفلسفية من الغاية الدينية، يكشف الفحص النقدي عن اختلاف جوهري بينهما: فغاية الفلسفة هي المعرفة النظرية، بينما غاية الدين هي الإيمان العملي والوجدان؛ فالفيلسوف يسعى إلى الحقيقة بصيغتها النظرية الحاقّة، 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 دورًا إصلاحيًا في مواجهة السفسطة وإعادة الثقة إلى نفوس الشباب في أثينا، كما لعب الغزالي دورًا محوريًا في معالجة الانحرافات الفكرية وترسيخ الإيمان، مستندًا إلى مقارنة فلسفية وشرعية تجمع بين النقد العقلاني والالتزام الديني، ولعب ابن رشد دورًا فريدًا في إعادة الفلسفة الإسلامية إلى دائرة الإسلام؛ إذ دافع عن حقّ العقل في تفسير النصوص الدينية، مؤكّدًا أنّ الفلسفة ليست معارضةً للدين، بل وسيلةً لتوضيح الحقائق الإيمانية، وتحقيق توافق بين العقل والنقل، وهو ما مهّد الطريق لاحقًا لتطوير مدارس معرفية متكاملة مثل الفارابي وابن سينا وصدر الدين الشيرازي، الذين رأوا في العقل أداةً أساسيةً لفهم مبادئ الوحي، وتحقيق رؤية شاملة للوجود، تشمل الإنسان والكون والإله، ضمن نسق معرفي متكامل يربط بين العلة الأولى والعلل الثانوية، والوجود المادّي والماهية، والوجود والإمكان.

كما كان لفلاسفة الحداثة الغربية مثل جون ستيوارت مل (John Stuart Mill) ووليم جيمس (William James) أثر ملموس في تطوير الوعي الاجتماعي والسياسي، وطرحوا نموذجًا للفلسفة العملية التي ترتبط بالحياة الواقعية، إلّا 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 متعدّدة.

ومن هذا المنطلق يصبح الحديث عن تكامل غائي بين الفلسفة والدين أكثر دقة؛ فالعقل يخاطب بالفلسفة، والوجدان يخاطب بالدين، وباجتماعهما يكتمل مسار الإنسان نحو فهم أعمق للوجود وتحقيق الخلاص، وهو ما دعا إليه الإسلام حين جعل التفكير والتدبير العقلي من قبيل الفريضة الدينية؛ وفي هذا التكامل تصبح الفلسفة الإسلامية أداة لتوسيع مدارك الإنسان، وتفعيل قدراته العقلية، وتأصيل المعرفة بالوجود والوحي معاً، ما يحقق انسجاماً بين الحياة النظرية والعملية، وبين المعرفة والحياة الروحية، ويبرز النموذج 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 أنّ التباين بين الدين والفلسفة في التجارب الفكرية ليس نزاعاً عشوائياً بين العقل والنص، بل نتاج أسباب فلسفية ومنهجية مترابطة.

أمّا على مستوى النشأة، فتمثّل الفلسفة الإسلامية تجربةً متكاملةً تربط العقل بالوحي، مؤكّدةً وحدة الحقيقة الكونية، بينما انطلقت الفلسفة الغربية الحديثة غالباً من صراعات تاريخية بين الدين والعقل، ممّا أدّى إلى انفصال معرفي عن المرجعية الدينية.

وأمّا على مستوى الموضوع، فتركّز الفلسفة الغربية على التجربة الفردية والوعي الظاهر، متجاهلةً المبدأ الأوّل والمراتب الغيبية للوجود، بينما الفلسفة الإسلامية تبحث في "الموجود بما هو موجود"، مستكشفةً العلل الأولى والمراتب الكليّة للوجود، كما في فلسفة ابن سينا والفارابي وصدر الدين الشيرازي والسهورودي.

وأمّا على المستوى المنهجي، فتعاني بعض التجارب الغربية من اقتصار المعرفة على التجربة الحسيّة والتحليل اللغوي، مع تهميش البعد الميتافيزيقي، في حين يجمع المنهج الإسلامي بين البرهان العقلي والكشف العرفاني والدلالة النصّية، ما يتيح تكامل العقل والوحي ومشروعاً معرفياً شاملاً.

وأخيراً 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 بالوجدان.

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

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

ومن هذا المنطلق، يظهر أنّ التباين بين الدين والفلسفة في الغرب ليس نتيجة تعارض جوهري، بل انعكاس لقصور فلسفي ومنهجي، بينما تقدّم الفلسفة الإسلامية نموذجًا متكاملًا يجمع التحليل العقلي والبحث الميتافيزيقي والتأمل الروحي، ويؤسّس لجدلية بين العقل والوحي ضمن إطار منسجم مع النصوص المقدّسة، قادر على مواجهة التحدّيات الفكرية المعاصرة دون المساس بوحدة الحقيقة أو بقدسية المرجع الديني.

الخاتمة

تتيح النتائج المتحصّلة من هذا البحث استخلاص جملة من النقاط الرئيسة التي توضّح طبيعة العلاقة بين الدين والفلسفة، وحدود التباين والتكامل بينهما في التجربتين الإسلامية والغربية، وذلك على النحو الآتي:

1- في البنية العامّة للعلاقة بين الدين والفلسفة

تكشف الدراسة أنّ العلاقة بينهما لم تكن يوماً علاقة صراع ماهوي، بل علاقة تتغيّر تبعاً لشروط النشأة ومسارات التفكير والغايات المعرفية؛ إذ اتخذت 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 للتكامل المعرفي

أظهرت التجربة الفلسفية الإسلامية - كما تتجلى لدى الفارابي وابن سينا وابن رشد وتبلغ ذروتها في الحكمة المتعالية - قدرة استثنائية على بناء نسق معرفي موحد يربط بين العقل والميتافيزيقا والوحي، بحيث يُصبح العقل أداةً للتحقيق البرهاني في الوجود، ويعدّ النصّ الديني مساراً مكنملاً 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 متّصلةً لا متنافرةً.

3- في مسار الفلسفة الغربية الحديثة والمعاصرة

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

4- في أسباب التباين بين التجربتين الإسلامية والغربية

تبيّن أنّ الاختلاف بينهما نابع من جذور فلسفية ومنهجية مركّبة:

فلسفيًا: يظهر أثر الجهل بمراتب العلية، والخلط بين العلل القريبة والبعيدة، والاكتفاء بالتفسير الحسي، وضعف الإحاطة بصفات البارئ وفلسفة الشرّ والأخلاق، ممّا قيّد الفهم الغربي لنسق الحقيقة الكونية.

منهجيًا وعلميًا: يتجلى القصور في اعتماد التجربة وحدها معيارًا للمعرفة، وفي توهم التعارض بين العلم والدين، وفي إقصاء الميتافيزيقا من مجال البحث العقلي، مقابل اعتماد الفلسفة الإسلامية على منهج مركّب يجمع بين البرهان والكشف والدلالة.

5- في تفوّق النموذج الإسلامي من حيث الاتّساق المعرفي

تؤكد النتائج أنّ الفلسفة الإسلامية تقدّم إطارًا إبستمولوجيًا قادرًا على معالجة القضايا الوجودية الكبرى دون الوقوع في الاختزال أو العلمنة؛ فهي توفّق بين المعطيات الحسية والبرهانية والروحية في منظومة واحدة، 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 جوهريًا، بل انعكاس لقصور في فهم بنية المعرفة ومراتب الوجود في بعض التجارب، وأنّ إمكان التكامل بين العقل الفلسفي والوجدان الديني 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 مدخلًا لفهم طبيعة العقل، ووظيفة النصّ الديني، وغايات المعرفة، كما يقدم إطارًا نظريًا 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 القرضاوي، 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، أبو الوليد، 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 قنواقي وسعيد زايد، مراجعة إبراهيم مذكور، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، 1960 م.
- ابن سينا، عيون الحكمة، دار القلم.
- ابن صلاح، عثمان بن عبد الرحمن، فتاوى ومسائل ابن الصلاح، تحقيق عبد المعطي أمين قلعجي، 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 عليه السلام لإحياء التراث، بيروت.
- الحنبلي، ابن رجب، الردّ على من أتبع غير المذاهب الأربعة، دار الكتب العلمية، بيروت، 1408 هـ.
- الخشت، محمد عثمان، المعقول واللامعقول في الأديان، نهضة مصر للطباعة والنشر، القاهرة، 2006 م.
- الرازي، فخر الدين محمد بن عمر، المباحث المشرقية في علم الإلهيات والطبيعات، منشورات بيدار، قم، الطبعة الثانية، 1411 هـ.
- السبزواري، الحاج ملا هادي، شرح المنظومة، تحقيق حسن حسن زاده آملي، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، 1379 هـ.ش.
- السهورودي، شهاب الدين، حكمة الإشراف، مراجعة وتقديم إنعام حيدورة، دار المعارف الحكيمة، الطبعة الأولى، 2010 م.
- السهورودي، شهاب الدين، يحيى بن حبش، مجموعة مصنفات شيخ الإشراف، مؤسسة الأبحاث والدراسات الثقافية، طهران، الطبعة الثانية، 1417 هـ.
- السيوطي، جلال الدين، الحاوي للفتاوى، دار الكتب العلمية، بيروت، 1988 م.
- الشرقاوي، محمد عبد الله، أحمد جاد، محاضرات في الفلسفة العامّة، القاهرة، المجموعة المتّحدة للنشر، 1995 م.
- الشهرستاني، عبد الكريم، الملل والنحل، تحقيق محمد بدران، الشريف الرضي، قم، الطبعة الثالثة، 1364 ش.
- الشيرازي، صدر الدين، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، تحقيق مصطفى الغلاييني، دار إحياء التراث، قم، الطبعة الأولى، 1992 م.
- الصدر، محمدباقر، فلسفتنا، مؤتمر الشهيد الصدر، قم، الطبعة الثانية، 1382 هـ.ش.
- الطباطبائي، محمد حسين، البرهان في أصول العقائد، دار المعارف الإسلامية، قم، 1980 م.

- الطباطبائي، محمدحسين، الشيعة في الإسلام، بيت الكاتب للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 1999 م.
- الطباطبائي، محمدحسين، الميزان في تفسير القرآن، مؤسّسة الأعلمي، بيروت، الطبعة الثانية، 1390 هـ.
- الطباطبائي، محمدحسين، نهاية الحكمة، تحقيق عباس علي الزارعي السبزواري، مؤسّسة النشر الإسلامي.
- الطويل، توفيق، قصّة النزاع بين الدين والفلسفة، دار القلم، بيروت، الطبعة الثانية، 1985 م.
- العالمي، محمدجواد، مفتاح الكرامة، تحقيق وتعليق الشيخ محمدباقر الخالسي، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين بقمّ المشرفّة، الطبعة الأولى، 1424 هـ.
- الغزالي، أبو حامد، إحياء علوم الدين، تحقيق محمد أبوزهرة، دار المعرفة، القاهرة، 1971 م.
- الغزالي، أبو حامد، المقاصد الفلسفية في العلم الإلهي، تحقيق محمد عبد الله دراز، دار الفكر العربي، القاهرة، 1983 م.
- الغزالي، أبو حامد، المنقذ من الضلال، تحقيق محمد أبوزهرة، دار المعرفة، القاهرة، 1968 م.
- الغزالي، أبو حامد، تهافت الفلاسفة، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الثامنة.
- الفاخوري، حنا، والجر، خليل، تاريخ الفلسفة العربيّة، دار الجيل، بيروت، الطبعة الثالثة، 1993 م.
- الفارابي، أبونصر، آراء أهل المدينة الفاضلة. تحقيق ألبيرنصري نادر، دار المشرق، بيروت، 1985 م.
- الفارابي، أبونصر، إحصاء العلوم. تحقيق عثمان أمين، دار الفكر العربي، القاهرة، 1949 م.

الفارابي، أبونصر، الجمع بين رأيي الحكيمين، تقديم وتعليق ألبير نصري نادر، المشرق، بيروت، الطبعة الثانية، 1968 م.

الفارابي، أبونصر، السياسة المدنية، تحقيق فوزي متري نجار، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1964 م.

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

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

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

الكليني، محمد بن يعقوب، أصول الكافي، دار المرتضى، بيروت، 2005 م.

المحمود، زكي نجيب، تجديد الفكر العربي، دار الشروق، القاهرة، 1987 م.

المظفر، محمدرضا، الفلسفة الإسلامية، إعداد السيد محمدتقي الطباطبائي التبريزي.

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

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

بيكون، فرانسيس، الأورغانون الجديد، ترجمة عادل مصصفي، المكتبة الأكاديمية، القاهرة، 2013 م.

جوادى آملی، عبدالله، شریعت در آینهی معرفت، نشر اسراء، قم، چاپ دوّم، 1378 ش.

جوادى آملی، عبدالله، فلسفهی حقوق بشر، نشر اسراء، قم، 1375 هـ. ش.

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

جوادى آملی، عبدالله، منزلت عقل در هندسهی معرفت دینی، انتشارات اسراء، قم،

- جوادى آملی، عبد الله، دين شناسی، اسراء، قم، 1381 ش.
- حسينى كوهسارى، اسحاق، تاريخ فلسفه اسلامى.
- حلبى، على اصغر، تاريخ فلسفه در ايران و جهان اسلام، منشورات اساطير، ايران، چاپ يكم، 1373 هـ ش.
- حنفي، حسن، الدين والعقل في الفكر الغربي، دار التقنية، القاهرة، 1980 م.
- خليل، وهبة، التنويرية، الموسوعة الفلسفية العربية، معهد الإنماء العربي، 1988 م.
- دنيا سليمان، التفكير الفلسفي الإسلامي، مكتبة الخاجني بمصر، توزيع مكتبة الرشاد بالدار البيضاء، المغرب، الطبعة الأولى، 1967 م.
- دوركهايم، إميل، 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.
- رويس، جوزيا، العالم والفرد، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2008 م.
- زكريا إبراهيم، كانط أو الفلسفة النقدية، مكتبة مصر.
- زيعور، علي، الفلسفة في أوربّا الوسيطة، بيروت، مكتبة العالم للنشر، 1989 م.
- سارتر، جان بول، الوجود والعدم، ترجمة عبد الرحمن بدوي، منشورات دار الآداب، بيروت، 1966 م.
- سبحاني، جعفر، بحوث في الملل والنحل، مؤسّسة الإمام الصادق عليه السلام، الطبعة الأولى، قم، 1427 هـ.
- سعيد، سبيلا محمد، فلسفة 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، سيغموند، مستقبل وهم، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة، الطبعة الرابعة، 1998 م.

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

كابليستون، فردريك، تاريخ فلسفه، از فيشته تا نيچه، ترجمة داريوش آشوري، انتشارات علمي و فرهنگي و سروش، تهران، 1376 ش.

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

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

كولبه، أرفلد، 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.

مجتبوى، جلال الدين، مقدمه بر تاريخ فلسفه اسلامي، مجله گيهان فرهنگي، شماره 8.

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

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

مطهرى، مرتضى، أشنائى با علوم اسلامى (منطق و فلسفه) [التعرف على العلوم الإسلامية (المنطق والفلسفة)]، نشر صدرا، تهران.

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

هسرل، التأمّلات الديكارتية، ترجمة تيسير شيخ الأرض، دار بيروت للطباعة والنشر، 1958 م.

هيوم، ديفيد، محاورات حول الدين الطبيعي، ترجمة محمد فتحي الشنيطي، 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 With in 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 الأزرق، 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 المهمّة والمثيرة؛ إذ كانت وما زالت تحظى باهتمام بالغ من قبل المفكرين والباحثين في الشرق والغرب، قديمًا وحديثًا، 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 عمّا هو عليه في الوسط المسيحي الغربي؛ فقد اتخذ بعض التنويريين العرب التناقض بين الكتب المقدّسة والبحث الأركيولوجي في الغرب وسيلةً لمحاكمة القرآن من خلال نفي البُعد التاريخي في الرواية الدينية عمومًا، وإسقاط ذلك التناقض على ما في القرآن مع علمهم بأنّ نفيهم للبُعد التاريخي في الكتب المقدّسة المتقدّمة له نظير في القرآن الكريم. من هنا تسعى هذه المقالة - وفق منهج تحليلي وصفي ونقدي - إلى تتبّع موضوع العلاقة بين الأركيولوجيا والقصص القرآنية في الساحتين الغربية والعربية، ونقد الدليل الأركيولوجي وتقييمه. وتوصّلت المقالة إلى أنّ الأركيولوجيا لا تملك بطبيعتها المنهجية والقدرة على الحسم القطعي في القضايا الدينية والتاريخية الكبرى، ولا يجوز اعتمادها دليلًا نهائيًا في الإثبات أو النفي، بل تصلح لأن تكون شواهد وقرائن فقط، وأنّ قيمة الدليل الأركيولوجي ليست مطلقةً، وإنّما تتفاوت بحسب نوع الأثر وسياقه ودقّة التحليل وحيادية الباحث؛ لكون الأركيولوجيا علمًا تفسيريًا يتعامل مع شواهد مادّية صامتة لا مع وقائع مكتملة.

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

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

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

الناشر: مؤسّسة الدليل للدراسات والبحوث

© المؤلف



المقدمة

يعدّ علم الأركيولوجيا (Archaeology) من أبرز العلوم التي بزغ نجمها في القرنين الأخيرين، وارتقى ليصبح أحد الأدوات الأساسية لفهم ماضي لطلما غطاه الغموض والأساطير، وقد عُدّ الدليل الأركيولوجي مرآة صادقة تعكس لنا صورة الماضي، لا كما روتها النصوص، بل كما نُخبرنا به الأرض وما طُمر فيها.

برز الاهتمام بعلم الأركيولوجيا ذروته في عصر النهضة، ليكون ردّ فعلٍ حاداً على السلطة الكنسية التي فرضت سطوتها على العقل الأوروبي، مانعةً إيّاه من التفكير خارج أطر النصوص المقدّسة، فرأى المفكّرون آنذاك أنّ الحقيقة قد تكون مطمورةً تحت طبقات التراب، لا بين دفتي الكتاب، وتبّنى كثير من الحداثيين هذا المسار في كشف ما اعتبروه "زيف الرواية الدينية".

ومع تطوّر العلوم التجريبية، وتقدّم التقنية، وانبثاق مناهج ما بعد الحداثة، تسلّلت الأركيولوجيا إلى قلب الفكر الغربي الحداثي، بل وامتدّت تأثيراتها إلى مثقفي العالم العربي، خاصّةً التنويريين منهم. وأسهمت النظرية التطورية التي طرحها داروين في كتابه الشهير "أصل الأنواع" في ترسيخ فكرة أنّ الإنسان - جسداً وفكراً ودينياً - هو نتاج تطوّر طويل الأمد، لا نتيجة خلقٍ لحظّي كما تصوّره الروايات الدينية.

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

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 تحيّزاً أيديولوجياً يهدف لتشويه الصورة الدينية، لا لتحليلها؟

وهل الأركيولوجيون أنهموا 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، لكنّه لا ينبغي أن يكون الوحيد ولا المطلق، ومتى ما افتقد البحث إلى الموضوعية والبراءة العلمية، فقدّ شرعيته، بل يصبح أداةً أيديولوجيةً، والمتأمل في بعض الدراسات الأركيولوجية، خصوصاً تلك التي تتناول الأنبياء أو أحداث الكتب المقدّسة، يلحظ غياب التوازن، وكأنّ ثمة زوايا لم تُضأ بعد، وأصواتاً لم يُنح لها أن تُسمع؛ ولذا سوف نعرض هذه المسألة من خلال عدّة مباحث.

المبحث الأوّل: مطالب تمهيدية

المطلب الأوّل: معنى الأركيولوجيا لغةً واصطلاحاً

أوّلاً: الأركيولوجيا لغةً

يقال: «إنّ الأركيولوجيا لفظٌ لاتيني مركبٌ من كلمتين هما "Archeo" أو "Archeo" والتي تعني القديم أو البائد أو المنقرض، ثم "Logy" والتي تعني العلم أو الدراسة، فالأركيولوجيا هي العلم المختصّ بدراسة الآثار القديمة» [أحمد محمّد، البحث الأركيولوجي، ص 27].

ولكنّ تعريف الأركيولوجيا ليس أمراً هيئياً بالنظر للتطوّرات والتحوّلات التي مرّ بها هذا البحث؛ إذ يُشير الباحث في علم الأركيولوجيا جورج ضو (George Dhaw) عند تعريفه لهذه المفردة: «وإن كانت الأركيولوجيا بحسب الاشتقاق تعني "درس العتيق أو القديم" إلا أنّ ذلك يعطي دلالةً مبهمّةً» [ضو، تاريخ علم الآثار، ص 6]..

ثمّ يُقدّم التسلسل الاستعمالي لمفردة "الأركيولوجيا" الذي يذهب إلى أنّ هذه اللفظة لم تكن لاتينيةً البتّة؛ إذ كانت تتناول في اللغة اليونانية عهود التاريخ البعيدة والتاريخ بشكل عامّ، بينما في ذات السياق ظهرت مفردة "أركيولوج" في القرون الأولى بمعنى خاصّ تماماً؛ إذ دلّت على صنف من الممثلين، الذين كانوا يمثلون دراما الإيماء المعبّرة بـ "الأساطير القديمة على المسرح" في البلاد التي تتحدّث اللغة اليونانية، ثمّ يذكر أنّ هذا الشيء أمرٌ عرضيّ؛ ولذا فاللفظة مرّت بحالة من الكسوف الطويل ثمّ بعثت من جديد، وبقي المعنى متأرجحاً بين "الأركيولوجيا والأركيولوجيا"، ولكنّ المعنى الأوّل أخذ حظّه في المحافل العلمية وأصبح رائجاً في المفردات العلمية الدولية؛ ولذا يمكن أن يقال: «إنّ علم الأركيولوجيا ليس هو كلّ دراسة الماضي، إنّما 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 عبّرت الأركيولوجيا بعلم الآثار، وقد احتل بعضهم أنّ هذه الكلمة استمدّت وجودها من اللغة الأكديّة "أرخو" والعبرية "يرخ"⁽¹⁾ وأخذت في العربية على أنّها التوقيت حسب منازل القمر.

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

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

وعليه يكون المعنى اللغوي للأركيولوجيا العلم المختص بدراسة الآثار القديمة أو البالية التي تتضمن نشاطًا بشريًا.

ثانيًا: الأركيولوجيا اصطلاحًا

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، والهياكل، والفنون، والمقابر.

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

أوهو «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 يهتم بكلِّ مخلفات الإنسان القديمة والتاريخ القديم وكلِّ ما يتعلّق بالأمور المادية التي تركها الإنسان القديم، فالبحث يتعلّق بالأدوات المادية الباقية من حياة الإنسان القديم والتي تشتمل على الأدوات الحجرية والخشبية والعظمية التي تركها إمّا بصورة اتّفاقية نتيجة حلّه وترحاله أو من خلال ما ضبطه من نقوش لأجل التسجيل التاريخي، وقد عُرفت: «بأنّها العلم الذي يهتمّ بالكشف عن الآثار المادية للثقافات القديمة - بما فيها الآثار

المكتوبة - ودراستها». [Adrian Curtis, Oxford Bible Atlas, p. 185]

إنّ الأركيولوجيا - من خلال ما تقدّم - تهتمّ بأمرين: الأول: أنّها تهتمّ بعملية التنقيب والكشف المادي ووجود الأشياء القديمة، وقد شاع هذا الأمر في القرون المتقدمة؛ إذ تمثّلت عمليات التنقيب والحفر في المقالع والمطامر الأرضية في سبيل الوصول إلى الكنوز والأشياء الثمينة، وكانت غاية الحفّار والمنقبين هي الاقتناء والتزيين والتجارة وغيرها، ولا علاقة 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 بدراسته للأشياء المادية المكتشفة بهدف معرفة مضامينها، وهذا جعل من الأركيولوجيا بحثاً ذا بُعد علمي، وتمثلت بالكشف والبحث عن مغزى الآثار، ودراسة الحالة السلوكية والثقافية للإنسان القديم، ودراسة ذلك تتم بعملية معقدة غايتها معرفة مكامن البُعد غير المادي (الثقافة والدين والسلوك) من البعد المادي الآثاري، فالأمر الثاني أخرج الأركيولوجيا من مجالها الحقل المادي البحث إلى جانبها العلمي البحثي من خلال التأسيس والتأصيل ومحاولة الكشف عن مغزى الأمور البائدة 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 أنه علمٌ يهتم بالكشف عن الآثار القديمة المختلفة ودراساتها؛ 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 أن الأركيولوجيا هل هي علم أو أسلوب أو كلاهما؟

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

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

ولكن هذا التعريف يُخرج الأركيولوجيا عن واقعها العلمي ويجعلها من الأساليب الحقلية التي تقدم خدمات للعلوم التي ترتبط بها، سواء كانت أنثروبولوجيا أو تاريخاً أو غيرها من العلوم الأخرى. وهناك من ذهب إلى أن الأركيولوجيا علم قائم بذاته ذو أسس وتصورات ومبادئ تصديقية لا تُستعار من علوم أخرى.

إذ عرّفها هاموند (Phillip C. Hammond) بأنها «الدراسة العلمية للآثار القديمة، أو البقايا المادية للحياة الإنسانية القديمة ... فإنّ الأركيولوجيا تشتمل على كلّ جوانب الثقافة القديمة من عمارة وفنّ وصناعة وفخاريات وتاريخ.

بينما عرفها ليوبيك (Leo Biek): علم لأنها تفحص بموضوعية، وتستقي النتائج، ثمّ تختبرها في حقل الدراسة.

ويعرّفها لويس بينفورد (Lewis Binford): العلم الذي يهتم بوصف وتفسير الاختلافات والمتشابهات الملاحظة في السجلّ الأركيولوجي» [المصدر السابق، ص 28].

وهناك من ينظر إلى الأركيولوجيا على أنّها علمٌ وفنٌّ؛ فقد عرّفها هال (H. R. Hall) بأنها «علمٌ وفنٌّ في نفس الوقت، فهي لا بدّ أن تكون فرعاً علمياً منظماً يقوم به باحثون مدرّبون تدريباً علمياً حقيقياً في موضوع محدّد هو بقايا الأنشطة الإنسانية القديمة، كما أنّها لا بدّ أن تكون فنّاً 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 سابق، ص 28].

ويعرّفها فاجان (Brain M. Fagan): «بأنّها مجموعة من المناهج والأساليب الفنيّة لدراسة الإنسان في الماضي سواء أكانت علماً أم فنّاً، جزءاً من الأنثروبولوجيا أو التاريخ».

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

ولذا يمكن أن نستنتج ممّا تقدّم أنّ الأركيولوجيا علمٌ وفنٌّ تهتمّ بدراسة الآثار القديمة أو البقايا المادية للنشاط الإنساني، والتي تُستخرج أو يعثر عليها ضمن عمليات التحري 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 تتبّع الشيء، من ذلك قولهم: اقتصصتُ الأثر، إذا تتبّعته» [ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ج 1، ص 350]. وقريب منه كلام الزمخشري في "أساس البلاغة" [انظر: الزمخشري، أساس البلاغة، ص 510]، وقال الراغب في مفرداته: «القَصُّ تتبّع الأثر، يقال:

قَصَصْتُ أثره، والقَصَصُ: الأثر، والقَصَصُ: الخبر المقصود، بالفتح، وضع موضع المصدر حتى صار أعْلَبَ عليه. والقَصَص بكسر القاف: جمع القِصَّة التي تكتب. وتَقَصَّص كلامه: حَفِظَه. وتَقَصَّص الخبر: تَتَبَّعَه. قال تعالى: ﴿فَارْتَدَّا عَلَى آثَارِهِمَا قَصَصًا﴾ [سورة الكهف: 64]. وكذلك اقْتَصَّ أثره وتَقَصَّصَ، ومعنى ﴿فَارْتَدَّا عَلَى آثَارِهِمَا قَصَصًا﴾ أي رجعا من الطريق الذي سلكاه يُقَصِّان الأثر أي يتبعانه» [الراغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن، ص 671].

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

1- المتابعة وتتبع الأثر.

2- البيان والإعلام.

3- الحفظ.

4- الأمر والحديث والخبر المتتبع.

5- القطع.

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

ويذكر متقي زاده أن القصة: «هي كشف عن آثار مضت وتنقيب 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» [متقي زاده، أسلوب القصة في القرآن، مجلة آفاق الحضارة الإسلامية، العدد 15].

ثانيًا: القصص اصطلاحًا

إن القصة في أصل اللغة العربية تتكلم عن حقيقة واقعة؛ لأن القاص يتتبع الأثر، ويأتي به مستوعبًا كل وجوه الصحة والصدق فيه.

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

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

فالقصص القرآني اصطلاحاً هو: «إخبار الله عمّا حدث للأمم السابقة مع رسالهم وما حدث بينهم وبين بعضهم، أو بينهم وبين غيرهم أفراداً وجماعاتٍ، من كائنات بشرية وغير بشرية، بحق وصدق، للهداية والعظة والعبرة» [بلبول، القصص القرآني، ص 36].

أو هي «كشف عن آثار مضت وتنقيب 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 محمد هادي معرفة: «أخباره - القرآن - عن أحوال الماضين، من أمم وأنبياء سالفين، وعن حوادث واقعة في سوائف الأيام، ممّا فيه العبر والاعتبار للباقيين» [معرفة، شبهات وردود حول القرآن الكريم، ص 418].

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

ولهذا فإنّ القرآن الكريم أطلق لفظ "القصص" على ما حدّث 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 مركزية، هي: قضية الهدف والغرض الذي جاء من أجله القصص في القرآن، وتنعكس هذه النقطة على خصائص وميزات أخرى، فالقرآن لم يتناول القصة باعتبارها عملاً (فنياً) مستقلاً في موضوعه وفي طريقة التعبير فيها.

كما أنّه لم يأت بها من أجل الحديث عن أخبار الماضين وتسجيل حياتهم وشؤونهم، أو من أجل التسلية والمتعة كما يفعل المؤرّخون أو القصاصون، وإنّما 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 إنه اكتسب العناية والاهتمام في الحقبة الماضية لا يعني أنه بحثٌ مبتكرٌ لا ذكر له في العهود السابقة، بل ذكر مجدوب موساوي في كتابه "مدخل إلى علم الآثار" ما نصّه: «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 بـ 3200 سنة ليُعرف مبلغ قدمه. وفي القرن الخامس قبل الميلاد وجدت إشارات أثرية لبعض مؤرّخي اليونان، كهوميروس الذي يعدّ أول من قدّم لنا معطياتٍ وصفيةً لمعالم أثرية، وفي القرن الأوّل الميلادي اهتمّ المؤرّخون في الآثار مثل: الكاتب بلينيوس، وديدور الصقلي، وإسطرابون وفيتروفيوس، كما اهتمّ الملوك والأباطرة بجمع التحف الأثرية خاصّةً الأحجار الكريمة المنقوشة، على الرغم من كون البقايا الأثرية كان ينظر إليها على أنّها بقايا وثنية يجب عدم احترامها، بل عند البعض كان يستباح تهشيمها وتكاد هذه النظرة كانت موجودةً في المراحل الأولى للإسلام، والبعض اهتمّ بها من المسلمين ولكنّ هذا الاهتمام لا يتعدّى وصفها وقراءة كتابتها إن وجدت، وكانوا ينسبونّها 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 تطوّره، وحدثته غير منقطعة عن ماضيه فالعلوم والسلم المعرفي يتكامل نتيجة التراكم المعرفي، والمعروف أنّه لا يمكن لأيّ علم أن يعيش قطيعةً تامّةً مع الموروث المعرفي والتراث؛ لأنّ المعرفة الحاضرة امتدادٌ طبيعيٌّ لمعرفة الماضي؛ إذ لا معنى للإبداع والتجديد إلّا من مادّة قبلية في الفكر البشري، فالأبحاث تنطلق من قبلات أولية 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 خلالها دراسة البحث الأركيولوجي، وهما: الفترة ما قبل التاريخية وما بعد التاريخية، والمعيار الذي على أساسه صنّفت هاتان المرحلتان هو ملاحظة التدوين التاريخي؛ فاعتبر حدّاً فاصلاً بين مرحلتين متميّزتين، والمرحلة التاريخية هي المرحلة التي اكتشفت فيها الكتابة، وأخذ الإنسان يعبر عن ما يكمن ضميره عن طريق التدوين والنقش، بينما المرحلة ما قبل التاريخية هي المرحلة السابقة على الكتابة والتي لا يوجد ما يؤرّخ عنها سوى الآثار الصامتة التي يستدلّ بها على نشاطهم اليومي والعملية.

وهذا التقسيم ينتابه الغموض والتشكيك، 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 مفصل النشاط البشري وثقافته وحروبه وطريقة عيشه وطقوسه، فلا يحتاج إلى دراسته من خلال القطع الأثرية، ولكن مع ذلك فإن بعض الباحثين ما زالوا يعتقدون أنّ السجل التاريخي المدوّن لا يفني بالغرض في الوصول إلى كشف الحقيقة التي يروم الأركيولوجي الوصول إليها؛ إمّا لأنه ناقص لم يسَلط الضوء كاملاً على تمام الأحداث الماضية، وإمّا من جهة التشكيك في روايته لإمكانية الدسّ والتزوير فيه، وخضوعه للأهواء والأيديولوجيات القومية أو الدينية⁽²⁾، إمّا 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، «وتختلف بداية المرحلة التاريخية من منطقة إلى أخرى، ففي بلاد وادي الرافدين يمتدّ عمرها إلى حوالي خمسة آلاف سنة» [الخطيب، علم الآثار، ص 20]، بينما جاءت في مناطق أخرى متأخرةً عن ذلك؛ إذ تعدّ الحضارة السومرية أولى الحضارات التي نشأت في بلاد وادي الرافدين، ثمّ تلتها في مصر الحضارة الفرعونية.

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

2- عند تتبّع خطاب أغلب الحدائين أو التنويريين العرب أو حتّى العلمانيين، نجد إشادةً واسعةً بالبحث الأركيولوجي؛ إذ يرون أنه لا بدّ من إعادة رسم التاريخ بناءً على علم الآثار، وجعل البحث الأركيولوجي هو الأصل الذي يُبنى عليه البناء الجديد في علم التاريخ وإعادة رسم الصورة المشوّهة - على حدّ تعبيرهم - تلك الصورة التي خلقتها الأديان والأيديولوجيات في أذهان الناس، مدّعين أنّ معطيات علم الآثار كافية في صياغة الأحداث التاريخية، وهي أصدق دليلاً من التاريخ المدوّن، وبناءً عليه فإنّ البحث الديني والتاريخ المزور سوف يُركن جانباً؛ لأنه - بحسب تعبيرهم - السبب الرئيسي في خلق الصراعات البشرية وتعايسة الأمم، ودليلهم في ذلك أنّ الساحة الأوروبية عندما فسحوا المجال للعلم التجريبي أن يأخذ طريقه في رسم مسيرة الحياة نقلهم من الحروب إلى السعادة والتطور! وأبرز المهتمّين في البحث الآثاري والأديان في الساحة الشرقية هم كلّ من فراس السواح، وخزعل الماجدي وفاضل الربيعي.

3- تعبير مجازي عن البقايا القليلة الناتجة عن احتراق الحضارات البدائية في لهب الزمن، أي أنّ كلّ ما تبقي من تلك العصور هو فتات مادّي محترق أو أثر باهت من نشاط بشري بدائي، وبالرجوع إلى المعاني العربية فإنّ المراد من مفردة "صواع" هو الإناء كما ورد في القرآن الكريم ﴿ثُمَّ اسْتَخْرَجَهَا مِنْ وِعَاءِ أَخِيهِ﴾ [سورة يوسف: 76] أي صواع الملك، وإمّا مفردة "شواظ" وإن كانت تأتي بمعنى اللهب من النار، إلاّ أنّ المراد هنا كما يعطيه السياق بمعنى المتفتّت والمتشّتت، أي بقايا الأنية المتكسّرة والمتفتّنة.

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

في الحقيقة الأجوبة عن هذا السؤال متعددة؛ فهناك من يذهب إلى أن علم الآثار ينبغي أن يحل محل التاريخ ويبنى التاريخ من جديد بناءً على معطيات علم الآثار، والرأي الآخر أن الفترة التاريخية لا تحتاج فيها 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 يتبناه مجموعة من الأركيولوجيين وفي مقدمتهم الباحث المعاصر إسرائيل فينكلشتاين⁽⁴⁾ (Israel Finkelstein) في كتابه "علم آثار الكتاب المقدس".

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

المبحث الثالث:

الموقف الأركيولوجي الرافض للبُعد التاريخي للقصص القرآني

المطلب الأول: الخلفية الفكرية لهذا التوجّه

لم يكن إقصاء الدين عن واقع الحياة الإنسانية ظاهرةً جديدةً، بل هي حالة متجذّرة وراسخة في التاريخ البشري، تكاد تتكرّر في كلّ زمان، متلبّسةً بثوب جديد وصورة حديثة؛ لُظهر صراعاً تاريخياً مستمراً ومثيراً للبحث العلمي. وقد شكّل نشوء التيارات الحديثة وما بعد الحديثة امتداداً طبيعياً لسياقات 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 لكلّ 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 تلّ مجدّو). اشتهر بمساهماته في إعادة قراءة الأدلة الأثرية لكتابات الكتاب المقدس ومؤلفه المشترك (The Bible Unearthed)، كما نال جوائز أكاديمية مرموقة وعضويات في هيئات علمية دولية.

