الأسس المعرفية للمصادر النقلية للتشريع الإسلامي

الأستاذ الدكتور

عبد الامير كاظم زاهد

حيدر عبد الجبار كريم

المبحث الاول

الاطار النظري وتحديد المفاهيم

في هذا البحث لابد من تناول اهم ما يتعلق بالاسس المعرفية من الناحية النظرية المتضمنة بيان المفهوم والوظيفة بالنسبة للاساس المعرفي.

المطلب الاول: **مفهوم الاسس المعرفية لمصادر التشريع الاسلامي**

الفرع الاول: تفكيك مصطلح (الاساس المعرفي لمصادر التشريع الاسلامي)

اولا: **مفهوم الاساس (لغة واصطلاحا)**

١: الاساس لغة: ان الجذر اللغوي لمفردة إساس (الهمزة والسين) تدل على الاصل والشئ الوطيد الثابت[١]، لذا قد وردت كلمة إساس في كتب اللغة بمعنى الاصل[٢]، فالأس أصل البناء، وكذلك الاساس، والاسس مقصورة منه. وقد أسست البناء تأسيسا، وأسست دارا اذا بنيت حدودها ورفعت من قواعدها[٣].

٢: الاساس اصطلاحا: ترد مفردة الاسس ويعبر عنها تارة بالأصول والقواعد تارة اخرى، وللتفريق بين الاصل والقاعدة وما هو الانسب لأن يكون مرادفا للأساس،فنجد ان بعض علماء اللغة لم يفرّق بين الأصل والقاعدة، فعرّف الأصل بقوله: أصل الشيء قاعدته[٤]،

يهتم البحث بالاسس المعرفية لمصادر التشريع الاسلامي واليات اعتمادهم عليها كمنظومة تقنينية، وهل ان هذه المصادر تعتمد المعرفة في تقييم قضاياها ومدى حجيتها ام طغت عليها الجوانب الايديولوجية، وهل بالامكان الكشف عن أسس ومشتركات معرفية تقوم عليها حجية مصادر التشريع الاسلامي.

يتضح مما سبق أن الاسس: مجموعة المسائل والقواعد الداخلة في تقييم قضايا العلم ومدى صلاحيته كمرجعية للتشريع.

ثانيا: مفهوم المعرفة (لغة واصطلاحا)

يحمل لفظ (المعرفة) دلالات كثيرة في مختلف العلوم والمجالات، وفي خصوص دراستنا سوف يكون استعمالنا له على وفق دلالة محددة ترتبط بالمجال الأبستيمولوجي، والذي يرتبط بنظرية المعرفة المتناولة في البحث الفلسفي، على أننا لا بد لنا من معرفة مصطلح (الابستمولوجيا) ما دام يمثل المنطلق في دراستنا هذه، لذلك سنحاول بيان الجذر اللغوي للمصطلح ومداليله وفق قراءات مختلفة.

١: الجذر اللغوي للمصطلح:

ان الاصـل الاشتقاقـي للأبستمولوجيا مأخوذة عن اللغة اليونانية، اذ يتكون من شطرين، الاول **(الابستيم)**، والثاني **(اللوغوس)**، ولكنها تختلف في ترجمة كل من اللفظتين ، فـ(الابستيم) قد يترجم الى علم او معرفة او معرفة علمية ، وقد يترجم (اللوغوس) الى النظرية، او الدراسة، او العلم، او البحث، او المعرفة، النقد، او العقل..، وربما يعود ذلك إلى اشتمال هذه الكلمة بالأصل اليوناني على معان مختلفة(٥).

٢: المدلول الاصطلاحي:

من الناحية الاصطلاحية نجد أن المفكرين اختلفوا في تحديد المدلول الاصطلاحي، إضافة إلى اختلافهم في مدى ارتباط المصطلح بنظرية المعرفة،ويمكن ان نميز في الاستخدام العربي لنظرية المعرفة والابستمولوجيا بين اتجاهين:

الاتجاه الانكليزي: وهو الاتجاه الذي يستخدم الابستمولوجيا بمعنى نظرية المعرفة بوجه عام.

الاتجاه الفرنسي: وهو الاتجاه الذي يميز بين استخدام (نظرية المعرفة) في مجال الفلسفة، من حيث انها تهتم بجميع مصادر، وبقدرتنا العارفة، مهما كان الموضوع المعروف وبين استخدام (الابستمولوجيا) في مجال العلم وفلسفة العلم، من حيث انها

تهتم بنوع خاص من المعارف، هو المعرفة العلمية، وعلى الرغم من هذا التمييز النظري بين الابستمولوجيا ونظرية المعرفة في الاستخدام الفرنسي، الا انه من الصعب علميا مراعاة هذا التمييز في الواقع الفعلي في اغلب الاحيان، وعلماء المسلمين من علماء الكلام كانوا لا يفرقون بين (العلم) و (المعرفة) ويعتبرون ان (العلم والمعرفة اسمان واقعان على معنى واحد) . ولذلك كانوا يعبرون عن المعرفة بلفظ العلم ، ويثبتون ان (كل علم تعلق بعلوم فأنه معرفة له ، وكل معرفة لمعلوم فإنها علم به).

يقول مراد وهبة في المعجم الفلسفي: الابستمولوجيا: (هي مبحث نقدي في مبادئ العلوم وفي الأصول المنطقية لهذه المبادئ، فينبغي التميز بين فلسفة العلوم ونظرية المعرفة)[٦].

ويطلق لفظ (المعرفة) على معنيين اساسيين:

الاول : الفعل العقلي الذي يتم به ادراك الظواهر الموضوعية، اي علمية الادراك. الثاني : الفعل العقلي الذي يتم به حصول صورة الشيء في الذهن، اي حاصل عملية الادراك، اما مصطلح (الابستمولوجيا) فهو مشتق من الكلمة اليونانية (ابستيم)، التي تعنى المعرفة او العلم، اي ان مصطلح الابستمولوجيا بحكم اصله الاشتقاقي يعني حرفيا (نظرية العلم) او (نظرية المعرفة العلمية)[٧].

ثالثا: مصادر التشريع:

لقد تظافرت ظواهر عدة[٨] وشكلت هاجسا لدى فقهاء المذاهب الاسلامية، فلجأوا الى تحكيم قواعد واصول يمكن الرجوع اليها لاستنباط الاحكام، الا ان كلماتهم قد اختلفت في المقام فقد ردها البعض إلى سبعة عشر مصدر : القياس، والاستحسان، وإجماع أهل المدينة، وإجماع أهل الكوفة، وإجماع العترة، وإجماع العشرة من الصحابة، وإجماع الخلفاء الأربعة، وقول الصحابي، والاستصحاب، والبراءة الشرعية، والأخذ بالأخفّ، و الاستقراء، والعوائد، والمصلحة المرسلة، وسدّ الذرائع، وشرع من قبلنا، والعصمة[٩].

اما الطوفي فقد ردها الى سبعة عشر مصدرا ايضا، ولكن بحذف (شرع من قبلنا) وابداله بـ (الاستدلال)[١٠].

اما الشاطبي فقد جعل الأدلّة الشرعية قسمين[١١]:

القسم الاول: ما يرجع الى النقل، وعدّ منه: الكتاب والسنّة، ويلحق بهما الإجماع، ومذهب الصحابي، وشرع من قبلنا، لأنّ ذلك كلّه وما في معناه راجع إلى التعبّد بأمر منقول صرف لا نظر فيه لأحدبل يكشف الجميع عن الدليل النقلي.

القسم الثاني: ما يرجع الى العقل، وعدّ منه: القياس والاستدلال، وألحق بهذا القسم: الاستحسان والمصالح المرسلة.

اما الامامية فان مصادر التشريع عندهم هي: الكتاب الكريم والسنة المطهرة.

اما العقل فلم يعتبره كلهم مصدرا منشئا للحكم، وانما كاشف عن الحكم الشرعي، وأما الاجماع فليست له قيمة علمية ان لم يكشف عن موقف المعصوم (ع)، لذا فالاجماع حاكٍ لبي عن السنة المطهرة، والعبرة بالمنكشف (السنة) لا الكاشف (الاجماع).

بعد سرد اراء العلماء حول عدد مصادر التشريع الاسلامي، وما يصلح للاستنباط، تبين للبحث ثلاثة امور:

١: ان خلطا منهجيا قد وقع به اصوليو المذاهب اذ عبّروا عن الجميع باسم (المصادر) والمصدر ما يستنبط منه حكم واقعي.

