



مَجَلَّةُ الْعُلَمَاءِ الشَّعْبِيَّةِ

مجلة علمية دورية محكمة

العدد الثالث والثمانون ربيع الآخر 1448هـ أكتوبر 2026م

الجزء الثاني

بداية القارئ اللبيب وهداية الطفل النجيب في التجويد والمرسوم
تأليف الإمام العلامة نور الدين أبي الحسن علي المنوفي المالكي
(ت939هـ) دراسة وتحقيقاً
د. أفراح بنت عبد الله البلوشي

دعاء النبي ﷺ لابن عباس
دراسة استقرائية نقدية
د. سليمان بن عبد الله بن سليمان المهنا

حكم تأخير الصبي عن الصف
دراسة فقهية
د. إبراهيم بن ممدوح الشمري

أحكام التمويل والاقتراض عن الغير
دراسة فقهية مقارنة
أ. د. ياسر بن عبد الرحمن بن صالح العدل

البُعد العقدي في التداخل المعرفي بين العقيدة والذكاء الاصطناعي
دراسة في ضوابط التوظيف وآلياته
د. وائل بن يحيى بن بخيت الجندي

أعضاء هيئة التحرير

أ. د. عادل بن مبارك المطيرات

الأستاذ في قسم الفقه المقارن والسياسة الشرعية بكلية
الشريعة والدراسات الإسلامية- جامعة الكويت

أ. د. علي ساموه

أستاذ الحديث - كلية العلوم الإسلامية
جامعة الأمير سونكلا - فطاني- تايلاند

أ. د. بكر زي عوض

الأستاذ في قسم الدعوة - جامعة الأزهر- القاهرة

أ. د. عبد العزيز بن ناصر التميمي

الأستاذ في قسم الفقه المقارن بالمعهد العالي للقضاء
جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية

أ. د. حسين عبد العال حسين محمد

أستاذ التفسير وعلوم القرآن - جامعة الأزهر- أسبوط

د. عبد الحميد عشاق

الأستاذ في قسم الفقه - جامعة القرويين - المغرب

أ. د. أحمد بن عبد العزيز السيد

أستاذ أصول الفقه - جامعة البحرين

أ. د. كنعان موستيش

الأستاذ في كلية الدراسات الإسلامية- جامعة سرايفو

د. حسام بن محمد الرثيع

أمين تحرير مجلة العلوم الشرعية- عمادة البحث العلمي
جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية

المشرف العام:

الأستاذ الدكتور / أحمد بن سالم العامري

معالي رئيس الجامعة

نائب المشرف العام:

الأستاذ الدكتور / نايف بن محمد العتيبي

وكيل الجامعة للدراسات العليا والبحث العلمي

رئيس التحرير:

الأستاذ الدكتور / محمد بن حسن آل الشيخ

الأستاذ في قسم الفقه بكلية الشريعة

مدير التحرير:

الدكتور / محمد بن عبد الله المديميغ

الأستاذ المساعد في قسم الفقه بكلية الشريعة

البُعد العَقْدي في التداخل المعرفي بين العقيدة والذكاء الاصطناعي
دراسة في ضوابط التوظيف وآلياته
إعداد:

د. وائل بن يحيى بن بجيت الجنيدي
أستاذ العقيدة والأديان والمذاهب المعاصرة المساعد
بقسم الدراسات الإسلامية، كلية التربية
جامعة الأمير سطام بن عبد العزيز
الخرج، المملكة العربية السعودية

**The Doctrinal Dimension of the Epistemic Interaction between
Islamic Creed and Artificial Intelligence: A Study of the Principles
and Mechanisms Governing Its Use**

Prepared by:

Dr. Wael bin Yahya bin Bukheet Al-Junaidy

Assistant Professor of Creed, Religions, and Contemporary Doctrines
Department of Islamic Studies,

College of Education, Prince Sattam bin Abdulaziz University
Al-Kharj , Kingdom of Saudi Arabia
w.aljunaidy7@gmail.com

تاريخ قبول البحث

٢٠٢٥/١١/٦ م - ١٤٤٧/٥/١٥ هـ

تاريخ ورود البحث

٢٠٢٥/١٠/١٠ م - ١٤٤٧/٤/١٨ هـ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

ملخص البحث:

يتناول هذا البحث الموسوم بـ «البُعد العقدي في التداخل المعرفي بين العقيدة والذكاء الاصطناعي: دراسة في ضوابط التوظيف وآلياته» العلاقة بين العقيدة الإسلامية والذكاء الاصطناعي بما يتضمنه من أبعاد فلسفية ومعرفية وأخلاقية، حيث تنبع إشكاليته من الحاجة إلى تحديد حدود التفاعل بين النص الديني والمستجدات التقنية، وتوضيح موقع العقيدة في ظل التحولات التي أحدثتها الثورة التقنية المعاصرة. وتهدف الدراسة إلى بيان أثر الذكاء الاصطناعي على التصورات العقدية في حياة المسلم، وضبط توظيفه بضوابط شرعية ومنهجية، مع نقد الاستعمال الأيديولوجي له. كما تسعى إلى بناء منهج علمي يوازن بين الأصالة العقدية والانفتاح الواعي على معطيات العصر، اعتمدت الدراسة المنهج التحليلي النقدي بتفكيك النصوص والمعطيات الفكرية والعلمية وإعادة تركيبها للكشف عن أنماط التداخل بين العقيدة والتقنية، مع الاستفادة من المنهج المقارن بدراسة مواقف الفلسفة الحديثة — وخاصة كانط — تجاه العلاقة بين الفيزيقي والميتافيزيقي، وخلصت النتائج إلى أن العلاقة بين الدين والعلم تاريخيًا تراوحت بين الصراع والتكامل، وأن الثورة التقنية تكشف عن قصور المفاهيم التقليدية أمام التحديات، كما أن الذكاء الاصطناعي يفرض إعادة تعريف الحدود بين الإنسان والآلة، بما يستدعي تحديد خطاب التوحيد وضبط التطبيقات التقنية شرعيًا وأخلاقيًا.

الكلمات المفتاحية: العقيدة؛ الذكاء الاصطناعي؛ الغيب؛ التداخل المعرفي؛

الضوابط الشرعية؛ الفلسفة الحديثة.

Abstract

This study examines the relationship between Islamic creed and artificial intelligence, including its philosophical, epistemological, and ethical dimensions. The study addresses the need to determine the boundaries of interaction between religious texts and emerging technologies and to clarify the position of Islamic creed in light of the transformations brought about by the contemporary technological revolution.

The study aims to examine the impact of artificial intelligence on the doctrinal conceptions of Muslims, establish Sharia-based and methodological principles governing its use, and critically examine its ideological use. It also seeks to develop a scholarly approach that balances doctrinal authenticity with conscious openness to contemporary developments.

The study adopts a critical analytical approach by deconstructing and reconstructing textual, intellectual, and scientific materials in order to identify patterns of interaction between Islamic creed and technology. It also draws on a comparative approach to examine the positions of modern philosophy, particularly those of Kant, regarding the relationship between the physical and the metaphysical.

The findings indicate that the relationship between religion and science has historically ranged between conflict and integration. The technological revolution also reveals limitations in traditional concepts when confronted with contemporary challenges. Furthermore, artificial intelligence necessitates reconsidering the boundaries between humans and machines, which calls for renewing the discourse on Islamic monotheism and establishing Sharia-based and ethical guidelines for technological applications.

Keywords: Islamic creed; artificial intelligence; the unseen; epistemic interaction; Sharia-based guidelines; modern philosophy.

مُقَدِّمَةٌ

الحمد لله، والصلاة والسلام على رسول الله، وعلى آله وصحبه ومن والاه،
أما بعد:

فلقد أحدثَ التقدم التكنولوجي، وبخاصة في مجال الذكاء الاصطناعي، نقلةً جذريةً على كافة المستويات المعرفية والعلمية، هذه النقطة ارتبطت بتحوُّل في المنظور الذي بواسطته يرى الإنسانُ العالمَ من حوله ويتفاعل معه، ولقد كان لهذه الثورة التكنولوجية أبعادها التي لا تنحصر في البُعد التِّقْنِي فقط؛ بل تجاوزت ذلك إلى التداخل مع كافة المفاهيم الدينية والمعرفية للإنسان، وانطلاقاً من هذه الأبعاد المتشابكة والمركَّبة، جاءت هذه الدراسة.

إشكالية الدراسة.

مع التقدم الذي نشهده في مجال الذكاء الاصطناعي؛ تنبثق التحديات التي تتعلق بسياقات تطبيقاته في المجالات المختلفة، وخاصة المجال الديني والعقدي؛ مما يستدعي النظر في طبيعة العلاقة بين هذه التقنيات الحديثة وبين العقيدة، من الناحية النظرية والتطبيقية.

أهمية الدراسة وسبب اختيار الموضوع.

تكمن أهمية الدراسة في أن الذكاء الاصطناعي لم يُعدَّ مجالاً تقنياً بحتاً؛ بل له أبعاده الوجودية والفلسفية والدينية والأخلاقية، يؤثر ويتأثر في علاقة جدلية بين شتى فروع العلم، ومن هنا جاء اختيار الموضوع بُغية دراسة طبيعة الاشتباك الحاصل بين هذين المجالين، وكذلك توجيه حدود التعامل وتأطير آليته ومنهجيته.

أهداف الدراسة.

تهدف الدراسة إلى بيان واستجلاء مدى التأثير الذي يحدثه الذكاء

البُعد العَقَدي في التداخل المعرفي بين العقيدة والذكاء الاصطناعي:
دراسة في ضوابط التوظيف وآلياته. د. وائل بن يحيى بن بجيت الجندي

الاصطناعي في المجال العقدي، مع رصد المنهجية التي يجب علينا اتباعها في التعامل مع مستجدات العلم، مع تمحيص التوظيف الأيديولوجي ونقده لتقنيات الذكاء الاصطناعي.

حدود الدراسة.

تبحث الدراسة في علاقة الذكاء الاصطناعي بالمجال العَقَدي، وعلى ذلك تكون حدود الدراسة ما بين مجال الذكاء الاصطناعي وتطبيقاته وأبعاده العقدية، مع إمكانية التطرق لبعض النصوص في الفروع الأخرى لبيان مدى علاقتها واشتراكها مع موضوع الدراسة من حيث التأصيل والتأثير.

أسئلة الدراسة .

السؤال الجوهرى:

ما طبيعة العلاقة بين الذكاء الاصطناعي وبين العقيدة في حياة المسلم المعاصر؟

الأسئلة التَّبَعِيَّة:

- ما علاقة العلم بالدين بشكل عام؟
- كيف يمكن التوظيف المنهجي بين المجال العلمي وبين المجال الديني؟
- هل يمكن للذكاء الاصطناعي أن يؤثر على التصورات الدينية؟
- ما ضوابط توظيف الذكاء الاصطناعي في مجال العقيدة وآليات تطبيقه؟

منهج الدراسة.

المنهج التحليلي: وبه يتم عرض النصوص وفحصها وتفكيكها وبيان عناصرها الأساسية في محاولة لفهم بنيتها الداخلية، ثم إعادة البناء بصورة مركبة دقيقة.

المنهج النقدي: وهو المنهج الذي من خلاله يتم تقويم النصوص والكشف

عن مدى القوة والضعف الذي يكتنفها وتدعيم ذلك بالأدلة.

الدراسات السابقة.

- البسام (مضاوي)، الذكاء الاصطناعي والعقائد الدينية: عقيدة التوحيد أمودجًا، مجلة العلوم الإسلامية، كلية التربية، جامعة الملك سعود، العدد ٤٠.
- رزق (محمود إبراهيم)، القضايا العقدية وتكنولوجيا الذكاء الاصطناعي: ضوابط التفاعل ومجالاته ومخاطره، مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية للبنات بالاسكندرية، العدد الأربعون، ديسمبر ٢٠٢٤م.

والفرق بين هذه الدراسة وبين دراستي هو أن الدراسة المذكورة تتناول ثلاثة محاور، من بينها محور واحد يتقاطع مع جزئية من دراستي، وهذا المحور بعنوان: «ضوابط استخدام تكنولوجيا الذكاء الاصطناعي في ميدان العقيدة»، ومكمن الفرق بين هذا المحور وبين جزئية دراستي هو أن هذا المحور اتخذ أبعادًا مغايرة عن الأبعاد التي اتخذتها؛ فلقد تناولت الدراسة المذكورة الأبعاد الفقهية؛ بينما دراستي اتخذت أبعادًا عقديّة، كما تتجه نحو الغايات الكبرى للشريعة الإسلامية.

- آل ناصر (محمد بن سيف)، توظيف تقنيات الذكاء الاصطناعي التوليدي في الدراسات والأبحاث العقدية— رؤية تفويجية، مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة الكويت، العدد ١٤٠، مارس ٢٠٢٥م.

وجوهر الاختلاف بين هذه الدراسة وبين دراستي يتمثل في الآتي: أن هذه الدراسة المذكورة تحتوي على ثلاثة مباحث: الأول منها يتناول مفهوم الذكاء الاصطناعي التوليدي، وهذا المحور لا يتقاطع مع دراستي، والمبحث الثاني منها يتناول تقنيات الذكاء الاصطناعي التوليدي في الدراسات والأبحاث العقدية، وهو محور تطبيقي يتناول من ضمن ما يتناول: الأدوات والبرامج التي يمكن استخدامها في الدراسات والأبحاث العقدية، وهذه القضية لم أعرض لها في دراستي، وبالتالي

البُعد العَقَدي في التداخل المعرفي بين العقيدة والذكاء الاصطناعي:
دراسة في ضوابط التوظيف وآلياته. د. وائل بن يحيى بن بجيت الجندي

فهي لا تمثل أي تقاطع يُذكر، والمبحث الثالث يتناول الرؤية التقويمية لتوظيف الذكاء الاصطناعي التوليدي في الدراسات والأبحاث العقدية، وهذا المبحث أيضاً لم أعرض له في دراستي كما هو موضح في التقسيمة الآتي ذكرها بدراستي.

تقسيم الدراسة:

تنقسم الدراسة إلى تمهيد يتبعه ثلاثة مباحث رئيسة، على النحو التالي:

التمهيد: ويحتوي على:

• التعريف بمصطلحات عنوان الدراسة.

• توطئة عامة.

المبحث الأول: العقيدة والذكاء الاصطناعي: دراسة نقدية في الخصوصية المنهجية بين الديني والعلم المعاصر.

المطلب الأول: الغيب في العقيدة الإسلامية: المفهوم ومنهجية التعاطي.

المطلب الثاني: الفيزيقي والميتافيزيقي في الفلسفة الحديثة: كانط أمودجًا.

المطلب الثالث: الذكاء الاصطناعي في سياقه المعرفي الحديث.

المبحث الثاني: الذكاء الاصطناعي: دراسة في الضوابط الشرعية وآليات التجديد.

المطلب الأول: الضوابط العَقَدية والشرعية في التعامل مع الذكاء الاصطناعي وتطبيقاته.

المطلب الثاني: تحديد خطاب التوحيد في ظل التحولات التقنية.

المبحث الثالث: فلسفة الأخلاق في ثورة الذكاء الاصطناعي والعلم.

المطلب الأول: الآلة والأخلاق: حدود الفاعلية ومسؤولية النتائج.

المطلب الثاني: الأخلاق في العلم الحديث: بين حيادية النظرية وتوظيف

التطبيق.