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

ومن بين هذه المناهج برز المنهج الأركيولوجي الذي يسعى إلى رسم صورة متكاملة للماضي استنادًا 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 لتلاعبات 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 أصالة العلم (Authenticity of science)

تعدّ العلموية إحدى المبادئ والأسس المعرفية التي يستند إليها الدليل الأركيولوجي، ولكي نقف على خلفية هذا المصطلح وجذوره؛ لا بدّ من بيان معنى العلم الذي يبدو قريبًا منه، ونحاول فرزها كي لا يختلط المعنى بالفاظ متعدّدة، فما هو الفرق بين العلم والعلوم؟ العلم نقيض الجهل وضدّ الوهم، وهو معرفة حقيقة الشيء على ما هي عليه، ولكنّ المراد من العلم الذي يقصدونه هنا هو العلم الطبيعي القائم على البحث التجريبي، فالعلم هو المعرفة القائمة على آلية كشف تعتمد على المنطق التجريبي، بينما المراد من العلموية التي لها الدور في تشكيل المنهج الأركيولوجي هو منهج وموقف فلسفي يذهب إلى أنّ المنهج الوحيد الذي يستطيع أن يُفسّر الظواهر التي تحدث في العالم هو المنهج التجريبي، ولا تختصّ في حقل واحد من المعرفة الإنسانية، بل هي شاملة لجميع المعارف والعلوم، سواء كانت طبيعية أو اجتماعية أو إنسانية.

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

إنّ العلموية تمثّل موقفًا فلسفيًا تجاه العلم وليس العلم ذاته بالضرورة؛ إذ لا تساوي العلم ولا تقتصر عليه. فالعلم في جوهره هو آلية للكشف والتحقّق المبنيّ على المعطيات التجريبية، بينما العلموية تتجاوز هذا الإطار لتشمل تصوّراتٍ أوسع عن الوجود الإنساني ورؤيةً كونيةً للعالم، بحيث تشكّل إطارًا فلسفيًا يربط المعرفة العلمية بالمعنى العامّ للحياة والكون.

ولاقّت العلموية تمجيدًا من الباحثين الغربيين معتبرين أنّ هذا الموقف والاتّجاه الفلسفي يعدّ فتحًا في مجال العلوم الطبيعية وغيرها؛ ولذا لا بدّ من اتّخاذ الطريق الوحيد للمعرفة البشرية،

يقول جيرى فودور⁽⁵⁾ (Jerry Fodor): «أنا مُتمسك بنظرة فلسفية ينظر إليها عادةً بصورة سلبية، هي العلمية، وهي تزعم أن أهداف البحث العلمي تشمل اكتشاف حقائق تجريبية موضوعية، وأن العلم يقترب بصورة كبيرة من تحقيق هذا الهدف، أنا أميل إلى الاعتقاد بأن العلم الذي تم تفسيره على هذا النحو ليس صحيحًا فحسب، وإنما هو واضح وصحيح بالتأكيد، إنه شيء ينبغي ألا يشك فيه أحدٌ له حظٌ من التعليم والبداهة 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 نشره سنة 1911 في مجلة غراند ريفو (Grande Revue): «أنا أو من بمستقبل العلم، أي أنني أو من أن العلم والعلم وحده سيحل جميع الأسئلة التي لها معنى... ولكنني مقتنع أيضًا أن هناك أشخاصًا يسألون أسئلة ليس لها معنى. سيظهر العلم لهم سخف هذه الأسئلة بعدم الإجابة عليها؛ بما يُثبت أنها لا تحمل أجوبةً».

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

وقد ذُكرت للعلمية تعاريف أخرى منها: «وجوب توسع روح العلم ومناهجه على جميع مجالات الحياة الفكرية والأخلاقية» [Aundre, Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie, P. 960]. ومنها «أطروحة تُقرر أن مناهج العلوم الطبيعية يجب أن تستخدم في جميع مجالات البحث، بما في ذلك الفلسفة والعلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية. هي الاعتقاد بأن هذه الأساليب فقط يمكن استخدامها في السعي للمعرفة» [انظر: عامري، العلمية.. الأدلجة الإلحادية للعلم في الميزان، ص 28].

ومنها: «الاعتقاد بأن العلم - بالمعنى الحديث لهذا المصطلح، والمنهج العلمي كما وصفه المعاصرون - يوقر 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 تأثرت العلمية بالفلسفة الوضعية ونشأت في ظلها في النصف الثاني من القرن العشرين، واعتقدت أن كل مشاكل الإنسان الحياتية يمكن أن تحل من خلال العلوم الطبيعية والتجريبية ومناهجها.

5- جيرى 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 أن العقل يتكوّن من وحدات مستقلة لمعالجة المعلومات. تُعد أعماله مرجعًا أساسيًا لفهم طبيعة التفكير البشري والتمثيلات الذهنية.

وقد تمّ تقسيم العلوم إلى قسمين العلموية القويّة والعلموية الضعيفة؛ وذلك بالاستناد إلى التعاريف المتعدّدة التي تمّ ذكرها، فالعلموية القويّة: «هي التي تذهب إلى أنّ العلم الطبيعي التجريبي هو الطريق الوحيد للمعرفة، فلا يشاركه في ذلك أيّ مصدر آخر أو أيّ حقيقة خارجة عن البحث العلمي، فالعلم وحده دون عامل آخر مقياس الحقّ والباطل والمميّز بينهما. أمّا العلموية الضعيفة: فهي لا تحصر المعرفة بالعلم، بل تقول بمصادر أخرى للمعرفة، ولكنها تجعلها أقلّ من المعرفة العلمية» [عامري، العلموية.. الأدلجة الإلحادية للعلم في الميزان، ص 31 و32].

ويحاول اتّجاه 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 تخصم العقل وتحجّم التجربة، فللعقل حجّيته، بينما لا حجّية للعقلانية بهذا المعنى، وابتناجنا الابتهاج بالفتوحات الفيزيائية، لكن لا نقبل الفيزيقانية التي تعدّ الإنسان مجموعةً من التفاعلات الكيميائية والفيزيائية، وهكذا بالنسبة للعلموية، فنحن لا نقبلها ولا يعني أننا نرفض العلم الطبيعي، أو نقلل من دوره في ضمن حدوده المعرفية، بل نرفض أدلجة 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 لكلّ أدوار العقل والدين عن مسرح الحياة الإنسانية، واعتبار التجربة أساساً مقدّساً، وتضخيمها بحيث لم تبق مجالاً مهمّاً للمصادر المعرفية الأخرى.

ثانياً: النزعة اللادينية

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

لم تكن اللادينية، أو الإلحاد المعاصر، ظاهرةً تاريخيةً مستمرةً وواضحةً، بل يمكن رصدها تاريخياً في محطات محدّدة شهد فيها العقل البشري توجّهاتٍ لادينيةً، غالباً ما تكون نتيجة ظروف خاصّة وتفاعل الإنسان مع الدين. ومن أبرز الأمثلة على ذلك بروز اللادينية بوصفها خطأ معارضاً للكنيسة وتوجّهاتها بعد عصر النهضة الأوروبيّة. كما برزت 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، تظلّ الظاهرة الدينية هي الظاهرة الأصليّة المصاحبة لوجود الإنسان.

وعلى أيّ حال، فإنّ بروز اللادينية بعد عصر النهضة مهّد الطريق أمام عدد من العلماء والمفكرين الذين انتقدوا الكنيسة؛ لاعتماد منهجية نقدية وتقييمية للنصوص الدينية وفق رؤية مادّية لادينية. وقد كان البحث الأركيولوجي في مقدّمة من تبنّوا هذا النهج النقدي؛ إذ إنّ الأركيولوجيا - بوصفها علماً يدرس النشاط البشري في العصور السابقة - اعتمدت على التحقّق العلمي والتجريبي لمطابقة ما تذكره النصوص المقدّسة مع المعطيات المادّية المكتشفة. وقد جعلت التجربة العلمية المرجعية الأساسيّة لتصحيح الرواية الدينية، وهو ما أثار هاجساً وحرّجاً لدى الوسط الديني الغربي، الذي حاول دون جدوى التوفيق بين النصوص المقدّسة ونتائج العلم الطبيعي والتجربة التجريبية، في مواجهة التيّار الجارف الذي انحاز إلى العقلانية العلمية والتجربة المباشرة.

والجهد العلمي في الغرب يعاني بصورة عامّة من التوظيف التحيّزي كتوظيف الأبحاث البيولوجية في نصرّة الداروينية، وأبحاث علم النفس والأعصاب لإنكار حرّية الإرادة، وفيزياء الكمّ في نصرّة سقوط السببية، والأركيولوجيا كغيرها من العلوم، تعاني سلطان إكراهات ثقافة العصر ومسلّماته المعرفية التي تأبى المنازعة والمراجعة، وهي تظهر نظرياً في الخلفية الرئويّة التي تقود البحث (ثقافة العصر وعقيدته)، وعملياً في الإسقاطات الممارسة على الكشوف؛ لاستخراج النتائج المرغوب فيها. [انظر: عامري، الوجود التاريخي للأنبياء وجدل البحث الأركيولوجي، ص 55]

وظاهرة نشوء العلوم وتطوّرها لا تكون خارج الزمان والمكان، وإتّما تتحدّد أصولها ومناهجها، وأهدافها وفق ذلك، ضمن أطر ثقافية لها انخيازاتها العقدية والقيمية، وقد تحوّل البحث الأركيولوجي إلى بحثٍ ناقدٍ للتوراة والكتب المقدّسة معتبرها من القضايا الخرافية التي لا يمكن إثباتها مختبرياً، بعد أن كان في زمان من الأزمنة وسيلةً للدفاع عن النصوص المقدّسة وعصمتها، ولكن تغيّرت وجهة النظر بعد صعود التيّار اللاديني، وقد صار هذا طابعاً لهذه المرحلة من عمر الأركيولوجيا.

ثالثًا: النزعة الأنسية

كثيرةً هي التيارات والمناهج والنزعات التي أفرزتها الثورة الصناعية وعصر ما بعد النهضة في أوروبا، وأحد هذه الاتجاهات النزعة الأنسية، التي تركّز على محورية الإنسان في الحياة مستبعدةً في ذلك محورية الإله في الكون وجعله في هامش الوجود، وتحاول الاهتمام بالبُعد المادي للإنسان هاملتةً البُعد الروحي فيه، تتخذ من السعادة الدنيوية شعارًا لها، وأدواتها المعرفية التي تعتمد عليها هي العقل الأداتي التجريبي، تسعى إلى إقصاء الدين والوحي من قاموس الإنسان، وأصبحت النزعة الأنسية تمثل الخلفية الفكرية للكثير من المدارس والاتجاهات الفكرية الغربية كالوجودية والعلمانية والبراغماتية والديالكتية والماركسية وغيرها من الاتجاهات التي تأثرت بهذه النزعة، فقد أسست هذه الاتجاهات مشروعها وفق فكرة فلسفية هدفها الاهتمام بالحياة الدنيوية للإنسان من دون الرجوع للدين والوحي، بل تؤكد العقل الأداتي والمنهج التجريبي الذي صار هو المرجع في العلوم في الساحة الغربية.

وإما مصطلح "الأنسنة" فهو يحمل معنىً واضحًا - كما يبدو - مشتقًا من الإنسان، بينما النزعة الإنسانية مصطلحٌ ظهر في القرن التاسع عشر الميلادي، وإن كان مدلول الكلمة وجد منذ زمن طويل [انظر: هاشم صالح، مدخل إلى التنوير الأوربي، ص 75]، والإنسانية كما عرّفت وفق معجم وبستر بأنها عقيدة، مجموعة من السلوكيات، أو طريقة للحياة تتمركز حول اهتمامات الإنسان وقيمه، كفلسفة ترفض ما فوق الطبيعة، وتعتبر الإنسان موضوعًا طبيعيًا، وتؤكد الكرامة الأساسية وقيمة الإنسان الفرد وقدرته على تحقيق الذات من خلال العقل والمنهج العلمي التجريبي. [انظر:

الرماح، الإنسانية المستحيلة، ص 20]

فالأنسنة بما أنها موقف فكري لا ينتمي إلى القيم الروحية والوحي، وتؤكد محورية الإنسان، فلا شك أنّ أفكارها تتنافى في بعض زواياها مع الرؤية الدينية؛ لما فيها من تأليه للإنسان ورفض للماورائيات؛ إذ شكّلت هذه الأفكار لبناتٍ مهمّةً في علم الأركيولوجيا الذي يهتمّ بالبُعد الإنساني وما يحمل من نشاط في مخلفاته الأثرية. فالأركيولوجيا ليست مجرد تنقيب مادي عن الآثار، وإنما أصبحت أداةً فكريةً لتحليل البنى الحضارية والرمزية، ومع صعود الأنسية، بدأ كثير من الباحثين يتعاملون مع الظواهر الدينية والتاريخية بوصفها نتاجًا بشريًا لا وحيًا إلهيًا، فجرت بذلك أنسنة الدين، ومن أبرز الأمثلة على هذا الاتجاه ميشيل فوكو (Michel Foucault)؛ إذ استخدم المنهج الحفري لتحليل الخطابات الدينية في كتابه "أركيولوجيا المعرفة"؛ بوصفها بناءً معرفيًا لا حقيقةً مطلقةً.

وقد عانى هذا الاتجاه من مشاكل معرفية من الناحية النظرية والعملية، «فمن الجانب النظري تعاني 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 وفقدان المعرفة الصائبة بالقيم سبب الكثير من المشاكل والمآزق العملية التي تركت بصمات واضحة على حياة الإنسان، فالإنسان الغربي المبتعد عن الدين بدعوى تمسكه بالقيم الأنسية ارتكب أفظع الجرائم الإنسانية، مثل الحربين العالميتين، واستعمار البلدان الضعيفة وإنتاج أسلحة الدمار الشامل واستعمالها» [الموسوي، جدلية الرؤية الأنسية والرؤية العقديّة، مجلة الدليل، العدد 2، ص 26].

رابعاً: المنهج الحسيّ التجريبي (Empirical research)

يعدّ المنهج التجريبي الأساس النظري الذي تقوم عليه التجربة الحسية والبناء المعرفي الماديّ، وقد شاع هذا المنهج في الأوساط الغربية بعد عصر النهضة في أوروبا، وأُخذ طريقاً لتأسيس رؤية كونية قائمة على العلم الطبيعيّ التجريبي، وأُعطي مساحة واسعة في تصدّر المناهج المعرفية ومحكمة كلّ المعارف بناءً على معطياته؛ ولذا شكّل ضربة قاصمة للعقل والعقلانية والعلوم الدينية في الوسط الفكري الغربي، ولا شكّ في أنّ الصراع والجدل الذي حصل بين العلم والدين، والذي تناثرت 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 النصّ المقدّس ورفضت نقده وتقييمه بناءً على العلوم التجريبية، ولا بدّ من الأخذ بكلّ ما ذكر في الكتاب المقدّس، وهذا الجدل أدّى إلى ادّعاء الأوساط العلمية المخترية أنّ أصل انبثاق العالم ووجوده مرجعه إلى العلة المادية، وساعد في ذلك تبني علماء الأحياء والأركيولوجيا والكيمياء والفيزياء نظرية التطور التي شاد أساسها داروين (Charles Darwin).

والمراد من المنهج الحسيّ التجريبي - كما يُعرف وفق الموسوعات العلمية - أنّه: 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 الحسية، منكرين وجود أيّ مبدأ آخر عقلي سابق على التجربة كالتقليدات الفطرية والمعارف البديهية. [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 شكّل هذا الأمر مسألةً مخرجةً في ربط التجربة بالحياة الإنسانية التي يصعب فيها ضبط السلوك والثقافة، والمشكلة في ذلك المنهج المتبع في دراسة الظاهرة الإنسانية، ونقل عن جون ستوارت مل (John Stuart Mill) قوله: «لينقل المنهج الاستقرائي التجريبي ليُطبّق على العلوم الرياضية المنطقية والطبيعية والإنسانية أيضًا» [أبو شنب، قواعد البحث العلمي والاجتماعي، ص 125].

وهذا ما نسبته بعضهم إلى هيوم (David Hume) الذي تأثر بمنهج العلوم الطبيعية تأثرًا كبيرًا، ونشأ لديه اعتقادٌ قويٌّ بأنّ النجاح الذي تحقّق في مجال العلوم الطبيعية سببه تنحّيه عن المناهج القديمة واعتماد المنهج التجريبي في البحث ... بحيث وجد أنّه بالإمكان تحقّق 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 المناهج الأخرى نظرةً ضيقةً؛ ولذلك فسّروا القضايا التي ترجع إلى العقل بأنها تأتي عن طريق تداعي الأفكار والإحساسات المتتابعة التي تؤدي كلّ المعارف الإنسانية التي هي انطباعات إنسانية متأتية عن التجربة الحسّية والحواس [انظر: روني إيلي ألفا، موسوعة أعلام فلسفة العرب والأجانب، ج 2، ص 576]، فكّل المعارف الإنسانية - بما في ذلك المتعلقة بسلوك الإنسان - متأتية عن التجربة الحسّية، وهذا شكّل أساساً معرفيًا مهمًا ومؤثرًا للمنهج الأركيولوجي الذي لم يخرج عن العبادة الحسّية والتجربة.

المطلب الثاني: البُعد الفكري الأركيولوجي وتوظيفاته المعرفية

ظهر التوظيف الفكري أوّل مرّةً للمنهج الأركيولوجي في إسقاط البُعد التاريخي للقصص الدينية (الكتب المقدّسة) في أوروبا، حيث شكّك بعض الباحثين⁽⁶⁾ في التوراة على ضوء غياب دلائل أثرية على أحداث مثل خروج بني إسرائيل من مصر أو التيه في سيناء، وقد تركّزت الدراسات الأركيولوجية في بلاد الشرق في هدف الكشف عن آثار الأنبياء ومصداقية الخبر التوراتي، ومع تطوّر دراسات النقد الأعلى في أوروبا وانحسار تفسير الكتاب المقدّس وتأويله من قبل الكنيسة،

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

برزت مجموعات فكرية يستهويها التشكيك في كل شيء لا سيما في النبوات، ولم يكن هذا الجانب من التشكيك في معقولية النبوات، بل في وجود أعيان الأنبياء والقصة الدينية التي ذكرت في الكتب المقدسة، وقد بلغ هذا التشكيك أوجه في العقد السابع من القرن العشرين، خصوصاً مع صدور كتابين مثيرين لباحثين غربيين، الأول: "تاريخية روايات الآباء.. البحث عن إبراهيم التاريخي" (The Historicity of the Patriarchal Narratives: The Quest for the Historical Abraham) عام 1974 لتوماس 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 ظهر في زمان تقلصت فيه الساحة الفكرية التي كانت مناصرةً للكتاب المقدس، والتي مثلتها مدرسة الأركيولوجي الأمريكي وليام فوكسويل أولبرايت (William F. Albright) والتي سيطرت على الساحة الفكرية من العشرينات إلى الستينات من القرن العشرين، كما رافق ذلك كله بروز التيارات الشكوكية لما بعد الحداثة، كل ذلك ساعد على تمديد الدراسات الأركيولوجية التي انحازت إلى إنكار الحقيقة التاريخية للنصوص المقدسة. وكان دليلهم في كل ذلك ما نُخبر به الأرض من آثار؛ ولذا ذهبوا إلى القول بأن جميع القصص الدينية أساطير ولا وجود لها في الواقع، ولم ينتهوا إلى هذه النتيجة إلا بعد الحسم في قطعية النتائج الأركيولوجية، والأمر الآخر حجية الدليل الأركيولوجي المعرفية وحصريّة المعرفة فيه، وهذا ما دعاهم إلى القول بأن بني إسرائيل لم يرجعوا نسباً إلى يعقوب؛ لخرافية شخصية النبي يعقوب بزعمهم، وإنكار خروج بني إسرائيل من مصر، وقولهم إنهم جماعة دينية وثنية نشأت في فلسطين، ولم تأت من خارجها؛ ولذا زعم طومسون: «لم توجد اليهودية حتى 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 يكرّرون باستمرار في حديثهم، كما تكررّ 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 أركيولوجياً 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 مشابهة، فرأى بعضهم أنّ غياب الشواهد الأثرية دليل على "أسطورية" النص، وهذا الطرح يفترض سلفاً أنّ كل ما هو ديني

يجب أن يُثبت أثرًا، 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 تحدّثنا عن إبراهيم وإسماعيل، وللقرآن أن يحدّثنا عنهما أيضًا، ولكن ورود هذين الاسمين في التوراة والقرآن لا يكفي لإثبات وجودهما التاريخي، فضلًا عن إثبات هذه القصة التي تحدّثنا بهجرة إسماعيل بن إبراهيم إلى مكة 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 إنّما 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 المتنوّرين، «ومنهج اللادينيين العرب ذكر الخبر المستنكر في التوراة، وإنكار تاريخيته كليةً، مع علمهم أنّ له نظيرًا 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 نصّه عن قصة الخلاف بين قابيل وهابيل: «كلّ هذه العناصر موجودة أيضًا في المدراس (٧٦٦٥)، وكلّها ستتسرّب إلى القرآن وسيتحوّل اسم قايين إلى قابيل» [الماجد، أنبياء سومريون.. كيف تحوّل عشرة ملوك سومريين إلى عشرة أنبياء توراتيين؟، ص 218]. ثمّ يستشهد لذلك من كتاب "بدائع الزهور"، وهو شيء مثير خصوصًا لجهة عدم اعتبار الكتاب المذكور.

ونظير ذلك ما يذكره في قصة النبيّ 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 المقدّس للنبيّ شيث وكأنّه يختزن في أعماقه تلك الروح الشريرة 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 أسطورة الفكرة الدينية، وتعبّر عن الأديان بأنّها صياغة الحاجة البشرية، وأنّ دعوى كون القصص القرآنية ترجع إلى الأساطير القديمة ليست بالادعاء الجديد؛ فقد ادّعى بعض المستشرقين كجك

بيرك (Jacques Berque) في كتابه "دحض الأسطورة وقضيّة الوجود" أنّ القرآن صناعة بشرية استعان بالأساطير المتمثلة في قصص الأنبياء، لقد أول بيرك القصص القرآني تأويلاً غريباً على غرار تأويلات أستاذه كزيميرسكي (Kazimirski)؛ إذ ادّعى أنّ القرآن يبتكر شخصياتٍ ويخترق شواهد، زاعماً أنّ قصصه شبيهة بقصص العرب والمغامرات. [انظر: كيشانه، القصص القرآني في مرآة الاستشراق... دراسة نقدية، ص 69]

المبحث الرابع: نقد الدليل الأركيولوجي

لا بدّ 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 تُعيد تشكيل نظرنا للتاريخ والدين؟

المطلب الأوّل: الأركيولوجيا وغياب القواعد العلمية

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

من المبادئ الأساسية في المنطق المعرفي قولهم: "عدم الوجدان لا يدلّ على عدم الوجود". ومغزى هذا الأصل العميق أنّ غياب الدليل لا يعني بالضرورة غياب المدلول؛ فقد يكون الشيء موجوداً لكنّه خارج نطاق الملاحظة، أو لم تُعتمد الوسائل الصحيحة للكشف عنه بعد.

هذا المبدأ يوجّه الاستدلال العلمي والفلسفي على حدّ سواء، وهو تحذير واضح من مغبّة الوقوع في مغالطة منطقية شائعة: الخلط بين "غياب الدليل" و"الدليل على الغياب". الفارق بينهما ليس لغوياً فقط، بل هو فارق بين التفكير العلمي النزيه والادّعاء المتسرّع.

ولذلك، فإنّ فشلنا في العثور على دليل على وجود شيء ما لا يصلح أن يكون دليلاً على عدم وجوده، فالباحث قد يكون ناقصاً، أو الأدوات قاصرة، أو حتّى البيئة لا تُسعف الباحث، ومن هذا المنطلق، فإنّ ما قام به بعض الأركيولوجيين من نفي تاريخي لوجود الأنبياء بحجّة غياب الآثار، يتعارض مع هذا الأصل المنطقي بشكل واضح.

بل إنّ التمسك بغياب الأثر قد يقوّي فرضية الوجود؛ إذ إنّ إثبات العدم نفسه - وهو ما يدّعيه بعض الباحثين - يتطلّب دليلاً قاطعاً، وهذا ما لم يتحقّق.

ولنقف على التطبيق الخاطيء الذي وقع فيه الأركيولوجيون لهذا الأصل المنطقي، فقد ذكروا أنّ

الدليل الأركيولوجي أثبت أنّ الإسرائيليين 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 التعدّد والتوحيد، ص 277 و278].

أمّا مناقشة هذه الدعوى التي تخالف في حقيقتها قواعد البحث العلمي، فنقول أولاً: إنّ القرآن الكريم - بل وحتى الكتب المقدسة الأخرى كاللتوراة - ذكر أنّ عبادة الأوثان كانت موجودة حتى مع وجود التوحيد، وكان ذلك الزمان معروفاً بهذه المسألة؛ إذ ذكر في سفر الملوك أنّ الملك عمري الذي حكم بعد النبي سليمان عليه السلام وابنه أخاب بعده قد عبدوا الأصنام؛ فذكر في سفر الملوك: «وَأَخَابُ بْنُ عُمَرِي مَلِكٌ عَلَى إِسْرَائِيلَ فِي السَّنَةِ الثَّامِنَةِ وَالثَّلَاثِينَ لَأَسَا مَلِكِ يَهُوذَا، وَمَلِكِ أَخَابُ بْنُ عُمَرِي عَلَى إِسْرَائِيلَ فِي السَّامِرَةِ اثْنَتَيْنِ وَعِشْرِينَ سَنَةً. * وَعَمِلَ أَخَابُ بْنُ عُمَرِي الشَّرَّ فِي عَيْنِي الرَّبِّ أَكْثَرَ مِنْ جَمِيعِ الَّذِينَ قَبْلَهُ. * وَكَأَنَّهُ كَانَ أَمْرًا زَهِيدًا سُلُوكُهُ فِي خَطَايَا يَرْبُعَامَ بْنِ نَبَاطَ، حَتَّى اتَّخَذَ إِيزَابَل ابْنَةَ أَثْبَعَلَ مَلِكِ الصَّيْدُونِيِّينَ امْرَأَةً، وَسَارَ وَعَبَدَ الْبُعْلَ وَسَجَدَ لَهُ. * وَأَقَامَ مَذْبَحًا لِلْبُعْلِ فِي بَيْتِ الْبُعْلِ الَّذِي بَنَاهُ فِي السَّامِرَةِ. * وَعَمِلَ أَخَابُ سَوَارِي، وَزَادَ أَخَابُ فِي الْعَمَلِ لِإِغَاظَةِ الرَّبِّ إِلَيْهِ إِسْرَائِيلَ أَكْثَرَ مِنْ جَمِيعِ مُلُوكِ إِسْرَائِيلَ 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 يتخذوا دليلاً محكماً في ذلك، فإنّ وجود الآثار على عبادة الأوثان لا ينفي وجود التوحيد في تلك المنطقة، وثانياً: فإنّ الكتب التوحيدية تذكر حرمة صناعة التماثيل التي تجسد التوحيد، أو تشير إليه وهذه المسألة أشير إليها في سفر الخروج أيضاً، «لَا تَصْنَعْ لَكَ تِمْتَالًا مَنُحُوتًا، وَلَا صُورَةً مَّا مِمَّا فِي السَّمَاءِ مِنْ فَوْقَ، وَمَا فِي الْأَرْضِ مِنْ تَحْتِ، وَمَا فِي الْمَاءِ مِنْ تَحْتِ الْأَرْضِ» [سفر الخروج: 20: 4].

ثانياً: الجدل الأركيولوجي بين ادعاء الحسم واستمرار السؤال

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

أو إعادة استخدام موادّ البناء، أو الحروب والحرائق، أو حتّى التنمية الحديثة الزراعية والحضرية؛ ولذلك، من الواجب دائماً أن نحافظ على توقّعات 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 لنسف الادّعاء بوجود "فراغ علمي مكتمل" أو "نتائج نهائية" في هذا الحقل، فغياب الدليل لا يعني شيئاً نهائياً، بل قد تكون الآثار ما تزال مدفونة، أو أنّها تعرّضت 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 مغزاهما 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 يقينٍ لا يخالطه الشكّ؟

إنّ النظر إلى كتابات المتنورين العرب وغيرهم يوحى بالفراغ العلمي الذي لا لبس فيه في أنّ التاريخ ينبغي أن يكتب بناءً على المعطى الأثاري، ولكنّ هذه الدعوى مبالغ فيها، فكثير من التفاصيل التاريخية التي تشكّل 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 للآثار بقوله: «لقد اعتقد المؤرّخون والآثاريون لفترة طويلة، أنّ الثورة المدنية في سورية قد تأخّرت 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 إيبلا القديمة في الشمال السوري قرب حلب، قد أثبت أنّ ظهور المدن الكبرى في سورية لم يتأخّر كثيراً عن ظهورها في سومر وفي مصر، فقد ظهرت إيبلا 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 يفهم كونها فُصلت عن سياقها الثقافي، والمتبقي فُسر على غير دليل.

ثالثاً: التسرّع العلمي وخطورة التعميم

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

بل إننا لو سلطنا الضوء على مناهج بعض المشاريع الأركيولوجية الكبرى، لوجدنا أنها ممولّة من جهات رسمية أو سياسية، وقد لا تكون بعيدة عن غايات استعمارية أو أيديولوجية. أليس من المنطقي إذن أن يُشكك في حياديتها؟ وإذا جاز لهؤلاء أن يتهموا النصوص الدينية بالأدلجة، أليس من الأجدر أن نوجه لهم ذات الاتهام حين يتجاهلون المعايير العلمية الموضوعية؟

ثم إن من المشاكل الأخرى التي تواجه البحث الأركيولوجي قلّة المناطق التي شملها التنقيب الفعلي، خصوصاً تلك التي يُعتقد أنّ الأنبياء عاشوا فيها. فحتى اليوم، لم تُجر دراسات شاملة أو حفر علمي كافٍ في مواقع شديدة الأهمية تاريخياً ودينيّاً.

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

[Look: Rechar, The Limiatatoin of Surface Survers in Archaeological Surface in Mediterranean Area, pp. 45 - 47]

فهل هذا كافٍ للحكم بأن الرواية الدينية خاطئة؟ وهل البحث العلمي الجاد يُختزل إلى جملة كهذه؟! إنّ هذا يبعث على الدهشة، لا على الاطمئنان العلمي؛ لأنّ من الواضح أنّ هناك قضايا غير خاضعة للإثبات إلا 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 أقدم الإسرائيليين عندما فرّوا من مصر؟!!

ولذا يسرف الأركيولوجيون الغلاة خصوم التوراة اليهودية في تخطئتها، قبل استفراغ الجهد في البحث، وفي أحيان يستبين بالبحث الأثري أنّ صمت الآثار ما كان ينبغي أن يكون حجّة لإدانة التوراة؛ إذ تُخبر الآثار لاحقاً عن صدق التفاصيل التي تمّ 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 عَيِّمٍ وَنَزَلُوا فِي دَيْبُونَ جَادَ. * ثُمَّ ارْتَحَلُوا مِنْ دَيْبُونَ جَادَ وَنَزَلُوا فِي عِلْمُونَ دِبْلَاتَايِمَ. * ثُمَّ ارْتَحَلُوا مِنْ عِلْمُونَ دِبْلَاتَايِمَ وَنَزَلُوا فِي جِبَالِ عَبَارِيمَ أَمَامَ نَبُو» ومن ثم أردنّ 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 معقولة 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 يمرّ الطريق من الجنوب إلى الشمال عبر عييم وديبون وآبل والأردن.

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

رابعاً: العمل الأركيولوجي قابل للنقد والتفكيك

لا بدّ من التسليم في النهاية بأنّ العمل الأركيولوجي نتاج بشري يخضع للنقد والتحليل، فمنه ما هو قطعي - وهو قليل - ومنه ما هو ظنيّ، والقطعي الذي تساعد عليه الأدلة الأخرى المعتمدة من العقل والنقل أو العلم يُقبل في تعزيز التراث البشري، وأمّا الظنيّ فيبقى في دائرة الإمكان حتّى تأتي أدلة أخرى تعزز من موقعيته، فالنقوش المكتوبة هي من عمل الإنسان، ويحتمل فيها الخطأ والصدق، ويحتمل تدخل السياسة والأهواء والأيدولوجيات في رسم معالمها؛ ولذا قد تصدق نسبة النقش إلى زمان معيّن، ولكن لا يمكن التصديق بمضمونها؛ إذ يُحتمل أنّ بعض الملوك كانت تُكتب لهم الانتصارات والفتوحات لأجل الفخر والشهرة والخلود.

المطلب الثاني: التهافت المنهجي.. حين يتحدّث الصمت وتُبنى 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 لمحدّدات علمية وتقنية، وليست معصومةً من الخطأ أو التأويل. فعلى سبيل المثال، تعتمد تقنيات تاريخ القطع الأثرية - كالكربون المشعّ 14 (Carbon - 14) 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 بالهينة، خصوصاً حين نحاول التمييز بين حقبة تاريخية متقاربة، أضف إلى ذلك أنّ ما تمّ تحليله من القصب والبرديّ، والذي تمّت عليه الاختبارات الكربونية لقياس معدل عمر اللقى والآثار، يختلف من منطقة إلى أخرى، فلا يوجد معيار ثابت في هذه الاختبارات.

إنّ إحدى الأمور التي يميّز بها الأركيولوجيون العصور هو اعتمادهم على التشابه، «كتمييزهم العصور بطبائع الخزف في كلّ عصر مثلاً، جعل ذلك أنّهم يغفلون عن أنّ النمط المميّز في الصناعة والنقش لا ينقطع عادةً مرّةً واحدةً؛ بل قد يعيش النمط في غير زمنه الأول، ويعاصر أشكالاً فنيّةً أخرى، وينقطع في بيئة بصورة بطيئة غير فجائية، كما أنّ عصور تغيّر 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 صامته تحتاج إلى تعيين زمانها ووظيفتها وربطها في سياقها، وهي مهمة شاقة جداً.

وهنا نصل إلى جوهر المسألة: المادة الأثرية صامته 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" لهذه الآثار. وتتنوع التفسيرات بتنوع المفسرين، وتتناقض أحياناً حسب الزاوية الفلسفية أو الفكرية التي يُنظر منها إلى القطعة الأثرية. وهذا بالضبط ما يجعل الهرمينوطيقا (علم التأويل) وفكرة "موت المؤلف" حاضرتين بقوة في النقاش الأركيولوجي، فالمفسر هو من "يُحيي" الأثر ويلبسه المعنى الذي يراه.

بل يمكن القول بأن "نسبية 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 الصامته 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 الربيعي بترتيب أحداث التوراة على بلاد اليمن، وأنّ التوراة كُتبت في بلاد اليمن، ورتب تاريخ بني إسرائيل بناءً على هذه المسألة، ودليله أنّ الأركيولوجيين قد انتهوا إلى أنّ أرض فلسطين الحالية لا علاقة لها البتة بالأحداث التوراتية؛ إذ يقول: «والأمر المؤكّد بالنسبة لي، كما برهنت في مناسبات سابقة، أنّ التوراة لا تتضمن أي شيء يخص فلسطين أو يلمح إلى ذكرها بأي صورة من الصور، بل ولا توجد أدنى صلة للتوراة بتاريخها، وكل ما يُزعم عن وجود وصف لأرضها في التوراة، ليس أكثر من ترويج لأكاذيب وخدع استشراقية، تنتهي للعصر الاستعماري» [الربيعي، 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 تعجّ بالخلافات على عدد لا حصر له من القضايا، بما في ذلك طبقية الآثار الفخارية وتصنيفها، ووظيفة

المباني والمصنوعات اليدوية في الحفريات، والتسلسل الهرمي للمستوطنات، وتقدير عدد السكان وأشياء أخرى كثيرة. البيانات الأركيولوجية لا تتحدث عن نفسها، وتفسرها 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. فالأثر المادي لا يُعبّر بذاته عن الدين، أو الفكر، أو الهوية، أو الصراعات القيمة. 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، فإنّ قراءة التاريخ عبر "الأثار فقط" تشبه محاولة فهم كتاب بعد تمزيق صفحاته والإبقاء على الصور فقط. إنّها قراءة ناقصة، ومليئة بالفراغات.