فالاستصحاب انما يستفاد منه في معرفة الوظيفة المنزّلة منزلة الواقع بتوسط من السنة والعقل.

اما البراءة الشرعية و الاحتياط الشرعي والتخيير الشرعي، فاقصى ما تنتجه هي الوظيفة الشرعية، وكذا الحال بالسنبة للبراءة العقلية والاحتياط العقلي والتخيير العقلي، فيكون نتاجهم الوظيفة العقلية.

٢: ان بعضهم لم يفرّق بين مصدر التشريع وطريقة الاستنباط، فالاول ما ينتج حكما شرعيا واقعيا، اما الطريقة فيمكن ان يقال بأنها المسلك الموصل من المجهول

الى المعلوم، وهذا مما حدا بهم ان يدخلوا القياس والاستدلال وبعضا من الاستحسان والاستصلاح وسد الذرائع في مصافّ المصادر الاخرى وعدّها كمصادر للتشريع.

٣: نلاحظ ان تداخلا بين ما ذكروه من مصادر للتشريع، فيمكن اختصار ما ذكروه من اصول وقواعد تشريعية الى احد عشر مصدرا –وقد ذكرت القياس والاستحسان والاستصلاح لا اعتبارها مصادر تشريعية وانما لبيان قيمتها المعرفية– هي على النحو الاتي:

الكتاب، السنة، الاجماع، دليل العقل، القياس، الاستحسان، المصالح المرسلة، سد الذرائع، العرف، شرع من قبلنا، مذهب الصحابي.

الفرع الثاني: حجية مصادر التشريع في إطار التأسيس المعرفي

إن التأسيس المعرفي لمصادر التشريع الإسلامي يختص في حجية هذه المصادر، والمقصود من حجية مصادر التشريع معنيان:

الأول: هو الحجية المنطقية، والتي يقصد منها البحث عن مدى ضمان حقانية القطع وموضوعيته، وهو ما يختص به موضوع البحث.

الثاني: الحجية الأصولية، والمراد منها التنجيز[١٢] والتعذير[١٣]، بمعنى كون القطع في علاقة العبد بالمولى منجزا ومعذرا في مقام الامتثال أو لا، وهو المبحوث عنها في الأصول. والحجة عند الاصوليين: هي الأدلة الشرعية من الطرق والامارات التي تقع وسطا لاثبات متعلقاتها بحسب الجعل الشرعي من دون أن يكون بينها وبين المتعلقات علقة ثبوتية بوجه من الوجوه[١٤].

إن الحجية المنطقية هي ذلك المعنى الذي يختص به الواقع، بمعنى مطابقة العلم للواقع، وهو ما أروم إثباته لمصادر التشريع الإسلامي.

فالأساس المعرفي معني بإثبات برهانية المصدر التشريعي من ناحية الصدق والمطابقة للواقع، على أساس أن الصدق والمطابقة للواقع هو ما تدعيه كل العلوم، ويبقى إثباته رهن الدراسات المعرفية التي تحقق وراء تلك المطابقة من عدمها.

إن مصادر التشريع الإسلامي على تنوعها واختلافها تحتاج إلى الكشف عن مرجعياتها المعرفية، فالقرآن الكريم مصدر يستند معرفيا إلى الوحي المعصوم من الزلل، والوحي مرجعية معرفية للقرآن، وهو ما سيتم التأسيس له معرفيا، كذلك السنة المطهرة، فانها تستقي من فيض العصمة التي لا يتصور معها الخطأ، ولبقية المصادر أسسها المعرفية.

ان أية قضية علمية لا بد وان تقوم على اساس منطقي برهاني ينتج اليقين الا ان ذلك اليقين يقع على معان ثلاثة، فهو اما ان يكون رياضيا ويعني العلم بقضية معينة والعلم بان من المستحيل ان تكون القضية بالشكل الذي علم[١٥].

او يكون اليقين ذاتيا ويعني جزم الانسان بقضية ما بشكل لا يراوده أي شك او احتمال للخلاف فيه، وليس من الضروري في اليقين الذاتي ان يستبطن اية فكرة عن استحالة الوضع المخالف لما علم.

وثالثهما اليقين الموضوعي ويتضح من خلال التمييز بين ناحيتين في اليقين احداهما القضية التي تعلق بها اليقين والاخرى درجة التصديق التي يمثلها واذا ميزنا بين القضية التي تعلق بها اليقين ودرجة التصديق التي يمثلها امكننا ان نلاحظ ان هناك نوعين ممكنين من الحقيقة والخطأ في المعرفة البشرية احدهما الحقيقة والخطأ من الناحية الاولى أي الناحية التي تعلق بها اليقين، والحقيقة والخطأ من هذه الناحية مردهما الى تطابق القضية التي تعلق بها اليقين مع الواقع وعدم تطابقها، فاذا كانت متطابقة فاليقين صادق. والا فهو مخطيء، والاخرى الحقيقة والخطأ في اليقين من الناحية الثانية أي من ناحية الدرجة التي يمثلها من درجات التصديق، فقد يكون اليقين مصيبا وكاشفا عن الحقيقة من الناحية الاولى ولكنه مخطئ في درجة التصديق التي يمثلها[١٦].

من هنا يأتي التفريق بين اليقين الذاتي والموضوعي، فاليقين الذاتي هو التصديق بأعلى درجة ممكنة سواء كانت هناك مبررات لهذه الدرجة ام لا، واليقين الموضوعي هو التصديق بأعلى درجة ممكنة على ان تكون هذه الدرجة متطابقة مع الدرجة التي

تفرضها المبررات الموضوعية، بمعنى ان اليقين الموضوعي هو ان تفرض المبررات الموضوعية درجة اليقين(١٧)، من هنا لا بد أن تكون المعرفة العلمية في حدود هذه الحالات.

ومن الناحية الأخرى فإن المعرفة العلمية حتى تكون برهانية لا بد لها من ان تصنف ضمن أحد أنواع القضايا والتي تنقسم بحسب التأسيس المنطقي إلى يقينيات ومظنونات(١٨)، إلا أن هناك ما يندرج تحت المظنونات في ضمن القضايا المشهورة، ويكاد يكون من العسير وضع معيار محدد للقضية العلمية.

ان إطلاق كلمة الحجة على العلم لا يحتاج إلى توسط شئ، اما الامارة فيحتاج إلى توسط جعل من الشارع أو العقل،لذا قّسم الاصوليون الحجة الى ذاتية، ومجعولة:

الحجة الذاتية: وهي التي لا تحتاج إلى جعل جاعل وتختص بخصوص (القطع) لأنها من اللوازم العقلية لها التي يستحيل تخلفها عنه. وتتضح هذه الملازمة إذا علمنا أن (القطع) ليس هو إلا كشف الواقع وطريقا له وطريقيته من لوازمه الذاتية(١٩).

ويرى السيد الخوئي ان القطع عين الطريق لان القطع لديه ليس هو إلا انكشاف او رؤية للمقطوع بقوله: (ومن الواضح ان ثبوت الشئ لنفسه ضروري والماهية هي هي بنفسه فلا معنى لتوهم جعل الطريقية لها)(٢٠).

يتضح مما تقدم ان ثبوت الحجية للعلم من اللوازم العقلية وليس وراء الرؤية الكاملة للشئ ما يلزم بصحة الاحتجاج بما كشفت عنه.

فان الشارع المقدس وان كان هو المسيطر على التكوين والتشريع والخلق، فلا يرفع طريقية العلم أو حجيته لان ذلك ينتهي بنا إلى الخلف – مع وجود القطع وقيامه في نفس القاطع –لبداهة أن رفع الذاتيات أورفع لوازمها العقلية يستلزم رفع نفس الشئ وهو ينافي فرض بقائه من وجهة تكوينية على أن مثل هذا التصرف الشرعي لو فرض امكانه من تلكم الجهة لثبتت الاستحالة له من جهات أخرى وأهمها(٢١):

١ – لزوم التناقض إما واقعا واما بنظر القاطع لان التصرف الشرعي بطريقية القطع ينهي إلى أن يكون ماقطع به من الوجوب مثلا غير واجب عليه ومعنى ذلك اجتماع الوجوب وعدمه وان صادف قطعه الواقع وإن لم يصادفه لزم اجتماعهما فينظره لقطعه بوجود الوجوب واقعا وعدم وجوده واجتماع القطعين بالنفي والاثبات بالنسبة لشئ واحد محال .