الخاتمة، وفيها أهم النتائج.

قوائم المصادر.

وفي الختام أتوجه بالشكر لجامعة الأمير سطاتم بن عبد العزيز فقد تم دعم هذا المشروع بواسطة عمادة البحث العلمي بالجامعة من خلال المقترح البحثي رقم: ١٨٢٦٩ / ٠٢ / ٢٠٢١.

التمهيد

التعريف بمصطلحات عنوان الدراسة

حملت هذه الدراسة عنواناً هو: العقيدة والذكاء الاصطناعي: دراسة في التداخل المعرفي وضوابط التوظيف وآلياته، وحتى نقف فعلى المراد بهذه المصطلحات يمكن القول:

العقيدة:

العقيدة في تصورنا الإسلامي هو كل ما يقوم المؤمن بالجزم به والتسليم له من أمور الغيب كالإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والقدر وغير ذلك مما يَرِدُ به الشرع من أمور نُجزم به في داخلنا.

الذكاء الاصطناعي:

تعددت تعريفاته، ومن بينها: العمل على تصميم أنظمة من الحاسوب تتقارب في عملها مع طبيعة العمل الذي يقوم به الإنسان من حيث قدرته على الفهم والتحليل واستخدام الذكاء في التعامل مع النصوص^(١).

ويعرّف الذكاء الاصطناعي أيضاً بأنه استخدام برامج الحاسوب في محاولة الوصول إلى مقارنة الذكاء الإنساني، وهدف هذا الأمر هو محاولة أن تقوم الآلة بما يقوم به الإنسان من اتخاذ القرارات بناء على خبرة سابقة تم التزويد بها عبر سلسلة من العمليات الاستدلالية^(٢).

(١) ينظر: عمار مراد غركان، التعاون الدولي للتصدي لخطر الإرهاب باستخدام الذكاء الاصطناعي، ضمن أبحاث مؤتمر: مستقبل الذكاء الاصطناعي: تحديات قانونية وأخلاقية، المركز الديمقراطي العربي، ألمانيا، ٢٠٢٤م، (د.ط)، ص ٢٤.

(٢) ينظر: آلان بونيه، الذكاء الاصطناعي واقعه ومستقبله، ترجمة: علي صبري، مجلة عالم المعرفة،

والتعريف الثاني أوسع مطلقاً من التعريف الأول؛ إذ يُركِّز على الآلية: اتخاذ القرار اعتماداً على الخبرة السابقة والعمليات الاستدلالية، وهو جوهر الذكاء الاصطناعي: التعلم من البيانات، وهذا التعريف أيضاً لا يحصر الذكاء الاصطناعي في النصوص فقط، بل يشمل القرار والتعلم.

إلا أن الجامع بينهما هو أنه مصطلح يشير إلى المحاولة التقنية التي يتم بواسطتها السعي إلى أن تحاكي الآلة الإنسان في مدى تداخله ووعيه واستجابته للقضايا والمشكلات.

التداخل المعرفي:

مصطلح يشير إلى العلاقة المتشابكة بين فروع العلم المختلفة وقضاياها ومبانيها ونتائجها ومناهجها.

توطئة:

عند تناول قضية العلم والدين بوجه عام، فإننا بذلك نضع أيدينا على محور يمثل نقطة فارقة في تاريخهما، وفي الحقبة الحديثة بوجه خاص؛ إذ إن العلم والدين يمثلان ارتباطاً وثيقاً بالمتجمع من شتى النواحي، والعلاقة بينهما لها مردود اجتماعي، خاصة بعد الثورة العلمية في القرنين الأخيرين.

ولقد اتَّخَذَتِ العلاقةُ بين العلم والدين عدة أشكال، وظهرت في هذا عدة اتجاهات، ما بين مَنْ يرى أنهما في حالة من التكامل والتداخل، وأن كلاً منهما يُقدِّمُ إسهاماتٍ ليس بمقدور الآخر تقديمها؛ وبين مَنْ يرى أن لكل منهما مجاله ولا يصح الخلط بينهما، فأساس العلاقة بحسب هذا الاتجاه هو «التمييز»، وبين مَنْ يرى أنهما لا يلتقيان أبداً؛ بل يكونا في حالة صراع دائم؛ فيتشكّل لدينا ثلاثة مواقف في علاقة العلم بالدين: التكامل والانفصال والصراع.

أولاً: مسار التكامل.

ينطلق هذا الاتجاه من نقطة ارتكاز تتمثل في محاولة الإبقاء على كل من العلم والدين دون أن يحاول كل منهما أن يصرغ الآخر؛ حيث إن وجود كل منهما -بحسب هذا الاتجاه- مهم ويؤدي دوراً لا يمكن للآخر تأديته.

ترتكز نظرية التكامل بين العلم والدين على إبراز ترابطهما العميق وتساندهما في فهم الكون وكشف أسرارهِ^(١).

ومعنى هذا أن هناك فروقاً منهجية واضحة بين العلم والدين؛ فالنظام المعرفي لكل منهما مختلف، وكل نظام منهما يسعى لكي يفهم الإنسان العالم من حوله، إلا أن كلاً منهما ينطلق من منطلقات مختلفة، ويستند إلى أدوات منهجية متباينة،

(١) ينظر: مصطفى عزبي، العلم والدين، (ط ١) مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث العقدية، العراق، ٢٠١٩م)، ص ٧٧.

وتباين المنهج في اختلاف النظرة إلى القضايا المبحوثة، بل واختلاف القضايا التي يتم دراستها بالكلية، فإذا كان التجريب هو مجال العلم، فهذا يعني أن العلم غير محيط بكل شيء لأنه ليس كل ما في الكون يخضع للتجربة، وليس كل شيء في الوجود يتمثل في التجربة فقط.

ومن هنا يكون المدخل للتكامل بين العلم والدين، فكلاهما يبحث عن سد فجوة معرفية هي ضرورة العلم يبحث بأداة التجريب، والدين يجيب عن أسئلة ليس بوسع التجربة إثباتها أو نفيها.

إن الإنسان كائن يتجاوز بُعد المادي إلى جوهر روحي عميق، يظل محتاجاً إلى المقدس الذي يمنحه المعنى ويثبت كينونته، ومن هنا تتجلى التجربة الدينية كجوهر حي ويُعد أنطولوجي أصيل، غائر في الذات ولا يُدرك بالحوس أو التجريب، بل ينكشف في أعماق الكيان الإنساني^(١).

ومن هنا يتضح مدى حاجة كل من الدين والعلم إلى بعضهما، كل منهما يحاول إشباع حاجة لا يستطيع الآخر إشباعها، وقد يبحثان عن القضية ذاتها أيضاً، ولكن تتعدد الرؤى والمداخل والتفسيرات لدى كل من العلم والدين في طبيعة النظرة للأمور والأشياء.

ونشير إلى أن التكامل بين العلم والدين يحدث عند وحدة الموضوع وتعدد التفسيرات، مما يعني أنه إذا تغيّر الموضوع يلزم من ذلك وجود تعارض، وهذا ليس صحيحاً فيما نرى؛ حيث إنه بافتراض أن الموضوع لم يتَّحد، فهذا ليس معناه - بالضرورة - وجود تعارض؛ بل حينئذ سيكون الاختلاف في الموضوع المبحوث؛ وهنا يكون لكل من العلم والدين مجاله.

(١) ينظر: عبد الجبار الرفاعي، الدين والظلم الأنطولوجي، (ط ٣ دار التنوير، بيروت، ٢٠٢٠م)،

ونلاحظُ في هذا الصدد أن مصطلح «العِلْم» قد ارتبط ارتباطاً وثيقاً بكل ما هو «تجريبي»، حتى أصبح مجرد إطلاق مصطلح «العِلْم» فقط يكون كافياً لكي ينصرفَ الذهنُ إلى العِلْم التجريبي واستبعاد كل ما عدا ذلك من دائرة العِلْم، وهذا الارتباط بين مصطلح العِلْم وبين التجربة إنما هو ارتباط نشأ في خضم الحداثة الغربية.

إلا أن هذا الطرح والتراط الوثيق بين مصطلح «العِلْم» و «التجربة» عند محاولة النظر إليه من منظورنا الديني فقد يتضح لنا مدى صلاحية هذا الإطلاق من عدمه؛ ففي قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ غَفُورٌ﴾ [سورة فاطر: ٢٨]. نجد ارتباط «العِلْم» بالخشية من الله، والخشية شيء غير محسوس، والآية لم تحدد العلماء وتربطهم بالعِلْم التجريبي؛ وبالتالي فإن ارتباط العِلْم بكل ما هو تجريبي ليست نظرة إطلاقية؛ بل هو تفسير ارتبط بانبثاق الحداثة الغربية وطغيان العِلْم بمعناه التجريبي وتوغله في شتى مناحي حياة الإنسان.

ثانياً: مسار الانفصال.

ومن بين أبرز نماذج العلاقة بين العِلْم والدين يبرز نموذج «الانفصال» والتمييز، بوصفه مقارنةً نظيريةً تسعى إلى نزع التوتر بينهما، لا بدجهما أو إثبات انسجام بينهما؛ بل بالتأكيد على اختلاف نطاقيهما المعرفيين ووظائفهما التفسيرية ومنطلقاهما المنهجية.

يفترض هذا النموذج أن كلاً من العِلْم والدين يتحرك في مجالٍ مستقل؛ فالعِلْم يُعنى بالظواهر الطبيعية ويفسّرهما على أساس المشاهدة والتجريب، بينما يُعنى الدين بأسئلة المعنى والغاية والوجود الغيبي، ويعتمد على الوحي والتسليم الإيماني، وبناءً على هذا التمييز، فإن التداخل بين الحقلين لا يكون ضرورياً ولا مرغوباً فيه؛ إذ لكلٍ منطقته الخاص وأدواته.

تمثل نظرية التمايز بين العلم والدين مسعى لإزالة شبهة التعارض بينهما، وذلك عبر تحديد مجال كل منهما في إطار مستقل، بحيث يُحصَرُ العلم والدين في نطاقات خاصة من حيث الموضوع والغاية والمنهج^(١).

ينطلق النص السابق من فرضية أن التعارض بين العلم والدين ليس حتمياً؛ بل هو ناتج عن الخلط في الأطر والوظائف، ولتفادي هذا التعارض تُقدَّمُ نظرية التمايز باعتبارها حلاً يُبقي على شرعية كلاً المجالين دون تدخل.

وبناء على هذا التفريق، فإن أي تدخل أو تعارض يصبح غير ذي معنى.

ولكن مكنم القصور في نظرية «الانفصال والتمايز» هو أن الفصل الحاد بين العلم والدين يفترض أن كليهما يتحرك في دوائر مغلقة لا تقاطع بينها، وهذه فرضية تتجاهل التاريخ الواقعي لتطور الفكر الإنساني؛ حيث لم يكن العلم والدين منفصلين في معظم مراحل التاريخ؛ بل كانا يتداخلان في تفسير الظواهر الطبيعية والكونية والأخلاقية.

ويدل التاريخ على أن العلم والدين لم يكونا في عزلة تامة؛ إذ إن كثيراً ما منح العلم المعتقد الديني سنداً عقلياً ومعنوياً؛ فقد أفضت بعض الاكتشافات إلى براهين تستدل بها العقول على وجود خالق^(٢).

وهذا يعطينا دلالة تتمثل في أنه رغم ما يبدو في نموذج الانفصال والتمييز من دعوة إلى التهذئة المعرفية بين العلم والدين عبر الإقرار باستقلالية كلٍّ منهما في مجاله واختصاصه، إلا أن هذا النموذج لا يخلو من إشكالات فلسفية ومنهجية عميقة؛ تُقلل من قدرته على تفسير واقع العلاقة المركبة بين الخطابين، بل قد

(١) ينظر: مصطفى عزيزي، العلم والدين، ص ٦٤.

(٢) ينظر: ألفن بلانتيجا، العلم والدين والطبيعية: أين يقع التعارض، ترجمة: يوسف العتيبي، (ط ١ مركز دلائل، المملكة العربية السعودية، ٢٠١٩م)، ص ٢٠٥: ٢٠٦.

تُفضي أحياناً إلى تحييد أحدهما عن دائرة الفعالية المعرفية.

فنُموذج التمييز يفترض أن هناك فصلاً حاداً بين العلم والدين من حيث الموضوع والمنهج والوظيفة، بحيث لا يلتقيان ولا يتقاطعان، غير أن هذا التصور يتجاهل الطبيعة الديناميكية للخطابات المعرفية، والتي كثيراً ما تتشابك فيها الأسئلة التجريبية مع الأسئلة الوجودية؛ «فالحقائق العلمية لا تخلو من الفرضيات الفلسفية»^(١)؛ فالعلم، في كثير من الأحيان، لا يكتفي بوصف الظواهر؛ بل ينزل إلى مستويات من التفسير الكوني والميتافيزيقي، كما في قضايا نشأة الكون والوعي، وهي قضايا لا يمكن حسمها علمياً بمعزل عن التأملات الفلسفية والدينية.

ومن عوامل النقد لنموذج الانفصال بين العلم والدين، أن الناحية التاريخية لا تدعم نموذج الانفصال؛ فلم يكن العلم والدين في معزل تام عن بعضهما؛ فالفكر العلمي، حتى في لحظاته التأسيسية الكبرى، تداخل مع الرؤى الدينية بشكل وثيق.

ولقد نطق علماء الطبيعة بكلمات تدل على هذا التداخل بين الرؤى الدينية والعلمية؛ فيذكر أحدهم: أن وجود هذا الكون على ما فيه من دقة وإحكام هو خير دليل على أن له صانعاً قادراً مفارقاً لهذا الكون^(٢). ومن هنا فإن فرض الفصل الصارم بين الحقلين لا ينسجم مع وقائع التاريخ المعرفي.

ومن الإشكالات التي قد نستنتجها من نموذج الفصل والتمييز هو أن الطابع التجريدي للنموذج يُضعف أثر الدين؛ فحصر الدين فيما هو روحي أو معنوي فقط، كما يفعل نموذج التمايز، يؤدي إلى نوع من التهميش الضمني للخطاب

(١) حسن ثابت، مائة عام من العلم، (د.ط، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، ٢٠٢٣م)، ص ٩.

(٢) ينظر: ألفن بلانتنجا، العلم والدين والطبيعانية: أين يقع التعارض؟، ص ٢٠٥.

الديني، وتقليص أثره في المجال العام أو في تشكيل التصورات الكونية للعالم، وهذا يخلق صورةً مختزلةً للدين، بوصفه خطابًا وجدانيًا لا صلة له بالواقع الموضوعي أو بالسؤال المعرفي، في المقابل، فإن كثيرًا من الأديان، بما فيها الديانات التوحيدية الكبرى، تتضمن تصورات كونية وتفسيرية ذات طابع شامل، تشمل الوجود والخلق والغاية والإنسان.

والمدرسة التجريبية لم تكن مذهبًا موحدًا للرؤية؛ بل عرفت تبایناتٍ جوهريةً بين مَنْ جعلوا التجربة منهجًا علميًا محايدًا، وَمَنْ جعلوها أساسًا لنزعة نفسية أو ميتافيزيقية أو حتى شكية، الأمر الذي يؤكد أن مفهوم العلم داخل التجربة ذاتها ظلَّ موضوعًا خلافياً لا اتفاقاً.

ثالثاً: مسار الصراع.