فإنّ أزمة السياق أزمة كبيرة في البحث الأركيولوجي، خصوصاً وأنّ علم الأركيولوجيا في العقود الماضية لم يكن ذا أهمية؛ لذا كانت عمليات التنقيب والحفر عمليات لم تخضع لمنهجية محدّدة وفق دراسات مخطّطة، بل كانت تخضع للمواقع للحفر العشوائي، ومعلوم أنّ الحفر والتنقيب حالة تدميرية للموقع في سبيل البحث والحصول على المقتنيات والآثار، خصوصاً مع ملاحظة أنّ المواقع لم تكن للتسجيل ومعرفة طبقات الأرض وعمر اللقى؛ ولذا كانت تؤخذ الآثار ويحتفظ بها، وهذا سبب ضياعاً للسياق الثقافي والتاريخي للآثار، كما سبب تدميرًا للمواقع الأثرية ولم تعد صالحة بنسبة ما للتنقيب مرّة أخرى.

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

ثانياً: المنهج التجريبي وحصريّة المعرفة به

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

إنَّ 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 النقلي الذي يتعامل مع التراث النصّي واللغوي بوصفه حاملاً للمعرفة.

ثم إنَّ الأركيولوجي يدّعي أنّ علم الأركيولوجيا علمٌ مبنيٌّ في الأصالة على الاستقراء، ولنقف هنا؛ هل دليل الاستقراء حاصل هنا في ما يدّعون؟ لا شكّ في أنّ كلامهم في الاستقراء الناقص، وهو مبنيٌّ على استقراء الجزئيات؛ لكي ينتهي الأمر في تعميم الحكم الكليّ، وتعميم الحكم الكليّ لا شكّ في أنّه لا يحصل بمجرد المشاهدة للجزئيات، فإنّ ذلك لا ينتهي بهم إلى القطع واليقين في التعميم، بل سوف تكون النتيجة خاطئة علمياً، فإنّ إحدى المسائل التي تذكر في قضية الاستقراء أنّ المُستقرئ لا بدّ أن يلاحظ شيئاً آخر، إضافةً إلى المشاهدة لمجموعة غالبية من الجزئيات ويستكشف من خلالها الوصف الغالب؛ لكي يشخّص 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 يبنى مع ذلك - المشاهدة - على التعليل أيضاً، بأن يبحث المشاهد لبعض الجزئيات عن العلة في ثبوت الوصف، فيعرف أنّ الوصف إنّما ثبت لتلك الجزئيات المشاهدة لعلّة أو خاصية موجودة في نوعها، ولا شبهة عند العقل أنّ العلة لا يتخلّف عنها معلولها أبداً... وجميع الاكتشافات العلمية وكثير من أحكامنا على الأمور التي نشاهدها من هذا النوع» [انظر: المظفر، المنطق، ص 258]. وإلاّ سوف يكون هذا الاستقراء ظنيّاً لا ينفع في الاستدلال المنطقي والتعميم منه مخالف للضوابط المنطقية.

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

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

ب- ولا شكّ في أنّ البحث عن الموضوعات (الجزئيات بالتعبير المنطقي) ليس بالأمر السهل، حتّى إن كان الوصول إليها ممكناً؛ إمّا جميعاً فيكون استقراءً تاماً، وهذا ممتنع في البحث الأركيولوجي أو لا أقلّ غالباً، وهذا غير حاصل أيضاً، والاستقراء المنطقي يكون في هذين الأمرين، أمّا الأوّل وهو الامتناع فلعلنا من الخارج أنّ الكثير من الآثار إمّا دُمّرت نتيجة الأعمال التخريبية - وهي إمّا بفعل البشر لأغراض التوسعة ولكسب المال، أو بفعل الظروف الطبيعية كالزلازل 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 ينتهون إليها وهي بين الحين والآخر تتغيّر بفعل الكشوفات الجديدة، وقد بدّدت الكشوفات الجديدة كثيراً من النتائج التي توصلوا إليها سابقاً، وهذا ما تشهد به الدراسات الأركيولوجية.

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

د- المنهج المتبع لدى علماء الآثار - وفق إفادتهم - هو المنهج التجريبي، ولا يصلح الاستقراء في هذا المقام؛ لأنّ الاستقراء المنتج لنتيجة صحيحة هو الذي يضمّ 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 معقّدة ونادراً ما تكون غير مباشرة أو قابلة للتعميم، بخلاف الاستقراء الأرسطيّ الذي يبحث عن الوصف المشترك والسبب الكامن وراء الاشتراك، والاستقراء الأرسطيّ قد لا يتوافق مع الممارسة العلمية المعاصرة.

وعليه، لا بدّ من مقارنة الأركيولوجيا بوصفها مجالاً معرفياً قابلاً للنقد والتفكيك، لا مصدرًا مقدّساً للحقائق، فهي ليست نهاية الجدل، بل بدايته.

الخاتمة

النتيجة التي يمكن الخروج بها هي أنّ البحث الأركيولوجي لا يمكنه لوحده أن يحسم قضايا دينية وتاريخية كبرى، هو شاهد مساعد، وليس قاضيًا حاسمًا.

أولاً: أنّ الأركيولوجيا لا ترتقي إلى مستوى الدليل القاطع، ولا تُبرّر معرفيًا نفي القضايا الدينية أو إثباتها، بل يمكن القول إنّ هذا المنهج - في صورته المتداولة - يواجه أزمة منهجية ومعرفية تجعل الاعتماد عليه في رسم معالم التاريخ الإيماني أمرًا محفوفًا بالمخاطر، ويستوجب الحذر والتأني، لا اليقين والتعميم.

ثانياً: أنّ الوثوق بالدليل الأركيولوجي بوصفه مصدرًا معرفيًا لا يمكن أن يكون مطلقًا، بل هو نسبي ومتفاوت بحسب نوع الأثر، وطبيعة السياق، ودقة التحليل، وحيادية المفسّر، فالأركيولوجيا ليست علمًا تجريبيًا محضًا مثل الفيزياء أو الكيمياء، بل علم تفسيري يتعامل مع شواهد صامتة، ويعتمد في كثير من الأحيان على التأويل وربط الدلائل ببعضها في سياق افتراضي.

فمن جهة، لا يمكن إنكار ما قد تقدّمه الأركيولوجيا من معلومات حول العمارة، والأنظمة الاقتصادية، والممارسات الجنائزية، والأنشطة الحياتية اليومية. ولكن من جهة أخرى، يصعب الاعتماد عليها في القضايا الكبرى المرتبطة بالتصورات الفكرية، والدينية، والروحية؛ لأنّها لا تستطيع التعبير عن غير المادّي، ولا تقديم شهادة مكتملة حول الوقائع التاريخية المعقّدة؛ لذلك لا يعدّ الدليل الأركيولوجي دليلًا حاسمًا بذاته، بل هو أداة داعمة ضمن شبكة معقّدة من الأدلّة، 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 سبّب ذلك خروج الأبحاث الأركيولوجية من كونها أدوات كشف علمي إلى أدوات توجيه أيديولوجي. فحين يُقدّم غياب الأثر بوصفه دليلًا على غياب الحدث، أو حين يُستبعد البعد الديني من تفسير أيّ ظاهرة حضارية، فإنّ الأركيولوجيا تتحوّل 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، يتمّ توظيف نتائج الحفريات - بشكل مباشر أو غير مباشر - لتأكيد سرديات معيّنة، أو إنكار أخرى، بما يخدم تصوّراتٍ حدائيه أو علمانيةً تُحاول تقويض المرجعية الدينية. وربما لا يكون هذا دائماً بدافع مقصود أو تأمري، لكنّ الانحياز الفكري غير المُعلن كثيراً ما يتسرّب إلى طريقة اختيار المواقع، وتفسير اللقى، وتوجيه الأسئلة البحثية، بل إنّ التمويل السياسي لبعض مشاريع التنقيب - خاصّةً في المناطق ذات الحساسية الدينية - يثير تساؤلاتٍ جادّةً حول استقلالية البحث، ومدى حياديته. فحين يتمّ تجاهل مواقع ذات أهمّية دينية كبرى، أو يُستعجل إصدار أحكام قاطعة دون دراسة شاملة، فإننا أمام تسييس للعلم، لا مجرد استكشاف بريء للماضي.

قائمة المصادر

- القرآن الكريم.
الكتاب المقدس.
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، محمدباقر، القصص القرآني، الناشر: مطبعة إسماعيليان، قم، 1416 هـ.
الخطيب، عبد الكريم، القصص القرآني في منطوقه 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: دار الشامية، الطبعة الأولى، 1412 هـ.
الربيعي، فاضل، القدس ليس أورشليم، الناشر: دار الرافدين للطباعة والنشر والتوزيع، 2020 م.
الرماح، إبراهيم عبد الله، الإنسانيّة المستحيلة، الناشر: مركز دلائل، الرياض، الطبعة الثانية، 1439 هـ.
الزحشري، 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 تحوّل 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.
- الموسوي، روح الله، جدلية الرؤية الأنسية والرؤية العقديّة، مجلّة الدليل، مؤسّسة الدليل للدراسات والبحوث العقديّة، كربلاء المقدّسة، 2019 م.
- باربور، ايان، علم ودين [العلم والدين]، ترجمه بهاءالدين خرمشاهی، نشر دانشگاهی، تهران، چاپ دوّم، 1374 هـ ش.
- بلبول، عبد الباسط، القصاص القرآني، الناشر: كلية أصول الدين، جامعة الأزهر، مصر، 1971 م.
- جاردنر، علم الآثار، ترجمة: زكي 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 الأوربي، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى، 2005 م.
- صليبا، جميل، المعجم الفلسفي، 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.. الأدلجة الإلحادية للعلم في الميزان، الناشر: رواسخ، الكويت، 2021 م.
- عامري، سامي، الوجود التاريخي للأنبياء 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، مجدوب، 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، وزارات فرهنگ وارشاد اسلامي - تهران، چاپ يكم، 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 Bible Atlas, Oxford University Press, United States, Fourth Edition, 2007.

Aundre Lalande, Vocabulaire 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.

Joho 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 Evidence and Ideology: Essays on The History of Ancient Israel, Bob Becking, Lester Grabbe, eds. Leiden: Brill, 2011.

Rechard, The Limitations of Surface Surveys In Archaeological Surface in Mediterranean Area

Richard N. Williams and Daniel N. Robinson, Scientism: The 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 Relevant?, 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 ijtiḥād 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 istiqrā'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 ijtiḥād, 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, ijtiḥād; 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

تتناول هذه الدراسة بيان خصائص الشريعة وآليات الاجتهاد التي تستند إليها في اكتساب مرونتها في مواكبة المتغيرات الحياتية. والهدف من بيان ذلك كله هو دحض دعوى كون الشريعة الإسلامية باتت سلعة قديمة ومتاعاً بالياً، وإثبات أن التشريعات الإسلامية مرنة مع احتفاظها بجانب الأصالة وأنها صالحة لكل عصر. وقد أتت في الإجابة على إشكالية "عدم استيعاب النصوص الشرعية المحدودة للوقائع والمتغيرات الحياتية المتكثرة" المنهج النقلي في إثبات مرونة الشريعة لدى المسلم والمنهج العقلي والاستقرائي في إثبات ذلك لغير المسلم، منطلقاً في إثبات كيفية حصول ذلك من تحليل حثيثتين اختصت بهما الشريعة الإسلامية، الأولى العناصر الذاتية التي تحتزنها الشريعة في طبيعتها والحيثية الثانية امتلاك الاجتهاد الإسلامي آليات فعالة تضيف المرونة التشريعية في استيعاب المتغيرات الحياتية مع عدم الإخلال بجوهر الشريعة. وتوصل البحث إلى أن الشريعة الإسلامية شريعة مرنة قادرة على استيعاب العديد من المتغيرات، والإجابة عن الأسئلة المستجدة التي يفرضها الواقع المعاصر، رغم تضمّنها نصوصاً شرعية محدودة في ظاهرها.

الكلمات المفتاحية: الشريعة الإسلامية، الاجتهاد، 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 تطوّر الحياة الإنسانية وتقديم الحلول الدائمة والمستمرّة لمشكلاتها من أهمّ التحديات التي تواجهها الرسالات الإلهية؛ لأنّ تغير الحياة وتطوّرها أمر بدهي، والمتغير يحتاج إلى قوانين متغيرة لتابعته وضبطه، وإلاّ فإنّه لا يمكن أن يحكم تلك الوقائع المتغيرة.

ولعلّ من أهمّ أسباب تعدّد الشرائع الإلهية والتطوّر والنسخ فيها هو مواجهة هذا التحديّ في الحياة الإنسانية؛ ولذا فإنّ التحديّ الذي سيواجه الشريعة الإسلامية سيكون أكبر حجمًا وأكثر وضوحًا باعتبارها الشريعة الخاتمة.

إنّ البحث في مسألة مواكبة الشريعة للتطوّرات الحياتية يتوقّف 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 متطلّبات العصر بمجواته المتغيرة وحاجاته المتبدّلة وهي عبارة عن نصوص محدودة بظاهرها؟

وقد تناولت في بداية المقالة بيان المقصود من الشريعة الإسلامية والمقصود من المرونة على مواكبة تطوّرات العصر التي يراد إثباتها وبيان كيفية حصولها مع الإشارة إلى السابقة التاريخية المتعلقة بهذا البحث. وفي المحور الثاني تمّ بيان الأدلّة والإثباتات التي تثبت مرونة الشريعة وقدرتها على التكيّف مع متغيّرات الزمن. وأمّا في المحور الثالث، فقد تمّ تحليل العوامل الأساسية التي تجعلها مرنةً وقادرةً على الاستجابة لمتطلّبات عصرها وكلّ العصور، وذلك بعد الانطلاق من إثبات المرونة لها والمستندة إلى حيثيتين: الأولى العناصر الذاتية التي تحتزنها الشريعة في طبيعتها، والتي تؤهلها لامتلاك تلك المرونة، والحيثية الثانية الآليات والقواعد التي تعتمدها لتحقيق هذه الملاءمة والتكيّف.

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 و 14]

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَىٰ شَرِيعةٍ مِّنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [سورة الجاثية: 18]

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

ب- الشريعة بالمعنى الأخصّ

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

والمقصود من الحكم الشرعي هو خطاب الشارع المتعلّق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير. [الأمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ج 1، ص 84]

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

ثانياً: معنى مرونة الشريعة الإسلامية

المقصود من المرونة في الشريعة الإسلامية امتلاكها القدرة الذاتية على تلبية الاحتياجات الإنسانية المتغيّرة كافّةً. وليس المراد من مرونة الشريعة هنا خضوع الشريعة الإسلامية للواقع وإن كان فاسداً؛ لأنّ مثل هذه المرونة غير نابعة من ذات الشريعة، بل هي انعكاس لتأثر الشريعة بواقع الحياة المتغيّر. وستؤدّي 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 فاسدة في أعرافهم وتشريعاتهم، فلا يمكن أن تؤدي هذه المرونة إلى خروج أحكام الشريعة عن أصلتها، أو إلى الإضرار بجوهر النصوص الشرعية الثابتة.

ثالثًا: السابقة التاريخية لإشكالية البحث

تعدّ إشكالية استيعاب النصوص الشرعية المحدودة للوقائع والمتغيّرات الحياتية المتكثّرة، إشكالية قديمة وحديثة، فقد أشار قطب الدين الراوندي إلى أنّ «الحوادث غير متناهية، وعموم النصوص أيضًا غير متناهية، وإن كانت النصوص متناهية، فلا حاجة إلى القياس شرعًا» [الراوندي، فقه القرآن، ج 1، ص 13].

وقد عبّر الغزالي عن هذه المعالجة بالروابط الكلية للأحكام [انظر: الغزالي، المستصفى، ص 296]، وحديثًا طرحها الكثير من المستشرقين أمثال إيرنست رينان (Ernest Renan) والعديد من العلمانيين والملاحدين؛ إذ زعموا أنّ الإسلام جاء ليعالج مشكلات ابن الصحرّاء قبل 1400 عام، فهل يصلح أن يحلّ مشكلات ابن القرن الحادي والعشرين؟!

[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 لكلّ وقائع الحياة، زاعمين أنّ الشريعة ليس لها أحكام في الكثير من الموضوعات والقضايا الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، أو أنّ ما فيها من أحكام لا ينسجم في نظرهم مع المبادئ الغربية الحديثة في الديمقراطية وحقوق الإنسان، أو مع ما يعدّونه 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 كليًا أو جزئيًا في السياسة والاجتماع والاقتصاد، بدعوى أنّ الإسلام لم يستطع مواكبة التطور العلمي المعاصر، وبذلك يتحقّق مشروع العولمة القائم على احتكام الشعوب إلى سياسة الغرب وثقافته وأعرافه.

المبحث الثاني: الأدلة على مرونة الشريعة الإسلامية

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

أولاً: الدليل النقلي

إنّ الدليل النقلي على مرونة الشريعة ومواكبتها للحياة الإنسانية يتضمّن إثباتاً لثلاث خصائص أساسية، وهي:

أ- الشمولية

تعني الشمولية استيعاب الشريعة لكلّ وقائع الحياة الجديدة ولكلّ أبعاد الحياة ونواحيها، فلا شيء يقع في مسرح الحياة إلّا وله في الشريعة حكم، وقد قيل: ما من واقعة إلّا ولها حكم. وهذه الخاصية في الشريعة هي التي أكسبت الدين الإسلامي الحاكمية لكلّ نواحي الحياة، وهو من أهمّ ما امتاز به الإسلام وشريعته الحقّة عن غيره من الشرائع السماوية السابقة. وهنا تستوقفنا طوائف من الآيات التي لها نحو دلالة لا تقبل الشكّ والترديد على شمولية الشريعة الإسلامية لجميع وقائع الحياة وأبعادها وأنحاءها، وأنها لا تختصّ بجانب خاصّ من جوانب الحياة؛ بل هي شاملة لنواحي الحياة الفردية والاجتماعية كقّة، المادّية والمعنوية، وأهمّ هذه الآيات:

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

أي: ما تركنا. وقيل: معناه ما قصرنا، واختلف في معنى الكتاب على أقوال أحدها: أنّه يريد بالكتاب القرآن؛ لأنه ذكر جميع ما يحتاج إليه من أمور الدين والدنيا، إمّا مجملاً، وإمّا مفصّلاً. [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 وخذعوا عن أديانهم، إنّ الله تعالى لم يقبض نبيه ﷺ حتى أكمل له الدين وأنزل عليه القرآن، وفيه تفصيل كل شيء، بيّن فيه الحلال والحرام والحدود والأحكام وجميع ما يحتاج إليه كملاً، فقال ﷺ: ﴿مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ﴾ [الصدوق، الأمالي، ج 1، ص 216].

2- وقوله: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ﴾

[سورة النحل: 89].

«والمراد من "كُلُّ شَيْءٍ" كلُّ ما له دخل في هداية نفوس البشر وتربيتها» [مكارم الشيرازي، أنوار

الأصول، ج 3، ص 540].

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

يقول الطبرسي في تفسيره: ﴿تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ﴾ معناه: ليبين 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 بالتخصيص عليه، أو بالإحالة على ما يوجب العلم من بيان النبي ﷺ والحجج القائمين مقامه، أو إجماع الأمة، فيكون حكم الجميع في الحاصل مستفادًا من القرآن» [الطبرسي، مجمع البيان في تفسير القرآن، ج 6، ص 586].

3- قال تعالى: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ

الْإِسْلَامَ دِينًا﴾ [سورة الأنعام: 59].

تقريب الاستدلال بالآية:

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

ب- العالمية

ويقصد بعالمية الشريعة الإسلامية أنّها في خطاباتها تتناسب مع كل الشعوب والأقوام، ولا تختصّ بقوم دون قوم، ولا بلد دون بلد، بل تعمّ المجتمع الإنساني ككلّ على اختلاف العنصر والوطن واللسان والزمان.

وعالمية الشريعة تدلّ على شمولية الشريعة بالملازمة؛ لأنّ معنى كون الشريعة لكلّ الناس من مختلف الشعوب لازمه أن تكون معارفها وأحكامها ترفع الاحتياجات المختلفة التي تؤثر في سعادة الناس على اختلاف الطوائف وفي كلّ زمان ومكان، وهذا هو معنى الشمولية؛ ولذلك فسّر الفخر الرازي قوله تعالى: ﴿إِنَّ هُوَ إِلَّا ذِكْرِي لِلْعَالَمِينَ﴾ بمعنى أنّ القرآن مشتمل على كلّ ما يحتاج إليه الناس في معاشهم ومعادهم. [انظر: الفخر الرازي، التفسير الكبير، ج 13، ص 58]

وتعدّ عالمية الشريعة الإسلامية وأنّ النبيّ محمد ﷺ مبعوث إلى كلّ أهل الدنيا لا إلى قوم دون قوم من ضروريات الدين الإسلامي، ويؤمن بها كلّ المسلمين الذين يعتقدون بأنّ الدين الإسلامي الحنيف دين حقّ إلى قيام الساعة.

ومن النصوص الدالّة 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، وأهمّ النصوص التي تدلّ على ذلك:

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

تؤكد هذه الآية أنّ الله ﷻ أرسل نبيّه رحمةً للعالمين، وهذا يقتضي عالمية الشريعة الإسلامية.

2- قوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [سورة سبأ: 28].

تشير هذه الآية إلى أنّ الله ﷻ أرسل رسوله محمداً ليبشّر وينذر جميع الناس دون استثناء. وقد جعل القرآن الكريم الإنذار والتبشير برسالته شاملاً لكلّ من وصلتته دعوته، بغضّ النظر عن الفوارق بين الأفراد أو الأمم، وهذا ما يقتضي القول بأنّ شريعته شريعة عالمية إلى البشرية جمعاء.

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

فإنّ "العالمين" وإن شملت جميع المخلوقات ولكن بقريظة "نذيراً" فإنّ المقصود بهم هم المكلفون من الجنّ والإنس.

الطائفة الثانية: الآيات التي تخاطب عامة الناس

إنّ القرآن الكريم كثيراً ما يوجّه خطاباته إلى الناس عامّة دون تقييد أو تخصيص بشيء، وهذا دليل واضح على أنّ أحكامه وتوجيهاته العملية شاملة لكلّ البشر؛ لتعمّ كلّ من تظّله السماء وتقلّه الأرض؛ لأنّها وردت بصيغ تعبر 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 ديناً قومياً يختصّ بقوم كبني إسرائيل كما في اليهودية، فإنّه لا معنى لذلك الخطاب العامّ ساعتئذٍ، ومن النصوص الدالّة على هذا المعنى:

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

2- قوله تعالى: ﴿وَأُوْحِيْ اِيَّيْ هَذَا الْقُرْآنُ لِأُنذِرْكُمْ بِهِ وَمَنْ بَلَغَ﴾ [سورة الأنعام: 19]، وهذه الآية دالّة على أنّها خطاب عامّ لكلّ الناس، وأنّه ينذر بقرآنه كلّ من بلغه كتابه وهتافه، من غير فرق بين شخص وشخص، أو أمّة وأخرى؛ لأنّ المراد من قوله: "وَمَنْ بَلَغَ" كلّ من جاء من العرب والعجم إلى يوم القيامة، 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 النبيّ محمد ﷺ هي آخر شريعة إلهية أرسلت للبشر، وأنّه لا نبيّ بعده، ولا شريعة جديدة تنسخها، بل تبقى هذه الشريعة خاتمة الشرائع صالحة لكلّ زمان ومكان. إنّ خلود الشريعة والقول بخاتميتها للشرائع السماوية السابقة يقتضي مرونتها في استيعاب كلّ الوقائع الجديدة؛ لأنّه إذا كانت دعوة الإسلام مستمرّة ومعارفه وأحكامه خالدة، فلا بدّ أن تستجيب لجميع احتياجات الناس وعلى مرّ العصور، خصوصاً ما يرتبط منها بسعادتهم الدنيوية والأخروية، وهذا ما يقتضي اشتماله على ما يكفي من الأحكام والتشريعات التي تصل بالإنسان إلى الرشد والصواب وبلوغ طريق الحقّ، ولو لم يكن كذلك لاحتجنا إلى شريعة أخرى تتوفّر على هذه الخصوصية تكون خاتمة لما قبلها من الشرائع. [انظر: ايازي، جامعيت قرآن، ص 34 و35]

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 صلى الله عليه وآله هو خاتم الأنبياء والرسل الكرام.

ومن الأدلة القاطعة على بقاء الإسلام إلى يوم القيامة وصلاحيته لكل زمان ومكان، وعالميته لكل البشر على اختلاف أجناسهم وأعراقهم قول الله تعالى في كتابه الكريم: ﴿وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾ [سورة آل عمران: 85].

وقد روي عن زُرَّارَةَ قَالَ: «سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام عَنِ الْحَلَالِ وَالْحَرَامِ فَقَالَ: حَلَالٌ مُحَمَّدٌ حَلَالٌ أَبَدًا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ، وَحَرَامُهُ حَرَامٌ أَبَدًا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ، لَا يَكُونُ غَيْرُهُ وَلَا يَجِيءُ غَيْرُهُ» [الكليني، الكافي، ج 1، ص 58].

ثانياً: الدليل العقلي

يستدل عقلاً على صلاحية الشريعة الإسلامية وملاءمتها للتطبيق في كل زمان ومكان لكل جوانب الحياة ومناحي الاجتماع لمن لم تكفه شهادة الوحي من اللادينيين أو من كفته شهادة الوحي، ولكن يريد أن يطمئن ويزداد يقينه من المؤمنين بالآتي:

أ- قاعدة اللطف والحكمة الإلهية

وتستند هذه القاعدة إلى منهج عقلي يستدل بمبدأ الغائية (تحقيق الغرض) في التشريع والتكليف؛ إذ يعدّ اللطف من مستلزمات الحكمة الإلهية لضمان امتثال العباد للأوامر الشرعية. يقول العلامة الحلي في هذا الصدد: «إنّ المكلف لا يطيع إلا باللطف، فلو كلفه من دونه كان ناقصاً لغرضه، كمن دعا غيره إلى طعام، وهو يعلم أنّه لا يجيبه إلا أن يستعمل معه نوعاً من التأدّب، فإن لم يفعل الداعي ذلك النوع من التأدّب كان ناقصاً لغرضه، فوجوب اللطف يستلزم تحصيل الغرض» [العلامة الحلي، كشف المراد، ص 445].

أي أنّ أصل وجود الإنسان هو من أجل الطاعة والعبادة: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [سورة الذاريات: 56]. ولازم هذه الطاعة والعبادة هو الهداية، وهذه الهداية تستلزم

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

ويستدل بقاعدة اللطف الإلهي على مرونة الشريعة ومواكبتها لكل العصور بأن نقول إن مصادر الشريعة ليست وليدة العقل البشري المحدود بفكره ووسائله، ولا هي ثمرة للتجارب البشرية التي تتسم بالمحدودية، ولا هي مرتبطة بالأذواق البشرية المختلفة، بل تعود جذورها إلى الوحي الإلهي العالم بكل أبعاد الإنسان وحاجاته الحقيقية بشكل شامل ومطلق.

ولما كان العلم البشري محدوداً، خصوصاً فيما يتعلق بأفعال الإنسان وسلوكياته التي تؤثر على مصيره النهائي، إذن تقتضي الحكمة الإلهية أن يؤمن الله ﷻ جميع احتياجات الإنسان عن طريق الوحي، وإلا فإن غياب هذا اللطف الإلهي سيؤدي إلى نقض الغاية المنشودة، بينما القوانين البشرية الوضعية محدودة ومتغيرة وزائلة بطبيعتها؛ كونها مبنية على الفكر ووسائل المعرفة البشرية التي لا تخلو من القصور.

ب- 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 والعامة، الفكرية والعملية كافة، والتجربة خير دليل يفيد حكم العقل بمرونتها واستيعابها لكل وقائع الحياة؛ إذ لم يتبين أو يظهر عجز لدى فقهاء الشريعة عن استنباط الحكم الشرعي في أي مسألة جزئية أو كلية، خاصة أو عامة، تقليدية أو مستحدثة، في أي شأن من شؤون الحياة.

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

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

للبداءة، ومنها ما يتوسّط بينهما، ولكن على الرغم من ذلك لم يضق أفق هذه الشريعة عن إيجاد حلول ناجحة وملائمة لكلّ 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 مبرّزين 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 حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾ [سورة الرعد: 11].

المبحث الثالث:

استيعاب الشريعة ذات النصوص المحدودة للوقائع المتكثرة

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

الأمر الأوّل: خصائص الشريعة الإسلامية

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

وأهمّ تلك الخصائص البيئية فيها:

أ- ربّانية الشريعة الإسلامية

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

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

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

أنها شريعة خالدة؛ لأنها لما كانت شريعة ربّانية لزم أن تكون شريعة ثابتة في أصولها أولاً، وشاملة لكل الناس ولكل النواحي والجهات ومبرأة من كل نقص أو جهل، وسالمة من كل عيب؛ لأنه ما كان الله الحكيم العليم ليشرع لخلق شريعة، ثم تكون هذه الشريعة جامدة عاجزة عن مواكبة ومسايرة التطور الإنساني، الذي علم الله سلفاً أنه كائن وواقعي ليكون جزءاً من واقع لبشرية.

ب- عقلانية الشريعة الإسلامية

وهذا الاستناد إلى العقل لا يقتصر على الاعتقاد بمبادئ الشريعة أو ما أصطلح عليه "أصول الدين" كما ورد في الحديث: «فَبِالْعَقْلِ عَرَفَ الْعِبَادُ خَالِقَهُمْ» [الكليبي، الكافي، ج 1، ص 29]، بل يتجاوزها 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 متكلمو 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 حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ [سورة الإسراء: 52] وبعث الرسول كناية عن إتمام الحجّة وبيان التكليف.

فببركة هذه القاعدة لا يحكم بالوجوب أو الحرمة إلا بدليل، أو قاعدة مقدّمة الواجب واجبة، فبها مثلاً يُحكم بوجوب قطع تذكرة الطيران للحجّ، الذي يعدّ من الموضوعات الجديدة.

إنّ تبعية الأحكام الشرعية للمصالح والمفاسد الواقعية، كما هو مقرّر ومعروف بين المتكلمين وعلماء أصول الفقه، قد أتاحت 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 بتغيّر المصالح والمفاسد

من ناحية أخرى. [انظر: الخوي، مصباح الأصول، ج 2، ص 427]

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

كما أنّ الخطاب الديني لا يتوجّه إلا إلى صاحب العقل؛ باعتبار أنّ العقل هو مناط التكليف؛ ولذا كان من الطبيعي أن يكون العقل منشأ الثواب والعقاب الإلهي تبعاً لهذا الأساس. وبذلك يتبيّن أنّ للعقل مكانة عظيمة في قبول ما يُنسب إلى معارف الإسلام أو شريعته، سواء من حيث استنباط الأحكام واستخلاصها، أو من حيث توجيه الخطاب وصياغة أساليبه، أو باعتبار أنّه المعيار الأساسي الذي يُبنى عليه التكليف، فإنّ هذا يعني أنّ الشريعة الإسلامية تمتلك مقوّمات الخلود والاستمرار؛ ذلك لأنّ أحكام العقل ليست محدودةً بزمن معيّن أو مرتبطةً فقط بعصر العولمة، بل تتسم بالشمولية والقدرة على التفاعل مع مختلف العصور والتطوّرات.

ج- فطرية الشريعة الإسلامية

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

كما إنّ فطرية التشريع الإسلامي تتلاءم بطبيعتها مع مرونة الشريعة في مواكبة الحياة ومتغيّراتها؛ لأنّ الفطرة بطبيعتها تميل إلى السهولة وتنفر من كلّ تشدّد، وهذا ما يمكن الشريعة من أن تكيّف نفسها مع تغيّر الزمن وتغيّر أوضاع الحياة، دون أن تفقد من خصائصها ومقوّماتها الذاتية.

فالإسلام بتشريعاته جاء متّسقاً مع طبيعة الحياة الانسانية خاصّةً، وبهذه الميزة يستطيع المجتمع المسلم أن يعيش ويرتقي ثابتاً على أصوله وقيمه وغاياته من دون انهيار وفناء وذوبان، ومتطوّراً في معارفه وأساليبه وأدواته بما يمكنه من أن يكيّف نفسه وعلاقاته حسب تغيّر الزمن، وتغيّر أوضاع الحياة دون أن يفقد خصائصه ومقوّماته الذاتية.

د- سهولة امتثال الشريعة الإسلامية

إنّ فطرية التشريع الإسلامي تلازم أيضاً سهولة الشريعة ويسرها؛ لأنّ الفطرة تميل إلى السهولة وتنفر من كلّ تشدّد.

من مظاهر المرونة واليسير في الإسلام، ما يتمثل في تقديم التشريع الإسلامي لبدائل عملية ومجدية. هذه ميزة فريدة في التشريع الإسلامي؛ إذ يعمل على تيسير حياة أتباعه من خلال بدائل متوافقة مع احتياجاتهم وظروفهم. فعلى سبيل المثال، قدّم الإسلام المسابقة بديلاً عن المقامرة، والبيع بديلاً عن الربا، والزواج وسيلةً مشروعةً بدلاً من الزنا. وتمتدّ مسألة طرح البدائل المقابلة المناسبة حتّى للواجبات العبادية؛ إذ أتاح التيمّم بديلاً عن الوضوء عند عدم توفّر الماء، وجوز الصلاة جلوساً بدلاً من القيام لمن لا يستطيع الوقوف، وأسقط بعض التكاليف عن غير القادرين كالمرضى أو كبار السنّ، مثل إسقاط الصيام عن الشيخ والشيخة عند العجز. ويتّضح من ذلك أنّ الإسلام يضع حلولاً تناسب مختلف الأحوال، مسهّلاً 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، ومجال تطبيق هذه القاعدة في موارد التزاحم والتضادّ بين الواجبات التي لا يمكن الجمع بينها، أو التضادّ بين الواجبات والمحرمّات، فإنّ الأحكام الشرعية تابعة لمصالح أو مفسدات موجودة في الواقع الموضوعي، وقد تتزاحم هذه المصالح والواجبات فتكون من مسؤوليات وليّ الأمر - أو المكلف نفسه حسب طبيعة الواجب والحرام والمصلحة - أن يشخّص الأهمّ من المهمّ منها وتقديم الأهمّ على المهمّ.

وقاعدة الحبّ، وهي محو الآثار والتبعات المترتبة على الأفعال والتروك التي ابتلي بها الكافر حال كفره، من قضاء أو كفارة أو مجازاة أو عذاب إلهي، وأصالة الصّحة في العقود، والأصل في الأشياء الإباحة، وقاعدة السوق، وقاعدة اليد وغيرها كثير.

وكلّ هذه القواعد والأحكام الكليّة، سواء أكانت في مجال العبادات أو المعاملات والإيقاعات تجعل الشريعة ملائمةً ومنسجمةً مع التغيّرات الزمانية والمكانية، 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].

هـ- إنسانية الشريعة الإسلامية

وهذا أمر بَيِّن في شريعة الإسلام؛ إذ تتجلى تلك الخصوصية في المضامين التشريعية للإسلام، بحيث تبرز أن الإنسان محور الخلق، وأن الشريعة وجدت لصالحه وتنظيم شؤونه، لا أن الإنسان وجد لصالح الشريعة، قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ 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 كلهم عيال الله» [الحميري، قرب الإسناد، ص 120؛ وبلغ مقارب؛ انظر: الإحسائي، عوالي اللآلي، ج 1، ص 101].

وهكذا كلما كان الإنسان ربانياً ومؤمناً كان أكثر إنسانيةً، وكلما قلت إنسانيته قلّت تديّنه وإيمانه. [انظر: الخشن، الشريعة تواكب الحياة، ص 17]

كما نجد أن العبادات في الإسلام، وإن كانت تعكس بطبيعتها علاقة الإنسان بربه، لكنها على الرغم من ذلك لا تشغل أكثر من ربع الأحكام الفقهية أو ثلثها؛ إذ تركّز النسبة الباقية على الجوانب المتعلقة بالأحوال الشخصية للإنسان، ومعاملاته، وعلاقاته مع البشر والحيوانات والبيئة من حوله. بل يمكن القول إنه حتى العبادات ذاتها تحمل في طياتها جانباً إنسانياً واضحاً، فالزكاة والخمس مثلاً يعدّان من العبادات المالية، ولكنهما يحملان في جوهرهما جانباً إنسانياً؛ لأنّهما يهدفان إلى سدّ الحاجات الاجتماعية وتقليل الفجوة الطبقيّة. وهكذا عبادة الصيام التي تستثير الإحساس لدى الإنسان بمواساة الفقراء والمحتاجين. وأمّا الحجّ، فهو مليء بالمنافع الإنسانية، المادية منها والروحية على حدّ سواء، ويمثّل لقاءً عالمياً يتجاوز الفوارق في اللون والعرق؛ ليتيح مساحةً للحوار والتقارب الثقافي بين الشعوب والأفراد.