٢ – على أن اثبات حجية مثل هذا التصرف بالطريقية أو الحجية – لو أمكن – فهو مما يحتاج إلى دليل فإن كان غير القطع احتجنا إلى دليل على حجيته أيضا والدليل الثالث على الحجية ان كان غير قطعي احتجنا إلى دليل وهكذا إلى ما لانهاية له.يقول الشيخ النائيني: (طريقية كل شئ لابد وان تنتهي إلى العلم وطريقية العلم لابد وان تكون ذاتية له لان كلما بالغير لابد وان ينتهي إلى ما بالذات والا لزم التسلسل[٢٢].

الحجة المجعولة: وهي التي لا تنهض بنفسها في مقام الاحتجاج بل تحتاج إلى من يسندها من شارع أو عقل. وهي انما تتعلق فيما عدا العلم من الامارات والأصول احرازية أو غير احرازية أي فيما ثبتت له الطريقية الناقصة التي لا تكشف عن الواقع الا في حدود ما، أو لم تثبت له لعدم كشفه عنه[٢٣].

والحجة المجعولة اما ان تكون امارة او اصلا احرازيا او اصلا غير احرازي، وتحتاج في الحالتين الى توسط دليل شرعي او عقلي لعدم توفرالطريقية الذاتية لها لنقصان في كشفها في الحالة الاولى، أو لعدم توفر الطريقية لها في حال كونها أصلا غير محرز للواقع. وان عدم توفر الطريقية او نقصان الكشف من الامور التي تستدعي فساد الاحتجاج بمضمون الامارة، فمن هذا المنطلق احتاجت الى متمم للكشف – من الشرع او العقل بالامضاء ـ ، اما اذا كانت الحجة المجعولة اصلا، فوجه الحاجة إلى القطع بوجود من يسندها طريقية أو حجية هو قطع سلسلة العلل ماسبق ان قلنا : إن كل ما كانت حجيته بالغير لابد وان ينتهي إلى ما بالذات وإلا لزم التسلسل . ومع كون الامارات أو الأصول لاتملك الحجية الذاتية بداهة،فهي محتاجة

إلى الانتهاء إلى ما يملكها، وليس هنا كغير القطع بجعل الحجية لها من قبل من بيده أمر وضعها ورفعها[٢٤].

يتضح مما تقدم ان حجية مصادر التشريع قائمة على القطع، فبه يقوم الفقيه بالموازنة والتقييم واصدار الاحكام، ولكي يكون القطع ملزما لطرفي الحوار لا بد ان ينتهي الى احد البديهيات او القضايا الاولية، والا بقي في دائرة المبنائية المذهبية والخلاف المدرسي.

المطلب الثاني: ضوابط المعرفة العلمية في التأسيس لحجية مصادر التشريع

ثمة ضوابط علمية يكاد يتفق عليها المناطقة من شانها ان تحدد معرفية القضية من عدمها، مع انهم اسسوا لها لغرض بيان العلمي واللا علمي، الا اننا وبحسب طبيعة موضوع البحث لابد ان نطبق هذه الادوات لبيان ماهو معرفي او غير معرفي.

ان هذا الاختلاف الطفيف في استعمال كل من مصطلحي العلم والمعرفة ناتج عن اختلاف منطلق البحث، فتارة نريد ان نميز العلمي عن غير العلمي، وهو الذي كان غرضا للمناطقة، وهذا انما ينطبق على القضايا الجزئية.

وتارة نريد ان نميز بين ما هو معرفي او غير معرفي، فنستعين بنفس الادوات التي وضعها المناطقة للوصول الى هذا الغرض، والمنطلق في هذا هو النظرة الخارجية للعلم او دراسة العلم دراسة كلية من خلال تشخيص قضاياه واخضاعها الى المعايير المعرفية.

سيتكون المبحث من مطلبين يتناول الاول شروط القضية العلمية وتوظيف هذه الشروط للتأسيس المعرفي، ويتناول الثاني بيان انواع القضايا العلمية بلحاظ مادة القضية ودور معرفة هذه الانواع في تشخيص القضية العلمية تحت المعايير المعرفية.

الفرع الاول: الشروط المنطقية للعلم:

لكي يتم تمييز القضية العلمية عن غيرها لابد من توافر شروط منطقية، وقد اعتمدت هذه الشروط بناءً على تعريف العلم بانه: (الاعتقاد المطابق الجازم لموجب)[٢٥].

اولا: **الاعتقاد**:

ان اشتراط الاعتقاد في العلم يعني امتناع العلم دونه ولا يعني ذلك ان كل اعتقاد علم، وبهذا الصدد يقول ابن حزم: (كل علم ومعرفة اعتقاد، وليس كل اعتقاد علما ولا معرفة)[٢٦]. ومن الدلالات التي يمكن ان يشير اليها مصطلح الاعتقاد هي اليقين والظن والجهل المركب، والتقليد واحيانا يقال على الوهم والشك، جاء في شرح التجريد: (ان الاعتقاد يطلق على التصديق مطلقا اعم من يكون جازما او غير جازم، مطابقا او غير مطابق، ثابتا او غير ثابت، وهذا متداول مشهور، وقد يقال لأحد قسمي العلم وهو اليقين)[٢٧]. ويمكن ان يكون الاعتقاد كشرط اساس للعلم تصديقا مطلقا، والتصديق هو التصور مع الحكم، وهو بهذا يعبّر عن معنى الاذعان.

ثانيا: **الصدق:**

يترادف الصدق مع المطابقة بحسب تعريفات المناطقة، فالمطابقة عند المنطقيين تستعمل بمعنى الصدق، فانهم يقولون: (الكلي مطابق للجزئي) بمعنى انه صادق عليه، فالصادق عندهم هو المطابق بالكسر[٢٨]، لا يمكن ان نطلق صفة العلم على أي اعتقاد او قضية مال تكن صادقة ومطابقة للواقع ونفس الامر كأن يكون لنا اعتقاد جازم ولكنه غير مطابق كما في الجهل المركب.

ومن الجدير ان نفرق بين صدق المتكلم وصدق الخبر، فالمراد بالصدق كشرط اساس هو صدق الخبر ذلك ان صدق المتكلم حالة نفسانية تخضع لمعيار اخلاقي، اما صدق الخبر فهو مدى مطابقته للواقع.

ثالثا: **الجزم**:

هذا الشرط يخرج الظن باعتبار ان الظن (اعتقاد رجح بلا جزم)[٢٩]، فيتميز العلم عن الظن بالجزم[٣٠]، كما يتميز عن الجهل المركب بالمطابقة[٣١].

رابعا: **الموجب**:

لقد عبّر المناطقة عن الموجب بتعبيرات متفاوتة منها: (اعتقاد لا يمكن زواله)[٣٢]، و(اعتقاد حصل بالذات لا بالعرض)[٣٣]، وقال اخر انه : (الثابت)[٣٤].

الفرع الثاني: التوظيف المعاصر للأساس المعرفي

في إطار التداول المعاصر لمصطلح الأساس المعرفي تبين أن هناك توظيفات جديدة للأسس المعرفية، وهي إلى حد ما لم تكن بارزة سابقا على الساحة الفكرية، وقد جاء هذا التوظيف ليضيف إلى الفكر الإنساني إمكانية التمحيص والتحقيق في مناشئ العلوم والمفاهيم، ومدى ثبوت قضايا العلم من ناحية المطابقة للواقع.