من بين النماذج الرئيسة التي تمثل العلاقة بين العلم والدين برز ما يُعرف بـ «نموذج الصراع»، الذي يفترض وجودَ تعارضٍ جوهري بين المعرفة العلمية والمعرفة الدينية، سواء أكان في منطلقاتها أم في نتائجهما، وقد تبلور هذا النموذج بوجه خاص في السياقات الغربية الحديثة، لاسيما منذ القرنين السابع عشر والتاسع عشر؛ حيث شهدت العلاقة بين المؤسستين العلمية والدينية توترات حادة في بعض اللحظات التاريخية المفصلية.

وطبقاً لنموذج الصراع: تختلف مستويات التعارض بين العلم والدين؛ فهي أحياناً تكون في المنطلقات والمبادئ، ومثال ذلك: هناك مبدأ رئيس في العلم التجريبي، وهو: أن لكل حادثة سبب، وأي عالمٍ تجريبي يُعْغِلُ هذا المبدأ؛ فلا يصح إذاً أن تندرج آراؤه تحت العلوم التجريبية، وقد يكون التعارض على مستوى القضايا المبحوث أو في اللغة ذاتها^(١).

(١) ينظر: د. مصطفى عزيزي، العلم والدين، ص ٣٢.

ومما يستند إليه الداعمون لنظرية نموذج الصراع بين العلم والدين، أن الواقع التاريخي لمسار كل من العلم والدين نستطيع أن نستخرج منه ما يعضد نموذج الصراع؛ ومن أهم الشواهد التاريخية التي يستند إليها أصحاب نموذج الصراع هو «قضية جاليليو»^(١).

ولقد عَدَّتْ قضية جاليليو، منذ عصور متقدمة، رمزًا دالًا على التنازع بين الكنيسة والعلم، وأضَفَتْ هذه الحادثة على العلاقة بين الإيمان والعقل سِمَةً القطعية المؤسَّسة والمعلَّنة^(٢).

وهذا الطرح يوحي بأن العلاقة بين المؤسستين مشحونة بالتوتر والصدام، وأن هناك جذورًا تاريخية ثابتة لهذا الصدام، لكن هذا الاستنتاج ينطوي على تحيز تأويلي وانتقائي؛ إذ إنه يختزل التاريخ في مشاهد صدامية دون اعتبار للمشاهد التعاونية أو التداخلية بين المجالين، والتي لا تقل أهمية أو دلالة.

كما أن وصف قضية جاليليو بأنها رمز للتعارض قد ينطوي على تحميلها دلالة رمزية تتجاوز وقائعها الفعلية، مما يُدخلها في إطار التوظيف الأيديولوجي أكثر من التحليل الموضوعي^(٣).

إن اللحظات الفارقة في تاريخ نظرية ما غالبًا ما تنطوي على عدة أبعاد

(١) هو عالم فلكي وفيلسوف، وُلِدَ سنة ١٥٦٤م، ويُعد جاليليو من أبرز أعلام أوروبا الذين ذاع صيغتهم، وقضيته مع السلطات الدينية هناك كانت من أشهر القضايا التي أصبحت تتردد في الأوساط العلمية في عصره والعصور اللاحقة عليه، إن أبرز ملمح من ملامح آثار جاليليو هو قوله بعدم مركزية الأرض، وأن الشمس هي المركز (رونالد ستروميرج، تاريخ الفكر الأوروبي الحديث، ص ٥٧: ٥٩).

(٢) جورج مينوا، الكنيسة والعلم: تاريخ الصراع بين العقل الديني والعقل العلمي، ترجمة: مورييس جلال، (ط ١ الأهالي للنشر والتوزيع، سوريا، ٢٠٠٥م)، ص ٤٨٥.

(٣) ينظر: جورج مينوا، الكنيسة والعلم: تاريخ الصراع بين العقل الديني والعقل العلمي، ص ٤٨٥.

متشابكة، ورُدُّها واختزالها في بُعد واحد قد يُهَيِّل التراب على كثير من الأسباب التي تمكِّننا من فهم الملبسات العميقة للواقعة.

وقضية جاليليو من القضايا المركزية في تاريخ العلم والدين، ومن ثمَّ لا يجب إغفال عوامل كثيرة قد تكون مساهمةً بشكل كبير في بنية النظرية، فالعامل السياسي والاجتماعي غالبًا ما يكون حاضرًا في هذه القضايا^(١).

إن تقديم قضية العلم والدين وحصرها في نموذج الصراع واعتبار أن مجرد القول بأن بين العلم والدين عداءً وصراعًا، ومجرد رواية الوقائع التاريخية أو حدوث وقائع في زماننا هذا يؤيد ما يرويه التاريخ، ليست بدليل قاطع على أن في طبيعة الدين شيئًا يعاند طبيعة العلم، أو أن في طبيعة العلم شيئًا يعاند طبيعة الدين^(٢).

وإذا كانت طبيعة كل من العلم والدين لا تعارض إحداها الأخرى، فما البواعث التي تكتنف أسباب الصراع القائم بين العلم والدين؟

لقد ترسَّخ لدى اللاهوتيين أن البحث العلمي لا يصح أن يخالف النصوص المقدسة، مع أن الدين في جوهره ذو وظيفة روحية واجتماعية لا تزاحم العلم، لكن إصرارهم على منحه صفة تعليمية للمعرفة كان سببًا في نشوء الصراع بين الدين والعلم^(٣).

وبذلك نستطيع أن نقول إن الصراع لم يكن بين العلم والدين؛ بل كان بين اللاهوت والعلم^(٤).

(١) ينظر: رونالد ستروميرج، تاريخ الفكر الأوروبي الحديث، ترجمة: أحمد الشيباني، (ط ٣، دار القارئ العربي، القاهرة، ١٩٩٤م)، ص ٥٧.

(٢) ينظر: أندرو ديكسون وايت، بين العلم والدين: تاريخ الصراع بينهما في القرون الوسطى، ترجمة: إسماعيل مظهر، (د. ط مؤسسة هنداوي، القاهرة، ٢٠١٤م)، ص ٩.

(٣) المصدر السابق، ص ١٩.

(٤) المصدر السابق، الموضوع ذاته.

إن نموذج الصراع بين العلم والدين يُعاني من اختزال مزدوج: يختزل الدين في صورة جامدة متعصبة، ويختزل العلم في صورة محايدة منزهة عن الأهواء؛ والواقع أن الدين ليس دومًا نقيضًا للعقل، كما أن العلم ليس دومًا موضوعيًا كما يُراد له أن يبدو.

والأخطر من ذلك أن نموذج الصراع يُنتج ثنائيةً صفرية: إما أن تكون مع الدين أو مع العلم، وكأن العقل الإنساني غير قادر على تجاوز هذه الثنائية إلى رؤية أكثر تركيبًا وواقعية، والنتيجة هي أن هذا النموذج لا يفسّر العلاقة بقدر ما يُسهّم في استقطابها وتحويلها إلى أداة للصراع الأيديولوجي.

ومن الملاحظ أن جميع النماذج الثلاثة التي طُرحت لتفسير العلاقة بين العلم والدين، على تباينها في الظاهر، تشترك في قيدٍ بنيوي خفي، يتمثل في افتراضٍ مُسبقٍ بوجود «علاقة ثابتة» قابلة للوصف النهائي بين حقلين معرفيين بالغَي التعقيد، هما: العلم والدين، وهذه النماذج —على اختلاف اتجاهاتها— لا تُدرك في جوهرها أن العلاقة بين العلم والدين هي علاقة تاريخية، متغيرة، غير قابلة للحسم النظري أو التأطير النمطي.

إننا إذا أردنا أن نصوغ ملمحًا من موقف الإسلام من العلم، سنجد أن من أهم الخصائص التي تميّز بها الإسلام هو موقفه الإيجابي من العلم والحث عليه، بل إن الإسلام قد أوجب طلب العلم، وعلة ذلك هو أن الإسلام أراد الارتقاء بالإنسان على ركيزة من العلم والإيمان^(١).

وهذا يعني أن الموقف الإسلامي يميل أكثر إلى نموذج عدم الصراع بين العلم والدين، وأن العلاقة بينهما لم تُقْم على أساس الندية والغلبة؛ بل كل منهما يقدم تفسيرات تؤثر بشكل أو بآخر في الحياة الاجتماعية للفرد والمجتمع.

(١) محمد معروف الدواليبي، موقف الإسلام من العلم (ط١، دار الكتاب، بيروت، ١٩٨٠م)، ص ٦.

المبحث الأول

العقيدة والذكاء الاصطناعي

دراسة نقدية في الخصوصية المنهجية بين المقدّس والعلم المعاصر

المطلب الأول: الغيب في العقيدة الإسلامية: المفهوم ومنهجية التعاطي.

يمثل الكلام عن الغيب في العقيدة الإسلامية محوراً مهماً ومركزياً؛ وتتعدد أسباب أهمية قضية الغيب في العقيدة الإسلامية، فمنها ما يرجع إلى ارتباط الغيب بجوهر الإيمان، ومنها ما يقوم على أن الغيب منهجية تختلف كل الاختلاف عن المنهجيات التي تعتمد الأبعاد المادية كمصدر تلقّي وحيد.

ثم إن الغيب من حيث المفهوم وارتباطه بالإيمان، له معنيان: الأول: أنه صفة المؤمنين، أي أن أصحاب الإيمان بالغيب ظاهرهم كباطنهم، لا يشبهون في ذلك فعل المنافقين الذين تتمثل صفاتهم في أنهم: ﴿وَلَاذًا لَقُوا الَّذِينَ ءَامَنُوا قَالُوا ءَامَنَّا وَلَآذَا خَلَوْا إِلَىٰ شَيَاطِينِهِمْ قَالُوا إِنَّمَا مَعَكُمْ إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزَؤُونَ﴾ [سورة البقرة: ١٤] (١).

والمعنى الثاني: أن الغيب هو ما يغيب عن ملاحظتنا وحواسنا، والغيب نوعان: ما عليه دليل وما لا دليل عليه، والمراد هنا هو مدح الذين يؤمنون بالغيب بعد الاستدلال عليه؛ فالإيمان بعد طلب الدليل فيه مشقة؛ ولذا يصلح أن يكون سبباً لاستحقاق المدح (٢).

إن المفهوم الأول للغيب يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالأخلاق؛ حيث إنه يتعلق

(١) ينظر: محمد بن عمر الرازي، مفاتيح الغيب، ٢: ٣٠.

(٢) المصدر السابق، ٢: ٣١.

بسلوك الإنسان المؤمن في حالة غياب الرقيب الحسي عليه.

غير أن هذا المعنى من معاني الغيب غير دارج في الاستعمال الاصطلاحي؛ حيث إن آيات كثيرة في القرآن تذكر الغيب ويكون المراد منه هو ما وراء الحواس.

وبما أن البحث يرتبط بالذكاء الاصطناعي في عمومته، فإن هذا يستدعي النظر في مقتضيات الربط بمنهجية الاتصال بين الغيب والعلم التجريبي في الدراسات الإسلامية التراثية؛ حيث إن ذلك له ارتباط وثيق بآليات الذكاء الاصطناعي الجديد وما ينطوي عليه من محاولة التنبؤ عن طريق تحليل البيانات المسبقة للوصول من خلالها إلى مجهول لم يحدث بعد.

هذه القضية لها نظيرها في تراثنا العقائدي، ألا وهي: قضية قياس الغائب على الشاهد.

القياس، في جوهره: إلحاق فرع بأصل لاشتراكهما في علة واحدة، وقد اعتمده الأصوليون، -عدا أهل الظاهر- سبيلاً لاستخراج الأحكام العملية من مصادرها الشرعية، ثم تجاوزه المتكلمون فوظفوه في ميدان العقيدة لإثبات ما يتعلق بالله تعالى وصفاته وأفعاله بالاستناد إلى ما له شبيهه في الواقع المشهود^(١).

ولكن هناك فارقاً واضحاً بين قياس الغائب على الشاهد في الفكر الإسلامي، وبين التنبؤ في الذكاء الاصطناعي؛ فقياس الغائب على الشاهد في الفكر الإسلامي ينطلق من معنى خاص لمصطلح «الغيب»؛ إذ من بين ما يقع في دائرة الغيب في التصور الإسلامي هو «الله» عز وجل، وهنا الغيب يكون له معنى خاص؛ إذ ليس معنى كَوْن الله يندرج في دائرة الغيب بالنسبة لنا أنه بذلك غير موجود الآن؛ بل الله موجود الآن ولكن الغيب هنا هو غيب عن دائرة إدراكنا

(١) ينظر: حسن الشافعي، المدخل إلى دراسة علم الكلام، (ط ٥، مكتبة وهبة، القاهرة، ٢٠٢٠م)،

لحقائق صفاته.

بينما التنبؤ في الذكاء الاصطناعي يقوم على استخدام البيانات المسبقة للتعرف على شيء خارج دائرة الوجود بالكلية، مثل استخدام البيانات الوراثية والديموجرافية للمساعدة في التنبؤ بآثار المرض على تشريح الدماغ^(١).

وهنا تبرز فروق منهجية بين قياس الغائب على الشاهد، وبين التنبؤ في الذكاء الاصطناعي؛ فمن أهم الفروق المنهجية بينهما أن قياس الغائب على الشاهد هو استدلال عقلي، ومعرفته «ظنية» تقوم على التأويل.

بينما التنبؤ في الذكاء الاصطناعي يقوم على استنتاج يستند إلى تحليل البيانات المسبقة، وهذا يعني أن المنهج المتبع هنا ليس هو الاستدلال العقلي؛ بل هو تحليل بياني رياضي، ومعطيات النتائج تكون قابلة للاختبار والتعديل إذا ما كان هناك مزيد من البيانات الجديدة؛ إذًا: فالذكاء الاصطناعي هنا لا يتعامل مع الغيب من حيث هو غيب وبمعناه الاعتقادي؛ بل يتعامل مع المسألة باعتبارها إحصائية يمكن تقديرها حال توفرت البيانات وكانت كافية لذلك، وتقل أو تنعدم القدرة التنبؤية حال حدوث نقص أو انعدام في البيانات المسبقة.

ومع تطور الفلسفات الحديثة والثورة العلمية التي ارتبطت بالحدثة الغربية، كان هناك موقف من الميتافيزيقا عند الفلاسفة، خاصة عند المتأثرين منهم بالمنهجية التجريبية والعلمية بمعناها الحديث، ورغم أن الموقف من الميتافيزيقا نشأ في ملابسات الفلسفة الغربية، إلا أنه انتقل إلى الأوساط العربية والإسلامية، في محاولة لاجترار المنهج الوضعي وتطبيقه في سياق مغاير السياق الذي نشأ فيه.

ففي الاتجاه الوضعي لابد أن يُقضى على الميتافيزيقا بالحذف؛ لاستحالة أن

(١) ينظر: فتح الله الشيخ، الذكاء الاصطناعي، (د.ط، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة،

٢٠٢٣م)، ص ٩٥.

يكون لكلامها معنى واقعي^(١).

وعند البحث في الوجود الخالص؛ فإنما تكون باحثًا في طبيعة "الله"، والأفضل هنا هو أن نقول كلامنا عن «المطلق» لا عن «الله»؛ وذلك لأن طبيعة ما يتعرض له الفلاسفة بالبحث لا يتقارب مع «الله» في التصورات الدينية^(٢).