وإذا تجاوزنا حدود التعريف الضيق لمعنى العبادة المعروفة في الشريعة الإسلامية وأخذناها بمفهومها الواسع، فإنّ كلّ جهد إنساني غايته مساعدة الآخرين والتخفيف من آلامهم - حتى الكلمة الطيبة وإفشاء السلام وإرشاد الضالّ وإزالة الحجر عن الطريق - يعدّ من الأعمال العبادية، كما تنصّ على ذلك الكثير من النصوص الدينية من قرآن وستّة 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 الحقيقية المستمرة لا على نحو القضايا الخارجية⁽¹⁾ المختصة في موردها ومرحلتها، كما حَقَّق في أصول الفقه. [كلانترى، مطارح الأنظار.. تقارير بحث الشيخ الأنصاري، ج 4، ص 38]

فهي تفترض الموضوع وتقدره ممّا يجعل الحكم ثابتاً على الموضوع أينما كان، ومتى ما كان، وهذا هو الجانب الثبوتي للقضية، وهو ما يضفي قدرة للنص على استيعاب الكثير من الوقائع المتشابهة.

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

إنّ فكرة البيانية الكلية في النصوص (ثنائية العموم والإطلاق) تمثل واحدة من أعظم آليات مرونة الفقه التي تمكّنه من بسط سلطته ونفوذه على الوقائع في مساحة هائلة من المتغيّرات والمستجدّات.

وهنا يلاحظ أنّ الشريعة الإسلامية كثيراً ما تتخذ العنوان العام لموضوع 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 ومغاربها.

فمثلاً الأمر بالوفاء بالعقود في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ [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 عامّة ومطلقة تصلح لاستيعابها، بلا حاجة إلى نصوص خاصّة في واقعة حادثه في هذا الزمان أو ذاك.

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

«فكل ما يصدق عليه أنه عقد يكون الوفاء به واجباً، سواء كان معروفاً باسم خاص أو غير معروف؛ ولهذا أقر الفقهاء كثيراً من العقود التي لم يرد بها دليل خاص؛ 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 إلا في العصور الحديثة» [شعبان، أصول الفقه الإسلامي، ص 45].

والخلاصة أنّ كثرة الوقائع المتغيّرة والمستجدة لا تفرض بالضرورة كثرة موازاة في النصوص الشرعية؛ لأنّ القضيّة الحقيقية والصيغة التعميمية لها كفتان لاستيعاب الكثير من هذه المستجدات.

ز- نصوص الشريعة تتضمّن مبادئ كليّة وأحكاماً عليا

لقد جاءت أحكام الشريعة على صورة مبادئ أساسية وأحكام عليا، وذلك فيما يتصل بكثير من الجوانب المعاشية؛ كالاقتصاد، وإدارة الدولة والعلاقات الدولية، وغيرها ممّا يكون عرضةً للتطوّر بتطوّر الأزمان والمجتمعات، وفي هذا من السعة والمرونة ما يضمن تحقيق مقاصد الشريعة، بما يتناسب مع ظروف الناس وأحوالهم. ولئلاّ يضيّق على الناس إذا أُلزموا بصورة جزئية معيّنة قد تصلح لعصر آخر، أو لحال مختلف وقوم آخرين.

والشارع يهدف من ذلك أيضاً إلى عدم جعل نصوصه لوائح ومقررات قانونية جامدة فحسب، بل اهتمّ بالنصّ على مبادئ كليّة وأحكام عليا.

وبذلك تظهر مرونة الشريعة في طبيعة نصوصها؛ إذ تحتوي على أحكام عامّة 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 العامّ، فليست نصوصه (موادّه) قوانين، إنّما مبادئ قوانين، تؤخذ بنظر الاعتبار عند سنّ أيّ قانون تفصيلي، وتكون لها الحاكمية والمرجعية المقدّمة على ما سواه في التشريعات والتدابير، من ثمّ ترتّب النصوص الدستورية على عرش المنظومة القانونية وتمثّل الأحكام العليا.

ويضاهي ذلك ما في الشريعة؛ إذ تستبطن أحكاماً علياً، ومبادئ كلية حاکمة على غيرها من الأحكام والتدابير التفصيلية، ولها الأولوية والتقديم عليها، وتضخ على الدوام روح التجدد والمواكبة.

ثم إن المتأمل في القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة يجد كثيراً من الآيات والأحاديث التي هي بمنزلة مبادئ عامة وكلية وأحكام علياً، تظل معالم رشاد، ومنارات هداية للناس، وتظل تستوعب كل 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 شراً» [الصدوق، من لا يحضره الفقيه، ج 4، ص 334].

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

فهل يوجد في الكون أي 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 عام ومبدأ أساسي فيما يتعلّق بمسؤولية الإنسان عن أعماله، وتحمل نتيجة سائر تصرفاته.

فهذه الأمثلة ونحوها قواعد عامة ومبادئ أساسية، تندرج تحتها وتتفرّع عنها فروع وأحكام كثيرة متجدّدة، تتعلّق بأمر محدثة في شؤون الناس المعاشية.

الأمر الثاني: دور آليات الاجتهاد الإسلامي في مواكبة العصر

إن آليات الاجتهاد الإسلامي الثابتة تحقّق مواكبة الشريعة الإسلامية للعصر بوقائعه المتغيّرة؛ إذ عدّها العديد من الفقهاء والباحثين أحد أهمّ الأسس التي تؤمّن مرونة التشريع الإسلامي وتحقّق مواكبة العصر ومتطلّباته. [انظر: مكارم الشيرازي، شمولية الشريعة نقد نظرية

الفرغ القانوني في الإسلام، مجلة الاجتهاد والتجديد، العددان 38 و39، ص 16 - 17]

إن آليات الاجتهاد هي بمنزلة حلقة الوصل بين أحكام الشريعة ومتغيّرات العصر، ففتح باب الاجتهاد ومواصلة مسيرته من شأنه أن يكشف لنا دوماً عن الموقف الإسلامي في اللحظة المتغيّرة. أمّا لو أغلق باب الاجتهاد الذي فتحت الشريعة نفسها فإننا سوف نقطع

هذا الترابط، وبذلك تفقد الشريعة أداؤها في معرفة أحكام الوقائع المتكثرة والمتجددة. بهذه الطريقة يتم النظر للاجتهاد بما تتوافر له من آليات على أنه عنصر ضروري لتحقيق المواكبة والتغطية للوقائع المستحدثة، بحيث تتمكن الشريعة من متابعة المستجدات وتقدر على تحقيق شموليتها، وترجمة ذلك على أرض الواقع.

لا يمكن القول إن شريعة الإسلام مع وجود الاجتهاد 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:

أ- نظرية تغيير الأحكام تبعاً لتغير عناوينها

وهي تعني أن الحكم يتغير لأجل تغير الموضوع، فمن المعلوم إن الأحكام الشرعية إنما جعلت للموضوعات الكلية، وأنها جعلت على نحو القضية الحقيقية، فإذا تبدل الموضوع لموضوع آخر، فهذا معناه أنه سيكون لذلك الموضوع الجديد حكمه الخاص في الشريعة. وليس هذا من تغير الحكم كما تصوّره بعض الحدائين، وإنما هو من تغير الموضوع، وهنالك أمثلة كثيرة في الفقه لهذا التغير، منها ما ذكره في باب الطهارة؛ إذ عدت الاستحالة (أي تغير الصورة النوعية) للشيء النجس أحد المطهّرات، فلو صار الخشب المتنجّس رماداً، فإن حكمه يتغير تبعاً لتغير موضوعه.

ومن الأمثلة المشهورة على هذا الأمر مسألة حرمة بيع الدم، فالقاعدة الأصلية تنص على أن كل ما ليس له قيمة مالية ولا منفعة يعتدّ بها لدى العقلاء يحرم بيعه؛ لأنه يعدّ من أكل مال الناس بالباطل، لكن في عصرنا الحالي، تغيرت النظرة إلى عنوان الدم؛ إذ لم يعد من الأشياء التي لا يُنتفع بها، أو التي تكون منافعها نادرة وغير معتدّ بها عند العقلاء، بل أصبح يمتلك منفعة ضرورية تتمثل في دوره الحيوي في إنقاذ الأرواح. وبذلك تغير 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، والموضوعات قابلة للتغير، وهذه زاوية في التغير غير منكورة في الدين، وحتى في القوانين البشرية الوضعية.

ب- نظرية الأحكام الأوليّة والثانوية

تمتاز الشريعة الإسلامية عن القوانين الوضعية بوجود الأحكام الأوليّة والأحكام الثانويّة، فأما الأحكام الأوليّة فهي الأحكام التي وضعها المشرّع للموضوعات، بغضّ النظر عن العوارض والحالات الثانويّة التي تعرض على تلك الموضوعات من قبيل: وجوب الصلاة ووجوب الحجّ وطهارة الماء الجاري وصحّة البيع وبطلان المعاملات الربويّة.

أي أنّ الحكم الأولي أخذ موضوعه بنحو مطلق، دون لحاظ أيّ ظروف وشرائط في المكلف أو الموضوع.

وأما الأحكام الثانويّة فهي الأحكام التي توضع بسبب عروض بعض الحالات الخاصّة، من قبيل: موارد العسر والضرر، أو المقدّمية التي تؤدّي إلى وجوب المقدّمة، أو التقيّة التي تغيّر بعض الأحكام، ففي مثل هذه الموارد تعمل هذه الأحكام الثانويّة على رفع الحكم الأولي أو استبداله بحكم آخر، فيحكم مثلاً برفع حكم حرمة أكل الميتة بداعي الاضطرار.

أي أنّ الحكم الثانوي أخذ الموضوع فيه بلحاظ الشروط والظروف التي تطرأ على المكلف أو الموضوع، بحيث يتغيّر الموضوع بلحاظ هذه الشروط في عصر آخر، فيلزم تغيّر الحكم ونشوء حكم منسجم مع طبيعة الموضوع المتغيّر.

إذن يمكن الركون إلى العناوين الثانويّة لتكييف الحياة مع متطلّباتها واقتضاءاتها، وهذا كلّه يعني أننا حينما نمّنع الدولة أو الفقيه سلطةً ما، فغاية ما هنالك هو أنّها سوف تتمكن من إعمال القواعد الثانويّة نفسها في المواطن المسموحة، وهنا لا تضع السلطة أيّ حكم، ولا تلغي أيّ حكم، بل تقوم بتطبيق الحكم الثانوي على موردته الخارجي في الحالة الواقعة. فدورها تطبيقي تنفيذي، وليس تشريعيّاً تقنينيّاً. [المقدّس الأردبيلي، مجمع الفائدة والبرهان

في شرح إرشاد الإذهان، ج 3، ص 436]

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

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

ج- نظرية الأحكام الثابتة والمتغيرة

لا تعدّ القوانين والأحكام الإسلامية ثابتةً، بل تختلف باعتبار الخصوصيات والأحوال والأزمان والأمكنة والأشخاص. [المقدّس الأردبيلي، مجمع الفائدة والبرهان في شرح إرشاد الإذهان، ج 3، ص 436] وهذا الاختلاف ليس جزافاً، بل يخضع لمجموعة من القواعد والأصول والتفصيلات الدقيقة المستنبطة من القرآن والسنة والعقل؛ باعتبار أنّ دين الإسلام عمومًا يقبل ويراعي فكرة أن تغير الظروف والأحوال يستدعي تغير بعض الأحكام. وخير شاهد على قبول الإسلام لذلك المبدأ وجود مسألة التدرّج في إبلاغ بعض الأحكام في مسألة تحريم الخمر، ومسألة علاج ظاهرة الرقّ في المجتمع، كما إنّ القول بمسألة النسخ المعترف به قرآنياً وإسلامياً بين الشرائع المتلاحقة أو مسألة النسخ داخل الشريعة الواحدة عند القائلين بها يؤكّد ذلك المبدأ، وهو شاهد على أنّ تغير الظروف وتبدّل المصالح والمفاسد يستدعي تغير بعض الأحكام الشرعية في الإسلام، وبذلك فلا معنى لمقولة إنّ الشريعة لم تلحظ مسألة ديمومة كلّ أحكام الشريعة واستمراريتها وإطلاقها الأزمانى⁽³⁾.

نعم، إنّ قواعد الدين وتشريعاته بعضها ثابت ومطلق، وهنالك اتفاق نسبي على أنّ بعض الأحكام الإسلامية متغيرة ومتطورة لمواكبة المسيرة البشرية، وهذه الأحكام تستمدّ وجودها من أحكام أخرى إلى جنبها تسمى الأحكام الثابتة التي لا تتغيّر ولا تتبدّل. [انظر: الصدر، اقتصادنا، ج 1، ص 371]

ومنشأ هذا التفصيل بين الأحكام الشرعية الثابتة والمتغيرة يعود إلى أنّ حاجات الإنسان ذات شقين: ثابت ومتغير. وفي النظام التشريعي الإسلامي، يتمّ وضع قانون ثابت للاحتياجات الثابتة، وأمّا الاحتياجات المتغيرة، فإنّها تتبع قانوناً متغيراً ومرناً، لكنّ 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- ومجال تطبيق هذه القواعد في مجال الأحكام الموجبة للضرر أو الحرج أو المشقّة الشديدة، فإنّ الواجبات الشرعية مشروطة ومحدّدة بعدم الضرر والحرج والاضطرار والإكراه، فإذا كانت الظروف والتطورات سبباً لوجود شيء من هذه العناوين، فإنّ الشريعة بمرونتها تستجيب لهذه الظروف. مثاله شخص عند الاغتسال يخاف المرض، وخوفه معتدّ به، فتنتقل وظيفته إلى التيمّم، وهكذا في الاضطرار، فالضرورات تبيح المحظورات طبعاً بقدرها.

3- الإطلاق الأزمانى: هو إطلاق يستفاد من اللفظ، من جهة أنّ كلّ متكلم يكون في مقام بيان تمام مراده باللفظ، مثل: "أكرم زيداً" أو "أكرم العالم"، ولا يكون هناك قيد زمانى، فيثبت وجوب الإكرام في تمام الأزمنة.

وإنّ سبب ثبات مثل تلك الاحتياجات الأساسية راجع إلى أنّها احتياجات تنشأ من أعماق البنية الجسدية والعقلية للإنسان، ومن طبيعة حياته الاجتماعية؛ ولذا فهي ثابتة ودائمة ولا تقتصر على زمان ومكان معيّنين، طالما أنّ الإنسان إنسان، وهذه الاحتياجات الثابتة إمّا ماديّة، مثل حاجة الإنسان للطعام والملبس والمسكن والزوجة والصحة، أو روحية ومعنوية مثل تعلّقه بالجمال ورغبته بالاحترام وحاجته للتعليم وفعل الخير، أو اجتماعية مثل احتياجه للتنشئة الاجتماعية والتعاون والتبادل، وإشاعة العدل والأمن والحريّة 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 الأهمّ فالمهمّ.

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

[انظر: الطباطبائي، الإسلام ومتطلّبات 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 يتبدّل، وهو المقصود بالحديث النبوي المشهور «حلال محمّد حلال أبداً إلى يوم القيامة، وحرامه حرام أبداً إلى يوم القيامة، ولا يكون غيره ولا يجيء بعده» [الكليني، أصول الكافي، ج 1، ص 58].

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

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

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

«تلك الأحكام التي تعتبر بمثابة منقحة فراغ في التشريع على الوالي أن يسدها تبعاً لمتطلبات الظروف الزمانية والمكانية. فتغيّر الزمان والمكان يفرض تغيّراً في القوانين؛ لجعلها مناسبة للظرف الخاص بها. وهذا التغيّر يلبي احتياجات الإنسان المتطورة دون أن يطرأ أيّ تغيّر على الأحكام الثابتة في الإسلام» [المصدر السابق، ص 45]

د- نظرية صلاحيات الدولة أو وليّ الأمر

إنّ لمسألة صلاحية وليّ الأمر أو الدولة في سنّ مقرّرات إجرائية تطبيقية جزئية أو غير ذلك (الأحكام الحكومية والولائية) دوراً في إغناء الفقه وشموليته، وبالتالي إكسابه مرونة في التعامل مع الضرورات الحياتية ووقائعها المتجدّدة.

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

أي أنّ وصف التعاليم والقوانين بالأحكام الشرعية هو وصف صحيح، وإن كانت أحكاماً ظرفية؛ لأنّها تكتسب الصفة الشرعية ووجوب التنفيذ شرعاً من الأحكام الشرعية التي اقتضتها. [العالمي، الصدر.. السيرة والمسيرة.. حقائق ووثائق، ج 1، ص 275]

وبذلك تضمن صلاحيات الدولة أو وليّ الأمر استيعاب الشريعة لكلّ مرافق الحياة، وإثبات مواكبة التغيّر وتغطيته من قبلها، وفي الوقت نفسه لا نحتاج لمعين قانوني خارج إطار النصّ؛ لأنّها تحقّق السعة عملياً، وفي الوقت عينه لا تفرض علينا الرجوع لمرجعية قانونية ثانية، في عرض مرجعية الله ﷻ ولا حتى في طولها؛ لأنّها ليست أحكاماً في عرض تلك الأحكام الشرعية، بل هي وسائل لتنفيذ تلك الأحكام، فعندما تسنّ القوانين المرتبطة بالمرور أو الأوراق الثبوتية أو الجمارك أو الضرائب الجديدة أو تسعير البضائع والسلع، فهي في حقيقتها مجرد تطبيق لقانون وجوب تنظيم المجتمع المؤسّس في الشريعة نفسها، أو هي مقدّمات لتنفيذ ذلك الوجوب الشرعي، فلا تأخذ صفة تأسيسية حتى نتصوّرها تكميلاً للشريعة. [انظر: القرني، التشريع الوضعي في ضوء العقيدة الإسلامية، ص 50 و51]

هـ- نظريات فقهية معاصرة

هنالك محاولات من بعض الفقهاء المعاصرين كالخميني والطباطبائي والصدر ومرضى مطهري وآخرين لاعتماد آليات وقواعد اجتهادية شرعية جديدة، الغرض منها معالجة عدم مسايرة بعض الأحكام ومواكبتها للشرائط والظروف المعاصرة، وغرضهم منها ليس تحميل النصّ معطيات العصر وثقافته، بل محاولة فهم النصّ الشرعي واستنطاقه ومعرفة رأيه في ضوء معطيات العصر؛ باعتبار انطلاقهم من قبلية فكرية مفادها أنّ ربّانية النصّ الشرعي أو عصمته وخلوده يجعله في مقام بيان الموقف النظري من كلّ التجارب البشرية، وبيان الموقف منها وكيفية علاجها.

ومن أهمّها:

1- نظرية منطقة الفراغ التشريعي

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

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

وقد عبّر عنها السيّد الصدر بـ"منطقة الفراغ"، مستدلاً عليها بآية أُولي 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 وليست ملك الفرد. وإنّما أباح الشارع في زمن النصّ تملك الأرض عند إحيائها عندما كانت الإمكانيات في استثمارها محدودة، والكمّيات المستخرجة منها قليلة. [انظر: المصدر السابق، ص 526]

وهذه المنطقة (منطقة الفراغ) بغضّ النظر عمّن يقوم بملئها (الدولة أو الفقيه)، وأيّ الأحكام هي الصالحة للملئها (المباحات أو حتّى الأحكام الإلزامية عند بعض الفقهاء) ذات دور في حلّ إشكالية ثبوت النصّ بالرغم من تغيرّ الواقع بحسب تحليل السيّد محمدباقر الصدر.

وهنا يتساءل السيّد الصدر في كتابه القيم "اقتصادنا" لماذا وضعت منطقة فراغ في الشريعة؟ ويجب على ذلك التساؤل معللاً: «إنّ الإسلام لا يقدّم مبادئه التشريعية للحياة الاقتصادية

بوصفها علاجًا موقوتًا أو تنظيمًا مرحليًا ... وإثما يقدّمها باعتبارها الصورة النظرية الصالحة لجميع العصور، فكان لا بدّ من إعطاء الصورة هذا العموم والاستيعاب، أن ينعكس تطوّر العصور فيها ضمن عنصر متحرّك، يمدّ الصورة بالقدرة على التكيف وفقًا لظروف مختلفة» [المصدر السابق، ص 800].

وهنا قد يتبادر إلى الذهن سؤال مفاده ألا يتعارض التعبير بمنطقة الفراغ مع ما تمّ التسالم عليه في الفقه الإمامي من وجود قاعدة مفادها: "ما من واقعة إلا والله فيها حكم"، والمستندة إلى الأحاديث المستفيضة الدالة على ذلك؛ بل ويخالف الشهرة العارمة التي تكاد تكون إجماعًا عند فقهاء الإمامية قديمًا وحديثًا، والقائلة بأن الشريعة كاملة؟ [انظر: المصدر السابق، ص 500]

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

والجواب على ذلك أنّه لا يقصد بالفراغ الفراغ من كلّ حكم، بل الفراغ من الحكم الإلزامي، أي عدم إصدار الشارع حكمًا إلزاميًا لجميع الأزمنة، وإثما أصدر حكمًا بالإباحة، ولو كان ثمة حكم بالوجوب أو الحرمة فهو ليس بنحو الدوام، بل بمقتضى الظروف والأوضاع.

وبعبارة أخرى، إنّه ما من واقعة في الحياة إلاّ ولها حكمها الخاصّ من الأحكام الخمسة بما فيها الإباحة، إلاّ إنّ الأمور المحكومة بالإباحة قد يكون لها حكم ثانوي آخر فيما لو اقتضت المصلحة ذلك. ومن هنا، يمكن أن يقال بأنّ الأحكام الإلزامية التي تملأ منطقة الفراغ أو منطقة الترخيص إنّما هي أحكام ثانوية.

ومنه يُعرف الجواب عن السؤال الثاني، فإنّه ما من واقعة إلاّ ولها حكم أصلي خاصّ بها، فلا فراغ في الشريعة وعليه، فلا نقص فيها.

إذن، فمنطقة الفراغ حسب السيّد الصدر في الوقت الذي لا تُعدّ نقصًا أو عيبًا في التشريع، فإنّها تعدّ كمالًا فيه؛ لأنّ هذه القاعدة بتصورها الصحيح هي دليل على مرونة التشريع الإسلامي في استيعاب الوقائع المتغيّرة؛ إذ إن الشريعة أجازت لوليّ الأمر جعل حكم إلزامي معيّن ومؤقت لبعض المصالح في بعض الموارد التي لا تتضمّن ذلك الإلزام.

قال السيّد الصدر: «ولا تدلّ منطقة الفراغ على نقص في الصورة التشريعية، أو إهمال من الشريعة لبعض الوقائع والأحداث، بل تعبير عن استيعاب الصورة، وقدرة الشريعة على مواكبة العصور المختلفة؛ لأنّ الشريعة لم تترك منطقة الفراغ بالشكل الذي يعني نقصاً أو إهمالاً، وإنّما حدّدت للمنطقة أحكامها، بمنح كلّ حادثة صفتها التشريعية الأصلية، مع إعطاء وليّ الأمر صلاحية منحها صفةً تشريعيةً ثانويةً حسب الظروف. فإحياء الفرد للأرض مثلاً عملية مباحة تشريعياً بطبيعتها، ولوليّ 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 السيّد الخميني ومعناها أنّ للزمان والمكان دوراً في تغيير موضوعات الحكم، وهذا ما يقود إلى تغيير الحكم تبعاً لتغيير موضوعه وعنوانه. وهذا ما يضمن مرونة الشريعة وديمومتها باستيعابها لكثير من الوقائع 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 السيّد الخميني تمثلت في أنّ تبدّل الموضوع قد يحدث بشكلٍ خفيّ، أي قد نرى ظاهر الموضوع ساكناً لكنّ هناك تحوّلاً يجري، فلم يحرص تبدّل الموضوع بظهور ما يدلّ عليه، مثيراً إلى جانب ذلك فكرة التبدّل الداخلي.

يقول السيّد الخميني مشيراً إلى تلك الفكرة: «بلحاظ العلاقات الحاكمة في السياسة والاجتماع والاقتصاد في أحد الأنظمة لعلّ حكماً جديداً يطرأ على مسألة ما، كان حكمها السابق يختلف، 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؛ تعدّ الأحكام الجديدة من الأحكام الأولى لا الثانوية؛ لأنّ الحكم الثانوي يكون في حالة وجود حكّمين لموضوع واحد، الأوّل منهما للاختيار والثاني للاضطرار. وفيما نحن فيه لا وجود إلاّ لحكم أوّلي واحد؛ لأنّ الحكم الثانوي الناجم عن تأثير الزمان والمكان في تغيير موضوعات الأحكام يعود لموضوع آخر، والحكم الأوّل الموجود قبل تحوّل الموضوع يعود

للموضوع الأول؛ ولهذا، فإنّ كلا الحكمين يكونان حكماً أولياً لموضوعيهما، وبهذا التحوّل يخرج الموضوع من تحت الدليل والحكم السابقين، ويصبح ضمن نطاق دليل وحكم آخر من أحكام الشريعة الإسلامية الغراء.

إذن ليس حكم الشريعة هو الذي يتغيّر أولاً وبالذات بتحوّل الزمان والمكان وظروفهما، بل في الحقيقة المتغيّر أولاً وبالذات هو الموضوع ثمّ يتبعه الحكم؛ لأنّه يتغيّر في جوهره تحت ظروف الزمان والمكان ممّا يؤدي إلى تغيير حكمه. أمّا إذا عاد الموضوع بعد مدّة من الزمن إلى حالته الأولى من حيث القيود والظروف، عاد إليه الحكم السابق. وهو بذلك يختلف عن نسخ الأحكام؛ لأنّ نسخ الحكم معناه إزالة الحكم من الأصل لا تغيير الحكم تبعاً لتغيير الموضوع.

يقول السيّد الخميني: «الزمان والمكان عنصران مؤكّدان في الاجتهاد، فالمسألة التي كان لها في السابق حكم معيّن، 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 تتطلّب حكماً 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 المثلة في الإسلام للميت والحي. ففي عصرنا وبالرغم من أنّ التشريح ظاهراً متضمّن للمثلة في جسد الميت بتقطيع الجسد وشقّه، وهو أمر حسّي، ولكن بالرغم من ذلك فقد أفتى الكثير من الفقهاء الأعلام المعاصرين بجواز التشريح لغرض معرفة القاتل أو معرفة سبب الموت أو لغرض الاستفادة من أعضاء الإنسان في حفظ حياة إنسان آخر، والسبب في تجويزهم لمثل تلك الحالات أنّ موضوع المثلة تغيّر تبعاً لدور الزمان والمكان.

3- نظرية وحدة المفهوم وتجدد المصداق

وهذه الآلية في الاستنباط (وحدة المفهوم وتعدد المصداق) إنّما تجري في القضايا الاجتماعية، ولا تجري في القضايا العبادية والعقدية والتشريعات الثابتة.

ومعناها: أنّ التغيّر والتبدّل إنّما يحصل في مصداق المفهوم الشرعي بما تقتضيه متطلبات المرحلة؛ لأنّ المفهوم الشرعي واحد في العصر السابق والحاضر. والذي تغيّر هو مصداقه مع ثبات المفهوم العامّ له؛ لأنّ المفهوم واحد في العصر السابق والحاضر، والذي تغيّر هو المصداق الذي تقتضيه الظروف الاجتماعية والعسكرية والسياسة والثقافية وغيرها.

وخير شاهد على جريان هذه القاعدة هو العرف؛ إذ إنّ له دوراً في فهم النصّ الشرعي من جهة التعرّف على معاني الألفاظ الواردة في الكثير من النصوص الشرعية، وبالتالي تشخيص الموضوعات للأحكام الشرعية، لا سيّما في الموضوعات العرفية من جهة أخرى. وهذا ما يعني أنّ العرف يتجدّد ويتبدّل فيضفي نتيجةً لذلك معاني جديدةً ومصاديق جديدةً للمفهوم السابق نفسه. وهذا التجدّد والتبدّل يكسب الشريعة مرونةً في التعامل مع التغيّرات الاجتماعية والثقافية ومواكبةً لروح العصر ومقتضياته استناداً إلى تغيّر نظرة العرف وفهمه للأشياء.

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

فالقرآن الكريم حين يأمر بالإعداد للعدوّ، لا يقيد هذا الإعداد بمصداق معيّن أو وسيلة محدّدة، وإنّما يتركه مفتوحاً ليشمل كلّ ما يدخل في مفهوم القوّة بحسب اختلاف الأزمنة والأمكنة، فقوله تعالى: ﴿مَا اسْتَطَعْتُمْ 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 التسلّح العلمي والفكري والثقافي والعقدي لمواجهة الغزو الثقافي الخارجي والذي قد يفوق المجالات العسكرية خطورةً. وبهذه النظرية نستطيع المحافظة على حياة الشريعة المحمّدية إلى آخر العمر.

ومن الأمثلة التي تذكر لهذه القاعدة مفهوم نفقة الزوجة الواجبة (فإمساك بمعروف) المنصوص عليها في القرآن الكريم؛ ولذا من الممكن أن يتغيّر العرف من زمان إلى آخر، كأن تتحسن الأوضاع الاقتصادية ووسائل المعيشة في المجتمع، فيتغيّر بالتبع مصداق 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 والفوائد، 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 الزمكانية، ويسمى ذلك بالظهور الجديد للمفهوم العام. وهذا التجدد في الظهور للمفهوم العام والتجدد في المصداق 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 أنّ كلّ خصائص الشريعة أو آليات استخراج الأحكام الاجتهادية السابقة برمتها هي التي تستطيع أن تحلّ لنا الأزمة التي يخلفها ما يُطلق عليه عدم شمولية الأحكام الشرعية لكلّ وقائع الحياة اللامتناهية والمتغيّرة؛ وذلك من خلال تغيير الأحكام تبعاً لتغيير عناوينها، أو من خلال العناوين الثانوية، أو من خلال عمومات الأدلّة وإطلاقاتها، أو من خلال إعطاء ولي الأمر صلاحية سنّ مقرّرات إجرائية تطبيقية جزئية أو غير ذلك.

الخاتمة

- 1- أنّ الشمولية والخلود والعالمية في الشريعة الإسلامية هي خصائص ذاتية ثابتة للنصوص الشرعية تقتضي استيعاب الشريعة لكل المستجدات الحياتية.
- 2- استُدلّ على مرونة الشريعة الإسلامية ومواكبتها لروح العصر بنصوص الكتاب والسنة وواقع التجربة التاريخية وبمعطيات العقل، استناداً إلى قاعدة اللطف والحكمة الإلهية.
- 3- أنّ إمكانية تكيف الشريعة الإسلامية بنصوصها الثابتة وقيمها المطلقة مع تغير الوقائع وتجدد الحاجات البشرية في الزمان والمكان منشؤه خصائص الرسالة الإسلامية ذاتها، بالإضافة إلى امتلاك الاجتهاد الاسلامي آليات اجتهادية كفوءة لها القابلية على استيعاب الكثير من المتغيرات والأسئلة المتجددة في واقع الحياة المعاصرة.
- 4- أنّ خصائص الشريعة الإسلامية من قبيل الربانية والعقلانية والفطرية وسهولة الشريعة الإسلامية ويسرها وإنسانيتها، جعل الشريعة الإسلامية تتصف بالمرونة، والتحرك مع التطور الزمني والحضاري، وبذلك ترتفع مشكلة عدم التطابق بين بعض الأحكام والعالم المتحوّل.
- 5- أنّ أهمّ 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 تغير الأحكام تبعاً لتغير عناوينها، وقاعدة الأحكام الثابتة والمتغيرة.
- 6- امتازت الشريعة الإسلامية بقدرتها على استيعاب الاحتياجات الحياتية المتكثرة والجديدة؛ بجعلها الأحكام الشرعية تابعة لتغير عناوينها أو موضوعاتها، من خلال جعل الأحكام الشرعية على الأغلب على نهج القضية الحقيقية، لا على نهج القضايا الخارجية المختصة في موردها، وتستنبط غالباً من الأدلة العامة والمطلقة، أو من خلال إعطاء ولي الأمر صلاحية سنّ مقررات تطبيقية جزئية، أو من خلال تضمّن نصوص الشريعة لمبادئ كلية وأحكام عليها الحاكمة، بحيث يمكن الرجوع إليها لاستيعاب الوقائع غير المنصوص عليها في الشريعة، أو من خلال استيعاب الحالات الطارئة بجعل أحكام ثانوية خاصة ملائمة لها.
- 7- من أهمّ القواعد الاجتهادية المعاصرة نظرية أثر الزمان والمكان في تغير موضوعات الأحكام التي ذكرها السيّد الخميني، ومسألة منطقة الفراغ التشريعي التي ذكرها كلٌّ من السيّد الطباطبائي والسيّد الصدر، ولهما دور مهم في حلّ إشكالية النص الثابت والواقع المتغير، وأخيراً نظرية وحدة المفهوم وتعدد المصادق.

8- أنّ نظرية أثر الزمان والمكان في تغيير موضوعات الأحكام لا تعني القبول بتحوّل الأحكام بتحوّل الزمان والمكان وظروفهما، بل تعدّ الأحكام الجديدة من الأحكام الأولى لا الثانوية؛ وذلك لأنّ الحكم الثانوي يكون في حالة وجود حكمين للموضوع، أوّلي وثانوي، الأوّلي منهما للاختيار والثانوي للاضطرار.

9- أنّ قبول وجود منطقة الفراغ - وبغض النظر عمّن 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 الوقائع المتغيرة.

قائمة المصادر

القرآن الكريم.

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

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

الأمدي، عليّ بن محمد التغلبي، الإحكام في أصول الأحكام، بيروت، دار الكتب العلمية، 1405هـ.

الحسيني، محمد، الاجتهاد والحياة حوار على الورق، مركز الغدير للدراسات الإسلامية، بيروت، 1995 م.

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

الحويزي، عبد علي بن جمعة، تفسير نور الثقلين، تحقيق: السيّد هاشم الرسولي المحلّاتي، ط 2.

الحشن، حسين، الشريعة تواكب الحياة، دار الهادي، بيروت، 2003 م.

الخميني، روح الله، صحيفة النور، مؤسّسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، طهران، ط 1، 1429 هـ.

الخوئي، أبو القاسم، مصباح الأصول، طبع مؤسّسة إحياء آثار السيّد الخوئي، قم، ط 1، 1422 هـ.

الراوندي، سعيد بن هبة الله، فقه القرآن، قم، 1397 ش.

الشهيد الأوّل، القواعد والفوائد في الفقه والأصول، تحقيق: عبد الهادي الحكيم، قم، مكتبة المفيد، ط 1.

مكارم الشيرازي، ناصر، أنوار الأصول، تنظيم: أحمد قدسي، مدرسه الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام، قم، ط 2، 1428 هـ.

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

- الصدر، محمداقر، الإسلام يقود الحياة، وزارة الإرشاد الإسلامي، طهران، 1403 هـ.
- الصدوق، محمد بن علي، من لا يحضره الفقيه، تحقيق: علي غفاري، دفتر انتشارات اسلامي وابسته به جامعهى مدرسين حوزهى علميه، قم، ط 2، 1413 هـ.
- الطباطبائي، محمدحسين، الإسلام ومتطلبات التغيير الاجتماعي، ترجمة: محمدعلي آذرشب، دار الغدير، بيروت، 1400 هـ.
- الطبرسي، مجمع البيان في تفسير القرآن، تصحيح: هاشم رسولي محلاتي، دار المعرفة، بيروت.
- العالمي، أحمد عبد الله أبوزيد، محمداقر الصدر.. السيرة والمسيرة.. حقائق ووثائق، بيروت، دار التعارف للمطبوعات، ط 1، 1427 هـ.
- العالمي، محمد بن الحسن (المعروف بالحرّ العاملي)، وسائل الشيعة، مؤسّسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، قم، ط 3، 1416 هـ.
- العلامة الحليّ، الحسن بن يوسف، كشف المراد، تقديم وتعليق: حسن حسن زاده آملّي، مؤسّسة النشر التابعة لجماعة المدرسين، ط 14، 1433 هـ.
- الفخر الرازي، محمد بن عمر، التفسير الكبير (مفاتيح الغيب)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط 3، 1420 هـ.
- القرني، محمد بن حجر بن حسن، التشريع الوضعي في ضوء العقيدة الإسلامية، رسالة ماجستير مقدّمة 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.
- المحقق الأردبيلي، أحمد، مجمع الفائدة والبرهان في شرح إرشاد الأذهان، تحقيق: مجتبي العراقي، مؤسّسة النشر التابعة لجماعة المدرّسين، قم، 1402 هـ.