وقد تبين للبحث من خلال التداول المعاصر توظيفان:

اولا: محاولة الربط بين نظرية المعرفة و بين تاريخ العلوم

للأبستمولوجيا علاقة بالعلوم المعرفية الأخرى مثل المنطق، ونظرية المعرفة، وتاريخ العلوم، وبما أن المعرفة هي علاقة الذات المفهومية بالموضوع، فان الابستمولوجيا هي "العلم" الذي يهتم بدراسة هذه العلاقة، وإن هذا التأثير المتبادل والمستمر بين الذات والموضوع يجعل العلاقة بينهما عبارة عن عملية تاريخية متسلسلة، تتطور وتنمو بتطور ونمو وعي الإنسان من خلال نشاطاته المختلفة، وفي مقدمتها نشاطه العلمي، من هنا يظهر لنا جليا مدى ارتباط الابستمولوجيا بالعلوم المعرفية الأخرى ومدى تمايزها عنها في آن واحد، فهي مرتبطة بالمنطق من حيث أنها تدرس شروط المعرفة الصحيحة، وتختلف عنه لأنها تهتم بصورة المعرفة و مادتها بينما يهتم المنطق بصورة المعرفة فقط، وهي ترتبط بتاريخ العلوم لأنها تدرس تاريخ العلم كونه متسلسلا لنمو الفاعلية البشرية والفكرية، لتحقيق إمكانيات وعي الذات بنفسها وبقدراتها[٣٥]، وترتبط بالميتودولوجيا ، لأنها تتناول مناهج العلوم من الزاوية الوصفية التحليلية، والنقدية التركيبية، وكذلك ترتبط بنظرية المعرفة بمعناها العام، لأنها تدرس طرق اكتسابها وطبيعتها وحدودها من زاوية فحص المعرفة العلمية والتفكير العلمي فحصا علميا و نقديا، يقوم على الاستقراء والاستنتاج معا، إنها إذاً فلسفة للعلم تصطبغ بلون المرحلة التي يجتازها العلم في سياق تطوره وتقدمه

(الطابع العلمي)، وبلون الفلسفات التي تقوم خلال كل مرحلة والتي تحاول كل منها استغلال العلم لفائدتها (الطابع الإيديولوجي)، أن الابستمولوجيا تدرس وعي الإنسان العالم، المؤسس على اكبر قدر ممكن من الموضوعية، والخاضع لتاريخية الإنسان كفرد في مجتمع، الشيء الذي يجعل وعيه انعكاسا أيديولوجيا لواقعه العام، لقد نفى "لالاند" وجود علاقة بين الابستمولوجيا وعلم المناهج، واعتقد أن الابستمولوجيا هي جزء من المنطق، أما بلانشيه فقد ناقش مسالة العلاقة وذكر أن التفريق الذي لالاند بين الابستمولوجيا والميتودولوجيا يخص القرن التاسع عشر في فرنسا فحسب، ويقرر أن الابستمولوجيا لا يمكن أن تبحث في مبادئ العلوم بدون التساؤل حول قيمة ومبادئ المناهج المستعملة في كل ذلك ، أما بياجه فيقول إن التفكير الابستيمولوجي يبدأ عندما تكون هناك أزمات في العلوم يؤكد على ضرورة المناهج داخل الابستمولوجيا، ويؤكد يوانكاريه الحقيقة نفسها، ويمكن أن يكون للابستمولوجي (المعرفي) أن يبحث في سائر المناهج العلمية، فيعتني في المناهج الفيزيائية والرياضية، ومناهج كافة العلوم الإنسانية[٣٦].

ثانيا: محاولة التأسيس لفلسفة العلم

إن فلسفة العلم حين نشأت في أواسط القرن التاسع عشر كانت امتدادا لنظرية المعرفة (الابستمولوجيا) التي تبحث عن الاجابة عن ماذا يمكن إن يعرف الإنسان.. ما شروط المعرفة وما وسائلها.. وما طبيعتها وما حدودها..؟،إن سؤال فلسفة العلم هو سؤال حول عوامل هذا النجاح وحيثياته ومبرراته، من هنا نشأت فلسفة العلم وهي معنية بتبرير المعرفة العلمية كمحصلة جاهزة ومعطاة أي تبرير نسق العلم كمنجز راهن يمكن أن يستوعب تقدما ابعد، استند هذا التبرير أساسا إلى إحكام العلاقة بين الوقائع التجريبية وبين النظرية العلمية أو القانون في صورة المنهج العلمي صلب فلسفة العلم هكذا تمثل المنهج العلمي تبريرا لنجاح المعرفة العلمية[٣٧].

وفلسفة العلوم تعتبر أهم فرع من فروع الفلسفة في هذا العصر ، حيث أنها تعني برسم الحدود الفاصلة بين ما هو علمي ولا علمي أو مضاد للعلممن حيث القواعد المعرفية وطرق الاستدلال وأدوات النقد لكل تخصص من تخصصات العلوم.

الفصل الاول

الاسس المعرفية للمصادر النقلية الاساسية

المبحث الاول

الاسس المعرفية للمصادر النقلية الاساسية

المطلب الاول (القرآن الكريم)

المقصد الاول

التعريف بمفردات مدخلية

قبل البدء بمفردات المبحث، كان لا بد من بيان بعض التعريفات التي يقتضيها المنهج، وهي:

١: **الوحي:** يعد الوحي من أهم الأبحاث وأكثرها حساسية ، فعليه تتكئ ثبوت قضية النبوات ، بل هو أساسها وأساس التكاليف والشرائع السماوية، إذ هو الطريق الوحيد الواصل بين السماء والارض ، لذا اقتضى البحث توضيح حقيقة الوحي لاثبات كون القران النازل على رسول الله (ص) هو كلام الله عز وجل النازل على قلبه (ص) لهداية الناس ورحمة وبشرى للعالمين.

الوحي في اللغة: وأصله الإشارة السريعة، ولتضمن السرعة قيل: أمر وحي، وذلك يكون بالكلام على سبيل الرمز والتعريض، وقد يكون بصوت مجرد عن التركيب، وبإشارة ببعض الجوارح، وبالكتابة[٣٨]، وقد غلب استعمال اللفظ فيما يلقى إلى الأنبياء من عند الله تعالى، ولغة القران الفاشية (أوحى) بالألف فتكون (وحيا)[٣٩]، ومنها قوله تعالى: ((وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْياً أَوْ مِن وَرَاء حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولاً فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلِيٌّ حَكِيم))[٤٠]، وقوله تعالى: ((وَإِذَا تُتْلَى عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا بَيِّنَاتٍ قَالَ الَّذِينَ لاَ يَرْجُونَ لِقَاءنَا ائْتِ بِقُرْآنٍ غَيْرِ هَـذَا أَوْ

بَدِّلْهُ قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أُبَدِّلَهُ مِن تِلْقَاء نَفْسِي إِنْ أَتَّبِعُ إِلاَّ مَا يُوحَى إِلَيَّ إِنِّي أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّي عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ))[٤١].

يتضح مما سبق ان الوحي بمعناه اللغوي يشتمل على المعاني الآتية:

١ـ الإلهام أو الإلقاء في النفس : ومنه قوله تعالى: ((وَأَوْحَى رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنِ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتاً وَمِنَ الشَّجَرِ وَمِمَّا يَعْرِشُونَ))[٤٢]، وهذا ما يعبر عنه بالغريزة[٤٣]. أما قوله تعالى: ((وَأَوْحَيْنَا إِلَى أُمِّ مُوسَى أَنْ أَرْضِعِيهِ فَإِذَا خِفْتِ عَلَيْهِ فَأَلْقِيهِ فِي الْيَمِّ وَلَا تَخَافِي وَلَا تَحْزَنِي إِنَّا رَادُّوهُ إِلَيْكِ وَجَاعِلُوهُ مِنَ الْمُرْسَلِينَ))[٤٤]، فهذا ما يعبر عنه بالالهام الفطري للإنسان[٤٥].

٢ـ الإيماء والإشارة: ومنه قوله تعالى: ((فَخَرَجَ عَلَى قَوْمِهِ مِنَ الْمِحْرَابِ فَأَوْحَى إِلَيْهِمْ أَن سَبِّحُوا بُكْرَةً وَعَشِيّاً))[٤٦]، فقد ذكر الطبرسي أن الوحي في الآية بمعنى الإشارة[٤٧]، و حكى الراغب الأصفهاني عن جماعة إن المقصود من الإيحاء في الآية الرمز أو الإشارة ببعض الأعضاء أو الكتابة[٤٨].

٣ـ الوسوسة : كقوله تعالى : ((وَكَذَلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوّاً شَيَاطِينَ الإِنسِ وَالْجِنِّ يُوحِي بَعْضُهُمْ إِلَى بَعْضٍ زُخْرُفَ الْقَوْلِ غُرُوراً وَلَوْ شَاء رَبُّكَ مَا فَعَلُوهُ فَذَرْهُمْ وَمَا يَفْتَرُونَ))[٤٩] ، فالمراد بالوحي هنا الوسواس ،وهو ما يؤكده قوله تعالى: ((مِن شَرِّ الْوَسْوَاسِ الْخَنَّاسِ))[٥٠].