وهذه المحاولة السابقة هي عبارة عن تحلي الوضعية المنطقية وموقفها من الميتافيزيقا في العالم العربي والإسلامي، ولكنه موقف يسعى إلى تقديم الوضعية بشيء من «التأويل» الذي يناسب تنزيلها في سياق عربي إسلامي أول ما يتبادر إلى الأذهان هكذا سياق عند طرح مصطلح «ميتافيزيقا»: هو «الله» وكل ما يتعلق بالغيب من المنظور العقدي.

ومن هنا كانت صعوبة تقديم الوضعية المنطقية في العالم العربي والإسلامي، بسبب من خطورة البُعد الديني للوضعية المنطقية.

إن الحضور العميق للدين في البنية الثقافية العربية دفع دعاة الوضعية، على الرغم من موقفهم الرافض للميتافيزيقا، إلى تبني نهج توفيقى في تعاملهم مع الظاهرة الدينية^(٣).

أما الإيمان الديني فمقامه مغاير تمامًا؛ إذ إن النبي لا يقدم دعوته بوصفها فكرة ذاتية انبثقت من بصيرته؛ بل يعلنها رسالةً مُنزَّلةً من عند الله أوحى بها إليه ليبلغها للناس^(٤).

(١) ينظر: زكي نجيب محمود، خرافة الميتافيزيقا، (ط١، مكتبة النهضة العربية، القاهرة، ١٩٥٣م)، ص ٦٩.

(٢) ينظر: المرجع السابق، ص ٧٤.

(٣) ينظر: زكي نجيب محمود، موقف من الميتافيزيقا، (د.ط، مؤسسة هنداوي، القاهرة، ٢٠١٧م)، ص ٨.

(٤) المرجع السابق، ص ٩.

لقد كشفت التجربة الفلسفية والتاريخية عن مأزق هذه الرؤية، إذ سرعان ما انكشفت محدوديتها، ليس فقط من جهة ضعفها في ضبط معيار المعنى الذي تنادي به؛ بل لتعسفها في نفي المشروع الفلسفية عن أنماط من التفكير لا تقل عنها عقلانية أو اتساقاً داخلياً، كما أن قضايا الإنسان الكبرى من قبيل الوجود، والغائية، والقيمة، لا يمكن أن تُختزل إلى قضايا تجريبية أو تُستبعد من مجال البحث العقلي بدعوى عدم قابليتها للتجربة والملاحظة.

المطلب الثاني: الفيزيقي والميتافيزيقي في الفلسفة الحديثة: كانط أنموذجاً.

لقد كانت الحقبة الحديثة في أوروبا تحمل مضامين التحول العميق الذي طال بنية الفكر الفلسفي والعلمي آنذاك؛ ولم تكن هذه المرحلة عبارة عن مجرد ابتكار نظريات جديدة على المستويين الفلسفي والعلمي فقط؛ بل كان التغيير الذي اصطبغت به الحقبة الحديثة يتسم به «التحولات المنهجية» الكبيرة وليس مجرد التحول في الأفكار ذاتها.

لقد شهدت الفلسفة الحديثة في لحظة انتقالها الكبرى بروز علماء لم يُحسبوا من زمرة الفلاسفة، غير أن ما قدموه من أفكار ونظريات أفضى إلى نتائج ذات أثر فلسفي عميق؛ إذ أطاحوا بالمنظومة التي سادت العصور الوسطى، وخلخلوا كثيراً من الأسس التي أقام أرسطو^(١) عليها تصوره للفيزياء، وكان ذلك إيذاناً بتحول جوهري في طرائق التفكير^(٢).

(١) فيلسوف يوناني، وُلد سنة ٣٨٤ ق.م، وفي سن الثامنة عشرة رحل إلى أثينا والتحق بأكاديمية أفلاطون، ولم يغادرها إلى أن توفي أفلاطون، وقد ألّف أرسطو في شتى الفنون؛ فكتب في الطبيعيات والأخلاق والسياسة والمنطق والميتافيزيقا، (د. أميرة حلمي)، الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، دار قباء للنشر، القاهرة، ١٩٩٨م، د.ط، ص ٢٢٣ : ٢٣٠.

(٢) رونالد سترومبرج، تاريخ الفكر الأوروبي الحديث، ص ٦٤.

فقد ظل منهج أرسطو في تفسير الطبيعة، قرونًا طويلة، محلَّ إذعان لدى معظم العقول، غير أن رواد الثورة العلمية المتأثرين بفرانسيس بيكون^(١) وجاليليو تمردوا على تلك التفسيرات، ورأوا أن البحث المعلق على الغايات النهائية يعوق التقدم، وأن تجاوز هذا النمط من التفكير شرط لا بد منه للعبور إلى آفاق جديدة في المعرفة.^(٢)

ولقد كانت المدرستان: العقلية (بزعامه ديكارت) والتجريبية (بزعامه جون لوك وديفيد هيوم) على رأس هذه الحقبة، واحتدم الصراع بينهما في شتى الأمور والقضايا العلمية والفلسفية والمنهجية. حتى جاءت فلسفة كانط^(٣) النقدية، والتي تجاوز فيها ثنائية المدرستين العقلية والتجريبية... ويتمحور المشروع النقدي الذي قدّمه كانط حول قدرة العقل على المعرفة، باعتبار أن العقل هو جوهر الإنسان الذي تحدد وفقه جميع خاصياته على مستوى الفكر والسلوك والذوق^(٤).

إن المشروع المحوري عند كانط يتمثل في كتابه «نقد العقل الخالص»، وهدف

(١) هو فيلسوف فرنسي وُلد سنة ١٥٦١م، كانت أبرز معالم فلسفة بيكون تتمثل في ثورته على الفكر التقليدي، كما أنه يَعدّ من أوائل فلاسفة العصر الحديث من حيث التجديد المنهجي لا مجرد التجديد في الأفكار والقضايا فقط، كما أنه حذر من الأوهام التي تعيق عمل العقل. (رونالد سترومبرج، تاريخ الفكر الأوروبي الحديث، ص ٦٨).

(٢) المرجع السابق، ص ٦٤.

(٣) هو فيلسوف ألماني وُلد سنة ١٧٢٤م، عاش في حقبة ما يُعرف بعصر التنوير في أوروبا: خلال القرن الثامن عشر، وهو من أكثر الفلاسفة الغربيين تأثيرًا، وأصبح كانط يمثل محورًا رئيسًا في الفلسفة الغربية؛ ليس بوسع من يتعرض لهذه الفلسفة أن يتجاوزَ كانط سواء بالإيجاب أو السلب، أمير عباس، صالح، إيمانويل كانط، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، العراق، ٢٠١٩م، ط ١، ص ٧.

(٤) جفال عبد الإله، نظرية المعرفة عند إيمانويل كانط، مجلة الفكر المتوسطي، ١، ٢٠٢٢م المجلد ١١، ص ٨٠٠.

هذا الكتاب هو البرهنة على أن معارفنا خاضعة للتجربة غير مفارقة لها^(١)؛ فكل معرفتنا تبدأ مع التجربة ولا خلاف في هذا الأمر، لأن قدرتنا المعرفية لن تستيقظ إلى العمل إن لم يتم ذلك بواسطة موضوعات تصدم حواسنا؛ فتسبب من جهة حدوث التصورات تلقائياً، ومن جهة أخرى تستثير نشاط الفهم^(٢)؛ فالتجربة رغم هذا تكون أولية في جزء من معارفنا فقط، وجزء معرفتنا الأولى يشمل، تبعاً له، ليس فقط المنطق؛ بل أكثر من ذلك مما لا يمكن أن يُستنبط من المنطق^(٣).

يتم التمييز في الكلام السابق بين نوعين من المعرفة: المعرفة التجريبية، والمعرفة القبلية الترنسندنتالية^(٤)، ومعنى هذا أن معارفنا لا بد لها أن تمر بالتجربة حتى يكون لها معنى، ورغم ذلك فإن المعرفة لا تنشأ من التجربة، بل هناك معرفة قبلية عقلية غير ملتبسة بالتجربة، إلا أن هذه المعارف القبلية لا بد لها من التجربة حتى تصبح ذات معنى.

وهنا يظهر التفرد في مشروع كانط؛ إذ هذه محاولة أولى لاحتواء الفلسفتين: العقلية والتجريبية معاً، والخروج منهما بفلسفة نقدية تتجاوزهما.

ومن ناحية أخرى، فإن هذه محاولة من كانط للتفرقة بين الفيزيقي والميتافيزيقي؛ فلقد اعتبر كانط أن السؤال عن طبيعة المعرفة البشرية وقيمتها وحدودها وعلاقتها بالوجود أمراً لا بد منه لمن أراد اكتساب المعارف عن طريق

(١) رسل (برتراند)، تاريخ الفلسفة الحديثة، ترجمة: محمد فتحي الشنيطي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٧٧م، د.ط، ج٣، ص ٣١٨.

(٢) كانط (إيمانويل)، نقد العقل المحض، ترجمة: موسى وهبة، (د.ط. مركز الإنماء القومي، بيروت، د.ن)، ص ٤٥.

(٣) برتراند رسل، تاريخ الفلسفة الحديثة، ج٣، ص ٣١٨.

(٤) يشير هذا المصطلح في فلسفة كانط إلى الشروط القبلية غير المستمدة من التجربة، والتي تجعل التجربة ممكنة. (برتراند رسل، تاريخ الفلسفة الغربية، ج٣، ص ٣١٩).

العقل، فقبل الثقة التامة بأداة المعرفة والاعتماد عليها، لابد لنا من امتحانها، ومن هنا كانت الفلسفة النقدية عند كانط تعبر في جوهرها عن طبيعة المعرفة البشرية، وهذا ما حاول فعله في نقد العقل المحض^(١).

إن أهمية التمييز بين الفيزيقي والميتافيزيقي في فلسفة كانط له اتصال وثيق بجوهر البحث الذي نحن بصدد؛ إذ يقوم جوهر بحثنا هذا على العلاقة المتشابهة بين الميتافيزيقا (العقيدة والغيبيات باللغة الإسلامية)، وبين الواقع المشاهد الحسي، حيث جوهر العنوان يدور حول ربط الذكاء الاصطناعي وتطبيقاته في المجال العقدي، وبما أن مجال العلوم والفلسفة مجال متداخل ينبني بعضه على بعض؛ فقد مثلت فلسفة كانط محوراً رئيساً في الفلسفة الحديثة في مجال التمييز بين الفيزيقي والميتافيزيقي.

لقد كان من أهم أهداف كانط في «نقد العقل الخالص» هو إيجاد حلول للعلاقة المشتبكة بين القضايا الميتافيزيقية والواقع الحسي/الظاهر، فلقد ذكر في مقدمة الطبعة الأولى أنه لم يترك مشكلة ميتافيزيقية واحدة لم تُحل، أو على الأقل لم يُرودها بمفتاح الحل^(٢).

ومن أهم مظاهر الحلول التي قدّمها في كتابه هذا، هو الفصل المنهجي بين ما هو ميتافيزيقي (الشيء في ذاته/النومين) وبين الظاهر (الفينومين)، والتعامل يكون مع الفينومين/الشيء الظاهر، لأن العقل غير مهتئٍ للتعامل مع الشيء في ذاته؛ وعلة أن الأشياء في ذاتها لا سبيل إلى معرفتها هو أنها ليست في مكان أو في زمان، وهي ليست جواهر، كما لا يمكن وصفها بأي من تلك التصورات التي يُقال عنها "مقولات"، فالمقولات، ومنها مقولتا الزمان والمكان هما جزء من البنية

(١) أمير عباس صالح، إيمانويل كانط، (ط١)، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، العراق، (٢٠١٩م)، ص ١٧٦.

(٢) ينظر: برتراند رسل، تاريخ الفلسفة الحديثة، ج٣: ٣١٩.

التكوينية لجهازنا الإدراكي^(١)، فمعرفتنا لا يمكن أن تُصاغ إلا من منظور شروطنا الذاتية: الزمان والمكان وباقي المقولات، والمقولات ليس شيئاً خارجياً يُدرك؛ بل بها تُدرك الأشياء.

ويمكن أن نستخلص من العرض السابق أن الفلسفة النقدية عند كانط يمكن توظيفها منهجياً في الفصل بين المجالات الاعتقادية ومجالات العلوم التجريبية والذكاء الاصطناعي، ومكمن الربط بين فلسفة كانط وبين محاولة توظيفها في التفريق المنهجي بين الفيزيقي والميتافيزيقي، هو أنه إذا كان كانط يرى أن معرفة «الشيء في ذاته» غير ممكنة أصلاً لأن طبيعة العقل غير مؤهلة للتعامل مع الشيء في ذاته؛ فهذا يعني أن كانط يُقيم فصلاً منهجياً واضحاً بين الظاهر والميتافيزيقي، وأن إسقاط الظواهر وتوظيفها لمحاولة معرفة الميتافيزيقي غير ممكن.

أما عن كيفية تنزيل فلسفة كانط النقدية في إشكالية حديثة تتعلق بتطبيقات الذكاء الاصطناعي في المجال العقدي، هو أننا نشير إلى أن باب الاعتقادات يندرج -بلغة كانط- تحت مسمى «الشيء في ذاته»، وإذا كان العقل نفسه بحسب كانط لا يستطيع إدراك الشيء في ذاته؛ إذًا فمحاولة تنزيل العلوم الحديثة على الغيبيات في العقيدة الإسلامية يكون خاطئاً؛ حيث إن مجال الاعتقاد -بتطبيق فلسفة كانط- مجال لا يخضع للظاهر، ومن ثم فلا جدوى من محاولة الوصول إلى كُنْه هذه الأشياء باستخدام أدوات العلم الحديث، والتي لم توجد من أجل التعامل مع الماورائيات.، بل مع الظواهر.

كما أن فلسفة كانط النقدية تمدنا بآلية التمييز المنهجي بين مجال العلوم التجريبية ومجال الاعتقادات؛ فلكلٍّ منهجه ولكلٍّ مجاله؛ فالذكاء الاصطناعي مثلاً يعمل من خلال الرصد والملاحظة والتحليل الإحصائي للبيانات، ثم يبيّن

(١) المرجع السابق، ص ٣٢٠.

النماذج على أساس العلاقات الظاهرة بين المعطيات التي يستخدمها، وكل هذه المبادئ لا تعمل إلا في نطاق المشاهد القابل للرصد والملاحظة، أما الاعتقادات والميتافيزيقا فتنتهي إلى عالم آخر غير خاضع للحس ولا للملاحظة/عالم «الشيء في ذاته/النومين».

وقد نخرج من هذا العرض بالقول إن تغيّر المجال يتبعه تغيّر في المنهج المتّبع، ففي كثير من الأحيان لا يصلح تنزيل منهج ظهر في سياق بعينه ويتعامل مع مجال محدد، على مجال مغاير له في المنطلقات والطبيعة المعرفية والقضايا المبحوثة.

المطلب الثالث: الذكاء الاصطناعي في سياقه المعرفي الحديث.

لقد شهدت العقود الأخيرة المنصرمة تحولات معرفية جذرية على المستويات العلمية والتكنولوجية في شتى بقاع العالم، تلك التحولات كان لها تأثير بالغ في إعادة تشكيل البنى المفاهيمية للإنسان المعاصر في شتى مناحي المعرفة.

ولقد كان الذكاء الاصطناعي واحداً من التجليات الحديثة التي ارتبطت بمنظومة التحديث في العالم كله، وأعاد الذكاء الاصطناعي -بجده المستويات المتطورة له- كثيراً من الأسئلة لكي تُطرح في ظل هذه الصياغة الجديدة للمنظومة المعرفية.