- ايازي، محمدعلي، جامعيت قرآن، نشر كتاب المبين، رشت، چاب سوم، 1380 ش.
- زكي الدين شعبان، أصول الفقه الإسلامي، دار تحقيق الكتاب، إسطنبول، ط 1، 1440 هـ.
- كريمي، مصطفى، جامعية القرآن الكريم، تعريب: مؤسسة القرآن للنشر والثقافة، توزيع: مؤسسة المصباح الثقافية، بيروت، ط 1، 1436 ش.
- مجلة الاجتهاد والتجديد، فصلية مختصة بقضايا الاجتهاد والفقه الإسلامي، مركز البحوث الفقهية المعاصرة، بيروت، العددان 38 و39، 1437 هـ.
- مجلة فقه أهل البيت، العدد 48، السنة 12، مؤسسة دائرة المعارف الفقه الاسلامي، قم، 1428 هـ.
- مطهري، مرتضى، الإسلام ومتطلبات العصر، دار الإرشاد، بيروت، ط 2، 1400 هـ.
- مهريزي، مهدي، مدخل إلى فلسفة الفقه، ترجمة: حيدر نجف وآخرون، بيروت، دار الهادي، ط 1، 1423 هـ.
- موسوعة بيان الإسلام (الرد على الافتراءات)، إشراف: داليا محمد إبراهيم، 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

تعدّ 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، يتعيّن على الباحث استعراض الجهود الفكرية السابقة وتحليلها؛ ليستأنف المسير مع إدخال تعديلات طفيفة أو جوهرية، أو لينحرف عن المسار التقليدي بالكّية. 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. وتوصّلت الدراسة إلى أنّ 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، سواء أكانت بديهية أم نظرية. وقد يعجز العقل البشري في بعض الأحيان عن إثبات جزئيات معينة من قضايا العقل العملي بسبب تعقيد العوامل والمتغيّرات، ممّا يضطرّه إلى اللجوء للوحي بوصفه مصدرًا معرفيًا مكتملاً؛ 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: مؤسّسة الدليل للدراسات والبحوث

© المؤلف



المقدمة

لا يمكن أن تقوم حضارة من دون الاعتماد على بحوث فلسفية عقلية، سواء كانت مجوِّثًا على مستوى الحكمة النظرية أو الحكمة العملية. كما أنه لا يتقدّم البحث في أيّ علم من العلوم تطوُّرًا ملحوظًا إلا بعد ملاحظة هذا العلم ملاحظةً 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 يغيّر 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، ترتبت 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 الأوّل: ماهية قضايا العقل العملي عند الشيخ مصباح

لقد اشتغل الشيخ مصباح في فلسفة الأخلاق؛ لذا من الطبيعي أن نجدّه متعرّضاً لماهية القضايا الأخلاقية، وماهية قضايا العقل العملي. ولنشرع ببيان رأيه في العقل العملي، ثمّ نثني بالحديث عن ماهية قضايا العقل العملي عنده.

أوّلاً: تعريف العقل العملي

يشرع الشيخ مصباح في تعريف العقل، ثمّ بعد ذلك يبيّن السبب في تقسيمه إلى نظري وعملي.

أ- تعريف العقل

يعتقد الشيخ مصباح أنّ العقل قوّة إدراكية وظيفتها الأساس إدراك الكليات، وليس لها شأنية النزوع والميل. [مصباح، فلسفه اخلاق، ص 125]

ب- تعريف العقل العملي

وعلى هذا الأساس، يتابع الشيخ مصباح خطى جملة من الأعلام قبله⁽¹⁾، فيرى أنّ الفرق بين العقل النظري والعملي راجع إلى نوع مدركات العقل فيقول: «فإن كانت المسألة المدركة من غير الأمور العملية، كالعلم بالحقائق الخارجية والعلم بالباري تعالى وصفاته الذاتية، فإنّ العقل بهذا الاعتبار يسمّى بالعقل النظري. وإن كانت المدركات من الأمور العملية، كإدراك حسن العدل وقبح الظلم، فإنّه يمكن أن يطلق على العقل بهذا الاعتبار اسم العقل العملي» [انظر: المصدر السابق، ص 125؛ انظر: مصباح، دروس فلسفه اخلاق، ص 48 و 49].

فالحاصل أنّ للنفس قوّة إدراكية واحدة، لكن لما كان متعلّق الإدراك مختلفاً 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 قوَى: 1- قوَى مدركة، وهي المعروفة بالعقل والوهم والخيال والحسّ مع غصّ النظر عن المناقشة في عددها. 2- قوّة نزوعية. 3- قوَى بدنية تحرّك العضلات. وعلى هذا الأساس، لا معنى لوجود قوّة أخرى تسمّى بـ"العقل العملي"؛ لأنّه إن كانت وظيفته الإدراك فهذا شأن القوى المدركة، وإن كانت وظيفته النزوع فهذا وظيفة القوّة النزوعية، وإن كانت وظيفته تحريك العضلات فهذا وظيفة القوى البدنية.

1- كالفارابي والملا هادي والمحقّق الأصفهاني والشيخ المظفر، وقد صرح الشيخ مصباح بذلك في كتابه "فلسفة الأخلاق"، ص 125.

ثانياً: تعريف قضايا العقل العملي

من خلال ما تقدّم من تعريف للعقل العملي، يتّضح أن قضايا العقل العملي عبارة عن القضايا التي يدركها العقل العملي والتي يكون المقصود منها هو العمل، من قبيل: حسن العدل وقبح الظلم، حسن التوكّل والتسليم والرضا، وجوب الصلاة واستحباب القيام في الأسحار وما شاكل.

ومن هنا تتّضح نكتة وهي أنّ القضايا الأخلاقية نوع من قضايا العقل العملي، وليست مساوية لها. وهذا يتأكّد مع الالتفات إلى تمييز الشيخ مصباح بين القضايا الأخلاقية والقضايا الحقوقية؛ 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 أهمّها عندنا، ألا وهو التفاوت في الأهداف بين هاتين الفئتين من القضايا العملية. فكما نعلم أنّ الهدف الأساسي للقانون هو تحقيق السعادة الاجتماعية للناس في الحياة الدنيا، وهي تؤمّن بفضل القواعد الحقوقية وبضمان التنفيذ من قبل الحكومة. ولكنّ الهدف النهائي للأخلاق هو السعادة الأبدية والكمال المعنوي للإنسان، ومجال ذلك أوسع من الأمور الاجتماعية. ومن هنا تتداخل الموضوعات القانونية والأخلاقية، فتُعتبر قضية ما قانونية من ناحية كونها متعلّقة بالسعادة الاجتماعية للإنسان ومورد حماية السلطة، ولكنها تعدّ أخلاقية من جهة كونها مؤثّرة في السعادة الأبدية والكمال المعنوي للإنسان، كوجوب ردّ الأمانة وحرمة الخيانة» [مصباح اليزدي، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ج 1، ص 274].

ثالثاً: موضوعات قضايا العقل العملي

موضوعات قضايا العقل العملي هي الأفعال الاختيارية للإنسان، سواء كانت جوارحية أو جوانحية، 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 مجتبي مصباح إلى هذه النكتة؛ إذ بيّن في كتاب "فلسفة الأخلاق" أنّ موضوع القضايا الأخلاقية شامل للأفعال الاختيارية والصفات الاكتسابية، فممثل للأفعال الاختيارية بالظلم والعدالة وحفظ الأمانة والخيانة، وللصفات الاكتسابية بالصبر والجزع والشجاعة والجبين. [انظر: مصباح، مجتبي، 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 منتزعة من الخارج، بعد ملاحظة المفاهيم الماهوية. وبناءً عليه، لا يكون الفعل الاختياري موضوعاً للقضية الأخلاقية من حيث إنّه ذو ماهية معيّنة، بل يجب عليه بالضرورة أن يتعنون بعنوان انتزاعي (معقول فلسفي)؛ مثلاً: ليست العدالة ماهيةً خارجيةً أو واقعيةً عينيةً أو ماهويةً، بل هي عنوان يُنتزع من أمور من قبيل "اتخاذ الموقف الصحيح" أو "القيام بالفعل في وقته مع مراعاة حقوق الآخرين"، وهكذا الأمر بالنسبة لبقيّة الموضوعات كالظلم والتقوى والفسق والحقّ والباطل. [انظر: مصباح يزدي، نقد و بررسى مكاتب اخلاقى، ص 325 و 326؛ مصباح اليزدي، المذاهب الأخلاقية دراسة ونقد، ص 367-368] يقول الشيخ مصباح اليزدي في هذا المجال: «هي منتزعة من المفاهيم الماهوية، وهي تُستخدم في المعاني الوضعية والاعتبارية بمقتضى حاجات الإنسان العملية على المستوى الفردي والاجتماعي؛ فمثلاً تُلاحظ - بهدف رعاية الضوابط السلوكية والتحكم بالغرائز - بعض الحدود العامّة، ويسمّى الخروج عنها ظلمًا وطغيانًا، والالتزام والتقيّد بها عدلاً وقسطًا» [مصباح يزدي، فلسفهى 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 والمشى والأكل، كما في قولنا: "المرور في أرض الآخرين ظلم"، فهذا المرور عبارة عن حقيقة خارجية وقد وقعت موضوعاً للحكم الأخلاقي.

والجواب: أنّ هذه المفاهيم والموضوعات 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 "الغضب" الذي هو مفهوم فلسفي، فيكون موضوع القضية مفهوماً فلسفياً لا ماهوياً، وبعبارة أخرى إنّ هذا المرور لجهة كونه في أرض الآخرين لجهة كونه غصباً وقع موضوعاً للحكم الأخلاقي، فيكون الأمر العيني (أعني المرور)

من حيث كونه مصداقاً لعنوان فلسفي انتزاعي (وهو الغصب في المقام) موضوعاً للحكم الأخلاقي. [انظر: المصدر السابق، ص 52]

فتحصّل أنّ موضوعات قضايا العقل العملي عبارة عن أفعال اختيارية وصفات اكتسابية، وليست بالمعقولات الماهوية، بل هي معقولات فلسفية انتزاعية، كما يمكن أن نضيف أنّها كثيرة جدّاً.

رابعاً: محمولات قضايا العقل العملي

تقدّم آنفاً أنّ موضوعات قضايا العقل العملي كثيرة جدّاً، وهي شاملة للأفعال الاختيارية والصفات الاكتسابية، أمّا المحمولات فيبدو أنّها محدودة بالمفاهيم القيمة (الحسن والقبح وأمثالهما)، والإلزامية (ما ينبغي، وما لا ينبغي، وأمثالهما)، ومن الواضح أنّ مفاهيم المجموعة الأولى - أي موضوعات القضايا الأخلاقية - متنوّعة جدّاً؛ لأنّ كلّ مفهوم دالّ على صفة اكتسابية أو فعل اختياري، فإنّه ينتسب إلى هذه المجموعة، بخلاف المفاهيم التي تعبّر عن القيمة الأخلاقية واللزوم الأخلاقي، فتكون هذه المفاهيم محدودة. وهي عبارة عن: الحسن والقبيح، الصحيح والخطأ، ما ينبغي وما لا ينبغي، والوظيفة. ويطلق على هذه المفاهيم اسم "المفاهيم الأخلاقية العامة"، أو تسمّى اختصاراً بـ "المفاهيم الأخلاقية". تستعمل المفاهيم الأربعة الأولى من هذه المفاهيم السبعة - أي: الحسن والقبيح، الصحيح والخطأ - لبيان القيمة، أمّا المفاهيم الثلاثة الأخرى - أي: ما ينبغي وما لا ينبغي، والوظيفة - فتستعمل لبيان الوجوب واللزوم. [انظر: مصباح، مجتبى، فلسفة الأخلاق، ص 48 و49]

وقد صرّح بذلك الشيخ مصباح نفسه حيث قال: «المفاهيم التي تقع محمولاتٍ أو مسنداتٍ في الجمل الأخلاقية منقسمة إلى قسمين: المفاهيم الإلزامية والمفاهيم القيمة» [مصباح اليزدي، فلسفهى اخلاق، ص 69].

فلنعطف الكلام على بيان هذين القسمين:

القسم الأوّل: المفاهيم القيمة

يعتقد الشيخ مصباح أنّ المفاهيم القيمة - كالحسن والقبيح والصحيح والخطأ - معقولات فلسفية منتزعة من الخارج بعد إجراء نحو من المقايسة والمقارنة، وليست معقولات ماهوية لها ما بإزاء في الخارج، حيث يقول: «نحن نرى أنّ "الحسن والقبح" (...) مفاهيم

حقيقية وخارجية. نعم، ليست مفاهيم ماهوية لها ما بإزاء عيني ومستقل، بل هي من المعقولات الفلسفية التي لها منشأ انتزاع خارجي» [المصدر السابق، ص 102].

وأما منشأ انتزاعها فهو المقارنة بين حقيقتين خارجيتين هما: الفعل الاختياري للإنسان، والكمال الواقعي له؛ بحيث يكون مفهوم الحسن حاكياً عن الملاءمة والمناسبة بين الفعل الاختياري والكمال الإنساني، ويكون مفهوم القبح حاكياً عن المنافرة بينهما. والفعل المناسب للكمال الإنساني هو الفعل الذي يقود إليه، أما الفعل المنافر فهو الذي يبعد عنه. وأما إن كان الفعل غير ملائم ولا منافر، حينئذ يكون محايداً، ولا يتّصف بالحسن ولا بالقبح. وتجدر الإشارة أيضاً إلى أنّ هذا التناسب بين الفعل الاختياري والكمال الإنساني ليس تابعاً لذوق الأفراد وسلائقهم، بل هو أمر واقعي وراء ذوق الإنسان، بحيث إنّ الفعل الذي يؤدي إلى الكمال الإنساني يتّصف بأنه حسنٌ حتى لو لم يلاءم ذوق بعض الأفراد، وهكذا الأمر القبيح. إذن حسن الفعل الاختياري أو قبحه يحصلان نتيجة التأمل والمقارنة والمقايسة بين الفعل وبين الكمال الإنساني المطلوب، وليس تابعين لميولنا أو سلائقنا أو اعتباراتنا. [انظر: المصدر السابق، ص 102 و 103]

هذا فيما يرتبط بمفهومي الحسن والقبح، أما مفهوما الصحيح والخطأ، فلم يتعرض لهما الشيخ؛ لأنّهما - برأيه - إمّا مرادفان للحسن والقبيح أو راجعان إليهما نحواً من الرجوع، حيث يقول: «بما أنّ أساس المفاهيم القيمية هما مفهوما الحسن والقبيح - حيث إنّ سائر المفاهيم القيمية إمّا أن تكون مترادفة 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 مفهوما "ما ينبغي" و"ما لا ينبغي"، ولك أن تقول: "يجب أن" و"يجب أن لا". ويُستخدَم هذان المفهومان في الجمل الإنشائية والخبرية، وبعبارة أخرى: لهما استعمال إنشائي واستعمال خبري؛ فتارةً تقول: "يجب أن تدرس" وتريد منه الحثّ والبعث على الدرس، فيكون المفادُ إنشائياً، وتارةً تقول: "يجب أن تدرس" بمعنى "الدرس واجب" فيكون المفادُ خبرياً.

ومحلّ الكلام هو قضايا العقل العملي، بما يشمل القضايا الأخلاقية والقانونية، ويعتقد الشيخ مصباح أنّ مفادهما خبري؛ لأنّه يمكن أداء مفاد هذه القضايا بنحو خبري، وكما يقول: «ويوجد هذا التفنّن في التعبير بشكل أو بآخر في مختلف اللغات، ولا يمكن التّخاذ

هذه الأمور مفتاحاً لحلّ مغاليتك المسائل الفلسفية، فمثلاً لا يمكن عدّ العبارات القانونية والقضائية متميّزةً بكونها إنشائيةً؛ وذلك لأنّه - كما لاحظنا - يمكن أداؤها بمجمل خبرية مكان العبارات الإنشائية» [مصباح اليزدي، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ج 1، ص 206]،

وهذا ما نلاحظه في القضايا غير القيمية، كما لو قال الأستاذ للطالب في المختبر: "يجب أن تركب الكلور مع الصوديوم لتحصل على الملح (NaCl)"، فمراده بيان علاقة الفعل والانفعال والتأثير والتأثر، بمعنى أنّه لو فعلت كذا لحصلت على النتيجة الكذائية. أو لو قال الطبيب للمريض: "يجب أن تستعمل هذا الدواء لتظفر بالشفاء"، فهو يريد أن يبيّن له علاقة السبب والمسبّب. [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 لتحقيق الأمن الاجتماعي"، وهذا مفاده وجود علاقة سببية بين المعاقبة وبين الهدف. وعندما يقول الأخلاقي: "يجب ردّ الأمانة"، يكون مراده بيان العلاقة بين ردّ الأمانة وبين هدف الأخلاق؛ فكأنه يقول: "يجب ردّ الأمانة للوصول إلى الكمال النهائي"، وهذا مفاده وجود علاقة سببية بين ردّ الأمانة وبين هدف الأخلاق. [انظر: المصدر السابق، ج 1، ص 207]

فالحاصل أنّ هذين المفهومين (ما ينبغي وما لا ينبغي) المستعملين في القضايا الأخلاقية والقانونية من المفاهيم الفلسفية المنتزعة من العلاقة بين الفعل وبين الهدف، وتسمّى هذه العلاقة في الفلسفة "الضرورة بالقياس"، أو "الوجوب بالقياس"، بمعنى وجود ملازمة بين الفعل وبين الغاية. على أنّه لو استعمل هذان المفهومان في القضايا الإنشائية، فلا بدّ من أن يرتكزا على أمر واقعي هو الوجوب بالقياس والعلاقة بين الفعل والغاية، فتكون الإنشائية في المقام اعتباراً ذا مبرر واقعي تكويني. وبعبارة أخرى: تُستعمل هذه المفاهيم استعمالين: الأوّل هو الاستعمال الخبري، والثاني هو الاستعمال الإنشائي. أمّا الاستعمال الخبري فيكون بمعنى الضرورة بالقياس والتي تبين العلاقة الواقعية بين الأفعال الاختيارية للإنسان وبين الهدف الأخلاقي المرجوّ، بينما يكون الاستعمال الإنشائي بديلاً عن هيئة الأمر والنهي، وليس هذا الإنشاء والاعتبار في الاستعمال الإنشائي اعتباراً من غير أساس ومسوّغ، بل هو مكتنّف في خلفيته لأمر حقيقي وعيني وتكون هذه المفاهيم حاكيةً عن تلك الواقعية نفس الأمرية. [انظر: مصباح اليزدي، فلسفه اخلاق، ص 77 و 78]

فتحصّل ممّا مرّ أنّ محاولات قضايا العقل العملي القيميّة والإلزامية مفاهيم فلسفية انتزاعية، ليس لها ما بإزاء في الخارج كالمعقولات الماهوية.

وهمّ ودفعه

قد يُقال بأنّ هذه النظرية تبين العلاقة بين الفعل والغاية، وتبرّر 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 ثلاثية 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 مثّل الشيخ مصباح بمثالين:

لوقال الأستاذ للطالب في المختبر: "يجب أن تركّب الكلور مع الصوديوم لتحصل على الملح (NaCl)"، فمراده بيان علاقة الفعل والانفعال والتأثير والتأثر، بمعنى أنه لو فعلت كذا حصلت على النتيجة الكذائية.

أو لوقال الطبيب للمريض: "يجب أن تستعمل هذا الدواء لتظفر بالشفاء"، فهو يريد أن يبيّن له علاقة السبب والمسبّب. [انظر: مصباح اليزدي، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ج 1، ص 206 و 207] فالظاهر من هذه الأمثلة أنّه لو أردت الوصول إلى هذه النتيجة يلزمك سلوك هذا الفعل، وهذا عبارة عن علاقة ثلاثية الأبعاد بين الإنسان والفعل والغاية. نعم، يسلّط الشيخ مصباح الضوء في كثير من الأحيان على العلاقة بين الفعل والغاية، لكنّ مراده ما ذكرنا. ولو تنزلنا وقلنا بأنّه لا يريد هذا، فحينئذٍ يكون هذا الإشكال في محلّه.

خامساً: ماهية قضايا العقل العملي من حيث الإخبار والإنشاء

من الواضح منطقيّاً أنّه قبل الحديث عن ماهية قضايا العقل العملي من حيث الإخبار والإنشاء، ينبغي فهم الموضوعات والمحمولات، وهذا ما تمّ في النقاط السابقة، وبناء على ما تقدّم، مفاد قضايا العقل العملي بيان العلاقة بين الأفعال الاختيارية والصفات الاكتسابية

(التي تشكّل الموضوعات) مع الهدف النهائي الإنساني، والمبيّن لهذه العلاقة هو المحمول. فتكون هذه القضايا إخباراتٍ عن هذه العلاقات الخارجية الحقيقية، يقول الشيخ مصباح في هذا الإطار: «تقوم فيما نرى علاقة حقيقة وواقعية من سنخ علاقة العلية والمعلولية بين الأفعال الاختيارية للإنسان وبين كماله المطلوب، والأحكام الأخلاقية تأتي لتصف هذه العلاقة العينية الخارجية. وهذه نتيجة واضحة لما قدّمناه من تحليلات للمفاهيم الأخلاقية؛ لأننا حينما نعدّ "ينبغي ولا ينبغي" حاكيةً عن علاقة واقعية بين الفعل الاختياري وبين الكمال الإنساني المطلوب، ونعدّ مفهومًا 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 الأمرية، وبالتالي قابلةً لوصفها بالصدق والكذب» [مصباح اليزدي، فلسفهى اخلاق، ص 120].

ويمكن أن نستنج ممّا 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 الواقعيّات الخارجية، القضايا الأخلاقية أيضًا كاشفة عن الواقعيّات نفس الأمرية. [انظر: المصدر السابق]

نعم، قد تُستخدَم قضايا العقل العملي بنحو إنشائي، مبرّرها هو القضايا الإخبارية، والغرض من ذلك: 1- توجّي السهولة. 2- تأثير الإنشاء على المستوى التربوي أكثر من الإخبار، يقول الشيخ مصباح: «الظاهر أنّ السهولة والبساطة من أهمّ الأسباب التي تدفع إلى الاستفادة من المفاهيم الأخلاقية عوضًا عن البيان التفصيلي للعلاقات بين الأفعال ونتائجها؛ ولهذا يستبدلون قولهم: "الصدق يوجب الاستيثاق الاجتماعي وسلامة العلاقات متعدّدة الأطراف ورضا الباري تعالى أيضًا، أمّا الكذب فمن أسباب تفتت العلاقات الاجتماعية وتحلّلها ويستتبع السخط الإلهي" بالعبارة السهلة والبسيطة "الصدق حسن والكذب قبيح". أضف إلى ذلك أنّ للجمل الأمرية دورًا فاعلاً ومؤثراً من الجهة التربوية يفوق دور الجمل الخبرية؛ فهو يوجب ركون المترّي أكثر لجديّة كلام المرّي وحقانيته، ويوجد في الأفراد دافعًا قويًا للإتيان بالأفعال الأخلاقية. هذا كلّه والجمل الخبرية أو التوصيفية إمّا محرومة نهاية من مثل هذه الميزات والأدوار، أو أنّها تتمتع بها بمستوى ضعيف جدًّا» [المصدر السابق، ص 121]

سادساً: وقفة نقدية

يُلاحظ على ما أفاده أمور:

الملاحظة الأولى: في موضوع قضايا العقل العملي

ذكر الشيخ أنّ موضوع قضايا العقل العملي - لا سيّما القضايا الأخلاقية - ليس مفهومًا ماهويًا، بل مفهوم فلسفي. والحال أنّه لم يتّضح لنا الوجه في ذلك؛ إذ يمكن أن يكون الموضوع مفهومًا ماهويًا كما لو قيل: "الأكل في الليل مكروه"، "شرب الخمر حرام"، "هذا الفعل حرام"، "هذه الصفة الأخلاقية حرام"؛ فالموضوعات في هذه الأمثلة لم تقع مصاديق لمفاهيم فلسفية كما هو واضح.

وبناءً عليه، يمكن الالتزام بأنّ موضوع قضايا العقل العملي هو الأفعال الاختيارية للإنسان، سواء كانت جوارحية أو جوانحية، وسواء كانت ماهويةً أو غير ماهوية.

نعم، بعض المفاهيم الماهوية تقع موضوعات لهذه القضايا لكن من حيث هي متعنونة بعنوان فلسفي كما ذكر الشيخ نفسه عند الحديث عن قضية (المرور في أرض الآخرين ظلم)؛ إذ عدّ حكم الظلم منصبًا على موضوع المرور من حيث هو مصداق من مصاديق الغضب. لكنّ هذا الجواب يُعالج موردًا أو موارد متعدّدة، ولا يقدم قاعدةً كليةً. وبعبارة أخرى: أشكل الشيخ على نفسه أنّه يمكن أن تكون بعض الموضوعات من قبيل (المرور في أرض الآخرين) مفاهيم ماهوية وتُحمّل عليها محمولات قضايا العقل العملي، فأجاب بأنّ المثال المذكور ليس كذلك، بل انصبّ عليه الحكم من حيث تعنونه بعنوان فلسفي انتزاعي؛ لكنّه لم يُبرز لنا نكتةً كليةً تفيد انحصار موضوعات هذه القضايا بالمفاهيم الفلسفية. وبعبارة ثالثة: عالج الشيخ موردًا خاصًا وأعاد مدّعا، لا أنّه استدلّ على هذا المدّعى وأبرز نكتةً تفيد ما يريده من انحصار موضوعات قضايا العقل العملي بالمفاهيم الفلسفية.

الملاحظة 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 مجتبي مصباح خلاف هذا الرأي؛ إذ ذهب إلى أنّ الحسن بمعنى المطلوبة والقبح بمعنى عدمها، سواء كانت المطلوبة ذاتيةً أو غيريةً.

فلازم رأي الشيخ المصباح عدم صحّة وصف الكمال النهائي بأته حسن؛ لأته 1- ليس فعلاً اختيارياً. 2- ولأنّ الموصوف بالحسن هو الذي يؤدّي إلى الكمال النهائي، ولا معنى للقول بأنّ الكمال النهائي يؤدّي إلى نفسه. أمّا على رأي الأستاذ مجتبي مصباح، فيصحّ وصف الكمال النهائي بالحسن؛ لأته المطلوب بذاته، وما سواه من أفعال اختيارية تكون حسنةً بمعنى أنّها مطلوبة؛ لأنّها تؤدّي إلى الكمال النهائي، فهو يقول: «إنّ الاستعمالات المختلفة لهذين المفهومين [أي الحسن والقبح] المذكورين تشير إلى أنّهما يُستعملان لبيان مطلوبة شيء أو عدم مطلوبيته، وبعبارة أخرى: يستعمل هذان المفهومان لبيان القيمة الإيجابية أو القيمة السلبية. على سبيل المثال، فإنّنا حينما نقول: إنّ سلامة الجسم أمر حسن فمرادنا من الحسن هنا مطلوبة السلامة، وحينما نقول: إنّ هذا القلم حسن للكتابة الجيدة، نقصد أنّ هذا القلم بالقياس إلى الغاية المطلوبة منه: أي الكتابة الجيدة، مطلوب (...)، فكلمة "الحسن" تستعمل إذن لبيان القيمة الذاتية والقيمة الغيرية على حدّ سواء» [مصباح، مجتبي، فلسفة الأخلاق، ص 49].

وفي الحقيقة تنحلّ هذه الملاحظة إلى إشكالين:

إشكال على معنى الحسن والقبح.

إشكال على معنى اتّصاف الكمال النهائي بالحسن.

الملاحظة الثالثة: في مفهومي الصحيح والخطأ

لم يتعرّض الشيخ مصباح لمفهومي الصحيح والخطأ؛ لأنّهما مرادفان للحسن والقبح أو يرجعان إليهما، ولم يبيّن الفرق بينهما على تقدير الرجوع.

أمّا الأستاذ مجتبي مصباح، فبعد أن تبثّى دلالة مفهومي الحسن والقبح على المطلوبة وعدمها، أي على القيمة - سواء الذاتية أو الغيرية - وعدمها؛ ذهب إلى عدم دلالة مفهومي الصحيح والخطأ على المطلوبة الذاتية، بل يدلّان على خصوص المطلوبة الغيرية، أي على خصوص القيمة الغيرية. فلا يصحّ وصف الكمال النهائي بأته صحيح أو خطأ، بل الطريق الموصّل إلى هذا الكمال هو الذي يقبل الاتّصاف بالصحة أو الخطأ، أو لا بشيء منهما؛ إذ يقول: «يستعمل هذان المفهومان [أي الصحيح والخطأ] - كمفهومي الحسن والقبح - في بيان القيمة الإيجابية والسلبية، غاية الفرق أنّهما لا يستعملان في بيان القيمة الذاتية. فمثلاً، عندما نقول: إنّ الطريق الصحيح هو الذي يوصلنا إلى الغاية، فإنّنا بهذه العبارة نبين قيمة

غيريةً للطريق بالنسبة إلى الغاية المطلوبة (...) وعليه، يستعمل هذان المفهومان في القضايا الأخلاقية لبيان القيمة الإيجابية والقيمة السلبية المتعلقة بالصفات الاكتسابية والأفعال الاختيارية» [مصباح، مجتبی، فلسفة الأخلاق، ص 50].

الملاحظة الرابعة: في الالتزام بوجود قوتين مدركتين

أفاد الشيخ مصباح أنه ينبغي على القائل بإنشائية القضايا الأخلاقية الالتزام بوجود قوتين مدركتين، إحداهما تدرك القضايا الخبرية والأخرى الإنشائية؛ لأنّ الإنشاء والإخبار سنخان مختلفان، يقول الشيخ مصباح: «ثمّ إنّنا نؤكد من جديد أنّه لو قيل بأنّ الأحكام الأخلاقية من سنخ الإنشائيات، ففي هذه الحالة وبالالتفات إلى كون الإنشاء والإخبار سنخان مختلفان تمام الاختلاف، سيلزم القول إنّ للنفس قوتين إدراكيتين، إحداهما تدرك المفاهيم المرتبطة بالحقائق العينية وبما هو كائن، والأخرى تدرك المفاهيم المرتبطة بالوجوبين وبما ينبغي» [مصباح يزدي، فلسفه اخلاق، ص 126].

لكن حينئذٍ نسأل: طالما أنّه يمكن بيان القضايا الأخلاقية بنحو إنشائي، ولو كان لها جذور في الواقعية العينية، فمن المدرك لها؟ بل من المدرك لسائر القضايا الإنشائية التي لا مفرّ من الالتزام بها؟ بعبارة أخرى: لزوم القول بقوة مدركة أخرى، يأتي حتى لو لم نقل بإنشائية القضايا الأخلاقية؛ لأنّ وجود القضايا الإنشائية الأخرى لا محيص عنه، فيعود السؤال عن المدرك لها. فإن تفضّى الشيخ عنها بنحو لا يلزمه وجود قوة مدركة ثانية، أمكن للقائل بالقضايا الأخلاقية أن يستفيد من هذا الحلّ. وإن كان نظر الشيخ إلى نكتة أخرى تجعل القول بقوتين مدركتين لازماً لإنشائية القضايا الأخلاقية فقط، فهذا ما لم يبيّنه في مطلبه.

الملاحظة الخامسة: في الضرورة بالقياس

صرّح الشيخ مصباح في كثير من المواضع 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: كلّما 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: كلما تحقق المعلول تحققت العلة (التامة أو الناقصة)، ولا يفيد أنّ المعلول هو الذي أدى إلى تحقق العلة أو العكس.

وفي المقام، لا يريد الشيخ مصباح القول بوجود تلازم بين الفعل والغاية، بل يريد القول إنّ 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، غايته تصير الغاية متّصفَةً 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 صرح الشيخ بأنّ المراد من نفس أمر القضايا الأخلاقية هو هذا التأثير الحقيقي، لكنّ هذا ينسجم مع الوجوب بالغير، لا مع الوجوب بالقياس.

الملاحظة السادسة: في تحليل الوجوب الإنشائي

حلّل الشيخ مصباح القضايا الأخلاقية التي تكون بنحو إخباري، ويبدو أنّه لم ينكر القضايا الأخلاقية التي تكون بنحو إنشائي، لكنّه لم يحلّل منشأ هذا الإنشاء، وعلاقة هذا الإنشاء بالإخبار، وهذا نقص تبطل به هذه النظرية.

اللهمّ إلا أن يُقال إنّ ينكر الإنشاء؛ لأنّه لو قبل القضايا الإنشائية للزمه أن يقبل قوّة مدركةً أخرى غير العقل النظري تُدرِك هذا السنخ من القضايا، كما أشرنا إليه في الملاحظة الرابعة. وفي هذه الحال، نمنع هذا الإنكار؛ لأنّ الوجدان - أي العلم الحضوري - قاضٍ باستخدامنا للقضايا الإنشائية، وفهمنا لها فيما لو صدرت من غيرنا.

وببيان آخر: لدينا ضرورة أخلاقية تفيّد البعث والتحرك، وهي الضرورة الإنشائية، وقد بيّن الشيخ مصباح الضرورة التكوينية الواقعة بين الفعل والغاية، لكن هل هذه الضرورة تفيّد التحريك أيضًا، أم لا بدّ من التوسّل بأمر آخر لتبرير الضرورة الأخلاقية والتحرك والبعث؟ هذا ما لم يبيّنه الشيخ مصباح في نظريته.

بعبارة ثالثة: عندما ألاحظ فعلاً مؤدّيًا إلى غايته، أجد أمرين: 1- أجد أنّ هذا الفعل مؤدّي إلى الغاية، وهذا هو الوجوب بالقياس الذي تحدّث عنه الشيخ مصباح. 2- وأجد أنّني

أنبعث نحو الفعل، وأستطيع صياغة هذا الانبعث ضمن قضية إنشائية حقيقة، وهذا ما لم يحلله الشيخ مصباح. ولا يُقال في المقام: إنني أصوغ الوجوب بالقياس على شكل قضية إنشائية لأنها أوقع في النفس، لأننا نقول: الانبعث في المقام متقدم على القضية الإنشائية لا متأخر عنها، على أنني أشعر بالانبعاث حتى لو لم أعبر عنه بقضية إنشائية. إذن يوجد انبعث ينبغي تبريره وتحليله، وهذا ما لم يفعله الشيخ مصباح في نظريته.

المبحث الثاني: مبادئ قضايا العقل العملي عند الشيخ مصباح

تقدم أن قضايا العقل العملي عند الشيخ مصباح عبارة عن قضايا خبرية، تُخبر عن واقع العلاقة بين الفعل والغاية، على نهج الضرورة بالقياس - بحسب المصطلح الفلسفي - من هنا صحّ السؤال عنها: هل هي قضايا نظرية أم بدئية، أم بعضها نظري وبعضها بدهي؟ وما ملاك بدهة البدهي منها؟

يعتقد الشيخ مصباح أن البدهيات منحصرة في الأوليات والوجدانيات؛ لرجوعها إلى العلم الحضوري. وبالتالي، أي قضية عقل عملي يُدعى بدهتها، لا بد من كونها أولية أو وجدانية. 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 يُمكن جعلها من مبادئ البرهان أيضًا. وشرط ذلك أن يُعرف الموضوع الحقيقي للقضايا الأخلاقية بدقّة؛ فقضية "الصدق حسنٌ" لن تكون برهانية بصورتها العرفية والمساحية هذه؛ لأنّ البرهان لا يقبل الاستثناء، والحال أننا نصادف بعض الموارد التي يكون فيها الصدق قبيحًا، كما في المورد الذي يترتب على الصدق فيه إراقة الدماء المحقونة. والحقيقة أنّ الواقع الموضوع لهذا الحكم الأخلاقي هو الصدق الموصل للكمال المطلوب، والذي يكون نافعًا ومفيدًا فيما يرتبط بتحصيل المقصد، لا كلّ نوع من الصدق» [المصدر السابق، ص 130].

إشكال وجوابه

قد يُقال: ما ذكرتموه من كون القضايا الأخلاقية برهانية - أي بيّنة أو مبيّنة بالبرهان - مخالف لمشهور الفلاسفة والمنطقيين؛ إذ عدّوها من المشهورات، ولا يمكن أن تكون القضية برهانية ومشهورة.

الجواب: يمكن أن تكون القضية الأخلاقية برهانية ومشهورة؛ إذ لا تنافي بينهما؛ فبعض المشهورات برهانية، لا أن المشهورات لا واقعية لها وراء تطابق آراء العقلاء، فحينئذ يقع التعارض بين كون القضية أخلاقية ومشهورة. وهذا ما يظهر أيضاً من كلمات الفلاسفة المسلمين، يقول الشيخ مصباح: «وفي الجواب لا بد من القول: إن كبار المنطقيين المسلمين من قبيل ابن سينا ونصير الدين الطوسي قد صرحوا بأن هذه القضايا على هذه الصورة الكلية والمطلقة تعد من المشهورات، ويستفاد منها في الجدل فحسب دون البرهان؛ وذلك لأن لها قيوداً خاصة وخفية، وهي تحصل من علاقة الفعل بالنتيجة المطلوبة، ومن هنا كان الصدق المؤدي إلى قتل النفوس البريئة أمراً غير محبوب. إذن، إذا استعملت هذه القضايا بهذا الشكل العام والمطلق استناداً إلى الموافقة العامة عليها في قياس ما، فسيكون ذلك لوئاً 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 بديهية أو نظرية، والنظرية تُكتسب بالبرهان. نعم، قد يعجز العقل الإنساني عن إقامة البرهان على بعض قضايا العقل العملي الجزئية؛ نتيجة كثرة العوامل والمتغيرات، فيلجئه العقل للاستفادة من الوحي في المقام، فيكون الوحي أيضاً مصدرًا من مصادر قضايا العقل العملي، ومبدأً 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 كل القضايا الجزئية من الأسس الكلية وحدها، ومن هنا فإننا لا نجد بدءاً في هذه الموارد من التمسك بالوحي والرجوع إليه» [مصباح اليزدي، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ج 1، ص 271].