٤ـ الامر الموجه من الله تعالى الى الملائكة: كقوله تعالى: ((إِذْ يُوحِي رَبُّكَ إِلَى الْمَلآئِكَةِ أَنِّي مَعَكُمْ فَثَبِّتُواْ الَّذِينَ آمَنُواْ))[٥١]، فاذا كان الوحي الى اهل السماء فقط فالموحى اليهم محذوف ذكره ، واذا كان الموحى اليه هم اهل السموات فذلك تسخير[٥٢].

يتضح مما تقدم ان القران الكريم استعمل (الوحي) في موارد متعددة للإشارة الى معان متعددة يجمعها المعنى اللغوي العام وهو الإعلام بخفاء[٥٣].

الوحي في الاصطلاح : عرّف الوحي بعدّة تعريفات تكاد تلتقي وتؤكد بأن الوحي عبارة عن الرابطة المعنوية التي تحصل للأنبياء عن طريق الاتصال بالغيب

لتلقي الرسالات السماوية ، والرسول هو المستلم للرسالة التي تأتيه بواسطة هذا الاتصال من الجهة المرسلة ، ولا تتوفر في غيره الاهلية والقدرة على مثل هذا التلقي والاستلام ، فعرّفه القطان بأنه: (والوحي إعلام الله تعالى من يصطفيه من عباده ما أراد من هداية بطريقة خفية سريعة)(٥٤). أما القصبيى فقد عرفه بانه :ما يلقى الى الانبياء (ع) من عند الله سبحانه باي طريق من طرق الوحي(٥٥). أي ان احد اقسام وطرق تلقي الوحي يمكن ان يحصل به الاتصال بين النبي (ص) والله عز وجل ـ الوحي المباشر، الوحي من وراء حجاب، الوحي عن طريق ارسال ملك ـ فالوحي هو نوع تكليم من الله سبحانه لأنبيائه ورسله(٥٦).

يمثل الوحي الذي اختص به الأنبياء نوعا من الادراك الخاص، وما تلقوه من العلوم يختلف عن سنخية العلوم التي يحصل عليها الانسان عن طريق الحس او عن طريق الفكر والاستدلال المنطقي ، أي ان ادراكات الوحي و علومه لا تنتمي إلى دائرة نتاجات الأدوات المعرفية المختلفة عند الانسان حسية او عقلية او وجدانية(٥٧) فمن ذهب الى انه من غير الممكن معرفة حقيقة الوحي بل يجب الايمان به ، الا انه لم ينكر امكان التعامل معرفيا مع معطيات الوحي، قال السبحاني: (فالأنبياء كلهم يسندون تعاليمهم وتنبؤاتهم الى هذا النوع من الادراك، الذي لا مصدر له الا عالم الغيب، وخالق الكون ومثل هذا لا يمكن ان يدرك كنهه، بل يجب الايمان به كما هو شأن كل امر غيبي لا يحيط الانسان المادي بحقيقته)(٥٨).

٢: القران الكريم: ان كلام الله عز وجل ارفع قدرا من ان تبين هذه السطور كنهه او تحيط به، الا انه قيل قديما: ان ما لا يدرك كله لا يترك جلّه، فعرّف القران الكريم بأنه: (الكلام المنزل للاعجاز بسورة منه)(٥٩). فالتعريف وان كان ببيان الحد او الرسم للقران الكريم، الا انه لا يعصمه من النقد، فيرد عليه أنّ الاية التي يقل مقدارها عن مقدار اقصر سورة في القران فهي غير معجزة؟ وان اللفظ واللفظتان في القران لا اعجاز فيهما(٦٠) اذ انّ ما يدعو الى هذه التساؤلات هو

قول الباقلاني في المقام: (فاذا كانت الاية بقدر حروف السورة، وان كانت سورة الكوثر، فذلك معجز... ولم يقم دليل على عجزهم عن المعارضة في اقل من هذا القدر)[٦١].

وعرّف أيضا : (هو الوحي النازل على محمد (ص) للبيان والاعجاز)[٦٢].

وعرفه ابن حزم بأنه: (وحي متلو مؤلف تأليفا معجز النظام)[٦٣]، أما السيد محمد تقي الحكيم فقد عرّفه بأنه: (كتاب الله عز وجل ، الذي أنزله على نبيه محمد (ص) ألفاظا ومعاني وأسلوبا، واعتبره قرآنا دون أن يكون للنبي (ص) دخل في انتقاء ألفاظه أو صياغته)[٦٤]. وهذان التعريفان هما المختاران، اذ ان ابن حزم يفصل بين نوعين من الوحي: الوحي المتلو المؤلف المعجز النظام فهو القرآن ، والوحي المروي المنقول ولا معجز النظام وهو الخبر الوارد عن رسول الله (ص)[٦٥]. اما وجه اختيار تعريف الحكيم ،لانه فصل بين ما أنزله الله تعالى على نبيه (ص) من الأحكام وأداها بأسلوبه الخاص ، كما انه يفصل عن القران ما ثبت من الحديث القدسي وهو ما أثر نزوله على النبي(ص) ولم يثبت نظمه من قبله في سلك القرآن ، وكذلك ما نزل من الكتب السماوية على الأنبياء السابقين كالتوراة والإنجيل والزبور لعدم اعتبارها قرآنا . وتفسير القرآن وترجمته ليسا من القرآن في شئ ، فلا تجري عليهما أحكام القرآن الخاصة . وثبوت الحجية للتفسير اذا كان صادرا عن النبي (ص) أو أهل بيته فإنما هو لاعتبار كونه أي التفسير من السنة لا من الكتاب . وهذه الأمور موضع اتفاق المسلمين على اختلاف مذاهبهم[٦٦]

المقصد الثاني

الأسس المعرفية للقران الكريم

يحاول هذا المبحث ان يجيب على تساؤل إمكانية البرهنة على إنّ ما ورد في القران يمثل اليقين او مرجعية للقطع، وان القران موحى به من الله عز وجل ، ولإثبات صحة المدعى ينقسم المبحث على مطلبين:

الفرع الاول

الاعجاز القرآني ودوره في التأسيس المعرفي

يتكفل المطلب ببيان اهم الوجوه المعرفية للإعجاز القرانية، والتي استدل بها العلماء لاثبات قرآنية القران ، وكونه مقدمة للانتاج الفقهي ، فان العلماء متفقون ان القران معجز وهو كلام الله الصالح للتطبيق في كل زمان ومكان، الا انهم اختلفوا في تحديد الوجوه التي تمثل مكمن الاعجاز القراني

أولا: ظاهرة الاعجاز في اطارها العام

تمثل المعجزة ظاهرة عامة في تاريخ البشرية، وذلك بالنظر الى تكرارها في النبوات الالهية السابقة، وفي هذا الفرع سيتم تناولها باطارها العام قبل البحث عنها بخصوص القران الكريم:

١: مفهوم الاعجاز:

الأعجاز في اللغة: يأتي بمعنى الفوت، ويقال أعجزه الأمر الفلاني أي فاته، أو لضعف لا يستطيع به الوصول إلى مستواه. والجمع معجزات ومعاجز[٦٧].

اما في الاصطلاح: هو الأمر الخارق للعادة، المقرون بالتحدي مع عدم المعارضة[٦٨]. او: هو الذي يأتي به مدعي النبوة بعناية الله الخاصة خارقا للعادة وخارجا عن حدود القدرة البشرية وقوانين العلم والتعلم ، ليكون بذلك دليلا على صدق النبي وحجته في دعواه النبوة[٦٩].

٢: دور الوعي البشري في التعامل مع معرفية الاعجاز:

لما كان الاعجاز اساسا معرفيا لقبول الوحي القراني فلا بد من بيان معرفية ذات الاعجاز، ومع ان الاعجاز حالة غيبية قد لا يمكن التأسيس لها معرفيا الا من خلال البرهان الفلسفي، الا ان ثمة مؤشر على معرفية هذه الظاهرة والذي يتمثل بالادراك البشري لحالات الاعجاز المتكررة في تاريخ البشرية، فكل المجتمعات البشرية المتدينة تقر بثبوت اصل فكرة الاعجاز وتحققها على ارض الواقع، ولما كانت هذه المجتمعات تمثل الاغلبية فانها تنتج وعيا وادراكا انسانيا متوافقا على ثبوت تلك الظاهرة، فمع اختلاف الاديان في شكل المعاجز فانهم متفقون من حيث المبدأ على ثبوت ظاهرة الاعجاز.

وتاسيسا على ذلك يمكن ان يتشكل الاساس المعرفي لظاهرة الاعجاز من خلال ذلك الكم المدرك والمقر لتلك الحقيقة.