وتأتي الأهمية لهذا الموضوع في كونه يسعى إلى تأطير الذكاء الاصطناعي ضمن سياقه المعرفي الحديث، لا بوصفه مجرد تقنية أو أداة؛ بل كظاهرة معرفية مركّبة تنتمي إلى التحول الأوسع الذي عرفته الإنسانية منذ انبثاق الثورة التكنولوجية في ثوبها الجديد ممثلة في الذكاء الاصطناعي بشكله المتطور في آخر العقود.

إن الذكاء الاصطناعي من حيث طبيعته فهو لا يخلّق في فضاء معرفي منعزل عن باقي الفروع والتخصصات؛ حيث إنه يتطلب تكاتفاً بين كافة الفروع المعرفية،

لأنه لا يتعلق بقضية دون أخرى أو تخصص دون آخر؛ بل هو عابر لمختلف التخصصات ويؤثر ويتأثر بها، ومن حيث التطبيق فجميع المجالات المعرفية والتخصصات تسعى للإفادة من تقنيات الذكاء الاصطناعي لتطوير منظومة المعرفة الداخلية.

والذكاء الاصطناعي من حيث المفهوم فهو محاولة التوصل إلى أن تكون الآلة محاكية للوظائف المعرفية التي يقوم بها البشر^(١).

لقد أفضى الذكاء الاصطناعي في تمثلاته المعرفية المعاصرة إلى إثارة توتر ملحوظ مع الكائن الإنساني من حيث خصوصيته بوصفه إنساناً؛ فالنزعة البشرية تميل بطبعها إلى عقد المقارنات، والسعي إلى تأكيد التفوق على الآخر، سواء أكان هذا الآخر إنساناً أم كياناً مغايراً، ومع بزوغ الحواسيب منتصف القرن العشرين وظهر فكرة الذكاء الاصطناعي؛ تزايد الميل إلى وضعه في مواجهة مباشرة مع الذكاء البشري^(٢).

يُشار فيما سبق إلى أن لحظة ميلاد الذكاء الاصطناعي كانت لها أبعاد أخرى تتجاوز كَوْن الأمر مجرد ظهور تقنية جديدة ظهرت لتقدم نفسها في المجال التكنولوجي؛ فالأمر يتجاوز ذلك؛ حيث إنه على الرغم من الإفادة القصوى التي تُعم الإنسان من تطور الآلة، إلا أن ذلك لا يخلو من مكدرات تخالط عقل ونفس الإنسان تجاه هذا التطور؛ فمن المفهوم أن الإنسان يشعر بتفوقه في هذا الكون وأن ما حوله من الكائنات والأشياء مُسَخَّر لخدمته والقيام على تلبية رغباته. تلك النظرة المركزية من الإنسان لنفسه تجاه الكون من حوله، ارتبطت

(١) ينظر: فتح الله الشيخ، الذكاء الاصطناعي، ص ١٧.

(٢) ينظر: كيفن واريك، أساسيات الذكاء الاصطناعي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة،

٢٠١٣م، ط ١، ص ٥٢.

بسياقات فلسفة الحداثة التي كان جوهرها الإعلاء من قيمة الإنسان ومركزيته في الوجود، إلا أنه في خضم هذه النظرة الاستعلائية من الإنسان تجاه الكون، وُجدت في التاريخ الحديث ثلاث ضربات زعزعت مركزية الإنسان التي كان يعتقدونها في نفسه دائماً.

الضربة الأولى: كانت على يد كوبرنيكوس^(١)؛ عندما عَلِمَ الإنسان أن أرضنا ليست مركز الكون، ولكنها جزء صغير من نظام كوني ذي اتساع لا يمكن تخيله، وجاءت الضربة الثانية عندما أزلت الأبحاث التطورية على يد داروين^(٢) مكانة البشر المفترضة بين الخلق، وأثبتت تحدرهم من مملكة الحيوان وطبيعتهم الحيوانية التي لا يمكن استئصالها^(٣).

أما الضربة الثالثة، والتي كانت أكثر ضرراً، فكانت على يد سيجموند فرويد، في أبحاثه النفسية التي تسعى إلى أن تثبت للأنا أنه ليس المسيطر حتى على زمام الأمور في جسده، وإنما يجب أن يرضى بالمعلومات الهزيلة بشأن ما يجري في عقله على مستوى اللاوعي/اللاشعور^(٤).

(١) هو عالم رياضي وفلكي بولندي، وُلد سنة ١٤٧٣م، وأكثر اللحظات الفارقة في تاريخ كوبرنيكوس هي لحظة نشر كتابه «دورات الأجرام السماوية»، والذي أكد فيه على مركزية الشمس وأن الأرض هي التي تدور حول الشمس. (رونالد سترومجر، تاريخ الفكر الأوروبي الحديث، ص ٥٢).

(٢) هو عالمٌ جيولوجي وأحيائي، وُلد سنة ١٨٠٩م، وهو صاحب أشهر النظريات الحديثة في تفسير الخلق، ألا وهي نظرية: النشوء والارتقاء، والتي أبطلَ فيها -في تصوّره- ما كان راسخاً من أن كل نوع من الأنواع الحية خلق مستقلاً (داروين، تشارلز)، أصل الأنواع، ترجمة: إسماعيل مظهر، مقدمة المترجم، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، ٢٠٢٣م، د.ط، ص ٤١).

(٣) فريدا فاينرت، كوبرنيكوس وداروين وفرويد: ثورات في تاريخ وفلسفة العلم، (د.ط مؤسسة هنداي، القاهرة، ٢٠١٧م)، ص ٢٦٨.

(٤) المرجع السابق، ص ٢٦٨.

يشير النص السابق إلى التوتر الكائن بين الإنسان والطبيعة، بين الإنسان ومنجزات العلم التي عادةً ما يحذر الإنسان على المستوى السيكلوجي من إزاحته من مركزيته في الكون.

وهذه النظرة ما بعد الحداثية تجاه قيمة الإنسان ومحاولة الخط منها تنافي ما تأتي به النصوص الشرعية؛ ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾ [سورة الإسراء: ٧٠]، فالشرع يرفع من قيمة الإنسان إلى منزلة تتنافى مع تصورات فلسفة ما بعد الحداثة.

هذه الحالة بكليتها تنطبق بشكل ما على لحظة ميلاد وتطور الذكاء الاصطناعي، فكما تمت الإشارة سابقاً إلى أن الإنسان عادةً ما يحاول أن يقارن نفسه بغيره سواء أكان بشراً أو غير بشر، لا يريد الإنسان أن تتزعزع مكانته في الكون ولا أن يفقد أخص ما يميزه، وإذا كانت الضربات الثلاثة: كوبرنيكوس وداروين وفرويد^(١) قد أزاحت الإنسان من مركزيته، ووجهت سهماً دامياً إلى نرجسيته؛ فإنه من المتوقع أن يخطر الإنسان في تنازع سيكلوجي مع «الآلة»، والتي لم يسبق لها مثيل في تهديد كينونة الإنسان وضربه في أخص ما يتميز به، ألا وهو: الذكاء، فهذه حالة وُعد سيكلوجي سيستمر في مصاحبة الإنسان مع كل ومضة ثورية في تقنيات الذكاء الاصطناعي.

خلال العقود الأخيرة، اتجهت المقاربات الحديثة في مجال الذكاء الاصطناعي إلى تبني منهج تصاعدي؛ يقوم على تجميع الوحدات الأولية المكونة للقدرات الذكية، ثم تمكينها من التعلم والتطور تدريجياً عبر الزمن، حتى تنشأ منها أنماط

(١) هو عالم النفس والطبيب النمساوي ومؤسس نظرية التحليل النفسي، وُلد سنة ١٨٥٦م، وهناك شبه اتفاق في الأوساط الغربية على أن فرويد هو من أكثر الشخصيات التي استطاعت أن تغير نظرة الإنسان الغربي إلى نفسه (رونالد سترومبرج، تاريخ الفكر الأوروبي الحديث، ص ٤٩٨).

أكثر تعقيداً من السلوك المعرفي^(١).

إن ارتباط الذكاء الاصطناعي في سياقه المعرفي الحديث بكافة المجالات جعل مسار البحث العلمي اليوم في حالة تطور متلاحق يفرض إعادة النظر في وسائله وأدواته، حيث يشكل الذكاء الاصطناعي أحد أبرز العوامل الدافعة لهذا التحول^(٢).

والتغيرات التي تطرأ على منهج البحث العلمي ترتبط ارتباطاً وثيقاً بطبيعة البحث الذي نحن نتحدث عنه؛ حيث إن جوهر هذا البحث يقوم على النظر في مدى العلاقة المتشابهة بين الذكاء الاصطناعي والعقيدة الإسلامية، ومدى حدود التفاعل بينهما، وهذا يتطلب السَّبرَ لأغوار المنهج وتحولاته؛ وذلك لمعرفة طبيعة المنهج في تقنيات الذكاء الاصطناعي ومدى صحة تنزيلها في مجال مغاير كمجال العقيدة، وليس بالضرورة تخرج لنا نتيجة ذات بُعد واحد؛ بل قد يكون للنتيجة أكثر من بُعد؛ وبالتالي لا تغني النظرة التي تريد الاتجاه الأحادي في تفسير الظواهر والنظريات الفلسفية والعلمية.

(١) ينظر: كيفن واريك، أساسيات الذكاء الاصطناعي، ص ١٢١.

(٢) إسراء نجم؛ علاء المندلاوي، منهج البحث العلمي في عصر الذكاء الاصطناعي، (ط ١)، دار السرد للطباعة والنشر والتوزيع، العراق، ٢٠٢٥م)، ص ١١.

المبحث الثاني الذكاء الاصطناعي دراسة في الضوابط الشرعية وآليات التجديد

المطلب الأول: الضوابط العَقَدِيَّة والشرعية في التعامل مع الذكاء الاصطناعي وتطبيقاته.

لقد أفرز الحضور المتزايد لهذه التقنية جملةً من الأسئلة الكبرى ذات الطابع الأخلاقي والشرعي، ما استدعى ضرورة تأصيل النظر في هذا الباب من جهة أصول الشريعة وضوابطها؛ لاستجلاء الموقف المنهجي الرصين الذي ينبغي أن تتعامل به المجتمعات الإسلامية مع هذه الظاهرة.

ولا شك أن التعامل مع الذكاء الاصطناعي يقتضي من الفقيه المعاصر إدراكاً مزدوجاً: إدراكاً لحقيقة هذه التقنية وطبيعة أنظمتها وخصائصها، وإدراكاً لأصول الفقه وقواعده الكلية التي تمكّنه من تنزيل الأحكام على النوازل المستحدثة وفقه منهج علمي راسخ، ولئن كان الفقه الإسلامي قد تميز تاريخياً بقدرته على استيعاب الوقائع المتجددة، فإن استيعاب هذه الظاهرة يستلزم تأملاً دقيقاً في علاقتها بجملة من المبادئ الشرعية الكبرى، مثل: الكرامة الإنسانية، المسؤولية، العدالة، الضرر.

ومن الضوابط الشرعية التي ينبغي مراعاتها عند التعامل مع مخرجات الذكاء الاصطناعي والتقنية:

أولاً: تحقيق غايات الشريعة.

تُعَدُّ مبادئ الشريعة الكلية من أهم المفاتيح لفهم التشريع الإسلامي ومنطلقاته الكبرى، إذ تُعَبِّر عن الغايات والحكم التي أرادها الله تعالى من وراء

البُعد العَقَدي في التداخل المعرفي بين العقيدة والذكاء الاصطناعي:
دراسة في ضوابط التوظيف وآلياته. د. وائل بن يحيى بن بجيت الجنيدي

الأحكام الشرعية، وقد تناولها العلماء باعتبارها روح الشريعة ولبّها؛ فهي التي تضبط عملية الاجتهاد وتوجّهها نحو تحقيق المصالح ودفع المفساد، وفق ما يحقق العدل والرحمة والتيسير.

ومع هذه الثورة الهائلة في مجال الذكاء الاصطناعي، تطلّب الأمر النظر في مخرجات هذه التقنية لمعرفة مدى تقاطعها مع مبادئ وغايات الشريعة.

وللحكم على مدى تحقيق تقنيات الذكاء الاصطناعي لغايات الشريعة؛ يتطلب ذلك عرض بعض النماذج التطبيقية لنظر فيها والخروج بحكم تفصيلي.

فعلى سبيل المثال: من الاستخدامات المتطورة للذكاء الاصطناعي: أن من الممكن أن يتم استخدامه في المجال الطبي، ومثال ذلك: استخدامه في قراءة الأشعة السينية، وكذلك للتذكير بموعد الأدوية والوجبات الصحية^(١).

كما يمكن أن يتم استخدام الذكاء الاصطناعي في العلاج من خلال الشرائح الدماغية، وهي شرائح تُستخدم لعلاج أمراض الشلل والعمى والرعاش؛ ما من شأنه تحسين حياة الأشخاص ذوي الاحتياجات الخاصة^(٢).

وهذان المثالان السابقان يقدّمان امتيازات للإنسان يمكن إدراجها تحت غاية كبرى من غايات الشريعة، ألا وهي: حفظ النفس، وبالتالي فهي نتيجة مقبولة طبقاً لما انتهت إليه من تحقيق غاية من غايات الشريعة.

ومن الاستخدامات التي تنحو نحوًا غائيًا في الذكاء الاصطناعي:

تُسهم تقنيات الذكاء الاصطناعي في ابتكار منظومات روبوتية قادرة على أداء مهام عالية الخطورة بدلاً من الإنسان؛ فهناك مثلاً الروبوتات المخصصة لرصد

(١) ينظر: فتح الله الشيخ، الذكاء الاصطناعي، ص ٢٧.

(٢) ينظر: منظمة التعاون الإسلامي، الذكاء الاصطناعي: أحكامه وضوابطه الأخلاقية، الدورة السادسة والعشرون لمؤتمر مجلس مجمع الفقه الإسلامي الدولي، قطر، مايو ٢٠٢٥م، ص ١٥.

المتفجرات وإبطال مفعول الألغام بوسائل آمنة، وأخرى تُستخدم للتعامل مع المواد شديدة الضرر صحياً، كالعناصر المشعة أو المياه الملوثة بالأوبئة، كما طُوِّرت نماذج متقدمة للروبوتات الطبية تُجري جراحات دقيقة تتطلب أعلى مستويات الدقة، إلى جانب تطبيقات أخرى تعمل على كشف برمجيات التجسس وحماية الأنظمة المعلوماتية^(١).

وكما تقدّم من أن بعض استخدامات الذكاء الاصطناعي تصب في صالح الغايات الشرعية؛ فإن بعض الاستخدامات الأخرى قد تعطينا صورة أوسع عن الحكم الكلي على هذه التقنيات الحديثة.

فلقد ذهب أكثر الباحثين إلى أن الذكاء الاصطناعي لا يتقارب مع الإنسان من حيث قدرته على التعامل بواسطة المشاعر سواء أكانت هذه المشاعر مشاعر حب أو كراهية؛ فالذكاء الاصطناعي في حد ذاته لا يمكن وصفه بأنه خير أو شرير، أما مواضع خطورته فتتمثل في الآتي:

إن أخطر ما يثير القلق في مجال الذكاء الاصطناعي هو احتمالية فقدان السيطرة على أنظمة التسليح المستقلة، إذ قد يتم توجيه هذه الآلات لتكون عصابة على التعطيل حتى لا يتمكن الخصم من إحباط فعاليتها، الأمر الذي يجعل التحكم البشري فيها هشاً ومحدوداً^(٢).