عدم وجود قضية أخلاقية بديهية

بقي سؤال: طالما أن بعض القضايا الأخلاقية نظرية، فهل لدينا قضايا أخلاقية بديهية، أم أنها كلها نظرية؟ يظهر من الشيخ المصباح أن القضايا الأخلاقية كلها نظرية، باستثناء

قضيتي "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 بدهة قضيتي "العدل حسن" و"الظلم قبيح"

يعتقد الشيخ أنّ هاتين القضيتين بدهيتان، وبما أنّ ملاك البدهة منحصر عنده بالوجدانيات والأوليات، فلا مفرّ من كون هاتين القضيتين إمّا من الوجدانيات أو من الأوليات. ومن الواضح أنّهما ليستا من الوجدانيات، فبقي الكلام على كونهما من الأوليات. لو تأملنا في موضوع العدل، لوجدنا أنّه عبارة عن إعطاء كلّ ذي حقّ حقه، والحقّ عبارة عمّا يحسن (أو يجب) إعطاؤه لصاحبه؛ فيصبح معنى قضيتي "العدل حسن" هو "ما يحسن إعطاؤه لذي الحقّ حسن"؛ فتكون القضية تحليلية؛ إذ أخذ المحمول في الموضوع؛ وتكون جهتها الضرورية بشرط المحمول فيكون الحمل ذاتياً أولياً. [انظر: مصباح يزدي، دروس فلسفه اخلاق، ص 93] وهكذا الأمر في قضيتي "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، ويكمن سرّ بدهيته في كونه أمراً تحليلياً» [مصباح اليزدي، الأخلاق في القرآن الكريم، ج 3، ص 127].

النقطة الثانية: في عدم إمكان استكشاف المصاديق من هاتين القضيتين

صحيح أنّ هاتين القضيتين بدهيتان، إلّا أنّهما لا تنفعان في النظام الأخلاقي القيمي، بمعنى أنّهما لا تنفعان في استكشاف المصاديق. فهما من قبيل أصل العلية القائل (كلّ معلول يحتاج إلى علّة)، فهو لا يثبت المعلول في الخارج، بل إن ثبت معلول في الخارج من خلال طريق آخر غير أصل العلية، طبّقنا أصل العلية عليه؛ لنستنتج حاجته إلى العلة. وهكذا الكلام في قضيتي العدل والظلم، فهما لا تثبتان مصاديقهما في الخارج، بل إن ثبت مصاديق للعدل في الخارج من خلال طريق آخر غير قضيتي "العدل حسن أو واجب"، طبّقنا عليه هذه القضية لنستنتج أنه حسن أو واجب وينبغي فعله. وهكذا بالنسبة للظلم، يقول الشيخ مصباح: «هذا لا يعالج أيّة 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 موردًا للاختلاف هو تعيين مصاديق العدل، كمسألة أنّ إرث المرأة نصف إرث الرجل هل هو عدل أو ظلم؟ (...)، إنّ مبدأ العدل كما يشبه الأصول البديهية الأخرى في كونه تحليليًا فهو يشبهها في تعيين المصاديق أيضًا. وكما أنّ مبدأ العلية مبدأ بدهي ولكنّه عاجز في ذاته عن تشخيص مصاديق العلة والمعلول (...)، بل إنّنا نعرف مصاديق العلة والمعلول (...) من خارج، ثمّ نطبّق هذه الأصول البديهية عليها، فكذلك مبدأ العدل فهو مبدأ بدهي ولكنّه عاجز عن تعيين مصاديق العدل، فعلينا التعرّف عليه من طريق آخر وبعد تعيينه يأمر مبدأ العدل بضرورة رعايته. بناءً على ذلك، لا ينبغي أن نتعجب من قولنا عن العدل بأنّه لا يعالج مشكلةً رغم بدهيته، ويعجز عن إعانتنا في تعيين مصاديق العدل والظلم؛ لأنّ كلّ مبدأ من المبادئ البديهية غير قادر على تعيين مصاديقه» [المصدر السابق، ج 3، ص 128 و129].

فحصّل أنّه توجد قضيتان أوليتان وبدهيتان 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. وتحدّد المصاديق بنحو برهاني نظري، استنادًا إلى مقدّمات بديهية أو نظرية في الحكمة النظرية. كما أنّ بقيّة القضايا الأخلاقية نظرية تستنتج من خلال برهان كبراه: "هذا الموضوع المؤدّي إلى نتيجة مطلوبة، ضروري لتحقيق النتيجة"، يقول الشيخ مصباح: «إثبات المحمول للموضوع في القضية الأخلاقية يكون دائمًا بواسطة كبرى كلية، وهي: "أنّ الإتيان بالفعل المُفضي إلى نتيجة مطلوبة، ضروري لتحقيق هذه النتيجة"، بالضبط مثلما أنّه يتعيّن اجتناب الفعل المؤدّي إلى نتيجة غير مطلوبة. وبناءً على هذا، لا تثبت الأحكام الأخلاقية تلقائيًا، ولا تعدّ بدهياتٍ أوليةً، دون الالتفات إلى هذه الكبرى الكلية» [مصباح اليزدي، المذاهب الأخلاقية.. دراسة ونقد، ص 369]

المبحث الثالث: آثار قضايا العقل العملي عند الشيخ مصباح

تقدّم أنّ قضايا العقل العملي عند الشيخ مصباح عبارة عن قضايا تحكي عن الواقع الخارجي نفس الأمري، وأنّ موضوعاتها ومحمولاتها معقولات فلسفية، وأغلبها قضايا نظرية باستثناء أربع قضايا 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: فإمّا أن تكون بديهية، أو تكون نظريةً مستنتجةً 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 المتقدّمة بالتفصيل أنّه دائماً ما يكون للمفاهيم والأحكام الأخلاقية جذور في الواقعيات، وأنّ لها دائماً منشأ انتزاع، وعليه يمكن من خلال اتّكاء الأحكام الأخلاقية على الواقعيات الخارجية إقامة البرهان على فائدتها أو ضررها، كما يمكن أيضاً استخدامها في مقدّمات البرهان» [مصباح يزدي، فلسفه اخلاق، ص 129].

الأثر الثاني: اتّصاف قضايا العقل العملي بالصدق والكذب

القضية الخبرية هي التي تتّصف بالصدق والكذب، فإن كانت القضية خبريةً وتحكي عن الواقع، فحينئذٍ يتأتّى الحديث عن اتّصافها بالصدق والكذب: فإن طابقت الواقع كانت صادقةً، وإلا كانت كاذبةً. وقضايا العقل العملي هي من هذا الصنف، فهي قضايا إخبارية تحكي عن الواقع الخارجي وتنتزِع منه، وإن أمكن استعمالها أيضاً بصيغة إنشائية لكنّه لا يضرّ في كونها في الأصل خبريةً، وكما يقول الشيخ: «القضية الأخلاقية من قبيل الجمل الخبرية الحاكية عن هذه الواقعية نفس الأمرية [أي عن العلاقة بين الفعل والكمال النهائي للإنسان]، وبالتالي قابلةٌ 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. وملاك الصدق عبارة عن المطابقة مع نفس الأمر وعدم المطابقة، حيث يقول الشيخ مصباح: «الملاك في صدق وكذب القضايا الأخلاقية والقانونية أو صحّتها وخطئها، هو مدى تأثيرها في الوصول إلى الأهداف المطلوبة. ذلك التأثير الذي لا يكون تابعاً للرأي أحد ولا لسليقته ولا لرغبته، وإنّما هو من الواقعيات الموصوفة بنفس الأمر، ومثل سائر الروابط العلية والمعلولية» [مصباح اليزدي، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ج 1، ص 250].

الأثر الرابع: وجود علاقة بين قضايا العقل العملي والواقع

من خلال ما تقدّم، يتّضح أنّه يوجد علاقة وثيقة بين قضايا العقل العملي وبين الواقع الخارجي، وهي علاقة المُنتزَع بمنشأ انتزاعه، فقضايا العقل العملي قضايا منتزعة من الواقع الخارجي، وتحكي عنه؛ ولذا كان هذا الواقع الخارجي نفس أمرها، وكانت مطابقته 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 أيّ قضية خبرية أخرى، بل المعتمد في المقام هو القياس البرهاني المؤلّف من قضايا خبرية يقينية. ويمكن أن تكون مقدمات هذا البرهان قضايا أخلاقيةً بديهيةً 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) إنشائيةً، فحينئذٍ صار لزاماً البحث عن العلاقة بين القضايا الإنشائية والإخبارية: هل يوجد علاقة؟ هل هذه العلاقة منطوقية استنتاجية؟ أم على رأي الشيخ مصباح، قضايا العقل العملي خبرية، وهي من سنخ "ما هو كائن"، فتكون العلاقة بين "ما ينبغي" و"ما هو كائن" علاقةً استنتاجيةً دون أيّ محذور، فيمكن أن تقع قضايا العقل العملي نتائج أو مقدماتٍ في برهان مؤلّف من قضايا خبرية.

الأثر السابع: الواقعية الأخلاقية

بحثوا في الأخلاق عن كون القضايا الأخلاقية واقعيةً تحكي عن واقع ونفس أمر، أم أنّها تابعة للرغبات والميول إلى غير ذلك من النظريات. ولما كان الشيخ مصباح يعتقد أنّ قضايا العقل العملي - لا سيّما 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 إنشائيةً أو إخباريةً، وتعبير آخر: الواقعية أو اللاواقعية في الأخلاق» [مصباح اليزدي، المذاهب الأخلاقية.. دراسة ونقد، ص 368].

وقال أيضًا أثناء بيانه لمرتكزات النظام الأخلاقي في الإسلام: «أولّ مبدأ يعدّ ضروريّاً لتبيين النظام الأخلاقي الإسلامي، والمتّصل في واقع الأمر بنظرية المعرفة هو أنّ القيم الأخلاقية مرتكزة على الحقائق العينية. فالمفاهيم التي تتّخذ في الأخلاق على اعتبار أنّها

مفاهيم قيمة ليست مستقلة عن المفاهيم النظرية والعينية. وبعبارة أخرى: الأيديولوجيا المبنية على الرؤية الكونية. وبقبول هذا المبدأ تبطل الكثير من النظريات الأخلاقية تلقائياً، وهي النظريات القائمة على أنّ المفاهيم الأخلاقية هي من صنف المفاهيم التي يدركها العقل العملي بشكل مباشر، وليس لها أي صلة بالحقائق العينية، أو أنّها مفاهيم إنشائية لا تحكي الحقائق الخارجية، بل تتحقّق بأمر ونهي ناهٍ، سواء أكان الأمر والنهي هو الله ﷻ 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 أنّ قضايا العقل العملي قضايا خبرية تحكي عن العلاقة بين الفعل الاختياري والهدف النهائي للإنسان، حينئذٍ كانت هذه القضايا ثابتة لا تتغيّر، 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 محرّكة، فهو يدرك القضايا التي من شأنها أن تُعمل.

ثانياً: موضوعات قضايا العقل العملي هي الأفعال الاختيارية، الأعمّ من كونها جوارحية أو جوانحية.

ثالثاً: محمولات قضايا العقل العملي هي المفاهيم القيّمية والإلزامية.

رابعاً: ماهية قضايا العقل العملي إخبارية لا إنشائية.

خامساً: قضايا العقل العملي خبرية تحكي عن الواقع، مثل أيّ قضية خبرية أخرى يدركها العقل النظري.

سادساً: قضايا العقل العملي إمّا أن تكون بدهيةً أو راجعةً إلى البدهيات باستدلال، وبعبارة أخرى: إمّا سبب التصديق بها بداهتها، أو البرهان الذي قام عليها، أو الوحي الذي جاء بها.

يترتب على نظرية الشيخ في ماهية قضايا العقل العملي ومبادئها اللوازم الآتية:

- 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 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 المرعشي النجفي، قم، 1405 هـ.
- ابن مرزبان، بهمنيار، التحصيل، دانشگاه تهران، 1375 ش.
- السهروردي، يحيى بن حبش، 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 المرعشي النجفي، 1408 هـ.
- مصباح، مجتبي، فلسفة الأخلاق، ترجمة: حسن أمهز، دار المعارف الحكيمية، بيروت، 1442 هـ.
- مصباح اليزدي، محمدتقي، الأخلاق في القرآن الكريم، ترجمة: كاظم الصالحي، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، 1425 هـ.
- مصباح اليزدي، محمدتقي، المذاهب الأخلاقية.. دراسة ونقد، ترجمة: حيدر الحيدري، العتبة الحسينية المقدسة، 1442 هـ.
- مصباح اليزدي، محمدتقي، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، 1431 هـ.
- مصباح يزدي، محمدتقي، دروس فلسفه اخلاق، انتشارات اطلاعات، تهران، 1373 ش.
- مصباح يزدي، محمدتقي، فلسفه اخلاق، مؤسسه آموزشي و پژوهشي امام خميني، 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: hussain.hisham.yaqoob@gmail.com

معرف الغرض الرقمي: <https://doi.org/10.64704/aldaleel.2025083006>

الخلاصة

يتوقف الدكتور صالح الوائلي عند انتقادات السيد محمدباقر الصدر للمبدأ الأرسطي "الاتفاقي لا يكون أكثرية ولا دائماً في ثلاث محطّات رئيسية، مدافعاً عن المدرسة الأرسطية: الأولى، معضلة مجهولية العدد المحقق لحدود المبدأ، ويعالجها باعتبار حالات الطبيعة لا أفرادها في الاستقراء؛ إذ هي محدودة غالباً، فيتحقّق الأكثرية بما يزيد عن نصف الحالات الكلية، فتنتفي المجهولية، مع تمييزه بين الاستقراء بوصفه تصفّحاً للأفراد، والتجربة بوصفها تصفّحاً للحالات المشتملة على المبدأ. والثانية، تحليل الاتفاقي بأنّه ما لا يقتضيه طبيعة الموضوع بل لعارض، وما كان كذلك فصدوره أقلي، مبرراً عقلية المبدأ وضرورته، ورافضاً تقرير الصدر الذي أرجعه إلى علم إجمالي غير محدّد. ومن هاتين ينتقل إلى الثالثة، وهي ثغرة الإعمام؛ إذ دفع بهما ما أثاره الصدر، فمهد للتبرير الموضوعي للتعميم، معترضاً على معالجة الآخر القائمة على تراكم الاحتمالات، ثمّ التوسّل بمصادرة "تصميم المعرفة البشرية" للانتقال من التصديق العالي إلى اليقين، متسائلاً: لم نهمل الاحتمال المخالف في المحور الآخر كلّما تراكم على محور؟ فلا جواب سوى الاعتقاد بالمبدأ الأرسطي بروحه العقلية. وتبيّن في البحث أنّ المعتبر في الاستقراء أفراد الطبيعة لا حالاتها؛ لأنّ الأخيرة لا تعكس مراد الأرسطيين، ولا تعالج معضلة المجهولية، وأنّ تقرير الوائلي للاتفاقي والانتقال إلى أقلية الصدر استدلال غير مستدلّ عليه، ولا علاقة لازمة بينهما، وأنّ أيّ تقرير للاتفاقي ينتهي إلى علم إجمالي لافتقاره للصياغة المحدّدة، وأنّ محاولة الصدر في تبرير الإعمام أكثر اتساقاً وتمنح يقيناً عقلياً، بخلاف المبدأ الأرسطي الذي يعدّ بيقين 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 حديثًا يجدد نفسه، وينفض عنه غبار الماضي، وتراكم القديم كل حين، فهو كائنٌ يتجول في حقول المعرفة، وفروع العلم؛ إذ تركز الدراسات الإنسانية والعلمية عليه، ومن ثم لا يمكن الانفكاك عنه، هذه من جهةٍ، ومن جهةٍ أخرى، ما تزال ثغرتَه (ثغرة الإعمام) تشاكس العقول بمختلف الاتجاهات الفلسفية؛ إذ نجد الكثير من المحاولات والأطروحات في تبرير الانتقال من الخاص إلى العام، ترجع إلى أنساب معرفية متنوّعة.

ومن أبرز تلك المحاولات محاولة السيد محمّد باقر الصدر في كتاب "الأسس المنطقية للاستقراء"، الذي سلط الضوء على مدى عقلية المبدأ الأرسطي "الاتفاقي لا يكون أكثرًا ولا دائمًا" كما تراه المدرسة الأرسطية، فانتهى إلى كونه معطى استقرائيًا، وليس أساسًا للاستقراء والتجربة، كما انتهى إلى كونه - لوقبل مدّعى 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، وتبقى أغلب مسلّماته، مع إضافاتٍ على مستوى التحليل والاستدلال، لكنّ النتيجة جاءت أرسطيةً، ترى عقلية المبدأ الأرسطي، وكونه السبيل لمعالجة ثغرة الاستقراء، وتبرير إعمامه، فجاءت دراسته بعنوان: "نظرية الاستقراء الأرسطي.. صياغة جديدة"⁽¹⁾.

1- تعرّض الدكتور الوائلي لهذه المسألة أولًا في الطبعة الثانية من كتابه "معالم المنطق"، ضمن مبحث أصناف الاستدلال؛ إذ تطرّق للاستقراء والتجربة، وبعد ذلك نشر هذه الدراسة في مجلة الدليل، العدد 23، بعنوان: "نظرية الاستقراء الأرسطي.. صياغة جديدة".

المبحث الأوّل: تحقيق الفارق بين الاستقراء والتجربة لدى الأرسطيين

عند متابعة كلمات منطقة المدرسة الأرسطية وفلاسفتها حول الاستقراء والتجربة، يتبين أنّهم فرّقوا بينهما بما يلي:

إنّ الاستقراء استنتاج حكمٍ عامٍّ من ملاحظة جزئياته، بينما التجربة هي استقراء وزيادة؛ فهي استقراء لأنها تصفح للجزئيات، والزيادة في انضمام مبدإٍ عقليٍّ لها "الاتفاقي لا يكون أكثرياً ولا دائماً"، يصحّ التعميم، والانتقال من الخاصّ إلى العامّ، تعميماً وانتقالاً موضوعيين.

فإذا كان التصفح شاملاً لكلّ الجزئيات، سمّي بالاستقراء الكامل، وإلاّ فهو الاستقراء الناقص، وهو موضوع البحث.

وإليك بعض كلماتهم بهذا الصدد، كما نُقلت في كتاب "الأسس المنطقية للاستقراء".

[الصدر، الأسس المنطقية للاستقراء، ص 47 - 53]

قال ابن سينا: «وأما الاستقراء، فهو الحكم على كلّ بما وُجد في جزئياته الكثيرة، مثل حكمنا بأنّ كلّ حيوانٍ يحرك عند المضغ فكّه الأسفل، استقراءً للناس والدوابّ والطيور. والاستقراء غير موجبٍ للعلم الصحيح، فإنّه ربّما كان ما لم يُستقرأ بخلاف ما استقرئ، مثل التمساح في مثالنا، بل ربّما كان مختلفاً فيه، والمطلوب بخلاف حكمه حكم جميع ما سواه».

وفي معرض إجابته عن العلة في إفادة التجربة العلم خلاف الاستقراء، قال: «فنقول: إنّ التجربة ليست تفيد العلم لكثرة ما يشاهد على ذلك الحكم، بل لاقتران قياس به».

وقال الفخر الرازي: «عسى سائلٌ أن يقول: ليست التجربة إلاّ مشاهداتٍ متكرّرة، كما أنّ الاستقراء أيضاً مشاهداتٍ متكرّرة، فكيف أفادت التجربة اليقين دون الاستقراء؟

فالجواب: أنّه إذا تكرّرت المشاهدات على وقوع شيءٍ، وعُلم بالعقل أنّه ليس اتّفاقياً - إذ الاتّفاقيات لا تكون دائمةً ولا أكثريةً - كانت التجربة مفيدةً لليقين، وإن لم يُعلم ذلك، واستُدلّ بمجرد المشاهدات الجزئية بدون ذلك القياس، على الحكم الكليّ، كان استقراءً، ولا يفيد اليقين».

ويمكن إجمال الفارق بينهما بالقول:

إنّ الاستقراء يشكّل المقدّمة الصغرى للتجربة، التي كبراهها المبدأ الأرسطي: "الاتّفاقي لا يكون أكثرّيّاً ولا دائميّاً"، وأنّه لا يفيد اليقين، بخلاف التجربة، فهي تفيد لاستنادها إلى الكبرى؛ ولذا اعتُبرت من موادّ البرهان، بالتفصيل المذكور في كتاب "البرهان" من علم المنطق. لكنّ الدكتور الوائلي يرى أنّ فارق التجربة عن الاستقراء ليس في وجود الكبرى المذكورة فقط، وإنّما في نمط الملاحظة والمشاهدة للصغرى أيضاً؛ 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 تتشكّل منها صغرى القياس الاستقرائي والتجريبي، ففي الاستقراء تكون الملاحظة ساذجةً عاديّةً (Normal)؛ لأنّها تعتمد على حساب أفراد الطبيعة فحسب، بينما في التجربة تكون الملاحظة علميّةً هادفةً، وتسمّى "الملاحظة المسلّحة" (Armed Observation)، فمن خلالها يتمّ حساب حالات الطبيعة، لا أفرادها» [الوائلي، معالم المنطق، ص 180؛ مجلّة الدليل، العدد 23، ص 10].

والفارق بين حالات الطبيعة وأفرادها هو أنّ الأولى تعني ملاحظة أفراد العيّنة المعيّنة من جهة ما يعرض للأفراد من متغيّرات وعرضيات يُحتمل مدخليتها في إثبات المحمول للموضوع، بينما الثانية - أي ملاحظة الأفراد بما هي أفراد - فهي بنحوٍ عدديٍّ فقط. فمثلاً: طبيعة الإنسان لها أفرادٌ، هم: زيد، وبكر، وعمرو... إلخ، فإذا استقرى المستقرى هؤلاء الأفراد بنحوٍ عدديٍّ، هكذا: زيد، وبكر، وعمرو... إلخ، يكتبون باليد اليمنى، ينتقل من الحكم الذي لاحظته في الأفراد الذين استقرأهم، إلى حكمٍ عامٍّ يشمل كلّ أفراد الطبيعة، وهو: "كلّ إنسانٍ يكتب باليد اليمنى". وهذا استقراءٌ. أمّا بالتجربة، فلا يُستقرأ الأفراد بما هم أفرادٌ وبنحوٍ عدديٍّ، وإنّما يُستقرؤون بنحوٍ يستوفي المتغيّرات، فيلاحظ الإنسان في حالة مرض، وفي حالة صحّة، وفي حالة صِغَر، وفي حالة كِبَر، وفي حالة الذكورة، وفي حالة الأنوثة... وهكذا.

فإذا وُجد أنّ الإنسان، في حالاته المستقرأة، يكتب بيده اليمنى، يعمّم ما شاهده من حكم في تلك الحالات - وهو: الكتابة باليد اليمنى - إلى حكمٍ عامٍّ كلّيٍّ، وهو: "كلّ إنسان يكتب باليد اليمنى"، وذلك بعد ضمّ الكبرى المتمثلة بالمبدأ الأرسطي السالف الذكر.

والفارق بينهما أنّ الحالات محدودة العدد، بخلاف الأفراد، ممّا يمكن من استقراءها كلّها أو أكثرها، فترتفع مجهولية حدود المبدأ الأرسطي، ويكون الطريق سالكاً نحو تطبيقه. والسبب - كما يرى الوائلي - أنّ التجربة يلاحظ فيها حالات الطبيعة لا أفرادها بما هي أفراد، وهو لإلغاء مدخلية ما قد يُحتمل دخالته في إثبات الحكم لطبيعة العينة. وما يُحتمل دخالته هو حالات الطبيعة، لا أفرادها التي تكون متماثلة الماهية. فغاية الاستقراء والمستقرئ فرز ما هو متغيّر طارئ على طبيعة العينة، ممّا هو ثابت لها. فالكتابة باليد اليمنى، إذا لوحظت في مختلف حالات طبيعة الإنسان المذكورة، نستنتج كونها ثابتة للطبيعة بما هي طبيعة، وليس للحالات أيّ مدخلية أو تأثير. وبعبارة أخرى: تُستقرأ الحالات لأنّها متغيّرات، فإذا تمّ استقراء أكثرها أو كلّها، وبقي الحكم نفسه، يتبيّن أنّ الحكم ثابتٌ للطبيعة، وليس للمتغيّرات (الحالات أو الأحوال) أيّ مدخلية؛ يقول:

«فإنّ المستقرئ يتتبع أفراد الكلّ بنحوٍ ساذجٍ دون النظر إلى الخصوصيات الفردية؛ وذلك لإلغاء احتمال مدخلية خصوصيتها الفردية أو الصنفية لكلّ عينة، بينما المجرب يتتبع - بنحوٍ واعٍ - أحوال العينة المجربة، لا أفرادها؛ وذلك لإلغاء احتمال مدخلية خصوصيتها الفردية أو الصنفية، لتحصيل الحكم في جميع الحالات أو أكثرها؛ لأنّ إعمام الحكم، إذا ما أردنا إثباته لطبيعة العينة، فإنّه لا يكون للطبيعة اللابشرط، وإنّما للطبيعة بشرط وجودها، ولا للطبيعة الشخصية أو الصنفية؛ وإلا لامتنع إعمام الحكم على أفراد الطبيعة الموجودة» [المصدر السابق].

ويلاحظ على ما ذكر ما يلي:

أ- ما ذكر من فارق إضافي بين التجربة والاستقراء لا يمثّل وجهة نظر الأرسطيين؛ فهم لم يذكروا كون الملاحظة في الاستقراء ساذجةً، وفي التجربة واعيةً، بل قالوا إنّ نمط الملاحظة واحد، وإنّ الفارق هو في وجود القياس الخفيّ فقط. وكلماتهم السالفات صريحةٌ في هذا الجانب؛ وعليه، فهذه صياغة خاصّة لا تمثّل المنطق الأرسطي.

ب- ما المراد من الحالات والأحوال بشكل دقيق؟ لتكون ضابطةً في تحديد عددها؛ ليعيّن 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 المتغيّرات التي تطرأ على طبيعة الذات، فهو صحيح، لكنّه

لا يمكن معرفة عددها الكلي؛ لأنها إما غير محدودة، وإما مجهولة العدد، فلن نتمكن من تحديد أكثرها، وهو النصف زائد واحد. وإن كانت الخصوصية الفردية أو الصنفية كما توجي بعض عبائره، فإنّ الأولى تساوق استقراء الأفراد؛ إذ تستقرأ 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 تمّت - لا تتحقّق إلا في حالاتٍ قليلة، من جهة معرفية عددها الكلي.

وبين استقراء الأفراد واستقراء الأحوال، ثمة تداخل واشتراك؛ فاستقراء الأوّل يتضمّن استقراء الثاني، لكن بصورة غير واعية بالكامل؛ لمجهولية عدد الأحوال وتفصيلها. فالمجرّب يتوسّل باستقراء الأفراد لاستكشاف خريطة الأحوال على الطبيعة المستقراة بشكل إجمالي، وهذا ما يفسّر لنا كون المبدأ الأرسطي يتكلّم عن شأن عددي (أكثر، دائي). وعليه، فقول الدكتور الوائلي: «ومن هنا فإنّ التجربة لا تعدّ تجربة ما لم يسبقها حساب حالات الطبيعة التي يراد تجريبها» لا يمكن الالتزام به، ولا تطبيقه، إلا في نطاق ضيق؛ إذ إنّ ما طرحه من معالجة للتخلّص من مجهولية المبدأ الأرسطي يعاني من مجهولية العدد واللاتعيين، فيعود الإشكال جذعاً. ولنأخذ العلاقة بين لقاحات كورونا وفعاليتها، فهل يُكتفى هنا بتجريب اللقاح على أحوال طبيعة الإنسان، من رجل وامرأة، وصغير وكبير، وسقيم وسليم، وبدين ونحيف، ليقرّر النتيجة؟ من الواضح أنّ الأمر ليس كذلك؛ إذ جرى تجريبه على أعداد هائلة من أفراد الإنسان، لاستكشاف ما قد يُحمّل دخالته.

ج - إذا كان المراد بالمبدأ الأرسطي أحوال الطبيعة لا أفرادها، وأنّ الأكثر يتحقّق عند النسبة 51% - وبشكلٍ دقيق، ما يكون أكثر من النصف (50%) - وأنّ المجرّب عندما يصل إلى النسبة المذكورة سيستنتج وجود علاقة سببية وبشكل يقيني، وحينئذٍ سيقطع أنّه إذا قام بتجربةٍ أخرى، على عينةٍ أخرى - تمثّل حالاً من الأحوال - من العينات التي حققت حدّ الأكثر بحده الأدنى، فستكون نتيجة التجربة مثل السابقات، فيرد عليه أنّنا نشعر أنّه لا يمكن القطع والحزم بهذه النتيجة المتوقعة، كما أنّنا نشعر بأنّه لو أُجريت تجربةٍ أخرى، وجاءت النتيجة مطابقةً للسابقات، فسترفع درجة التأكيد والتصديق من النتيجة في النفس، بينما طريقة الأحوال تستلزم أن تبقى الحالة التصديقية ثابتةً كما هي في النفس؛ وذلك للوصول لحالة القطع والحزم عند بلوغ الأكثر، والقطع بسيط وليس بمشكّك حتىّ يقبل التأكيد والزيادة.

كما أنه لو أجريت تجربتان مستقلتان عن بعض، وكان عدد الحالات المفروضة عشراً، 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 الوائلي.

والمرجع في عدم الجزم بعد تحقيق النصف زائد الواحد، هو أنّ المبدأ الأرسطي يتكلم عن الدرجة من التكرارات والتجارب، التي ينتفي معها وعندها احتمال دخالة أمر عرضي على الطبيعة في صدور الأثر. فعندما يصل إلى هذه الدرجة، يمكن حينئذٍ القطع بالنتيجة التالية، وليس معنى المبدأ الأرسطي أنه بمجرد الوصول للنصف زائد واحد، يبرر القطع بالنتيجة التالية، فهذا أمر غير مبرر عقلاً؛ إذ لا علاقة بين تحقيق مجرد النصف زائد واحد، وبين نفي الصدفة، وإثبات العلاقة بين استيفاء عدد ما من التجارب والتكرارات، وبين نفي دخالة العوامل المحتملة في صدور الأثر أو إثباته. فالتحديد الوارد (أكثر / دائمي) هو يشير إلى حيثية نفي / إثبات الدخالة.

المبحث الثاني: تقرير معنى الانتقافي المأخوذ في المبدأ الأرسطي

وجّه السيد محمد باقر الصدر إلى المبدأ الأرسطي نوعين من النقد: داخلياً وخارجياً، أو بنائياً ومبنائياً، وهما:

أولاً: النقد البنائي - حاجة المبدأ إلى صيغة محدّدة

وهذا النقد ينطلق من أرضية القبول بالمبدأ الأرسطي من حيث الأصل، لكنّه يناقش في محتواه وجدواه، ومدى قابليته على الاستخدام الموظيفي؛ وذلك كونه يحتاج إلى صياغة محدّدة تحدّد محموله، أي الأكثرية والدائمي؛ ليتمكن المجرّب من خلال الوصول إلى العدد المعلوم من تحقيق المبدأ الأرسطي؛ ليستنتج طبيعة العلاقة بين الحدثين: سببية أو اتقافية، بنحو موضوعي قابل للاختبار، ملزم للطرفين؛ إذ يقول:

«ويبقى على المبدأ الأرسطي بعد هذا أن يحدّد المعقول من التجارب والمشاهدات، الذي لا تتكرّر الصدفة النسبية فيه باستمرار؛ لأنّ عدد التجارب والمشاهدات يختلّ من استقراء إلى آخر، ومن حالة إلى أخرى، فإذا حدّد العدد الذي لا تتكرّر الصدفة النسبية فيه دائماً، وجب على كلّ استقراء أن يصل بملاحظاته 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 تحدد العدد حسب فهم الأخير للمبدأ، لكن الوائلي يرى أنّ المبدأ لا يتكلم عن أفراد الطبيعة، حتى يأتي كلام السيد الصدر؛ إذ لا يمكن تحديد الأفراد، ومن ثم لا يمكن تحديد نصفها وأكثرها، وإنما يتكلم عن أحوال الطبيعة. ولما كانت الأحوال قابلةً لأن تحصر وتحدد، فيمكن تحديد أقلها ونصفها، وبالتالي تكون للمبدأ صيغة محددة، تخرجه من المجهولية، ويمكن من خلالها أن يستنتج المجرب نوع العلاقة بين الظاهرتين.

يقول الدكتور الوائلي في مناقشته للسيد الصدر ما نصّه:

«وأما إشكاليته في مجهولية درجة التكرار والتتابع لنفي الصدفة، كما في قوله: "إنّ المبدأ الأرسطي ينفي تكرار الصدفة النسبية... ولكن لا يحدد درجة التكرار والتتابع الذي ينفيه..."، فهذا إنّما يصحّ لو كان الحساب على أساس أفراد الطبيعة، كما في الاستقراء؛ لأنّ النسبة ستكون مجهولةً وبالتالي لا مبرر منطقيًا للتعميم. أمّا إذا كان الحساب على أساس الحالات، كما في التجربة التي تختصّ بالمبدأ المذكور بناءً على المنطق الأرسطي، فإنّ الصدفة تكون محددةً بنسبة لا تزيد عن 50% من حالات الموضوع؛ لأنّ مقدار الحالات - كما أسلفنا - يمكن أن يكون معلومًا» [الوائلي، معالم المنطق، ص 190 و191، مجلة الدليل، العدد 23، ص 17].

وقد تقدّمت مناقشة لما ذكره الدكتور الوائلي في المبحث الأوّل، 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 مدركةٌ مستقلةٌ عن الحسّ والتجربة والاستقراء، وقبلية؛ لأنها الأساس والأصل لغيرها من القضايا العقلية النظرية. وبعبارةٍ أخرى، هذه المعارف لا تحتاج إلى استدلال، وإنّما هي معارف بديهية، تكون نقطة الانطلاق لإثبات المعارف العقلية الأخرى. ومن تلك القضايا العقلية قبلية، القضية القائلة: "الاتّفاقي لا يكون أكثرًا ولا دائمًا"، التي بوساطتها عالج المنطق الأرسطي ثغرة الاستقراء؛ لتصحيح التعميم من الخاصّ إلى العامّ، بشكل مبرر عقلًا.

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 أساسًا للاستقراء؛ إذ يقول: «ونحن نؤمن بالمعرفة العقلية قبلية وفاقًا للمنطق الأرسطي...

لكننا ننكر في الوقت نفسه أن يكون المبدأ القائل بأن الاتفاق في الطبيعة لا يكون دائماً ولا أكثرية معرفة عقلية قبلية، فنحن وإن كنا نعلن أن الاتفاق في الطبيعة لا يكون دائماً ولا أكثرية، إلا أن علمنا بذلك ليس علماً عقلياً قبلياً، بل هو نتاج من نتاجات الدليل الاستقرائي نفسه، فلا يمكن أن يشكل الأساس المنطقي للاستقراء، ويقدم له المبرر العقلي الكافي» [الصدر، الأسس المنطقية للاستقراء، ص 56 و57].

وببدأ السيد الصدر مناقشته للمبدأ المذكور بتحليل المراد من "الاتفاق" (الصدفة)، فيرى أن الصدفة، هي ما يقابل اللزوم، واللزوم قسماً:

1- اللزوم المنطقي: الذي يدركه العقل بين المحمول والموضوع، بمعزل عن ملامسته للواقع الخارجي، بحيث يلزم من الانفكاك التناقض، مثل انفكاك ثلاثية أضلاع المثلث عن المثلث.

2- اللزوم الواقعي: يُكتشف بعد ملامسة الواقع الخارجي؛ إذ إن العقل بمجرد لا يرى ضروريته ولزوميته، مثل لزومية الحرارة للنار. فلولا معاينة الواقع الخارجي، لما توصل بمجرد إلى هذه العلاقة بينهما، ولا يشكل الانفكاك بينهما أي تناقض.

والصدفة تقابل اللزوم بنوعيه، وهي نوعان:

الصدفة المطلقة: وتعني وجود المسبب بدون سبب، وهي محال عقلاً.

الصدفة النسبية: وهي اقتران حادثتين دون علاقة سببية، ولكن لكل واحدة بمفردها سببها الخاص، كما إذا تعرض ماء معين لحرارة بدرجة مئة فحدث فيه الغليان، وتعرض ماءً آخر - في الوقت نفسه - لانخفاض في درجة الحرارة إلى الصفر، فحدث فيه الانجماد، في اللحظة نفسها التي بدأ فيها غليان الماء الأول.