ومن الاثار الناتجة عن واقعية الاعجاز بمعناه العام هو ظهور الديانات الوضعية ، اذ استغل البشر ظاهرة الاعجاز في صنع بعض الاديان بغية اضفاء الطابع الغيبي والمعجز لما له من اثر في النفس الانسانية من حيث قبول معطيات ذلك المعجز.

الا ان الفرق بات واضحا بين المعاجز الحقيقية وبين الامور المصطنعة وهو الذي ادى الى تصنيف الاديان على قسمين : الهية و وضعية ، هذا من ناحية ، ومن ناحية اخرى ظهور اتجاه الغلو في نفس الاديان الالهية من قبل بعض معتنقيها معبرا عن نزعة الافراط في الشعور العقدي وما يختزله من ايديولوجيات واهداف، فانه وان كان سلبيا، الا انه من جانب اخر يمثل اثرا شعوريا راسخا لدى الانسان في قبال عنصر الغيب والاعجاز.

ثانيا: معرفية الاعجاز القراني

بعد ان بين الفرع السابق الاعجاز بمعناه العام كظاهرة نالت قبول الوعي البشري سنبين فيما ياتي معرفية الاعجاز القراني وكيف يمكن ان يكون هذا الاعجاز مهيمنا على المعاجز الاخرى من جهة ، وامكانية استقطابه لمختلف الادراكات من جهة اخرى وهذا الاخير يمثل ميزة معرفية للاعجاز القراني لا يمكن ان يتجاوزها أي وعي انساني يقبل بظاهرة الاعجاز بمعناها العام.

١: الإعجاز التشريعي (المضموني)

يتجلى الإعجاز التشريعي بما ورد في القران المجيد من الآيات الكريمة المتعلقة ببيان الأحكام الشرعية والتي يطلق عليها بـ (فقه القران)، فقد تكفل القران الكريم بتنظيم حياة الفرد والمجتمع ، فما في القرآن من التشريع البديع و الوضع الرفيع ـ على حد تعبير الشيخ معرفة ـ ، و الاحكام الجامعة في صلاح البشر عامة من العبادات و الاجتماعيات ، يعني من اول كتاب الطهارة الى الحدود و الديات ، بعد العقائد المبرهنة في التوحيد و النبوة و المعاد و بالجملة فقد تكفل القرآن بصلاح عامة البشر

معاشهم و معادهم بما لم يأت بمثله ايّ كتاب سماوي، و اي شريعة من الشرائع السابقة[٧٠]، وان الله سبحانه وتعالى لما كان مبدعا في خلقه وتكوينه لهم ، فهو كذلك مبدع في تشريعاته ونظمه التي سنها لضمان سعادة الانسان ، وقد عرفت البشرية في عصور التاريخ ألوانا مختلفة من المذاهب والنظريات والنظم والتشريعات التي تستهدف سعادة الفرد في مجتمع فاضل ، لكن واحدا منها لم يبلغ من الروعة والإجلال مبلغ القران في إعجازه التشريعي[٧١]. فان نصا وجد على الارض قبل ١٤٤٠ سنة وجدت فيه تشريعات ثبت من خلال الاستقراء انها صالحة لأكثر من خمسة عشر قرنا لا يمكن ان يتصورها العقل الا من عند الله الكامل، وللكمال الالهي لزم ان يعد القرآن الكريم مصدرا للتشريعات، ومن الادلة على صلاح النص القراني اصلا من اصول التشريع، ما يأتي:

١- **الهيمنة** :

لقد جعل الله تعالى نبيّه (ص) خاتم النبيين ، وكتابه خاتم الكتب ، فقد جعله الله مهيمناً على جميع الكتب النازلة من قبل اذ قال: ((وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقاً لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِناً عَلَيْهِ))[٧٢]. والهيمنة احتواء المضامين التي سارت في كتب الديانات السابقة وزاد عليها. ولو أراد أهل الكتب الوصول إلى الحق الواضح لرجعوا إلى ذلك الكتاب، لأنّهم لم يؤتوا علم كتابهم كلّه، بل: ((فَبِمَا نَقْضِهِم مِّيثَاقَهُمْ لَعنَّاهُمْ وَجَعَلْنَا قُلُوبَهُمْ قَاسِيَةً يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهِ وَنَسُواْ حَظّاً مِّمَّا ذُكِّرُواْ بِهِ وَلاَ تَزَالُ تَطَّلِعُ عَلَى خَآئِنَةٍ مِّنْهُمْ إِلاَّ قَلِيلاً مِّنْهُمُ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاصْفَحْ إِنَّ اللّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ))[٧٣].

ويرى العلامة الطباطبائي ان الهيمنة على الشيء كون الشيء ذا سلطة احتوائية على الشيء في حفظه ومراقبته وأنواع التصرف فيه، وهذه حال القرآن الذي وصفه الله تعالى بأنّه تبيان كلّ شيء بالنسبة إلى ما بين يديه من الكتب السماوية ، يحفظ منها الأُصول الثابتة غير المتغيرة ، وينسخ منها ما ينبغي أن ينسخ من الفروع التي

يمكن أن يتطرق إليه التغير والتبدل ممّا يناسب حال الانسان بحسب سلوكه صراط التكامل بمرور الزمان.

فجملة (**وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ**) متممة لقوله: (**مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ**) تتميم ايضاح ، إذ لولاها لأمكن أن يتوهّم من تصديق القرآن للتوراة والانجيل أنّه يصدق ما فيهما من الشرائع والأحكام ، تصديق إبقاء من غير تغيير وتبديل لكن توصيفه بالهيمنة يبيّن أنّ تصديقه لهما تصديق إنّهما شرائع حقّة من عند الله ، وانّ لله أن يتصرف فيها ما يشاء بالنسخ والتكميل(٧٤).

إن الكتب السماوية لّما جاءت كلها متناسقة في المبادئ والهدف الواحد الذي تبنى تربية الإنسان والسمو به إلى مراتب الكمال المعنوي والمادي، فالوصايا العشر التي أمر بها الله اليهود: (لا يكن لَك آلهة أُخرى أَمامي. لاَ تَصنع لَك تمثَالا منحوتا، ولاَ صورة ما مما في السماءِ من فَوق، وما فِي الأَرضِ من تَحت، وما فِي الْماءِ من تَحت الأَرضِ. لاَ تَسجد لَهن ولاَ تَعبدهن. لاَ تَنطق بِاسم الرب إِلهك باطلا. أذكر يوم السبت لتقَدسه. أَكرم أَباك وأمك لكَي تَطول أَيامك علَى الأَرضِ التي يعطيك الرب إِلهك. لاَ تقتل. لاَ تزن. لاَ تَسرق. لاَ تَشهد علَى قَريبك شهادة زور. لاَ تَشتَه بيت قَريبك. لاَ تَشتَه امرأة قَريبِك، ولا عبده، ولا أمتَه، ولاَ ثَوره، ولاَ حماره، ولاَ شيئا ممّا لقَريبِك)(٧٥)، هذه الوصايا على الرغم من الفوارق الموجودة بين بينها والتي تنبع من مقتضى التكامل التدريجي للإنسان ، حيث أن كل شرعة جديدة ترتقي بالإنسان إلى مرحلة أسمى، من مراحل الرقي والكمال الإنساني، وتشتمل على خطط وبرامج أكثر شمولا وتطورا، والإتيان بعبارة: مهيمنا عليه بعد جملة مصدقا لما بين يديه يدل على هذه الحقيقة، أي أن القرآن في الوقت الذي يصدق الكتب السابقة ، يأتي في نفس الوقت ببرامج وخطط أكثر شمولا للحياة(٧٦).

فالهيمنة القرآنية على الكتب الأخرى تعني أن القرآن، يصدق ما تتضمنه الكتب السماوية المتقدمة عليه من المعارف والشرائع، لكن لا تصديق إبقاء لجميع تلكم المعارف والشرائع بل يغير منها ما لا يراه مناسبا لحال البشرية، في مرحلتها الراهنة،

ومراحلها المستقبلة، ويؤيد الكلام ما ذكره سيد قطب في تفسيره(٧٧): (فهذه الصورة الأخيرة لدين الله، وهو المرجع الأخير في هذا الشأن، والمرجع الأخير في منهج الحياة وشرائع الناس، ونظام حياتهم بلا تعديل بعد ذلك ولا تبديل، ومن ثم فكل اختلاف يجب أن يردّ إلى هذا الكتاب، ليفصل فيه سواء كان هذا الاختلاف في التصور الاعتقادي، بين أصحاب الديانات السماوية، أو في الشريعة التي جاء بها هذا الكتاب بصورتها الأخيرة، أو كان هذا الاختلاف بين المسلمين أنفسهم، فالمرجع الذي يعودون إليه بآرائهم، في شأن الحياة كله هو هذا الكتاب، ولا قيمة لآراء الرجال، ما لم يكن لها أصل يستند إليه من هذا المرجع الأخير).