وهذا المثال السابق يقدّم لنا نقيض المثال الأول، على الرغم من أن التقنية هي التقنية ذاتها لم تتغير، إلا أن لها استخدامات مزدوجة على طريقتين، وكما استنتجنا من المثال الأول أن استخدام تقنيات الذكاء الاصطناعي في مجال الصحة

(١) ينظر: فتحي البقاعي، حكم استخدام تطبيقات الذكاء الاصطناعي، المجلة العربية للعلوم الإنسانية، ٢٧، أكتوبر ٢٠٢٤م، ص ١٧.

(٢) ينظر: فتح الله الشيخ، الذكاء الاصطناعي، ص ٣٢.

والطب يؤدي غاية كبرى من غايات الشريعة ألا وهي: حفظ النفس، فإن المقال الثاني يعطينا نتيجة مناقضة لهذا، وهي: هلاك النفس!

وهذا الأمر يتطلب مِنَّا نظرة دقيقة؛ فالإشكالية الفلسفية هنا: أن هذا التوصيف يُلغي المسافة الفاصلة بين الوسيلة والغاية، أي أنه يرى أن مجرد تحقيق مصلحة ظاهرية يعني بالضرورة مطابقة للشريعة، وهذا غير دقيق؛ إذ لا بد من النظر أيضاً في الوسائل المستخدمة، ومن يشرف عليها، والمنظومة القيمية المضمرّة وراء التقنية نفسها.

ثانياً: تحقيق العدالة.

يمثّل مفهوم العدالة أحد المفاهيم المركزية التي شكّلت بنية الفكر الإنساني عبر العصور، وكان دائماً محلّ سعي ديني وفلسفي وقانوني وأخلاقي، سواء أكان في التصورات النظرية أم في التطبيقات العملية، ومع التحول الجذري الذي يشهده العالم في ظل صعود تقنيات الذكاء الاصطناعي، عادت مسألة العدالة إلى الواجهة، ولكن في سياق جديد ومعقّد، يتداخل فيه ما هو تقني بما هو إنساني، وما هو خوارزمي بما هو أخلاقي.

فالذكاء الاصطناعي بوصفه منظومة تعتمد على الخوارزميات وتعلّم الآلة ومعالجة البيانات، بات يُستخدم في مجالات حيوية تتصل اتصالاً مباشراً بتحقيق العدالة أو تعطيلها، مثل: القضاء، والتوظيف، والرعاية الصحية، والأمن، وتوزيع الموارد، وقد أثار هذا التوسّع تساؤلاتٍ جادّة حول مدى إمكان تحقيق العدالة من خلال هذه الأنظمة، وهل يمكن إسناد هذا المفهوم القيّم إلى كيّان غير عاقلٍ وغير مُكلّف، بل مصمّم سلفاً بيد بشرٍ لهم تصوّراتهم وانحيازاتهم ومصالحهم؟

إن الضابط في هذا الأمر لا بد من إرجاعه إلى الإنسان لا إلى الآلة، وسوف نتعرض في المبحث الأخير لتفصيل عن طبيعة البُعد الأخلاقي في علاقة الإنسان بالآلة.

المطلب الثاني: تجديد خطاب التوحيد في ظل التحولات التقنية.

إذا كان كل هذا التغير قد طرأ على بنية التفكير والمعرفة للإنسان المعاصر نتيجة لكل هذا التقدم التقني في مجال الذكاء الاصطناعي، فهل من المقبول أن تبقى طريقة تقديم خطاب التوحيد القديمة كما هي دون مساس بأي من تفاصيلها؟

إن التجديد ليس بالضرورة أن يكون بتغيير القديم تغييراً جذرياً؛ بل قد يكون التجديد بالنظر في القديم وقراءته في ظل التطورات المتراكمة التي تنبثق في آفاق المعرفة؛ فالتجديد ذو أبعاد متعددة: القضايا والمنهج واللغة.

وتناول هذه المفردات وقراءتها في ضوء متطلبات التجديد والتحديث يُعد بمثابة المنقذ لنا من التخلف عن ركب الحضارة والتقدم العلمي والثقافي^(١).

فلو أردنا أن نعيد قراءة خطاب التوحيد في ظل البنى المعرفية الجديدة خاصة تقنيات الذكاء الاصطناعي؛ فقد نجد بعض الأسئلة القديمة تُعاد للطرح جديداً ولكن بمنظور مغاير ومنهجية مغايرة وأهداف مغايرة

ومن الاستخدامات المهمة للذكاء الاصطناعي أنه يتم استخدام البيانات الوراثية للإنسان للتنبؤ ببعض الأمراض التي من المتوقع أن تحدث في المستقبل^(٢)، ومن أمثال هذه التحليلات البيانية للذكاء الاصطناعي يُظن أنه بذلك يأخذ اتجاهًا «حتمياً» في الحكم على مسار الإنسان مستقبلاً.

إلا أن الفرق الجوهرى بين الأبعاد الدينية والأبعاد العلمية والتقنية لقضية الجبر والاختيار تكمن في أن الآلة حينما تقوم بتحليل البيانات فإن ذلك لا يُعد سلوكاً

(١) معنى الخولي، الطبيعيات في علم الكلام: من الماضي إلى المستقبل، (د.ط، مؤسسة هنداوي، القاهرة، ٢٠١٤م)، ص ١٤.

(٢) ينظر: فتح الله الشيخ، الذكاء الاصطناعي، ص ٩٥.

جبريًا يوجه الإنسان إلى ما ينبغي فعله وعدم فعله؛ بل القضية تنحصر في «تحليل إحصائي» للبيانات المتوفرة، وهذا التحليل البياني قد ينقلب بالكلية إذا ما حدث أي تغيير في المسار الذي تم تحليله.

فعلى سبيل المثال: إذا تم استخدام تقنيات الذكاء الاصطناعي للكشف عن مدى احتمالية ظهور مرض معين لإنسان ما بناء على بيانات جينية مُسبقة، ثم قامت التقنية بتحليل هذه البيانات وتنبأت بالفعل بحدوث هذا المرض، فهل هذا يعني أن الآلة هي التي وجَّهت سلوك الإنسان أو كانت سببًا في مرضه؟ قد نعلم إجابة هذا السؤال حين نقول إن معطيات التقنية التي قدَّمَت التنبؤ بهذا المرض قد تدفع الإنسان لسلوك مسار علاجي تَقِل -وقد تنعدم- معه إمكانية حدوث هذا المرض كما توقعته وتنبأت به التقنية والآلة بناء على التحليل البياني لمسار المرض؛ وبالتالي يكون الإنسان قد تَعَلَّب على هذا التنبؤ الذي تم تقديمه له بواسطة التقنية؛ وهنا يظهر انعدام التأثير من الآلة على سلوك الإنسان من حيث الجبر والاختيار؛ فهي تُقدم تحليلاتٍ لبيانات لا أكثر.

ومن المحاور التي نتوخاها عند الكلام في تحديد خطاب التوحيد في ظل التقنيات الحديثة، هو: لغة خطاب التوحيد القديمة.

فلقد كانت لغة الخطاب العقائدي قديمًا تتصف بالطابع الأحادي الذي لا يرى الحق إلا في نفسه وقومه؛ فلم يتورع بعضهم قديمًا من اللغة الاتهامية إلى درجة اتهام الآخرين في أعراضهم^(١).

يظهر من هذه اللغة أنها لغةٌ تقوم على الاستبعاد، ومع دخولنا في عصر الذكاء الاصطناعي والتقنية فإن النظر في هذه اللغة أصبح ضرورة ملحة إذا ما

(١) عبد القاهر البغدادي، الفَرَق بين الفِرَق، تحقيق: د. محمد الحشت، (د.ط القاهرة، مكتبة ابن سينا للنشر د.ت)، ص ١٢.

أردنا أن نلحق بركب الحضارة من حولنا، إذ إن العقلية التي تتصف بمنهجية استبعاد الآخر، فهي بذلك تقيم قطعاً للغة الحوار التي تُعد من أهم ما يتم التعويل عليه في هذا العصر؛ إذ كيف سنعرف لغة الآخر ونفندھا إذا كان مبدأ الحوار من أساسه مرفوضاً؟ إن قبول الحوار مع الآخر لا يعني بالضرورة موافقته على ما يقول أو يعتقد؛ بل هذا يعني أننا نعيش الواقع الذي نحن فيه ولا نخلق في فضاء خارج الفضاء الذي يحيط بنا.

إن التجديد في لغة التوحيد تظهر أهميته من حيث إنه يُعد تهيئةً لتفاعل الإنسان مع الآلة^(١)، والمقصود بهذا هو إعادة بناء المفاهيم بما يسمح بمخاطبة الإنسان المعاصر الذي يعيش في عصر التقنية، وكذلك محاولة التفاعل مع هذه التقنية واستخدامها فيما يخدم ويطور من حضارتنا وجذورها التي تقوم على التوحيد.

وهناك تَحَدٍّ آخر في طريق تجديد خطاب التوحيد في عصر الذكاء الاصطناعي والتقنية، ألا وهو: محاولة النظر في سبب التخلف في العلوم الإنسانية بوجه عام مقارنةً بالعلوم الطبيعية^(٢).

ولكن الطرح الذي يحاول احتذاء مناهج العلوم الطبيعية في الفقرة السابقة يغفل عن تغاير المجالين، مجال العلوم الإنسانية والطبيعية، والمغايرة في الموضوع تستلزم غالباً مغايرة في المنهج المتَّبَع؛ والعلوم الطبيعية تتعامل مع محسوسات يمكن أن تخضعها للملاحظة والتجربة، أما دراسة الظاهرة الإنسانية والعقيدة فتكون على مستوى من التعقيد والتراكب أكثر بكثير مما هي عليه في العلوم الطبيعية.

(١) آلان بونيه، الذكاء الاصطناعي واقعه ومستقبله، ص ٢٧.

(٢) بنى الخولي، مشكلة العلوم الإنسانية: تقنيها وإمكانية حلها، (د.ط، مؤسسة هنداوي، القاهرة،

٢٠١٤م)، ص ٣٥.

إن تحديد خطاب التوحيد يتطلب التمييز المنهجي بين ما يُقبل وما يُرد، ولا يتطلب المسارعة إلى رد كل ما هو جديد؛ فإتقان لغة الآخر من أهم عوامل معرفة كيف يفكر، كما أنه يمكننا توظيف هذه التقنيات بما لا يتعارض مع خصوصيتها.

إن أهم ما يمكن أن نضيفه في عملنا على تحديد خطاب التوحيد في ظل الذكاء الاصطناعي هو الاستعانة بأكثر من متخصص عند مناقشة هذه الأمور المتشابهة؛ فلا بد أن يكون علماء العقيدة حاضرين في محافل مثل هذه، بالإضافة إلى التخصصات العلمية الدقيقة في المجال التكنولوجي؛ حيث إن الأمر يتعدى التفسير الأحادي؛ بل نحتاج في ذلك إلى تضافر الجهود المبذولة من قِبل المتخصصين في شتى فروع العلم والفلسفة والعقيدة وغير ذلك من التخصصات.

كما يمكننا الاستفادة من هذه التقنيات الحديثة في تحديد مجال التوحيد من خلال العمل على استخدام هذه التكنولوجيا في العمل على زيادة الوعي لدى المسلمين وإرشادهم إلى المفاهيم الصحيحة، وكذلك العمل على ترسيخ فائدة العقيدة وأهميتها في عقول المجتمعات من هذا المنظور الحديث للتقنية وتطبيقاته؛ فلقد دفعنا التقدم التكنولوجي إلى محاولة إيجاد البدائل المختلفة للتوعية وعدم الاختصار على الطرق التقليدية فقط كالمساجد وحلقات العلم.

فإذا كان أعداء العقيدة الإسلامية يستخدمون شتى الأسلحة الفكرية والمادية، فإن علماء العقيدة اليوم يحتاجون إلى تحديد في المناهج حتى يستطيعوا أن يؤدوا واجباتهم في تثبيت هذه العقائد الإسلامية في نفوس المسلمين^(١).

فالشريعة الإسلامية تتصف بالمرونة في التعامل مع المستجدات ومدى احتياجات الواقع؛ ولذلك يأتي دور المتخصصين في مثل هذه مجالات كي يعملوا

(١) محمد المهدي، مقدمة في العقيدة الإسلامية وعلم الكلام، (ط٢)، دار الحديث، القاهرة، ١٩٨٩م، ص ٦٤.

على تزويد المسلمين بمبادئ دينهم وعقيدتهم، ويتم ذلك بوسائل حديثة تتجاوب مع المستجدات^(١).

ومن هنا نكون قد تفاعلنا مع مستجدات عصرنا دون خرق لخصوصيتنا، ونكون كذلك قد خاطبنا العالم بلغته التي تشهد تقدمات متسارعة لا يمكن غض الطرف عنها إذا ما أردنا اللحاق بركب الحضارة والتقدم.

(١) محي الدين عبد الحليم، الإعلام الإسلامي وتطبيقاته العملية، (ط٢)، مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٩٨٤م)، ص ١٤٧.

المبحث الثالث

فلسفة الأخلاق في ثورة الذكاء الاصطناعي والعِلْم

المطلب الأول: الآلة والأخلاق: حدود الفاعلية ومسؤولية النتائج

إن التنامي المتسارع في تقنيات الذكاء الاصطناعي في شتى الفروع والمجالات، جعل تناول الأبعاد الأخلاقية المصاحبة لهذا التقدم التكنولوجي من الأهمية بمكان؛ فالقضية لا تتعلق فقط بالتقدم التقني؛ بل تتشعب إلى أبعاد أخرى، كالضوابط والمعايير التي من المفترض أن تحكم علاقة الإنسان بهذه المنظومة التقنية، فأبي تقدم تقني وتكنولوجي لا يخلق في الفضاء؛ بل تكون له عدة أبعاد متشابكة؛ بما أنه ظاهرة تحدث في المجتمع الذي ينطوي على كمّ من التداخلات والاشتباكات المعرفية والاقتصادية والإنسانية.

إن تناول قضية الأخلاق في علاقة الإنسان بالذكاء الاصطناعي هو من صلب العقيدة التي يمثل البُعد الأخلاقي فيها محورًا وغايةً كبرى.

ومن المحاور التي تطرح نفسها عند الحديث عن أخلاقيات الذكاء الاصطناعي، محور: خطورة الذكاء الاصطناعي، وهذا يطرح سؤالاً آخر: هل الذكاء الاصطناعي يمتلك وعيًا حتى نصفه بالخطورة أو بعدمها؟ يتفق معظم الباحثين على أن الذكاء الاصطناعي الفائق من غير المحتمل أن يُظهر مشاعر إنسانية مثل الحب أو الكراهية، وأنه لا يوجد سبب لتوقع أن يصبح الذكاء الاصطناعي خيرًا أو خبيثًا^(١).

وإذا كان الأمر كذلك وأن الذكاء الاصطناعي لا يمكن أن يمتلك بذاته طابع

(١) فتح الله الشيخ، الذكاء الاصطناعي، ص ٣٢.