وفي ضوء هذا التحليل [المصدر السابق: ص 56 - 60]، يكون المراد من المبدأ الأرسطي أن الصدفة النسبية لا تتكرر بشكلٍ دائمٍ، ولا بشكلٍ أكثرٍ؛ ليستنتج منه أن نفي تكرار الصدفة النسبية، ما دام لم يُحدّد ولم يُعيّن، فهو إذن عبارة عن علم إجمالي بنفي غير محدد.

فهو علم؛ لأنه يُخبرنا بعدم تكرار الصدفة النسبية بشكلٍ دائمٍ أو أكثرٍ، وهو غير محدد؛ لأنه لم يخبرنا بعدد التكرار الذي يعيّن كون الظاهرة صدفةً نسبيةً أم علاقةً سببيةً.

وفي ضوء هذا العلم الإجمالي، يوجه السيد الصدر سبعة اعتراضات إلى المبدأ الأرسطي، تستقرب كونه ليس معرفة عقلية قبلية مثل مبدأ عدم التناقض، إنما هو بنفسه معطى استقرائي. وناقش الوائلي الصدر في معنى الصدفة؛ إذ رأى أن تقريره لها لا يعبر عما جاء في المبدأ الأرسطي، حتى ينتهي - الصدر - بذلك إلى اعتبارها علمًا إجماليًا؛ وذلك أن تقرير الصدر للصدفة النسبية، الذي يُستخلص من مجموع كلامه يتضمّن قيدتين: كونها في مقابل اللزوم بشقيّه، وكونها تتكرّر. والنقطة التي يريد اختبارها واستكشافها وإثباتها، هي درجة التكرار: فهل تتكرّر بشكل دائم أو أكثر أو أقلّي؟ بينما حلّل الوائلي الاتفاقية هكذا: هو أن اقتران حدثين إما يكون بشكل دائم، أو أكثر، أو أقلّي، والأول يعني أن الرابطة بين الحدثين عليّة تامّة (المقتضي موجودٌ والمانع مرفوع)، والثاني يعني كونها عليّة ناقصة، تكشف عن تحقّق المقتضي، والمانع غير مفقود، والثالث يعني أنه لا توجد علاقة عليّة بين الحدثين، وأنّ اقترانهما مجرد اقتران في الزمان، مثل: لو اقترن خروج نبات الفطر بصوت الرعد أو هطول الأمطار في بلد ما بجرائق الغابات الاستوائية، فلا يوجد أيّ مقتضى بين الحدثين المقترنين. وهذه هي الصدفة (الاتفاق) المأخوذة في المبدأ الأرسطي؛ إذ قال: «إنّ معنى الصدفة الذي قرّره السيد الصدر، وبنى عليه اعتراضاته السبعة، لا يمكن أن يعبر - بحالٍ من الأحوال - عما جاء في المبدأ الأرسطي (الاتفاق) لا يكون دائمًا ولا أكثرًا». نعم، الصدفة في المبدأ المذكور - كما أفاد - نسبية، وليست مطلقة، ولكن لا بالمعنى الذي قدّمه، وانتهى به إلى العلم الإجمالي، وإنما بمعنى أن الصدفة حدثٌ أقلّي الوقوع، مقابل ما يحدث دائمًا أو أكثرًا. فالأقلّ وقوعًا يعني أن طبيعة الموضوع لا تقتضيه، فيكون وقوعه لأمرٍ عارض، وإلا، لو كانت بيعته تقتضيه، لكان وقوعه إمّا دائمًا أو أكثرًا. والدائم هو اقتران دائم بين طرفي القضية، فيكشف عن العلة التامة، بينما الأكثر هو اقتران في أكثر الحالات، لوجود المقتضي، وتخلّفه لوجود مانع أو فقدان شرط.

فنقطة الاختلاف بين التقريرين أنّ الثاني أخذ في تعريفها درجة التكرار، وكون الاتفاقية هو الأقلّي في قبال الأكثر والدائم، اللذين يكشفان عن عليّة تامّة أو ناقصة. وفيه:

1- أخذ قيد أقلية الحدث في تعريف الصدفة النسبية هو النقطة المبحوثة؛ لأنّ هذا ما يُراد اختبارها 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 مألوف في الخارج، إلى كونه كذلك في نفس الأمر؛ لأنه 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 كُشف عنها من خلال الاستقراءات الممتدة على طوال الزمان؟ ومن ثمّ فهو ممكن عقلاً أن يتكرّر، ويتجاوز حدود الأقلي. وقد أشار السيّد الصدر إلى هذا المفاد بقوله: «وهناك فارق ملحوظ - في تجاربنا جميعاً - بين هذين القسمين من الاقتران، فالاقتران الناتج عن رابطة سببية مطردٌ دائماً ... وأمّا الاقتران الذي يتمثل 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 الأكثر والدايمي)؛ إذ يرى المنطق الأرسطي أنّه محمول ثابت للموضوع (الاتفاقي أو الصدفة النسبية) بشكل عقلي أوّلي، والسيّد ناقش في كونه كذلك، فهو وإن يرى أنّ ما يحدث في الطبيعة يكون بهذه الصورة والكيفية، لكنّه ليس مستتبناً في مفهوم الصدفة النسبية، مستلزماً منه عقلاً. وبعبارة أخرى، فإنّ الخلاف في تشخيص طبيعة الرابطة بين الموضوع (الاتفاقي) والمحمول (عدم التكرار الأكثر والدايمي)، فهل هي لازمة أم ممكنة؟

2- الانتهاء إلى أنّ المبدأ الأرسطي علمٌ إجمالي بنفي محدد، مرجعه إلى مجهولية عدد التكرار الذي يفصل بين الاقتران الاتفاقي والسببي، أي إلى "حاجة المبدأ إلى صياغة محدّدة"، وليس إلى بيان السيّد الصدر وفهمه للصدفة النسبية؛ فمجهولية العدد علّة للعلم الإجمالي، ومنه انطلق ليسجّل اعتراضاته السبعة، التي تنبّه على عدم عقليته وقبليته. ومن ثمّ، فسواء قلنا إنّ المستهدف في الاستقراء هو أفراد الطبيعة، كما يقول الصدر، أو حالاتها، كما يقول الوائلي، سيتوفّر لدينا علم إجمالي. نعم، إذا قبّلت معالجة الوائلي وتمت لإشكالية مجهولية العدد - وقد تقدّمت مناقشتها ومدى اعتبارها - انحلّ الإجمالي إلى تفصيلي.

ومن ثمّ، ثمة اضطرابٌ في عبارات الدكتور الوائلي؛ فهو انتقد تفسير السيّد الصدر لمعنى الصدفة في المبدأ الأرسطي، الذي ينتهي به إلى كونه علماً إجمالياً، وقدّم تفسيره للصدفة، لكنّ تفسيره لا يفي بنفي كونه علماً إجمالياً، وإتّما الذي ينفي العلم هو معالجة إشكالية

مجهولية العدد؛ فما ذكره بقوله: «عدم الحاجة إلى البحث عن عدد مرّات التجربة التي نتحقّق فيها من سببية الحدث أو صدفته؛ لأنّ الضابطة أصبحت جليّة، وهي مقدار وقوع الحدث بالنسبة إلى عدد حالات الموضوع المجرب. وعليه، فإنّ افتراض العلم الإجمالي لوقوع الصدفة لم يعد له معنّى ولا ثمرّة» [الوائي، معالم المنطق، ص 191؛ مجلّة الدليل، العدد 23، ص 18]. ينسجم بما ذكرناه كنتيجة، لكنّ طريقة استخلاصها لا تخلو من عدم اتّساق.

3- قد تقدّم أنّ الأقلّي هو ما لا تقتضيه طبيعة الموضوع، وإتّما وقوعه لأمرٍ عارض. وهنا نسأل: ما الدليل على أنّه إذا كانت طبيعة الموضوع لا تقتضيه، لا يتكرّر أكثرّيّاً؟

وبعبارةٍ أخرى: ما المانع العقلي أن يتواجد العارض بشكلٍ أكثرّي، فتتكرّر الصدفة النسبية بشكلٍ أكثرّي؟

من الواضح أنّه لا دليل ولا محذور عقليّاً في تصوّر وقوع التكرار الاتّفاقي الأكثرّي لوقوع الأمر العارض أكثرّيّاً. والانتقال من كونه لعارض إلى كونه أقلّيّاً، يحتاج إلى حدٍّ أوسط، وهو مفقود.

وأما الاستدلال على ضرورة المبدأ الأرسطي، بالاستناد إلى ترتيب الكسر رياضياً؛ إذ يكون مقام الكسر احتمالات السبب، ووسطه احتمالات الصدفة، $n/n =$ (احتمال الصدفة) / (احتمال السبب)، ولا يمكن قلبه؛ إذ يلزم تضادّ احتمالات السبب في قبالة احتمالات الصدفة، فقد قال:

«فموضع احتمال الصدفة يكون في بسط العدد الكسري دائماً، بينما احتمالات السبب موضعها في مقام العدد الكسري دائماً، ولا يمكن استبدال أحدهما بالآخر؛ لأنّ وضع احتمالات السبب في بسط الكسر بدلاً من احتمال الصدفة، يؤدّي إلى تضادّ احتمال السبب عند ضرب الاحتمالات، فيصبح أقلّيّاً، والصدفة أكثرّيّة؛ وهو مرفوض عقلاً؛ لأنّه يلزم تناقضاً، فالعقل يدرك أنّ احتمال الصدفة هو الأقلّي دائماً، واحتمال السبب هو الأكثرّي دائماً؛ ولهذا الإدراك ليس له منشأٌ إلاّ الكبرى الفطرية الارتكازية: "الاتّفاقي لا يكون أكثرّيّاً ولا دائماً"، فلو لا هذه الكبرى، لما كان ثمة مانعٌ من عكس الكسر»

[الوائي، معالم المنطق، ص 201؛ مجلّة الدليل، العدد 23].

وفيه:

أ- أنّ الكسر بصورته هذه، لا يتعارض مع نفي عقلية المبدأ الأرسطي؛ لأنّ البسط الذي يعبر عن احتمال الصدفة، يمكن أن يأخذ قيمًا تتراوح من الصفر إلى الواحد الصحيح، فتكون النسبة الناتجة ما بين 0% إلى 100%. وهذه النسب تعني أنّ احتمال الصدفة يمكن أن يكون منعدمًا، أو أقلّيًا، أو أكثرّيًا، أو دائميًا، حسب قيمة هذه النسب المحصورة بين القيمتين الحديتين.

لأنّ المدعى ليس أن يكون احتمال الصدفة أكبر من احتمال السبب، حتى يلزم محذور تضائل احتمال السبب، وإنّما المدعى كونه أصغر منه أو يساويه. وبهذا يتبين أنّ الكسر الرياضي في حدّ 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 كلفيته، بعكس موقع المقام بالبسط.

ب- إذا كانت لدينا تجربتان مثلًا، قيمة احتمال الصدفة في الأولى $8/3$ ، وفي الثانية $11/5$ ، فإنّ حاصل ضربيهما يساوي $88/15 = 0.17$ ، فإنّ هذه القيمة تقرأ احتمال الصدفة إلى احتمال السبب $= 0.17$. ولما كان فضاء العينة يساوي مجموع الاحتمالات، وهما هنا: احتمال الصدفة + احتمال السبب، أي يساوي (1) عددًا صحيحًا أو 100% (بتعبير نسبي)، فإنّ احتمال السبب $= 1 - 0.17 = 0.83$. فإذا قلب الكسر، واتخذ الكسران الصورة التالية: $3/8$ ، $5/11$ ، فإنّ حاصل ضربيهما $15/88 = 0.83$. فهذا يعني (يقرأ) أنّ احتمال السبب إلى احتمال الصدفة $= 0.83$ ، وبالطريقة المتقدمة، يكون احتمال الصدفة إلى السبب $= 0.17$.

فلم يتغيّر ولم يتضاءل أيّ من الاحتمالين بعد القلب عمّا قبله؛ لأنّ قلب الكسر يغيّر مضمونه وما يعبر عنه، لا قيمته. فالكسر تعبير رياضي إثباتي عن حقيقة ثبوتية يُستند عليها، ويكشف عنها. فإذا أريد معرفة نسبة احتمال الصدفة إلى السبب، كُتب بالصورة الأولى، وإذا أريد معرفة نسبة السبب إلى الصدفة، كُتب بالصياغة المقلوبة تسهيلًا، من دون أيّ تغيير في قيمة الطرفين بعد القلب. وبعبارة أخرى: القلب يكون لطرفي المعادلة، فتبقى النسبة محفوظة.

المبحث الثالث: تبرير الإجماع الاستقرائي.

الدليل الاستقرائي عند السيّد الصدر يمرّ بمرحلتين:

مرحلة التوالد 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 احتيج إلى مرحلة ثانية من الدليل الاستقرائي، وهي مرحلة التوالد الذاتي (المرحلة الذاتية)، وهي التي تتكفل بهذه المهمة، وتمثّل في مصادرة ترتبط بالمعرفة البشرية، مفادها:

«كلّما تجمّع عدد كبير من القيم الاحتمالية في محور واحد، فحصل هذا المحور نتيجةً لذلك على قيمة احتمالية كبيرة، فإنّ هذه القيمة الاحتمالية الكبيرة تتحوّل - ضمن شروط معيّنة - إلى يقين. فكأنّ المعرفة البشرية مصمّمة بطريقة لا تتيح لها أن تحتفظ بالقيم الاحتمالية الصغيرة جدّاً، فأيّ قيمة احتمالية صغيرة تفنى لحساب القيمة الاحتمالية الكبيرة المقابلة. وهذا يعني تحوّل هذه القيمة إلى يقين، وليس فناء القيمة الاحتمالية الصغيرة نتيجةً لتدخّل عوامل بالإمكان التغلّب عليها والتحرّر منها، بل إنّ المصادرة تفترض أنّ فناء القيمة الصغيرة وتحوّل القيمة الاحتمالية الكبيرة إلى يقين، يفرضه التحرك الطبيعي للمعرفة البشرية، نتيجةً لتراكم القيم الاحتمالية في محور واحد، بحيث لا يمكن تفاديه والتحرّر منه» [الصدر، الأسس المنطقية للاستقراء، ص 423].

ثمّ إنّّه أشار إلى أنّ مقدار القيمة الصغيرة التي تُهمَل، 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:

«وليس من الضروري أن تحدّد درجة التراكم التي تؤدّي إلى تلك النتائج، بل يكفي - لكي تؤدّي المصادرة مهمّتها - أن تقرّر من حيث المبدأ: أنّ تراكم القيم الاحتمالية في محور، وامتصاصه لجزء أكبر فأكبر من قيمة العلم، يصل إلى درجة تؤدّي إلى تحوّل القيمة الاحتمالية الكبيرة الناتجة عن هذا التراكم إلى يقين، وفناء القيمة الاحتمالية الصغيرة المضادّة» [المصدر السابق، ص 425].

وقد سجّل هنا الدكتور الوائلي الملاحظات التالية:

الأولى: أنه يرد عليه ما أورده على المبدأ الأرسطي من مجهولية درجة التكرار والتراكم، وهذا يؤدي إلى الوقوع في الذاتية والنسبية ومشكلة العدد الكافي. [الوائلي، معالم المنطق، ص 198، مجلة الدليل، العدد 23، ص 21].

وهي ملاحظة نتفق معها في جذرها وروحها، لكن ننبه إلى فارق بين آثار المجهولية بين الحالتين، وهو أن طريقة السيد الصدر تمنح - في أي عدد من التجارب والمشاهدات - نسبة احتمال لصالح السببية، ونسبة احتمال لصالح الصدفة، والعلاقة بين النسبتين ليست خطية. فلو أخذنا التطبيق الأول من التطبيقات الأربعة في كتاب الأسس، فإننا إذا أجرينا تجربتين، تكون قيمة احتمال السبب $8/7$ ، واحتمال الصدفة $8/1$ ، وإذا كانت التجارب ثلاثاً، يصبح احتمال السبب $16/15$ ، واحتمال الصدفة $16/1$.

أي أنه في أي مرحلة من مراحل تكرار التجارب، يعطي خارطة نسبية عن الواقع، تحدّد مساحة السبب ومساحة الصدفة، في حدود عدد التجارب المجرى.

وبعبارة أخرى: يتوقّر لدى المجرّب عند أي تكرار من التجارب نسبة احتمالية للسبب، ونسبة احتمالية للصدفة، ومن ثمّ يمكن المقايسة بينهما.

أمّا في المبدأ الأرسطي، فالأمر مختلف؛ إذ مهما تكرّرت التجارب، فإنها لا تعطي المجرّب استكشافاً موضوعياً عن طبيعة العلاقة ونمطها (سببية أو اتفافية)؛ إذ يواجه إشكالية مجهولية تحقّق العدد والنصاب، إضافة إلى أن المبدأ الأرسطي، بوصفه كبرى القياس التجريبي، والمجربّات من موادّ البرهان الذي يفترض أن ينتج نتيجة يقينية بالمعنى الأخصّ، يتعهّد بمدعى صعب التوفير في ضوء محتواه وصياغته.

بينما مدعى الدليل الاستقرائي لدى السيد الصدر أكثر تواضعاً، وانسجاماً مع بنيته الداخلية؛ فهو درجة عالية من الاحتمالية تبرّر الاعتقاد بمتعلّقها موضوعياً في مرحلته الأولى، ثمّ يترقّى إلى يقين موضوعي مبني على مصادرة في مرحلته الثانية.

الثانية: قال: «إنّ تضالّ الاحتمال مهما بلغ، فإنّه لا يزول واقِعاً، وهذا يكفي في عدم حصول اليقين بالنتيجة الكلّية، ولا تنفع المعالجات المقترحة بعنوان المضعف الكيفي أو المضعف الكمي والكيفي؛ لأنّ احتمال الخلاف لا يزول واقِعاً، وإن زال بحسب الوهم» [الوائلي، معالم المنطق، ص 19؛ مجلة الدليل، العدد 23، ص 21 و22].

وفيه:

نعم، لا يزول الاحتمال الضئيل، لمن لا يرتضي المصادرة، بل حتى مع الارتضاء لا يزول واقعًا ومنطقيًا، وهذا يقرب به صاحب الأسس، فمبتغاه من طريقته بمراحلتيها: الاستنباطية والذاتية، ليس اليقين التام الذي لا يجامع احتمالًا مهما كان ضئيلًا، وإنما اليقين الموضوعي العقلاني الذي يجامع الاحتمال المخالف نظرًا وعقلًا، لا عملاً وجريًا، استنادًا إلى مصادرة "تصميم المعرفة البشرية".

الثالثة: أن التنكر للمبدأ الأرسطي كبرى للتجربة، يسلب أي مبرر للإعمام الاستقرائي، ولا ينفع في تبريره تراكم الاحتمالات، ولا المصادرة المذكورة في الانتقال إلى اليقين الموضوعي بفناء الاحتمال المخالف الضئيل، وذلك:

«لأن السؤال سيبقى قائمًا: لماذا كلما كثرت الاحتمالات، كبرت القيمة الاحتمالية، وتحرك الذهن لإلغاء الاحتمال الأضعف؟ ... وكذلك لا يصلح مبررًا كون هذا التضعيف ناتجًا عن عملية ضرب الاحتمالات الرياضية؟» [الوائلي، معالم المنطق، ص 200؛ مجلة الدليل، العدد 23، ص 22].

وفيه:

قد تقدم الكلام والمناقشات في المبدأ الأرسطي، وتبين أنه ليس مبدأً عقليًا ولا أوليًا، ومن ثم لا يمكن الاعتماد عليه في تبرير الإعمام. نعم، يمكن اعتماده بوصفه معطى استقرائيًا بنفسه لتبرير الإعمام، في استقرارات أخرى في نقطة ما بعد البداية.

كما أنه 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 لأنه لا دليل عليه في تبرير الإعمام به، ولا الانحصار به، فضلًا عن أنه لا ضرورة على لابدية الإعمام الاستقرائي أصلًا، فليكن الاستقراء مصابًا بهذه الشجرة المعضلة من دون شفاء ولا علاج.

الرابعة: الاستدلال على ضرورة المبدأ الأرسطي من خلال الهيئته التي يتخذها الكسر الرياضي. [الوائلي، معالم المنطق، ص 200 و201؛ مجلة الدليل، العدد 23، ص 22 و23]، وقد تقدمت المناقشة فيه.

الخاتمة

ويمكن إجمال نتائج البحث فيما يلي:

1- أنّ الفارق بين الاستقراء والتجربة لدى المدرسة الأرسطية، هو أنّ الأول تصفّح عددي للجزئيات، بينما الثاني يُضاف إليه المبدأ الأرسطي: "الاتفاقي لا يكون أكثرّيًّا ولا دائميًّا"، باعتباره كبرى للقياس التجريبي. وما ذكره الدكتور الوائلي من إضافة، وهو أنّ التصفّح والملاحظة في الثانية علمية واعية، بينما في الأولى ساذجة عديدة، لا يعبر عن مراد الأرسطيين، وإنّما هو وجهة نظرٍ لصاحبها.

2- أنّ حلّ إشكالية حاجة المبدأ الأرسطي إلى صيغة محدّدة، عبر استقراء حالات الطبيعة لا أفرادها، لا يجدي نفعًا؛ لأنّ ما يُحتمل دخالته لا يقتصر على الحالات الشخصية والصنفية، بل يشملها وغيرها من مطلق المتغيّرات والعرضيات، وهذا ما يؤدّي إلى ضرورة استقراء الأفراد لاستيفاء ما يُحتمل دخالته. كما أنّه لا يمكن دائمًا تحديد الحالات، إمّا لكونها غير معروفة، وإمّا لكونها غير محدّدة بطبيعتها، كما في مثال الاستقراء الشهير، الذي يُختبر فيه نمط العلاقة بين تمدّد الحديد والحرارة.

3- أنّ تحليل معنى الصدفة في المبدأ الأرسطي، باعتبارها ما لا تقتضيه الطبيعة وإنّما صدر عن عارض، ثمّ الانتقال إلى الحكم بأنّ كلّ ما لا تقتضيه الطبيعة فهو أقلّي، هو انتقال إلى مقدّمة غير مستدلّ عليها؛ إذ لا يرى العقل محذورًا في تكرار العارض أكثرّيًّا، وتبعًا له تتكرّر الصدفة أكثرّيًّا. كما أنّ هذا التحليل لمعنى "الاتفاقي"، قد حوّل ما هو موجودٌ خارجًا إلى ضرورة عقلية، بينما هذا هو عين ما يُراد استكشافه.

4- أنّ الانتهاء إلى أنّ المبدأ الأرسطي علم إجمالي، مرجعه إلى معضلة حاجته لصياغة محدّدة، وليس إلى تقرير السيّد الصدر لمعنى الاتفاقي المأخوذ فيه. فسواء قبل به، أو قبل بتقرير الدكتور الوائلي، فهو سينتهي إلى علم إجمالي في الحالتين.

5- أنّ أطروحة السيّد الصدر في تبرير الإعمام الاستقرائي لا تخلو من ملاحظات، كان قد سجّلها على تبرير الإعمام بالمبدأ الأرسطي بوصفه مبدأً عقليًّا، لكنّ الأولى أكثر تواضعًا؛ إذ تتناسب مع بنيتها ومقدّماتها. فهي - مع قبول مرحليتها - تمنح يقينًا موضوعيًا عقلائيًّا، بخلاف الغائية، فإنّها تعدّ بيقين أرسطي صارم.

6- لا توجد ضرورة بين تبرير الإعمام الاستقرائي والمبدأ الأرسطي بوصفه مبدأً عقلياً، لا من جهة ضرورة الإعمام، ومن ثمّ تبريره، ولا من جهة انحصار إمكانية التبرير به. كما لا دلالة في صيغة الكسر الاحتمالي على ضرورة المبدأ الأرسطي، وإنما هو حيادي تجاه الطرفين.

قائمة المصادر

الصدر، محمّد 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، مجلّة 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 التوليدي

بهية سهلي

دكتوراه في الفكر التربوي الإسلامي، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد الخامس، المغرب.

البريد الإلكتروني: schli.bahia@gmail.com

معرف الغرض الرقعي: <https://doi.org/10.64704/aldaleel.2025083007>

الخلاصة

شهد عالمنا اليوم تطورًا تقنيًا أثّر بشكل بارز على المجال التربوي، خصوصًا بعد ظهور الذكاء الاصطناعي التوليدي الذي يقوم بإنتاج محتويات مبتكرة مولدة جاهزة تقترب من المحتوى الإبداعي للإنسان. وهذه النقلة النوعية للذكاء الاصطناعي بقدر ما لها من أدوار إيجابية في الارتقاء بالتعليم، فلها مخاطر تمس هوية المتلقي، خاصةً إذا كان المتلقي طفلًا مسلمًا؛ نظرًا لكونه صمم بخلفية غربية تنشر وتدعم بعض الأطاريح والقيم التي تتعارض مع المرجعية الإسلامية. مما كان لزامًا أن نبحث عن إمكانية توليف الذكاء الاصطناعي التوليدي؛ باعتباره واقعًا معاشًا في العملية التربوية والتعليمية في تربية الطفل دون التأثير على هويته، من خلال الإجابة عن الإشكالية التالية: كيف يمكن أن نحمي هوية الطفل المسلم من تأثير الذكاء الاصطناعي التوليدي أثناء تعلمه، واستثماره بشكل سليم؟ واعتمدت في إعداد هذا المقال على منهج ثلاثي مكون من الوصف والتحليل والمقارنة؛ للإجابة عن الإشكالية، وتوصلت 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 موظفًا في سبيل تعزيز الهوية الإسلامية للطفل المسلم.

الكلمات المفتاحية: الهوية، الطفل المسلم، الفلسفة التربوية الإسلامية، الذكاء الاصطناعي التوليدي.

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 أنّ تطوّر التقنية على مرّ السنين قد حقّق رفاهيةً مادّيةً ومعنويةً وفكريةً للإنسان، فالذكاء الاصطناعي التوليدي ارتقى من تقديم المعلومة إلى الإبداع فيها؛ ليغدو في ذلك أقرب ما يكون إلى الذكاء البشري، إلّا أنّ له آثارًا سلبيةً عديدةً على الإنسان تتجلّى في الحدّ من قدراته الإبداعية سواء التفكيرية منها أو التحليلية أو التركيبية أو البحثية، بعدما صار الذكاء الاصطناعي ينتج مقالاتٍ معرفيةً شبه متكاملة بمناهجها وتوثيقاتها، فضلًا عن اختراقه لهويات الفرد بنشره لبعض الأطاريح والقيم التي تتعارض مع مرجعيته الدينية. ويرتبط موضوع المقال بتأثيرات الذكاء الاصطناعي التوليدي على تشكّل هوية الطفل المسلم؛ نظرًا لكون الطفل ثمرة المجتمع المسلم ومستقبله؛ إذ سيعمل البحث على دراسة تشكّل هوية الطفل المسلم بين الفلسفة التربوية الإسلامية والذكاء الاصطناعي التوليدي؛ للخلوص بحلول ناجعة لحماية الهوية الإسلامية للناشئة في ظلّ هذا التطوّر التقني العالمي. ومن ثمّ فإنّ البحث يصبو إلى الإجابة عن الأسئلة الآتية:

- أيّة دلالات تكتسبها مفاهيم "هوية الطفل المسلم" و"الفلسفة التربوية الإسلامية" و"الذكاء الاصطناعي التوليدي"؟
- وكيف تسهم الفلسفة التربوية الإسلامية في بناء هوية الطفل المسلم؟
- وكيف يؤثّر الذكاء الاصطناعي التوليدي في هوية الطفل المسلم؟
- وأيّة آليات يمكن استخلاصها لتحقيق تكامل الأدوار بينهما وتعزيزها؟

إنّ تأثيرات التقنية عمومًا على هوية الإنسان ووعيه ليست من القضايا البحثية وليدة اللحظة، بل سبق وكانت محلّ دراسات أثمرت إبداع نظريات في شأنها، منها "نظرية الحتمية التقنية" (Theory of Technological Determinism) لمارشال ماكلوهان (Marshall McLuhan)، الذي يرى أنّ كلّ تقنية إعلامية جديدة تؤثر على إدراك الإنسان للعالم وتفاعله معه، أي أنّ التقنية ليست مجرد وسيلة، بل هي رسالة كذلك، ومن النظريات التي عنت بعلاقة التقنية بوعي الإنسان، نظرية "الغرس الثقافي" (Cultivation theory) التي ترى أنّ التعرّض المتكرّر للتلفاز لمدة طويلة، يجعل الفرد يعتقد أنّ العالم الذي يراه في شاشة التلفاز هو صورة متطابقة مع

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 جماعة ما تكون ناتجةً عن تكرار تعرّض أفراد هذه الجماعة لأنواع خاصة من الرسائل الجماهيرية» [الحاج، نظرية الإعلام والاتصال، ص 131].

فمن خلال هاتين النظريتين، تتضح قوّة تأثير التقنية على وعي الإنسان الذي يؤثر بشكل ما في تشكيل هويته، والذكاء الاصطناعي التوليدي باعتباره أحد أشكال التقنية المطوّرة حديثاً، ولكونه موطّئاً في تعليم الناشئة في مرحلتها العمرية الدقيقة، ووسيلة تعليمية، 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 الأوّل: مفردات البحث

أوّلاً: مفهوم "هوية الطفل المسلم"

"هوية الطفل المسلم" مصطلح مركّب تركيباً وصفيّاً، ولتحديد دلالاته ينبغي التوقّف على كلّ من مصطلحي "الهوية" و"الطفل المسلم".

- الهوية: من حيث الدلالة اللغوية مصدر صناعي لـ"هو".

أمّا اصطلاحاً فيعرف الدكتور محمد عمارة هوية الشيء بأنّها: «ثوابته التي تتجدّد ولا تتغيّر، تتجلى وتفصح عن ذاتها دون أن تخلي مكانها لنقيضها، طالما بقيت الذات على قيد الحياة» [محمد عمارة، مخاطر العولمة على الهوية الثقافية، ص 6].

كما عرف الدكتور خليل نوري مسيهر العاني الهوية الإسلامية بكونها: «الإيمان بعقيدة هذه الأمة، والاعتزاز بالانتماء إليها، واحترام قيمها الحضارية والثقافية، وإبراز الشعائر الإسلامية والاعتزاز والتمسك بها، والشعور بالتميّز والاستقلالية الفردية والجماعية، والقيام بحق الرسالة وواجب البلاغ والشهادة على الناس، وهي أيضاً محصّلة 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" مشتقٌّ من مصدر الطفولة، وقد عرف 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 تشكّل القاعدة الأولى التي تتأسس عليها كل السمات والخصائص التي ستميّز الفرد لاحقاً في علاقته مع الآخرين، سواء تعلّق الأمر بالسمات الفكرية أو النفسية أو السلوكية» [غريب، المنهل التربوي، ج 1، ص 338 و339].

ويقسم هؤلاء الباحثون الطفولة عادةً إلى ثلاثة أطوار أساسية هي:

- طور الطفولة الأولى: وتدوم من الولادة إلى السنة الثانية، وهي مرحلة حسّية حركية بالدرجة الأولى، وفيها تشتدّ الحاجة لدى الطفل الرضيع إلى الحركة، كما يميّز هذا الطور أيضاً بحاجة الرضيع إلى العناية والرعاية، سواء من حيث التغذية أو العاطفة؛ وهو في ذلك يعتمد بشكل شبه تامّ على الخدمات التي يقدمها له الكبار.

- الطفولة الثانية: يبدأ محيط الطفل في الاتّساع، 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، ممّا يزيد في هذا الاستبطان العلاقات التي يربطها الطفل مع الآخرين، أي العلاقات الاجتماعية التي تتيح له نوعاً من التواصل والتبادل على مستويات متعدّدة.

- الطفولة الثالثة: تميّز أساساً ببروز ما يسمّى بالإحساس الأخلاقي لدى الطفل، كما تبرز لديه مجموعة من العمليات العقلية الأساسية، التي تتيح له إمكانية التفكير في الأشياء بشكل أعمق، هذا بالإضافة إلى أنّ هذه المرحلة تعدّ مرحلة التفتّح على العالم الاجتماعي بشكل أكثر عمقاً؛ نظراً لدخول الطفل إلى عالم المدرسة وما يترتّب عنه من تأثيرات تربوية مننّمة على شخصيته.

وهناك تعريفات أخرى للطفولة ترفع عمرها إلى 18 سنة، بحيث تساويها بسنّ الرشد القانوني، فقد عرّفت الاتفاقية العالمية لحقوق الطفل في بندها الأوّل الطفل على أنّه: «كلّ كائن إنساني يبلغ من عمره أقلّ من 18 سنة، ما عدا إذا تمّ الرشد قبل ذلك حسب القانون الخاضع له» [المصدر السابق، ص 339].

وعند النظر في الشريعة الإسلامية، نجدتها قسّمت 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، ونصّت على معاملة الطفل وفق مرحلته العمرية، فعن الحاكم في الكنى عن النبي ﷺ قال: «الولد سيّد سبع سنين، وخادم سبع سنين، ووزير سبع سنين، فإن رضيت مكانفته لإحدى وعشرين، وإلا فاضرب على كتفه، قد أعدرت إلى الله فيه» [الهندي، كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال، ج 16، ص 442]. وعن أنس مرفوعاً: «الغلام يعق 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 وعلمتك وأنكحتك، أعوذ بالله من فتنتك في الدنيا وعذابك في الآخرة» [السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ج 6، ص 318].

ومن ثمّ فالطفل المسلم هو الإنسان الذي يعيش مرحلةً عمريةً تمتدّ من الولادة إلى سنّ البلوغ تحت رعاية أسرة تدين بدين الإسلام.

استناداً إلى ما سبق يفيد مفهوم هوية الطفل المسلم الثابت الوجودية المتعلقة بالكون والحياة والمصير التي ينشأ عليها الإنسان الذي يعيش مرحلةً عمريةً تمتدّ من الولادة إلى سنّ البلوغ تحت رعاية أسرة تدين بدين الإسلام.

ثانياً: مفهوم الفلسفة التربوية الإسلامية

إنّ تحديد مفهوم للفلسفة التربوية الإسلامية، يستدعي الانطلاق من مفهوم الفلسفة، فالفلسفة كلمة معرّبة عن اليونانية، «فهي لفظ يوناني نشأ أول ما نشأ في بلاد اليونان، ولفظ الفلسفة مرّكب من كلمتين يونانيتين وهما: فيلو ومعناها: المحبة أو الإيثار، وسوفيس أو سوفيا، ومعناها: الحكمة، وهو أصل الكلمة وسبب تسميتها بذلك، من خلال ما مضى يتبيّن أنّ الفلسفة باعتبار الوضع الأصلي تعرف بـ: محبة الحكمة، أو إيثار 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 أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا وَمَا يَذَّكَّرُ 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 القيم» [الشيباني، فلسفة التربية الإسلامية، ص 14].

أمّا التربية لغةً: فقد اشتقت من كلمة ربي، وعرّفت: «(رب)، الرء والباء يدلّ على أصول، فالأول إصلاح الشيء والقيام عليه، فالربّ: المالك، والخالق، والصاحب» [الفزويني، مقاييس اللغة، ج 2، ص 381]، واصطلاحاً: «التربية: هي تبليغ الشيء إلى كماله شيئاً فشيئاً» [الكفوي، الكلّيات 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، وتقدّم تصوّراً عن الكون والوجود والمعرفة والإنسان، فالتربية هي اليد المنقّذة لهذه التصرّوات، أي التربية تستمدّ من الفلسفة التصرّوات والمعتقدات والمبادئ التي توجّه عمليتها وتحقّق غايتها، وتجسّدها على أرض الواقع، فالمرّي عندما ينطلق من نظريات تربوية معيّنة أثناء عملية التربية، سينطلق من توجّهه الفلسفي، أي سينطلق من فلسفة تربوية معيّنة، ليبني عليها عمليته التربوية ويحقّق غاياتها.

فهذه العلاقة التأثيرية والتأثرية بين الفلسفة والتربية، أنتجت ما يسمّى بـ"الفلسفة التربوية"، باعتبارها المرجعية الموجهة لعملية التربية، وقد نالت نصيباً وثيراً من التعريف بها، تحت مسمّى "فلسفة التربية"، منها:

عرّف "المنهل التربوي" فلسفة التربية بأنّها: «حقل معرفي أساسي من الحقول التي تهتمّ بالتربية وتقارب ظواهرها من زاوية فلسفية؛ فإذا كانت العلوم الإنسانية مثلاً تدرس موضوع التربية وخاصّةً الطفل، طبيعته، نموّه، وعلاقته بالوسط، وإذا كانت البيداغوجيا تبحث في وسائل إنجاز الفعل التربوي، فإنّ فلسفة التربية تفكّر في غايات التربية من خلال طرح تساؤلات مثل: لماذا نربي؟ وما هو معيار التربية الناجحة؟» [غريب، المنهل التربوي، ج 2، ص 753].