ويرى موريس بوكاي(٧٨) ان ثمة فرق أساس آخر بين المسيحية والإسلام فيما يتعلق بالكتب المقدسة ذلك هو غياب النص الموحى به ـ والمحدد في الوقت نفسه ـ عند المسيحية، بينما يملك الإسلام القرآن الذي يحقق هذا التعريف(٧٩).

ثم يطرح المؤلف سؤالا في الفصل الذي عقده تحت عنوان (العهد القديم) هو: من هو مؤلف العهد القديم؟ كم من قارئ للعهد القديم يُلقى عليه هذا السؤال فلا يحير جواباً إلا مردداً ما قرأه في مدخل التوراة بأن مؤلف هذه الكتب المقدمة كلها هو الله، مع أن الذين كتبوها هم بشر من الذين أوحى الروح القدس إليهم(٨٠).

اما ما يتعلق باسفار العهد، وبعد أن يستعرض قضية أشياء كتبت بعد النبي موسى (ع) بقرون ثم ألحقت بالتوراة: (لقد اختلط الوحي بكل هذه الكتابات. ولا نعرف اليوم إلا ما تركه لنا منه الذين عالجوا نصوصه حسب أهوائهم وفقا للظروف التي وجدوا فيها، والضرورات التي واجهوها)(٨١).

إن هذا الكلام من الأهمية بمكان فهو اعتراف يكتبه فرنسي في أواخر القرن العشرين، وهو يكشف عن إعجاز القرآن، وأنه كلام الله الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه وعلى صدق دعوة النبي محمد (ص) وصدق الله تعالى إذ يقول: ((فَوَيْلٌ لِّلَّذِينَ يَكْتُبُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَـذَا مِنْ عِندِ اللّهِ لِيَشْتَرُواْ بِهِ ثَمَناً قَلِيلاً فَوَيْلٌ لَّهُم مِّمَّا كَتَبَتْ أَيْدِيهِمْ وَوَيْلٌ لَّهُمْ مِّمَّا يَكْسِبُونَ)) (٨٢).

ج- التطابق بين التكوين والتشريع:

من الرؤى التي تؤكد التطابق بين التكوين والتدوين في هذا الاتجاه ما أشار إليه الشيخ جوادي آملي من تفاعل بين عالم التكوين وعالم التدوين ، فإذا ما كان الإنسان واعيا للتناسق القائم بين الاثنين فسيدرك جيدا بأن كلمة (واقعة ، حدث ، فكرة) جديدة في عالم التكوين ستكون حافزا لتجلي معنى جديد للنص القرآني(٨٣).

وينطلق الشهيد مطهري من خلال فكرة التطابق بين التشريع والتكوين في حل إشكالية الفقه والواقع، ومن منطق التسليم بوجود تطابق تام بين عالمي التكوين والتدوين، فلو أن هناك شيئاً يؤكده عالم التكوين فسيكون ذلك مدعاة للاعتقاد بتوافقه مع عالم التدوين(٨٤).

وقد انعكس هذا التطابق على الخطاب القراني كونه يمثل اللائحة الاساس للتشريعات الالهية.

ومن الامثلة الدالة على ذلك التفات النص القراني لنوازع النفس المختلفة، ففي قوله تعالى: ((وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا . فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا))(٨٥)، تقرير فاحص لحقيقة النفس البشرية وما تختزله من تيارين متعاكسين، تيار الهوى وتيار التقوى ، وهذا التقرير المستفاد من النص القراني يشير الى معرفة المشرع بتفاصيل الظرف المستوعب للتشريع فعليه يكون الحكم الالهي اخذا بنظر الاعتبار جميع تفاصيل ذلك الظرف.

وفي قوله تعالى: ((فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا)) (٨٦) تقرير لمحدودية الفعل الانساني وهذا التقرير يستدعي مرونة الحكم الالهي وهو ما يظهر من خلال احكام الرخص ورفع الحرج والاضطرار كقوله تعالى: ((يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ كُلُواْ مِن طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ وَاشْكُرُواْ لِلّهِ إِن كُنتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ{١٧٢} إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنزِيرِ وَمَا أُهِلَّ بِهِ لِغَيْرِ اللّهِ فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلاَ عَادٍ فَلا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ)) (٨٧).

د- العالمية :

بمقتضى خاتمية الشريعة الاسلامية يتشكل مضمون العالمية بما يشتمل عليه من سعة زمكانية ، بمعنى استيعابه لجميع ظروف الزمان والمكان ، بحيث لا يتخلف عن ذلك التشريع اي فرد مهما كانت ملته ومهما بعد موطنه ومهما مرت سار به الزمن . أن القرآن الكريم جاء بهدايات تامة كاملة تفي بحاجات البشر في كل عصر ومصر وفاء لا تظفر به في أي تشريع ولا في أي دين آخر ويتجلى لك هذا إذا استعرضت المقاصد النبيلة التي رمى إليها القرآن في هدايته وهي على النحو الاتي(٨٨):

أ: إصلاح العقائد عن طريق إرشاد الخلق إلى حقائق المبدأ والمعاد وما بينهما.

ب: إصلاح العبادات عن طريق إرشاد الخلق إلى ما يزكي النفوس ويغذي الأرواح.

ج: إصلاح الأخلاق عن طريق إرشاد الخلق إلى فضائلهم وتنفيرهم من رذائلها.

د: إصلاح الاجتماع عن طريق إرشاد الخلق إلى توحيد صفوفهم ومحو العصبيات.

هـ: إصلاح السياسة أو الحكم الدولي عن طريق تقرير العدل المطلق والمساواة بين الناس.

و: الإصلاح المالي عن طريق الدعوة إلى الاقتصاد وحماية المال من التلف والضياع.

ز: الإصلاح النسائي عن طريق حماية المرأة واحترامها وإعطائها جميع الحقوق الإنسانية.

ح: الإصلاح الحربي عن طريق تهذيب الحرب ووضعها على قواعد سليمة لخير الإنسانية.

ط: محاربة الاسترقاق في المستقبل وتحرير الرقيق الموجود بطرق شتى

ي: تحرير العقول والأفكار.

د ـ الربانية :

ومفاد هذه الخصيصة، أن التشريع الإسلامي له ما يميزه عن غيره، كونه صادر عن جهة عليا، وهذه الجهة بما تحمل من معاني الربوبية فإنها تشعر بالرعاية واللطف المتأتيان عن العلم والإحاطة بأحوال المخلوقات.

هـ ـ الشمولية :

يتسع التشريع لجميع مفاصل الحياة الانسانية التي من شأنها ان تكون موضوعا للحكم التشريعي الالهي ، ومهما استجدت الاحداث وتطورت الحياة فلا تتخلف تلك المستجدات عن ذلك الشمول.

و ـ التكاملية :

لا تختلف نظم التشريع عن بعض بل تتكامل وتتكامل فيما بينها لانها تلتقي في معايير ثابتة تمثل روح التشريع ، فلا يمكن ان يشذ حكم من الاحكما عن طبيعة الانسجام الحاكمة لشكل التشريع .

ز ـ الواقعية :

يعبر التشريع عن احاطة تامة بتفاصيل الواقع الانساني ، ومن ذلك يعقد موازنة بين تشريع الاحكام الكلية بما تتضمنه من قيم ومثل ، وبين امكان تطبيقها على ارض الواقع ، ومن شواهد ذلك اشتراط القدرة في التكليف وتشريع قواعد الضرورة التي تمثل العنصر المرن في التشريع كقاعدة نفي العسر والحرج وقاعدة الاضطرار وقاعدة نفي الضرر.

ح ـ الثبات :

في ضوء متطلبات الحياة وديمومة الحركة والتطور لا يمكن افتراض تغير التشريعات والقوانين بشكل دائم اذ ان ما يكسب التشريع قوته هو استيعابه لجميع المتغيرات كونها (متغيرات) يجمعها جامع مشترك وهو ثبوت عناصر الواقع الانساني، وهذا دليل على وجود عنصر ثابت في التشريع يحاكي محورا ثابتا بتشكل حاجات الواقع ومتغيراته.