الخير والشر، فمن أي منظور إذاً تكمن خطورة الذكاء الاصطناعي ومن ثمّ نلحقه
بأبعاده الأخلاقية طالما ثمة خطورة؟

يمكن للذكاء الاصطناعي أن يكون خطراً من جهتين اثنتين:

الأولى: إن توجيه تقنيات الذكاء الاصطناعي نحو أغراض مدوّرة، كما هي الحال في الأسلحة ذاتية التشغيل، يمثّل أحد أخطر الانعطافات في مسار توظيف هذه التكنولوجيا؛ إذ تصبح الخوارزميات مُبرمجة على القتل والاستهداف من غير حاجة إلى تدخل بشري مباشر، بما يفتح الباب أمام خسائر واسعة النطاق، كما أن انخراط القوى الكبرى في سباق تسلّح يعتمد على هذه النظم قد يفضي إلى حروب تقودها الذكاءات الاصطناعية ذاتها^(١).

الثانية: الخطر الوجودي الأكبر من الذكاء الاصطناعي يتمثل في الفرضية القائلة بأن التقدم الكبير في مجال الذكاء الاصطناعي العام (AI) يمكن أن يؤدي يوماً ما إلى انقراض الإنسان أو كارثة عالمية أخرى غير قابلة للاسترداد^(٢).

وفكرة استخدام الذكاء الاصطناعي أو التكنولوجيا بوجه عام في الحروب ليست وليدة الحقبة المتطورة فقط من الذكاء الاصطناعي في العقدين الأخيرين؛ بل منذ الحرب العالمية الثانية ويتم استخدام أجهزة الحاسوب في جمع البيانات التي تخص كل طرف وتحليلها^(٣).

وهذا البُعد يمثل حاجساً لدى الإنسان وشعوره بتفوقه الدائم على باقي المخلوقات والأشياء من حوله؛ وينتج عن هذا تقييد حرية دراسة فلسفة الذكاء

(١) المرجع السابق، الموضع ذاته.

(٢) فتح الله الشيخ، الذكاء الاصطناعي، ص ٣٣.

(٣) وليام بينوم، مختصر تاريخ العلم، ترجمة: أحمد الزبيدي، (ط١)، دار الكتب العلمية، العراق، ٢٠١٨م) ص ٤١٠.

الاصطناعي وتضمن نتائج مُسبقة لدى الإنسان تجاه هذه التقنية يتمثل في الرفض العقلي من الإنسان لأي شيء يُظهر تفوقاً عليه.

ومن هنا يظهر أن الدراسة الفلسفية للذكاء الاصطناعي كَبَلَّتْها رغبةً بشريةً تتمثل في اعتبار الذكاء البشري شيئاً خاصاً، والسعي إلى إثبات أن أجهزة التكنولوجيا ليس بوسعها القيام ببعض الأشياء التي تقوم بها العقول البشرية^(١).

ومن الإشكالات التي تتعلق بعلاقة الآلة بالإنسان، هي: إشكالية التَّحْيِزِ، وتَبَرُّزُ قضية التحيز بوصفها محوراً إشكالياً يتصل بطبيعة البيانات، وآليات التصميم، والبيئات التي يُطَوَّرُ فيها الذكاء الاصطناعي، وما قد يترتب عن ذلك من انعكاسات معرفية ومجتمعية؛ فالتساؤل حول التحيز لا يتعلق فقط بمدى دقة أو كفاءة الأنظمة الذكية؛ بل يتجاوز ذلك إلى مساءلة علاقتها بالإنسان والمجتمع والقيَم التي يُرادُّ لهذه التقنيات أن تخدمها؛ فالبيئة التي يتم فيها إنتاج مثل هذه التقنيات وتطويرها لها توجهاتها الفكرية والثقافية، والذي من المتوقع أن تُصنِّعَ هذه الأيديولوجيات في بنية هذه التقنية.

ومن الأمثلة التطبيقية على قضية التحيز في تقنيات الذكاء الاصطناعي، مع يُعرَف بـ: خوارزمية كومباس، وهي واحدة من أشهر النظم الخوارزمية التي استُخدمت في المجال القضائي بالولايات المتحدة الأمريكية لتقدير احتمالية العود إلى الجريمة لدى المتهمين، وقد شكَّلت هذه الخوارزمية أداةً مساعدةً للقضاة في اتخاذ قرارات تتعلق بالإفراج المشروط أو تحديد مستوى الخطورة، غير أنها سرعان ما أصبحت محلَّ جدلٍ واسع بعدما كَشَفَتْ دراساتٌ مستقلةٌ أن مُخرَجاتها تتسمُ بقدرٍ من التحيز العنصري؛ إذ وُجد أنها غالباً ما تمنح تقييماتٍ عاليةً لمستوى الخطورة عند المتهمين من ذوي البشرة السمراء مقارنةً بغيرهم، حتى في الحالات

(١) كيفن واريك، أساسيات الذكاء الاصطناعي، ص ٨٨.

التي تكون فيها المؤشرات الواقعية متقاربة^(١).

هذه الإشكالية أبرزت جانبًا بالغ الأهمية في النقاش الدائر حول الذكاء الاصطناعي، وهو أن الخوارزميات ليست محايدة بطبيعتها؛ فهي تتحمل في بنيتها المعرفية أثر البيانات التي درّبت عليها، كما تتأثر بالافتراضات المسبقة للمبرمجين والبيئات الاجتماعية التي نشأت فيها، ومن هنا أصبحت قضية كومباس مثالاً حيّاً على أن التحيز في الذكاء الاصطناعي ليس مجرد احتمال طارئ، بل هو خطر قائم يفرض مساءلة نقديةً للآليات التي تُبنى عليها هذه النظم، وللعادلة التي يُفترض أن تسعى إلى تحقيقها.

هذا الاشتباك بين الإنسان والآلة على عدة مستويات، يسمح لنا بطرح قضية أعمق وأكثر تركيبيًا، وهي: هل العلم «في ذاته» يعرف الأخلاق؟ هذا ما سيكون موضوع المطلب القادم.

المطلب الثاني: الأخلاق في العلم الحديث: بين حيادية النظرية وتوظيف التطبيق.

هناك اتجاهان -غالبًا- فيما يتعلق بأخلاقيات العلم:

الاتجاه الأول: هو اعتقاد بعضهم بأن العلم على غير وفاق مع الأخلاق؛ فللعلم طبقًا لهذا الاتجاه يعطينا إحساسًا بامتلاك القوة التدميرية التي من الممكن أن نستخدمها في إراقة الدماء، والعلم بهذه الحال يجعل الإنسان مستبعدًا عند التقنية؛ ومن ثم لا نرجو منه خيرًا^(٢).

(١) مارك كوكليبرج، أخلاقيات الذكاء الاصطناعي، ترجمة: هبة عبد العزيز غانم، (د.ط، مؤسسة هنداوي، القاهرة، ٢٠٢٤م)، ص ٩٠.

(٢) ألبير بابيه، دفاع عن العلم، ترجمة: د. عثمان أمين، (د.ط، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠١٥م)، ص ٣٣.

الاتجاه الثاني يتمثل في أن بعض الناس يترقّقون؛ فلا يهتمون العِلْم؛ بل يخطبون ودّه، ويستخدمونه في طلب المنافع التي تعود على صحة الإنسان بالنفع أو على النظام الاجتماعي بشكل عام، ولكنهم ينكرون عليه الحق في وضع القواعد^(١).

إن المدخل الأكبر لاتهام العِلْم بالأخلاق كما في الاعتراض الأول هو ما يجده الناس من آثار كارثية في توظيف منتجات العِلْم في الحروب وتدمير وقتل البشر وتشريدهم؛ فذهبوا بناء على هذه الآثار الكارثية إلى اتهام العِلْم ذاته بأنه منزوع الأخلاق.

ومع أن هذه الآثام والآثار المدمرة حق لا ريب فيه؛ إلا أن العِلْم لا يقترب هذه الآثام ولا يتحمل تبعاتها؛ والذي يُوقَّع بعض الناس في الخطأ هو أنهم في الغالب يخلطون بين العِلْم في نفسه وبين التطبيقات المستفاد من العِلْم^(٢).

وذلك لأنه من المعلوم شرعاً أن المسؤولية عن الأعمال الضارة تقتضي الأهلية التي يكون الفاعل بها مكلّفاً مختاراً، والروبوت الذي هو صنعة الذكاء الاصطناعي وإن كان له عقلٌ إلا أنه ليس له قلب يحتوي القصد^(٣).

وهذا يعطينا دلالة إلى أن مَرَدَّ الأخلاق وضبطها لا يمكن إرجاعها إلى العِلْم «في ذاته»؛ بل إلى مَنْ يقوم على التطبيق والممارسة العملية لمنجزات هذا العِلْم.

ونستنتج من هذا أن الدوافع الأيديولوجية تلعب دوراً محورياً في توجيه منتجات العِلْم والذكاء الاصطناعي، فيستخدم الإنسان هذه الآلات والتقنيات في تحقيق أطماعه التدميرية؛ ثم يَنسَب إلى العِلْم وِزَرَ النتيجة، بينما يكون هو المحرك

(١) ألبير بابه، دفاع عن العِلْم، ص ٣٣.

(٢) السابق، ص ٤٣.

(٣) الذكاء الاصطناعي: أحكامه وضوابطه وأخلاقياته، ص ٨٢.

الأول لما تم الوصول إليه من نتائج كارثية.

إن من الدعائم التي نستند إليها في نفي عدم أخلاقية العلم في نفسه هو أن مخرجات العلم كما أن لها آثارًا مدمرة؛ فللعلم أيضًا تطبيقات تمثل أهمية كبرى لحياة الإنسان والحفاظ عليها، فإذا كنا نتهم العلم في نفسه بأنه مسؤول عن كثير من الكوارث التي تتسبب فيها منجزاته، فما موقفنا من الآثار الإيجابية للعلم؟ هل نغض عنها الطرف ونأخذ من آثاره ما يخدم أهدافًا مُسبقة عندنا فقط؟

ولذلك فإنه لا بد لنا من التفرقة بين العلم في ذاته وبين التطبيقات المسيئة للعلم من كثيرين، وأنه علينا إشاعة ذلك الفكر العلمي والثقافي في ربوع مجتمعاتنا في محاولة لمواكبة عصر الذكاء الاصطناعي والتقنيات الحديثة؛ فلقد أثبتت التجارب في الشرق والغرب أن دخول حضارة العصر لا يمكن تحقيقه إلا بجهود فكرية عاصفة ومجلة تشترك فيها الأمة كلها لا فئة بعينها فقط^(١).

إن دراسة طبيعة الأخلاق في علاقة الإنسان بالآلة تفتح لنا آفاقًا جديدة بحيث نستطيع أن نأخذ موقفًا تمييزيًا فيما يجب علينا وما يجب لنا، وفي حفظ خصوصيتنا وفي نفس الوقت التفاعل مع متطلبات العصر، وهذا كله يعطينا قوة في معرفة طبيعة العلاقة بين الأبعاد العقدية والأبعاد العلمية وضرورة معرفة الملابس التي تحكم طبيعة التفاعل بينهما.

وإذا تمكنا من التفرقة بين العلم في ذاته وبين توظيفات الإنسان للعلم؛ نعلم حينها أنه كما يتم انتقاد العلم بسبب مقدمة الإنسان على توجيهه في التدمير، فكذلك العلم أثر بالغ في المجتمع الذي نحيا فيه ونعيشه.

إن الدولة الحديثة قد جعلت العلم في مقدمة اهتماماتها من حيث إنه يمثل نقطة ارتكاز كبرى للدولة في جميع مرافقها، بل وفي الدفاع عنها، وانطلاقًا من هذا

(١) إبراهيم البليهي، حصون التخلف، (ط١، منشورات الجمل، بيروت، ٢٠١٠م)، ص ٥.

البُعد العَقَدي في التداخل المعرفي بين العقيدة والذكاء الاصطناعي:
دراسة في ضوابط التوظيف وآلياته. د. وائل بن يحيى بن بجيت الجنيدي

الإقرار بأهمية العلم القصوى في المجتمع؛ تم العمل على الرفع من شأن الإنفاق عليه والتوعية بثقافته، وكذلك العمل على أن يتم فصلُ العلم عن أن يكون تابعاً لجهة ما من الجهات بحيث لا يَفْقَد استقلاليته^(١).

الحديث عن استقلالية العلم يبدو مثاليًا؛ إذ إن الواقع يكشف عن صعوبة الفصل التام بين العلم والدولة، فتمويل الأبحاث غالبًا يرتبط بالأولويات السياسية والاقتصادية والعسكرية،

هناك كذلك غياب لتوضيح آليات عملية تضمن استقلالية البحث العلمي؛ فالإقرار بضرورتها وحده لا يكفي؛ بل يحتاج ذلك إلى مؤسسات مستقلة، وتشريعات داعمة، ونظم رقابية تكفل حرية البحث بعيدًا عن التوجيه المباشر، وهذا أمر صعب التحقق على أرض الواقع مما تقدّم بسبب التوجهات المختلفة على المستويات العالمية، والتي لن تتبنى مشروعًا علميًا إلا إذا كان فيه ما يفي بتحقيق أغراضها، وهذا الأمر وحده دليل على ضرورة التفرقة بين العلم ذاته وبين محاولة توجيهه لخدمة فئة ما بغض النظر عن طبيعة هذه الفئة.

(١) علي مشرفة، نحن والعلم، (د.ط، مؤسسة هنداوي، القاهرة، ٢٠١٤م)، ص ٢٥ : ٢٦.

الخاتمة:

بعد حمد الله والصلاة والسلام على نبينا محمد، فقد توصلت الدراسة إلى النتائج التالية:

• من الملاحظ في دراسة علاقة العلم بالدين تاريخيًا أن هذه العلاقة تتحدد طبقًا للسياق الثقافي والاجتماعي الذي تعيش فيه؛ فعندما يعلو صوت التعصب سواء أكان هذا التعصب للعلم أم للدين؛ حينها يعلو صوت الصراع، وحين تحققت نبرة التعصب؛ نجد نموذج التكامل والتمايز يُحْلَلُ لأن محل الصراع.

• دراسة العلاقة بين الذكاء الاصطناعي والعقيدة أكدت أن بعض المفاهيم التقليدية لم تعد كافية لمواجهة التحديات التقنية.

• ثورة الذكاء الاصطناعي تدفعنا إلى إعادة تعريف الإنسان وإيجاد أبعاد أخرى فارقة بينه وبين الآلة غير الذكاء الذي بدأت الآلة في مزاحمة الإنسان فيه بشكل أو بآخر.

• الاغتراب هو من أكثر ما قد يواجهه الإنسان في عصر التقنية.

• حياد العلم والتقنية أصبح يحتاج إلى إعادة نظر؛ فالعلم التجريبي لا يخلو في الفضاء؛ بل يحمل معه تصورات حاملة وأغراضهم وطبائعهم.

• غياب الدين يؤدي إلى فجوة معرفية لا يمكن للتقنية أن تسدها؛ والبعد الغائي في الدين لا يتوفر في العلم التجريبي.

• تعاملت كثير من تيارات فلسفة الحداثة مع البعد الروحي وغير المادي في الإنسان على أنه هامشي؛ مما أدى إلى خلل في بنية التكوين للإنسان عصر الحداثة.