وعرّفت كذلك بأنّها: «حقل معرفي يهتمّ بالتربية والتعليم انطلاقاً من التفكير الفلسفي في موضوعات عديدة، مثل غايات التربية ووسائلها، طبيعة الفعل التربوي في علاقته بالشخصية الإنسانية وبمضاي المعرفة والثقافة، طبيعة المعرفة ووسائلها وأساليب الحكم والبرهنة والنقد في علاقتها بمحتويات الموادّ الدراسية وأنشطة التعليم» [المصدر السابق].

وعرّفت بأنّها: «النشاط الفكري المنظم الذي يتخذ الفلسفة وسيلته لتنظيم العملية التربوية وتنسيقها وانسجامها وتوضيح القيم والأهداف التي ترنو إلى تحقيقها، في إطار ثقافي

وخبري معيّن، وعلى هذا الأساس تكون الفلسفة وفلسفة التربية والخبرة الإنسانية مكوّناتٍ ثلاثة لكلّ واحد متكامل» [النجحي، مقدّمة في فلسفة التربية، ص ح].

وعُرفت كذلك بأنّها: «استخدام الطريقة الفلسفية في التفكير والبحث في مناقشة المسائل التربوية، إنّ هذا يعني أنّنا في فلسفة التربية نقوم بمجهود عقلي لمناقشة وتحليل ونقد جملة المفاهيم الأساسية التي يتركز عليها العمل التربوي وذلك مثل: الطبيعة الإنسانية، النشاط المدرسي، الخبرة، الحرّية، 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 21].

يتّضح من خلال هذه التعاريف أنّها على مهامّ فلسفة التربية، وهي البحث والنظر في داخلها للبحث في مسائلها ونقدها، والبحث عن حلول لمشاكلها، وتحديد وظائفها ومخرجاتها، والفلسفة بهذه الأدوار تقوم بالوظيفة الميكروسكوبية للتربية، أي النظرة الداخلية لمكوّناتها ونقدها وتحليلها بهدف معرفة ماذا سنصنع من المتعلّم، فهي تحدّد توجّه التربية وغايتها، وتحوّل النشاط 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، وستتخذ بوصلةً 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 أنّنا عندما نتكلّم عن الفلسفة التربوية الإسلامية، فنعني بذلك أنّنا ننتقل في عملية التربية من التصرّو الإسلامي للوجود والمعرفة والقيم، وكلّ المباحث المرتبطة بالتربية وفق التصرّو الإسلامي، ولعلّ ما عبّر عنه الدكتور عمر التومي الشيباني في بيانه لمفهوم الفلسفة التربوية الإسلامية بقوله: «إنّها مجموعة المبادئ والمعتقدات والمفاهيم والفروض والمسلمات التي حدّدت في شكل متكامل مترابط 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 يهتمنا في هذا البحث تحديد الفلسفة التي تقوم عليها، وتحديدنا لهذه الفلسفة لا يخرج عن ذكر مجموعة من المبادئ والمعتقدات المستمدة من تعاليم الإسلام أو المتفقة مع روحه» [الشيباني، فلسفة التربية الإسلامية، ص 18]. فهذا التعريف يتماشى مع المفهوم الذي نودّ 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 قضايا ومشكلات واتجاهات ومفاهيم تربوية استناداً إلى المرجعية الإسلامية كما تتبدى في القرآن الكريم والسنة النبوية، واجتهادات المفكرين الذين يستندون بدورهم إلى هذه المرجعية صراحةً.

وقد اخترنا أن نستخدم مصطلح "المعرفة التربوية الإسلامية"، ولم نقصر على مصطلح "فلسفة التربية الإسلامية" الذي هو مقصدنا بالدرجة الأولى» [إسماعيل علي، عبد الستار فرج، فلسفة التربية.. تأصيل وتحديث، ص 124].

فمن خلال هذين التعريفين، يتبين 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 جوانبه 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 بأنّه: «نوع من أنواع الذكاء الاصطناعي الذي يستخدم تقنيات تعلّم الآلة والشبكات العصبية العميقة لمحاكاة قدرة الإنسان في إنشاء

بيانات جديدة أو محتوَى أصيل ومبتكر، مثل: النصوص والصور ومقاطع الفيديو، ويمكن لنماذج الذكاء الاصطناعي التوليدي توليد مخرجات من نفس المدخلات، مثل: من نصّ إلى نصّ، أو من نوع مختلف، مثل: من نصّ إلى صورة أو مقطع فيديو» [الهيئة السعودية للبيانات والذكاء الاصطناعي، ص 6].

المبحث الثاني:

دور الفلسفة التربوية الإسلامية في تشكيل هوية الطفل المسلم

بيّن أنّ الفلسفة التربوية الإسلامية هي مجموعة من التصورات والآراء والتوجيهات المستمدة من الشريعة الإسلامية، تؤطر التربية من جميع جوانبها، وتحلّ مشاكلها وتحّدّ غاياتها لتحقيق النتائج التي تتوافق مع مقاصد الشريعة الإسلامية، فالفلسفة التربوية الإسلامية بهذه الأدوار توجّه عملية التربية بشكل وظيفي ومحدّد، ممّا 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 لحالقه.

- ورؤية الإنسان لذاته.

- 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 بيّن 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 التيه والاضطراب، فالإنسان عندما يعرف ربّه ويعرف الغاية من خلقه، يوقر عليه الكثير من التخبّط في الحياة والبحث عن سرّ وجوده، فتوظيف التربية في بناء هذا المعتقد للطفل المسلم، يمكن من حمايته من العقائد الفاسدة، ويحدّده 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، وتعليمه طرق هذه العبادة؛ إذ تخرج عبودية الإنسان لربّه من صورتها المختزلة في العبادة بالجوارح والطقوس الدينية إلى العبادة في صورتها الكلية المتمثلة في استحضار الحقّ ﷻ في كلّ شيء، وعبادته من خلال النظر في نفسه وملكوته وتعاملاته كلّها، محقّقًا بذلك الخير والصلاح درءًا للمفاسد والشور، ومن خلال اتباع أحكام الشرع، والابتعاد عن المحاذير والمحرمات، والتعبّد عن طريق تطبيق ما جاءت به الشريعة الإسلامية بصفة عامّة.

ثانيًا: رؤية الإنسان لذاته

من أهمّ الأمور الجوهرية التي تميّز الفلسفة التربوية الإسلامية عن الفلسفة التربوية الغربية رؤيتها للإنسان، فهذه الرؤية التي تحدّد صورة الإنسان تؤثّر في العديد من العناصر المرتبطة بالعملية التربوية، على رأسها النظرية التربوية التي ينطلق منها علم أصول التدريس (Pedagogy)، وسيرورة العملية التعليمية - التعلّمية التي يجب أن تكون مراعيةً لخصائص الذات الإنسانية في بعديها الإستمولوجي 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 تنوع فيزيولوجي واضح متمثّل في الذكورة أو الأنوثة.

المستوى الثاني: الذات الإنسانية ذات مفكّرة مستقلة بذاتها تتلقّى المعارف وتشتغل عليها، وهي بذلك تحقّق عملية التعليم والتعلّم، وليست مجرد مستقبل مثل ما نادى به النظرية السلوكية.

المستوى الثالث: الخصائص النفسية المميّزة للذات الإنسانية التي لا يجب أن تهتمّش مثل الكرامة والحرية، وأنّ الإنسان منزّه عن الأفعال المنافية للفطرة السليمة، مثل العبودية للبشر والشذوذ الجنسي بمختلف أشكاله، وكلّ ما يخلّ بإنسانياتها من مظاهر لا تليق بصفاتها الإنسانية.

وهذه المستويات الثلاثة التي رعتها الفلسفة التربوية الإسلامية تبين 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 إنّ الفلسفة التربوية الإسلامية تؤطّر ماهية الإنسان في بعده الذاتي في المبادئ التالية:

مبدأ التكريم: تؤكّد الفلسفة التربوية الإسلامية أفضلية الإنسان على سائر المخلوقات، فهو «أفضل ما في هذا الكون من عناصر وموجودات ومخلوقات، ميّزه الله على غيره من المخلوقات بكثير من الخصائص والمميّزات، فاستحقّ بذلك تكريمه وتفضيله على سائر المخلوقات، كما استحقّ بذلك أن يكون المحور الأساسي الذي تركز عليه الحياة بكلّ ما فيها من حركة ونشاط، وأن يكون موضع الرسالات السماوية ودعوات الإصلاح على مرّ العصور والأزمان» [الشيبياني، فلسفة التربية الإسلامية، ص 72].

مبدأ التكليف والاستخلاف: تربيّ الفلسفة التربوية الإسلامية الإنسان على مبدأ التكليف والاستخلاف؛ باعتبار المكانة التي ميّزه الله بها، ف«تكريم الإنسان وأفضليته على غيره من المخلوقات واستخلافه في الأرض لتعميرها وتحميله أمانة التكليف وحرية 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 وتقواه وخلقه، وعقله وعمله، واستعداده لكسب المعارف 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 تحمّل المسؤولية نحو نفسه ونحو مجتمعه، وعلى تسخير معارفه ومهاراته وخبراته في خدمة غيره، وعلى الترقّي الخلقي والاجتماعي، إلى غير

ذلك من المميّزات والصفات التي خصّ الله بها تعالى الإنسان دون غيره من المخلوقات»
[الشيباني، فلسفة التربية الإسلامية، ص 76].

مبدأ التفكير والتعقل: تركّز الفلسفة التربوية الإسلامية على هذا المبدأ؛ لكونه أساس بناء الحضارات الإنسانية، وخصيصة الإنسان، فهو «الناطق القادر على الكلام وعلى استعمال اللغة كأداة للتفكير والاتصال، وعلى وضع المصطلحات، وعلى تسمية الأشياء لتمييزها والتصرّف فيها، وعلى التفكير الإرادي والواعي، وعلى اتّخاذ العالم الواقعي المحيط به موضوع إدراكه وتفكيره وتفسيره وإبداعه وموضوع نشاطه لإحداث التغيير المرغوب فيه، وعلى التعلّم واكتساب معارف ومهارات واتّجاهات جديدة، وعلى الإيمان بالغيب، وعلى التمييز بين الخير والشرّ، وعلى كبح شهواته ونزواته، وعلى تصوّر الوسائل التي تؤدّي إلى تحقيق هذه الغاية ... وعلى العمل والإنتاج وبناء الحضارة والتعمير» [المصدر السابق، ص 81].

مبدأ القيم الإسلامية: تركّز الفلسفة التربوية الإسلامية على ترسيخ الأخلاق الفاضلة والقيم الحسنة في نفس المتعلّمين، لأنّها الميزة التي تزيد من إنسانية الإنسان، وتدلّ على تحضّره ورفقيّه، إلى جانب تحقيقه الصلاح بها.

ومّا يدلّ على مكانة الأخلاق في شريعة الإسلام أنّه «ورد في القرآن الكريم ألف وخمسمئة وأربع آيات تتّصل بالأخلاق، سواء في جانبها النظري أو في جانبها العملي، وهذا المقدار يمثّل ما يقرب من ربع عدد آيات القرآن الكريم» [المصدر السابق، ص 222].

ويعدّ هذا المبدأ ركيزةً أساسيةً تربط بين المبادئ كلّها، فبها تقوم العبادة على الأدب مع الله ﷻ، وتنظّم العلاقات بين الناس، وتصان العلاقات بين جميع الموجودات.

إنّ هذه المبادئ الكلّية التي سطرّها الفلسفة التربوية الإسلامية تحدّد ماهية الإنسان الذي تريده الشريعة الإسلامية، وهذا بدوره يفرض على مؤسّسات التربية أن تكون محقّقةً لهذه المبادئ.

ولم تقتصر الفلسفة التربوية الإسلامية في بسط ماهية الإنسان على بعده الفردي، وإنّما ضبطت علاقة الإنسان بأخيه الإنسان كذلك؛ لكون علاقتهما تشكّل المجتمع الذي سيبنى الحضارة، ويحقّق مقاصد الله تعالى في أرضه؛ إذ عملت على إحاطة المجتمع بمبادئ كريمة تتضمّن التعاون والتكافل والتآزر وتحقيق الصلاح والخير والمنفعة العامّة.

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 المسخرة لهم، والذين يقيمون مجتمعهم على أساس أن العمل هو مصدر الحقوق والدرجات للأفراد في هذا المجتمع، وعلى أساس أنهم من نقطة الإخاء بالإيمان شركاء بالعمل في الموارد والثمرات والأموال التي هي في المجتمع وفي أيدي المؤمنين أموال الله ﷻ. [الشيباني، فلسفة التربية الإسلامية، ص 119 و120]

ومن المقاصد العليا للإسلام للشريعة الإسلامية تكوين المجتمع الفاضل الذي يحكم بقوانين عامّة، يمكن تلخيصها في المحافظة على الكرامة الإنسانية، والعدالة بكلّ صورها وشعبها القانونية والاجتماعية والدولية، والتعاون العام، والمودة، والرحمة بالإنسانية، والمصلحة، ودفن الفساد في هذه الأرض. [المصدر السابق]

ثالثاً: رؤية الإنسان للكون

يقصد بالكون «كل ما عدا الله تعالى من أفلاك وسماوات، وأرضين وكواكب ونجوم، وجبال وسهول، وأنهار ووديان، ونبات وحيوان وإنسان، وجواهر وأجسام وأعراض، ومخلوقات مادّية وغير مادّية» [المصدر السابق، ص 39]. وهذا الكون برّمته مسخّر للإنسان لإعانتته على عبادة الله ﷻ وتحقيق خلافته في أرضه.

فجاءت الفلسفة التربوية الإسلامية مربيّة للإنسان على مبدأ الإحسان إلى هذا الكون؛ وذلك بالحفاظ عليه، وعدم التسبّب في إفساده أو الاعتداء أو تضييعه بالشور والحروب من قبيل تلويث البيئة، وقتل الحيوان بدون سبب، والإسراف في استثمار الثروات الطبيعية، بل ينبغي الاستفادة منه على الوجه الذي شرّعه الله تعالى.

رابعاً: رؤية الإنسان للحياة

تبنت الفلسفة التربوية الإسلامية مبدأ الشريعة الإسلامية في التعامل مع الحياة بمختلف أحوالها؛ إذ تکرّس مبدأ الإصلاح والتعمير في الأرض ونبذ الإفساد، والإحسان مع مختلف مخلوقات الله ﷻ، وتجسيد 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 واختبارًا لتحمل الإنسان أمانة الاستخلاف، والحياة ما هي إلا زمن لهذا الابتلاء؛ لذا فالفلسفة التربوية الإسلامية تعمل على ترسيخ هذه المبادئ لدى الطفل المسلم لتعزيز فيه الشخصية المصلحة الخيرة والمعمرّة والفاعلة في مجتمع، وتقوي صحته النفسية، وتربيّه على الرضى بالقضاء والقدر والإيمان بهما؛ لتجاوز كل 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 تحقّق ضمنياً أهدافاً عليا 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 التشاحن 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، وصيانتها من المعتقدات الباطلة، وحفظ فطرته من الأهواء الفاسدة، وهذه الرؤية هي أحد أهمّ الأسس التي تشكّل هوية الإنسان المسلم.

فهذه الفلسفة تقوم على تشكيل هوية الطفل المسلم انطلاقاً من المرجعية الإسلامية، وتستهدف جميع مكونات شخصيته المتمثلة في الأساس العقدي والتعبدي والأخلاقي والنفسي والاجتماعي والعلمي والفكري والصحي والجنسي، وهي أسس تشكّل هوية الطفل عن طريق التربية والتعليم.

المبحث الثالث:

تأثير الذكاء الاصطناعي التوليدي في تكوين هوية الطفل المسلم

شهد الذكاء الاصطناعي التوليدي تطوراً مهماً بفضل ظهور تقنيات جديدة مثل شبكات الخلايا العصبية الاصطناعية وشبكات الخصومة التوليدية، وهي خوارزميات تمّ تطويرها في عام 2014 تستخدم شبكاتٍ خصوميةً توليديةً لتوليد صور جديدة من خلال خداع شبكة مقابلة. [الخليفة، مقدّمة في الذكاء الاصطناعي التوليدي، ص 11]

كما ارتبط بروزه بظهور المحوّلات التي هي معمارية - تمّ تطويرها عام 2017 - استخدمت آلية الانتباه لتحسين أداء معالجة اللغة الطبيعية، وتمّ تقديمها لأول مرّة في ورقة (attention is all you need)، وسرعان ما أصبحت الهيكلية الرائدة لمعظم تطبيقات البيانات النصّية. [المصدر السابق 12]

فظهرت هذه التقنيات وتطوير نماذج التعلم الآلي أسهم في ظهور برامج الذكاء الاصطناعي التوليدي التالية: [المصدر السابق]

برنامج (DALL-E): وهو برنامج تمّ إطلاقه في عام 2021 من قبل شركة (OpenAI)، ويستخدم شبكات خصومية توليدية (Generative adversarial network) لتوليد صور من الوصف الكتابي لها.

برنامج (stable diffusion): وهو برنامج تمّ إطلاقه في عام 2022، ويستعمل شبكاتٍ خصوميةً توليديةً لتوليد صورة من وصف كتابي، كما يستخدم نماذج شبكات الانتشار (diffusion mode)، وهي نوع من أنواع الشبكات العصبية التوليدية العميقة.

برنامج (chatgpt): وهو برنامج تمّ إطلاقه في نوفمبر من عام 2022 من قبل شركة (open ai)، ويستخدم نموذجاً لغوياً محسّناً للمحادثة قادراً على توليد ردود طبيعية تضاهي الردود البشرية، وطوّر «باستخدام النماذج اللغوية الضخمة gpt_3 و gpt_4، وهي تعدّ امتداداً لتطوير نماذج لغوية سابقة، بدأت عام 2018 مع gpt_1، وبإمكانياته التي تتنبأ بالنصوص البسيطة، إلى gpt_2 وقدرته على ما يبدو أنه فهم سياق النصوص، مروراً بقدرته gpt_3 على إنتاج نصوص تبدو شبيهةً بكتابة الإنسان، وانتهاءً بإصدار gpt_4 الذي تصل قدرته إلى إنتاج نصوص تبدو متماسكةً ومعقولةً بدرجة يصعب تمييزها عمّا يكتبه البشر» [الشريف حسن، الذكاء الاصطناعي

التوليدي وانعكاسه على التعليم والتدريب، ص 6].

فهذا التطور الذي شهده الذكاء الاصطناعي التوليدي وظف في العديد من الميادين، خاصةً التعليم، بحيث أصبح قبلةً للمتعلّمين والمعلّمين على حدّ السواء، فهو يمكن المعلّمين من إعداد دروسهم ويقدم لهم اقتراحاتٍ إبداعيةً لإنجاح الدرس؛ إذ يمكن لمعلمي الصفّ الابتدائي على سبيل المثال الاستفادة منه في صياغة قصص للأطفال تثبت القيم الإسلامية من قبيل العقّة وبرّ الوالدين والأمانة وغيرها، كما يمكن للذكاء أن يساعد المعلّمين على إعداد رسومات ومخططات تناسب أعمار الأطفال وتحفزهم على التعلّم، 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 أنّه وضعه أمام تحديات كبرى مؤثرة في هويته يمكن اختزالها في تحديين أساسيين:

تحدي تعزيز الهوية الافتراضية وإدماجها في هوية الطفل المسلم؛ إذ الإنسان عند تفاعله في مواقع التواصل الاجتماعي يصنع هويته الافتراضية التي يعرفها الدكتور العياشي الفرفار بأنها «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 مغايرةً عن شخصيته الواقعية، قد يتقيّد فيها بالضوابط والسلوكيات والأفكار والقيم التي نشأ عليها أو يتحرّر منها.

والذكاء الاصطناعي التوليدي يسهم بدوره في صنع هوية افتراضية قائمة في كثير من الأحيان على قيم ومرجعيات مادية مخالفة للدين الإسلامي؛ نظرًا لكون كثير من مبرمجيه وواضعي معارفه ومحتوياته هم أصحاب خلفية غربية علمانية، فيكون هذا التحدي حاضرًا أثناء تعليم الطفل المسلم؛ لعدم قدرته على تنقيح المعارف المقدّمة له، وأخذ ما يوافق عقيدته وترك ما يخالفها.

ومعلوم أنّ الطفل يكون في مرحلة عمرية لم يملك فيه بشكل كليّ مناعةً عقديّةً تحصّنه من التأثير بالأفكار والتوجّهات المادية المطروحة، من قبيل الترويج لأحقّية ممارسة العلاقات الجنسية خارج إطار الزواج الشرعي، واعتبار الإجهاض والشذوذ الجنسي حرّيةً فرديةً، فالهوية الافتراضية التي يصنعها الذكاء الاصطناعي الذي يعدّ مثل هذه القضايا مقبولةً وتدخل في إطار حرّية الأفراد تؤثر على التكوين المعرفي والسلوكي للطفل المسلم.

ويتجلى هذا التحديّ بجلاء في تجربة برنامج chatgpt؛ لكونه أحد أهمّ البرامج استقطاباً للأطفال أثناء التعلّم؛ فغالباً ما يقوم المتعلّمون بطرح أسئلة تعليمية ترتبط بواجباتهم المدرسية أو أسئلة عامّة من باب حبّ المعرفة على البرنامج؛ ليجيبهم بمعلومات ذات نفحة ماديّة معارضة لعقيدتهم، مثل التشجيع على الجندرية، والتطبيع مع الشذوذ الجنسي، وغير ذلك من القضايا التي يعالجها بيون شاسع مع المرجعية الإسلامية للطفل.

ومن باب الإثبات بالحجّة والتمثيل نورد نموذجين من جوابين للذكاء الاصطناعي التوليدي عن سؤالين طرحا عليه في سياق إعداد البحث حول "تغيير جنس الطفل" و"الشذوذ الجنسي" المعبر 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 التوليدي:

«كوني نموذجاً للذكاء الاصطناعي ليس لديّ مشاعر أو آراء شخصية. ومع ذلك، يمكنني تقديم المعلومات العامّة حول هذا الموضوع.

تغيير جنس الطفل هو مسألة شخصية تتعلق بالهوية الجنسية والتوجّه الجنسي. في بعض الحالات، يمكن أن يشعر الأشخاص بعدم تطابق بين جنسهم المولدي وهويتهم الذاتية، ويقومون باتخاذ قرار بتغيير جنسهم ليعبروا عن أنفسهم بصورة أكثر توافقاً مع هويتهم الجنسية الحقيقية.

يجب أن تعامل هذه القضية بحساسية واحترام، ويجب أن يشمل القرار بتغيير جنس الطفل مشورةً طبيّةً متخصصةً ومرافقةً نفسيةً للطفل وأسرته. كما يعدّ التشريع في بعض البلدان والثقافات والديانات عاملاً مؤثراً في قبول هذا الإجراء أو رفضه.

من الضروريّ أن يتمّ التعامل مع قضية تغيير جنس الطفل بروح المحبّة والدعم، مع تقديم الرعاية اللازمة لصحة الطفل الجسدية والعقلية والاجتماعية. يعدّ هذا قراراً شخصياً يتعيّن على الأسرة والطفل اتّخاذه بناءً على أفضل مصلحة للطفل ودعمه العاطفي والاجتماعي»

فهذا الجواب المقدم للطفل يتبني 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 أنّ الفلسفة التربوية الإسلامية تعدّ الفعل أمراً فاسداً محظوراً يعمل على تغيير فطرة الإنسان السويّة 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 المهمّ أن نفهم أنّ المثلية الجنسية هي جزء من تنوّع الهوية الجنسية والتوجّه الجنسي في المجتمع. تشير المثلية الجنسية إلى قدرة الأشخاص على الشعور بال جذب العاطفي والجنسي نحو الأشخاص من نفس جنسهم. من المهمّ أن نتعامل مع مسألة المثلية الجنسية بفهم واحترام. يجب على الناس أن يحترموا حقوق الأفراد المثليين جنسياً وأن يتعايشوا معهم بصورة عادلة ومتساوية. ينبغي أن يكون للجميع الحقّ في التعبير عن هويتهم الجنسية، وأن يعيشوا حياة سعيدة ومستقرّة دون خوف من التمييز أو العنف.

التفهم والتسامح والدعم المجتمعي يمكن أن يساهموا في خلق بيئة أكثر شمولاً واحتراماً للأشخاص المثليين جنسياً. يجب أن نتذكّر أنّ التنوّع الجنسي والاجتماعي هو جزء أساسي من الإنسانية، ويستحقّ الجميع الاحترام والمساواة بغضّ النظر عن هويتهم الجنسية أو التوجّه الجنسي» [https://chatgpt.com/:26/04/2024].

وهذا الجواب بدوره من شأنه جعل الطفل المسلم يطّبع مع ظاهرة الشذوذ الجنسي بعدما يلمس في الجواب دعوة إلى تفهم الظاهرة ودعم أصحابها؛ باعتبار التنوّع الجنسي جزءاً أساسياً من الإنسانية.

استناداً إلى ما سلف يتّضح أنّ الذكاء الاصطناعي التوليدي 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، ممّا يوجب التفكير عند الاستفادة من الذكاء الاصطناعي التوليدي؛ ليكون ذلك بشكل إيجابي لا يعارض مبادئ الفلسفة التربوية الإسلامية وللحدّ من أخطاره، وهنا دعوة للمبرمجين المسلمين أن يقدّموا

للعالم الإسلامي برامج الذكاء الاصطناعي التوليدي بمرجعية لا تعارض تعاليم الدين الإسلامي، فالعالم الإسلامي زاخر بعلمائه في شتى الميادين.

إن استخدام الذكاء الاصطناعي بشكل مفرط يؤدي إلى إضعاف الطفل المسلم وقابلياته، فقد قدم الذكاء الاصطناعي التوليدي برامج متطورة في مجال إعداد المشاريع التعليمية وتحرير المقالات وإنجاز الواجبات الدراسية، وكتابة البحوث وغيرها من الواجبات التي تطلب من المتعلمين، وهذه الإمكانيات المتاحة بقدر ما تساعد المتعلمين على الارتقاء بكفاياتهم المعرفية والمهارية والسلوكية، فإنها تجعل الكثير منهم يتجه نحو ممارسات تتنافى مع القيم الإسلامية من قبيل الغش والالتكالية والانتحال والكسل المؤدي إلى تعطيل التفكير والإبداع؛ ما يجعل هؤلاء المتعلمين يضيعون أهم المهارات الإبداعية التي تمكنهم 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.

إن كل هاته التحديات المهددة لكيان الطفل المسلم تقتضي من الأسر والمدرسين وصنّاع القرار التعليمي بالدول الإسلامية أخذ الاحتياطات اللازمة في تعامل المتعلمين مع هذه التقنية؛ حتى يكون استثمارها في التعليم مثمرًا ولا يؤدي إلى نتائج عكسية تناقض أهداف المناهج التعليمية المسطرة.

وإن عرض هذه التحديات يجعلنا نتساءل كيف يمكن أن نستفيد من الذكاء الاصطناعي التوليدي 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 تعرض عليه ما يخالف عقيدته ومرجعياته الدينية، وسيمكّنه ذلك من معرفة حدوده في استعماله للذكاء الاصطناعي التوليدي، وبناء رقابة ذاتية له، ويستطيع أن يأخذ من هذه البرامج ما يفيد، وهو بمناعته الدينية سيتعامل بذكاء مع ما يعرض عليه، وهذه الإمكانية ليست بالمحالة، فترية الوعي العقدي للطفل المسلم ممكنة.

2- توعية الأسرة بالجانب المظلم للذكاء الاصطناعي التوليدي، وتوعيتهم بكيفية استعماله بطرق إيجابية لتعليم أطفالهم.

3- تبني المؤسسات التعليمية للمبرمجين المسلمين، وتشجيعهم ودعمهم في إعداد برامج الذكاء الاصطناعي التوليدي في المجال التعليمي، فالعالم الإسلامي يزخر بالعديد من المواهب العلمية في العديد من الميادين، تنتظر فرصتها لتقدم إبداعاتها العلمية، ويمكن هنا أن تستعين المؤسسات التعليمية بالمسابقات العلمية لاكتشاف المواهب.

المبحث الرابع: مظاهر الاتصال والانفصال بين الفلسفة التربوية

الإسلامية والذكاء الاصطناعي التوليدي

عند إلقاء نظرة مقارنة بين الفلسفة التربوية الإسلامية والذكاء الاصطناعي التوليدي يتضح باللموس أنّ بينهما اتّصالاً وانفصالاً في الآن ذاته؛ فكلاهما يقومان على تنمية الطفل المسلم معرفياً ومهارياً ووجدانياً، ويشكّلان هويته، فضلاً عن اعتمادهما على مدخلي التربية والتعليم واستثمارهما لأنشطتهما المحفّزة المتعدّدة، إلّا أنّهما يفتقران في المرجعية المستند عليها؛ إذ تستند الفلسفة التربوية الإسلامية في تشكيلها لهوية الطفل المسلم على الشريعة الإسلامية التي لا تقبل أحكامها القطعية التبديل أو التحريف بتغيّر الزمان والمكان؛ لكونها مشرّعةً من عند العليم ﷻ، فيما يظلّ الذكاء الاصطناعي التوليدي تطبيقاً رقمياً مخترعاً من قبل الإنسان بخلفية مادية غربية، ويشكّل هويةً افتراضيةً قد تكون مخالفةً في كثير من الأحيان لبعض العقائد والقيم التي شكّلت هوية الطفل المسلم.

إنّ الذكاء الاصطناعي التوليدي يعدّ وسيلةً يمكن تطويعها وتوجيه 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 وتكوين متخصصين في ميدان تقنية التربية، يسهمون في خلق نماذج أخرى للذكاء الاصطناعي التوليدي تتوافق مع الهوية الإسلامية للطفل.

المبحث الخامس: رؤية استشرافية حول آليات تكامل الأدوار وتعزيزها

يمكن الاستفادة من الذكاء الاصطناعي التوليدي في الارتقاء بالطفل المسلم معرفياً ومهارياً وسلوكياً وصيانة هويته من التأثير بالأفكار والمبادئ المادية الغربية، وذلك بشكل يقوم على تكامل الأدوار بالاعتماد على الآليات التالية:

أولاً: تدريب المدرّسين ومختلف الأطر التربوية على التعامل مع الذكاء الاصطناعي التوليدي وتوظيفه في التربية والتعليم؛ إذ يمكن للمدرّس إصدار أمر لبرنامج chatgpt بكتابة قصة عن إحدى القيم التي يدرّسها كقيمة الصدق، فيقوم البرنامج بتنفيذ الأمر وصياغة القصة، ويتولّى المدرّس بعدها إحداث تغييرات في القصة بما يتوافق والفلسفة التربوية الإسلامية، كما يمكن تدريبهم على تحويل النصوص المكتوبة إلى مقاطع سمعية بصرية موجّهة للأطفال المتعلّمين.

ثانياً: تمكين المتعلّمين من تحصيلات تقنية عبر توجيههم إلى طرح أسئلة عن الذكاء الاصطناعي التوليدي تكون مديّلةً بعبارة "وفق الشريعة الإسلامية".

ثالثاً: تعزيز المراقبة الأسرية والتعليمية وتنظيم دورات تكوينية موجّهة للأسر في مجال الاستعمال التربوي الأمثل لهذه التقنية.

رابعاً: تذييل الواجبات المدرسية خاصّةً التي تتطلّب الكتابة مثل البحوث والمقالات والنصوص بالرأي الشخصي للمتعلّم، والترجيح بين الأفكار لتطوير المهارات اللغوية والتفكير الإبداعي، كما يمكن للمعلّم أن يستعمل بعض التقنيات والبرامج التي تكشف نسبة الاستعانة بالذكاء الاصطناعي مثل تقنية turnitin، و copyleaks.

الخاتمة

في ختام هذا البحث يمكن إيراد النتائج المتوصل إليها فيما يلي:

- 1- تجسيد الفلسفة التربوية الإسلامية صورة الإنسان الذي تتطّلع التربية الإسلامية إلى إيجاده، والمجتمع الذي تعمل على إخراجِه في ضوء علاقة كلٍّ منهما بالخالق والكون والحياة والإنسان.
 - 2- قيام الفلسفة التربوية الإسلامية على المبادئ والقيم المشكلة للهوية الإسلامية للطفل، وهذا يقتضي أن تبني الأنظمة التعليمية وفق هذه الفلسفة.
 - 3- تميّز الفلسفة التربوية الإسلامية بتكاملها وشمولها وإحاطتها بجميع جوانب حياة الإنسان.
 - 4- تقديم هذه الفلسفة تصوّرًا كليًا عن الذات الإنسانية وعلاقتها بنفسها وغيرها وخالقها والكون والحياة، فتكون بذلك قد قدّمت مبادئ وتوجيهاتٍ ينبغي العيش وفقها.
 - 5- الذكاء الاصطناعي التوليدي يعدّ من آخر التقنيات المتطوّرة التي خلقت نقلةً نوعيةً في التربية والتعليم.
 - 6- اتّسام الذكاء الاصطناعي التوليدي بقدرته على محاكاة الإنسان في الإبداع، إلّا أنّه يستند في إنتاجه على مرجعيات مادية غربية لا تتوافق مع الفلسفة التربوية الإسلامية في كثير من القضايا.
 - 7- تمرير الذكاء الاصطناعي التوليدي لهوية افتراضية تبني على بعض المبادئ التي لا تتوافق مع الهوية الإسلامية للطفل، الشيء الذي يقتضي أخذ الحيطة عند تعامل الطفل معه.
 - 8- إمكانية توظيف الذكاء الاصطناعي التوليدي في الارتقاء بالطفل المسلم معرفيًا ومهاريًا وسلوكيًا من عبر إشراف متخصصين تربويين وتقييد التعامل معه.
 - 9- كما خلص البحث إلى مجموعة من التوصيات يمكن إيراد أبرزها في الآتي:
- أ- ضرورة التطرّق إلى مسألة اعتماد الذكاء الاصطناعي التوليدي في التربية والتعليم من خلال إنجاز الدراسات والأبحاث في شأنه.

- ب- تنظيم حملات إعلامية وثقافية دورية يؤطرها علماء التربية للتحذير من خطورة الذكاء الاصطناعي التوليدي على هوية الطفل المسلم في حال غياب الإشراف الأسري والتعليمي.
- ج- توجيه الأطاريح الجامعية للدكتوراه على مستوى علوم التربية وعلم النفس وعلم الاجتماع والعلوم السياسية إلى دراسة تأثيرات الذكاء التوليدي على الناشئة المسلمة.
- د- العمل على تقنين استعمال الذكاء الاصطناعي التوليدي في التعلم، للحفاظ على مهارات التفكير والإبداع للمتعلّمين، وحمايتهم من آفة الغشّ والالتكالية في إنجاز البحوث، وذلك من خلال تعديل أسئلة الواجبات الدراسية التي تحتمّ عليهم الاعتماد على جهدهم الإنساني.
- هـ- التركيز على استحضار فلسفة التربية الإسلامية أثناء تربية الأطفال وتعليمهم؛ لأنّها صمام الأمان لهويتهم وحمايتهم من الأفكار المادّية وأطاريحها المنافية لتعاليم الإسلام.

قائمة المصادر

- ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، لبنان، الطبعة الأولى.
- الjasور، ناظم عبد الواحد، موسوعة علم السياسة، دار مجدلاوي للنشر والتوزيع، عمّان، 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، مقدّمة في الذكاء الاصطناعي التوليدي، 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 التوليدي وانعكاسه على التعليم والتدريب، مركز أسبار، 2023 م.
- الشيبياني، عمر التومي، فلسفة التربية الإسلامية، الدار العربية للكتاب، 1988 م.
- الشيبياني، عمر محمد التومي، فلسفة التربية الإسلامية، المنشأة العامّة للنشر والتوزيع والإعلان، طرابلس، ط 3، 1980 م.
- العاني، خليل نوري مسيهر، الهوية الإسلامية في زمن العولمة الثقافية، مركز البحوث والدراسات الإسلامية، ديوان الوقف السنيّ، الطبعة الأولى، 2009 م.
- الفرفار، العياشي، الهوية الافتراضية.. طبيعتها، خصائصها وعلاقتها بالمجتمع الواقعي، مجلّة 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.

الكفوي، أبو البقاء، الكليات.. معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، تحقيق: عدنان درويش - محمد المصري، مؤسسة الرسالة، بيروت.

الكيلاني، ماجد عرسان، تطوّر 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، مقدّمة في فلسفة التربية، مكتبة الأنجلو المصرية، ط 1، 1963 م.

المتقي الهندي، علاء الدين علي، كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال، ضبطه: الشيخ بكري حياني، صحّحه: الشيخ صفوة السقا، نشر مؤسسة الرسالة، ط 5، 1985 م.

الهيئة السعودية للبيانات والذكاء الاصطناعي SDAIA، سلسلة الذكاء الاصطناعي التوليدي 1، نوفمبر 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 الكريم، المنهل التربوي.. معجم موسوعي في المصطلحات والمفاهيم البيداغوجية والديداكتيكية والسيكولوجية، منشورات عالم التربية، ط 1، 2006 م.