• مثل الذكاء الاصطناعي مرحلة فارقة في تاريخ التقدم التقني؛ فلقد فتحت ثورة الذكاء الاصطناعي الباب لمواجهة شبه مؤكدة بأن الإنسان والآلة، هذه

البُعد العَقْدِي في التداخل المعرفي بين العقيدة والذكاء الاصطناعي:
دراسة في ضوابط التوظيف وآلياته. د. وائل بن يحيى بن بجيت الجنيدي

المواجهة تتسم بالطابع التنافسي الذي ينبع من الضجر الإنساني من أن توجد
تقنية تشارك الإنسان في أخص خصائصه.

قائمة المصادر والمراجع

- ١- البغدادي، عبد القاهر، "الفرق بين الفرق"، تحقيق: د. محمد عثمان الخشت، (د.ط، القاهرة، مكتبة ابن سينا للنشر، د.ت).
- ٢- البليهي، إبراهيم، "حصون التخلف" (ط:١، بيروت، منشورات الجمل، ٢٠١٠م).
- ٣- ثابت، حسن "مائة عام من العلم" (د.ط، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٢٣م)
الخولي، يمني:
- ٤- "الطبيعات في علم الكلام: من الماضي إلى المستقبل" (د.ط، القاهرة، مؤسسة هنداوي، ٢٠١٤م)
- ٥- مشكلة العلوم الإنسانية: تقنياتها وإمكانية حلها، (د. ط، القاهرة، مؤسسة هنداوي، ٢٠١٤م).
- ٦- الرازي، محمد بن عمر، "مفاتيح الغيب"، (ط: ١، بيروت، دار الفكر العربي، ١٩٨١م).
- ٧- الرفاعي، عبد الجبار، "الدين والظلم الأنطولوجي" (ط:٣، دار التنوير، بيروت، ٢٠٢٠م).
- ٨- الشافعي، حسن، "المدخل إلى دراسة علم الكلام" (ط:٥، مكتبة وهبة، القاهرة، ٢٠٢٠م).
- ٩- الشيخ، فتح الله، "الذكاء الاصطناعي" (الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، ٢٠٢٣م، د.ط).
- ١٠- صالح، أمير عباس، "إيمانويل كانط" (ط:١، المركز الإسلامي للدراسات

الاستراتيجية، العراق، ٢٠١٩م).

١١- عبد الحليم، محي الدين، "الإعلام الإسلامي وتطبيقاته العملية" (ط: ٢، مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٩٨٤م).

١٢- عزيزي، مصطفى، "العِلْم والدين"، (ط: ١، العراق، مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث العقدية، ٢٠١٩م).

١٣- ابن القيم، محمد بن أبي بكر "شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل"، تحقيق: زاهر بن سالم (ط: ١، بيروت، دار ابن حزم، ٢٠١٩م).

محمود زكي نجيب:

١٤- "خرافة الميتافيزيقا" (ط: ١، القاهرة، مكتبة النهضة العربية، ١٩٥٣م، ط ١).

١٥- "موقف من الميتافيزيقا" (د. ط، القاهرة، مؤسسة هنداوي، ٢٠١٧م).

١٦- مشرفة، علي، "نحن والعلم" (د. ط، القاهرة، مؤسسة هنداوي، ٢٠١٤م).

١٧- مطر، أميرة، "الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها" (د. ط، القاهرة، دار قباء للنشر، ١٩٩٨م).

١٨- مطهري، مرتضى، "الإنسان والإيمان"، ترجمة: محمد علي آذرشب (ط: ١، إيران، المكتبة الإسلامية الكبرى، ١٤٠١هـ).

١٩- منظمة التعاون الإسلامي، "الذكاء الاصطناعي: أحكامه وضوابطه الأخلاقية" (الدورة السادسة والعشرون لمؤتمر مجلس مجمع الفقه الإسلامي الدولي، قطر، مايو ٢٠٢٥م).

٢٠- المهدي، محمد، "مقدمة في العقيدة الإسلامية وعلم الكلام" (ط: ٢،

القاهرة، دار الحديث، ١٩٨٩م).

٢١- نجم، إسراء؛ المندلاوي، علاء، "منهج البحث العلمي في عصر الذكاء الاصطناعي" (ط: ١، العراق، دار السرد للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٢٥م).

المراجع المترجمة:

٢٢- بابيه، ألبير، "دفاع عن العلم" ترجمة: د. عثمان أمين، (د.ط، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠١٥م).

٢٣- بلانتيجا، ألفن، "العلم والدين والطبيعية: أين يقع التعارض" ترجمة: يوسف العتيبي، (ط: ١، مركز دلائل، المملكة العربية السعودية، ٢٠١٩م).

٢٤- بوترو، إميل، "العلم والدين في الفلسفة المعاصرة"، ترجمة: د. أحمد فؤاد الأهواني، (ط: ١، القاهرة، آفاق للنشر والتوزيع، ٢٠٢٠م).

٢٥- بينوم، وليام، "مختصر تاريخ العلم"، ترجمة: أحمد الزبيدي، (دار الكتب العلمية، العراق، ٢٠١٨م، ط ١).

٢٦- داروين، تشارلز، "أصل الأنواع"، ترجمة: إسماعيل مظهر، (د.ط، القاهرة، الهيئة العامة لقصور الثقافة، ٢٠٢٣م).

٢٧- ديكسون وايت، أندرو، ب"ين العلم والدين: تاريخ الصراع بينهما في القرون الوسطى" ترجمة: إسماعيل مظهر، (د.ط، القاهرة، مؤسسة هنداوي، ٢٠١٤م).

٢٨- رسل، برتراند، "تاريخ الفلسفة الحديثة"، ترجمة: محمد فتحي الشنيطي، (د.ط، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٧).

- ٢٩- سترومبرج، رونالد، "تاريخ الفكر الأوروبي الحديث"، ترجمة: أحمد الشيباني، (ط:٣، القاهرة، دار القارئ العربي، ١٩٩٤م).
- ٣٠- فاينرت، فريدا، كوبرنيكوس "داروين وفرويد: ثورات في تاريخ وفلسفة العلم"، (د.ط، القاهرة، مؤسسة هنداوي، ٢٠١٧م).
- ٣١- كانط، إيمانويل "نقد العقل المحض"، ترجمة: موسى وهبة، (د.ط، بيروت، مركز الإنماء القومي، د.ن).
- ٣٢- كوكليبرج (مارك)، أخلاقيات الذكاء الاصطناعي، ترجمة: هبة عبد العزيز غانم، مؤسسة هنداوي، القاهرة، ٢٠٢٤م، د.ط.
- ٣٣- واريك، كيفن "أساسيات الذكاء الاصطناعي" (ط:١، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠١٣م).
- ٣٤- مينوا، جورج "الكنيسة والعلم: تاريخ الصراع بين العقل الديني والعقل العلمي" ترجمة: مورييس جلال، (ط:١، سوريا، الأهالي للنشر والتوزيع، ٢٠٠٥م).

المجلات والدوريات:

- ٣٥- بونيه، آلان، "الذكاء الاصطناعي واقعه ومستقبله"، ترجمة: علي صبري فرغلي، مجلة عالم المعرفة، ١٧٣، (إبريل ١٩٩٣م) الكويت.
- ٣٦- عبد الإله، جفال، "نظرية المعرفة عند إيمانويل كانط"، مجلة الفكر المتوسطي، ١، المجلد ١١، ٢٠٢٢م. تونس.
- ٣٧- غركان، عمار، "التعاون الدولي للتصدي لخطر الإرهاب باستخدام الذكاء الاصطناعي، ضمن أبحاث مؤتمر: مستقبل الذكاء الاصطناعي: تحديات قانونية وأخلاقية، المركز الديمقراطي العربي، ٢٠٢٤م، ألمانيا.
- ٣٨- البقاعي، فتحي، "حكم استخدام تطبيقات الذكاء الاصطناعي" المجلة

العربية للعلوم الإنسانية، ٢٧، أكتوبر ٢٠٢٤م، الكويت.

References

- 1- albghdady, 'ebd alqahr, "lfrq byn alfrq", thqyq: d. mhmd 'ethman alkhsht, (d.t, alqahrh, mktbh abn syna llnshr, d.t).
- 2- alblyhy, ebrahym, "hswn altkhlf" (t:1, byrwt, mnshwrat aljml , ٢٠١٠م).
- 3- thabt, hsn "ma'eh 'eam mn al'elm" (d.t, alqahrh, alhy'eh almsryh al'eamh llktab ٢٠٢٣ ,m)
- alkhwly, ymna:
- 4- "altby'eyat fy 'elm alklam: mn almady ela almstqbl" (d.t, alqahrh, m'essh hndawy ٢٠١٤ ,m)
- 5- mshklh al'elwm alensanyh: tqnyha wemkanyh hlha, (d. t, alqahrh, m'essh hndawy ٢٠١٤ ,m).
- 6- alrazy, mhmd bn 'emr, "mfatyh alghyb", (t: 1, byrwt, dar alfkr al'erby ١٩٨١ ,m).
- 7- alrfa'ey, 'ebd aljbar, "aldyn walzma alantwlyjy" (t:3, dar altnwyr, byrwt ٢٠٢٠ ,m).
- 8- alshaf'ey, hsn, "almdkhl ela drash 'elm alklam" (t:5, mktbh whbh, alqahrh ٢٠٢٠ ,m).
- 9- alshykh, fth allh, "aldka' alastna'ey" (alhy'eh al'eamh lqswr althqafh, alqahrh ٢٠٢٣ ,m, d.t).
- 10- salhy, amyr 'ebas, "eymanwyl kant" (t:1, almrkz aleslamy lldrasat alastryjy, al'eraq ٢٠١٩ ,m).
- 11- 'ebd alhlym, mhy aldyn, "ale'elam aleslamy wttbyqath al'emlyh" (t:2, mktbh alkhanjy, alqahrh ١٩٨٤ ,m).
- 12- 'ezyzy, mstfa, "al'elm waldyn", (t: 1, al'eraq, m'essh alldyl lldrasat

walbhwth al'eqdyh^{٢٠١٩}, m).

- 13- abn alqym, mhmd bn aby bkr "shfa' al'elyl fy msa'el alqda' walqdr walhkmh walt'elyl", thqyq: zahr bn salm (t: 1, byrwt, dar abn hzm , ^{٢٠١٩}m).

mhmwd zky njyb:

- 14- "khrafh almytafyzyqa" (t:1, alqahrh, mktbh alnhdh al'erbyh , ^{١٩٥٣}m, t.(١)
- 15- "mwqf mn almytafyzyqa" (d. t, alqahrh, m'essh hndawy^{٢٠١٧}, m).
- 16- mshrfh, 'ely, "nhn wal'elm" (d. t, alqahrh, m'essh hndawy^{٢٠١٤}, m).
- 17- mtr, amyrh, "alflsfh alywnanyh tarykhha wmskhla" (d.t, alqahrh, dar qba' llshr^{١٩٩٨}, m).
- 18- mthry, mrtad, "alensan waleyman", trjmh: mhmd 'ely adrshb (t:1, eyran, almkthb aleslamy alkbra^{١٤٠١}, h).
- 19- mnzmh alt'eawn aleslamy, "aldka' alastna'ey: ahkamh wdwabth alakhlaqy" (aldwrh alsadsh wal'eshrwn lm'etmr mjls mjm'e alfqh aleslamy aldwlly, qtr, mayw^{٢٠٢٥} m).
- 20- •almhdly, mhmd, "mqdmh fy al'eqdyh aleslamy w'elm alklam" (t:2, alqahrh, dar alhdyth^{١٩٨٩}, m).
- 21- njm, esra' almdlawy, 'ela', "mnhj albhth al'elmy fy 'esr aldka' alastna'ey" (t: 1, al'eraq, dar alsrd lltba'eh walnshr waltwzy'e , , ^{٢٠٢٥}m).

almraj'e almtrjmh:

- 22- bayyh, albyr, "dfa'e 'en al'elm" trjmh: d. 'ethman amyn, (d.t, alqahrh, alhy'eh almsryh al'eamh llktab^{٢٠١٥}, m).
- 23- blantnja, alfn, "al'elm waldyn waltby'eanyh: ayn yq'e alt'eard" trjmh: ywsf al'etyby, (t: 1, mrkz dla'el, almmikh al'erbyh als'ewdyh , ^{٢٠١٩}m).

- 24- bwtrw, eymyl, "al'elm waldyn fy alflsfh alm'earrh", trjmh: d. ahmd f'ead alahwany, (t: 1, alqahrh, afaq llnsrh waltwzy'e٢٠٢٠ ,m).
- 25- bynwm, wlyam, "mkhtsr tarykh al'elm", trjmh: ahmd alzbydy, (dar alktb al'elmyh, al'eraq٢٠١٨ ,m, t.١)
- 26- darwyn, tsharlz, "asl alanwa'e", trjmh: esma'eyl mzhr, (d .t ,alqahrh, alhy'eh al'eamh lqswr althqafh٢٠٢٣ ,m).
- 27- dykswn wayt, andrw, b"yn al'elm waldyn: tarykh alsra'e bynhma fy alqrwn alwsta" trjmh: esma'eyl mzhr, (d.t , alqahrh, m'essh hndawy٢٠١٤ ,m).
- 28- rsl, brtrand, "tarykh alflsfh alhdythh", trjmh: mhmd fthy alshnyty, (d.t, alqahrh, alhy'eh almsryh al'eamh llktab.(١٩٧٧ ,
- 29- strwmbrj, rwnald, "tarykh alfkr alawrwby alhdyth", trjmh: ahmd alshybany, (t:3, alqahrh, dar alqar'e al'erby١٩٩٤ ,m).
- 30- faynrt, fryda, kwbrnykws "darwyn wfrwyd: thwrat fy tarykh wfslsfh al'elm", (d.t, alqahrh, m'essh hndawy٢٠١٧ ,m).
- 31- kant, eymanwyl "nqd al'eql almhd", trjmh: mwsa whbh, (d.t, byrwt, mrkz alenma' alqwmy, , d.n).
- 32- kwklbyrj (mark), akhlaqyat aldka' alastna'ey, trjmh: hbh 'ebd al'ezyz ghanm, m'essh hndawy, alqahrh٢٠٢٤ ,m, d.t.
- 33- waryk, kyfn "asasyat aldka' alastna'ey" (t:1, alqahrh, alhy'eh almsryh al'eamh llktab٢٠١٣ , ,m).
- 34- mynwa, jwrj "alknysh wal'elm: tarykh alsra'e byn al'eql aldyny wal'eql al'elmy" trjmh: mwrys jlal, (t1, swrya, alahaly llnsrh waltwzy'e٢٠٠٥ ,m).

almjlat waldwryat:

- 35- bwnyh, alan," aldka' alastna'ey waq'eh wmstqblh", trjmh: 'ely sbry frghly, mjlh 'ealim alm'erfh, 173, (ebryl١٩٩٣ m) alkwyty.

- 36- 'ebd alelh, jfal, "nzryh alm'erfh 'end eymanwyl kant", mjlh alfkr almtwsty, 1, almjld 11, 2022m. twns.
- 37- ghrkan, 'emar, "alt'eawn aldwly lltsdy lkhter alerhab bastkhdam aldka' alastna'ey, dmn abhath m'etmr: mstqbl aldka' alastna'ey: thdyat qanwnyh wakhlaqyh, almrkz aldymqraty al'erby, 2024m, almanya.
- 38- albqa'ey, fthy, "hkm astkhdam ttbyqat aldka' alastna'ey" almjhlh al'erbyh ll'elwm alensanyh, 27, aktwbr 2024m, alkwyet.