ثانيا: الإعجاز اللغوي (جماليات النص)

يعد مبحث الإعجاز اللغوي من المواضيع المهمة والخطيرة التي تعرّض لها العلماء في حقلي الكلام وعلوم القرآن دفاعاً عن كلام الله عز وجل ، بعد الانتقادات التي وجهت للقرآن الكريم من قبل المشككين في قرآنيته، أي شككوا في كونه من عند الله تعالى . فجاءت النظريات الإعجازية تترا مثبتةً قرآنية القران وصلاحيته للتطبيق في كل زمان ومكان ، ومن أهم هذه النظريات :

١- (**الاثر الايقاعي**):

تتميز المسحة اللفظية للقرآن اللفظية بكونها خلابة عجيبة، تتجلى في نظامه الصوتي وجماله اللغوي والمقصود بنظام القرآن الصوتي اتساق القرآن وائتلافه في حركاته وسكناته اتساقا عجيبا وائتلافا رائعا يسترعي الأسماع ويستهوي النفوس بطريقة لا يمكن أن يصل إليها أي كلام آخر من منظوم ومنثور، وبتعبير الجرجاني، إن المزية في نظم الكلام (ليست حيث نسمع بالأذن، بل حيث ننظر بالقلب، ونستعين بالفكر)[٨٩]. وتتجسد هذه المزية، على نحو خاص، وعلى مستوى التعبير، في المجاز- استعارة وتمثيلاً، وفي النهاية. فالمجاز والكناية يتيحان للمعنى أن يتجلى في صور مختلفة، تجعله متنوع الأبعاد، متنوع الجمال. وعلى هذا فإن قيمة الصنيع الأدبي ليست في معناه بحد ذاته، بل في لفظه- حاملاً له، مفصحاً عنه. بل إن الشعر حين يفقد الحسن في لفظه ونظمه لا يستحق اسم الشعر)[٩٠]. ذلك أن اللفظ لا يوصف بالفصاحة من أجل جرسه وصداه، بل من أجل مزية في معناه. فالفصاحة لا تقال عن الألفاظ إلا بوصفها نظما وباختصار، إن خصوصية الصنيع الأدبي هي في شكله[٩١].

ويرى الزرقاني ان هذا الجمال الصوتي أو النظام التوقيعي هو أول شيء أحسته الآذان العربية أيام نزول القرآن ولم تكن عهدت مثله فيما عرفت من منثور الكلام سواء أكان مرسلا أم مسجوعا حتى خيل إلى هؤلاء العرب أن القرآن شعر لأنهم أدركوا في إيقاعه وترجيعه لذة وأخذتهم من لذة هذا الإيقاع والترجيع هزة لم يعرفوا شيئا قريبا منها إلا في الشعر[٩٢].

اما الكاتب ادونيس[٩٣] فيستنتج اعجاز القران وكونه من عند الله تعالى من خلال سوق الادلة الاتية :

١ـ يجيب النص القرآني عن أسئلة الوجود والأخلاق والمصير. وهو يجيب عن ذلك بشكل جمالي- فني، ولهذا يمكن وصفه بأنه نص لغوى- أعني لا بد لفهمه من

فهم لغته أولاً. وهذه اللغة ليست مجرد مفردات وتراكيب، وإنما تحمل رؤيا معينة للإنسان والحياة، وللكون- أصلاً، وغيباً، ومآلاً.

٢ـ أن دهشة العرب الأولى، إزاء القرآن، كانت لغوية. فقد افتتنوا بلغته- جمالاً، وفناً. وكانت هذه اللغة المفتاح المباشر. الذي فتح الأبواب لدخول عالم النص القرآني، والإيمان بدين الإسلام. ولهذا لا يمكن الفصل، على أي مستوى، بين الإسلام واللغة.

٣ـ وصف النص القرآني نفسه بأنه (قرآن عجب) لا من حيث لغته وحدها، بل أيضاً من حيث إجابته عن أسئلة الوجود والأخلاق والمصير.

٤_ تتجلى السور لقارئها كالبستان هو الكتاب، وكل منها باب له. بستان نقدر أن ندخل إليه من أي مكان شئنا، ومن أية جهة.

ويصل ادونيس الى الخلاصات الاتية(٩٤):

أولاً: إن النص القرآني عمل إلهي- إنساني. عمل كوني. وهو، بوصفه كذلك، محيط بلا نهاية، للمتخيل الجمعي.

وما يعطي لهذا البعد، ثقله الكوني، هو أن هذا النص استعادة للنص التوراتي، كما أنزل على موسى، استعادة بالعربية، في الإسلام وباسمه، لكن لا لشعب خاص، بل للبشر جميعاً دون تمييز. إنه نص تذوب فيه النصوص الدينية كلها، ويطمح إلى أن يخلق من البشر كلهم أمة واحدة.

ثانيا: هذا النص مفتاح لفهم العالم الإسلامي. ولن يفهم أحد المسلمين وتاريخهم، إذا كان يريد هذا الفهم، إلا بدءاً من استيعاب هذا النص، والإحاطة بمستوى العلاقة القائمة بينه وبين المسلم. دون ذلك سيظل المسلم غريباً، قطعاً، عن الآخر. ولا أعرف كيف يمكن الكتابة أن تكون إنسانية وكونية، مادامت لا تفهم الآخر، أو لا تريد أو لا تحاول أن تفهمه؟ وما تكون قيمة كتابة مغلقة، ومعزولة عن الآخر فالإنسان، خصوصاً في هذا العصر الكوني، لن يكون ذاته إلا بقدر ما يكون

الآخر. فأن يكون الإنسان مواطناً حياً وحقيقياً في بلده، هو أن يكون مواطناً كونياً(٩٥).

٢ـ (نظرية النظم):

ترجع اصول هذه النظرية الى أبي سعيد السيرافي، وتأخذ صورة أكثر جلاءً حينما تحدث عن معاني النحو. وكان لمسالة إعجاز القران اثر في بلورة فكرة النظم. وقد ذهب قوم من المتكلمين إلى أن وجه الإعجاز هو ما اشتمل عليه القران من النظم البديع المخالف لنظم العرب وذهبت جماعة منهم إلى أن وجه الإعجاز في مجموع الأمرين النظم وكونه في أعلى درجات البلاغة، فنظرية النظم يلاحظ فيها ثلاثة اتجاهات :

أ ـ نظرية النظم عند المعتزلة :

يعد الجاحظ المعتزلي (ت٢٥٥هـ) ـ لم يصل إلينا الكتاب ولكن ذكر في البيان والتبيين، وتعرض له في الرسائل ـ من المتصدين الأوائل بالرد على الشكوك التي راودت أذهان البعض(٩٦) ممن أرادوا النيل من القران بإثبات إنسانيته، وتوهمهم بالتناقض البنيوي والمنطقي في النص القرآني، أن الجاحظ أول من وضع هذا الاصطلاح وعلل به الإعجاز القرآني، ويعدّ من المؤسسين لنظرية النظم وكونها من دلائل الإعجاز، اذ ارجع الإعجاز القرآني إلى نظم الأصوات اللغوية والألفاظ المسبوكة وجمال الصياغة ، فالنظم عند الجاحظ هو جمال الصياغة اللفظية (٩٧).

وجاء من بعد الجاحظ محمد بن زيد الواسطي (ت٣٠٦هـ) (٩٨) بكتابه (اعجاز القران في نظمه وتأليفه) ، ومضى المعتزلة منذ أبي هاشم الجبائي (ت٣٢١هـ) يضعون مكان النظم الفصاحة لتفسير جنبة الاعجاز القراني ، وقد ردوها إلى حسن اللفظ وحسن المعنى.

والحسن بن علي بن نصر الطوسي (ت٣٠٨هـ) الذي الف كتابا بعنوان (نظم القران) ، وأبو بكر عبد الله بن داود السجستاني (ت٣١٦هـ) اذ الف كتابا في النظم القراني ، وأبو زيد احمد بن سهل البلخي (ت٣٢٢هـ) ايضا الف في النظم القراني ، وابن الإخشيد (ت٣٢٦هـ) الذي ألّف كتابا في الإعجاز بعنوان (نظم القران) ،

وهؤلاء الاربع لم تصل الينا مؤلفاتهم وضاعت فيما ضاع واحرق من الذخائر الاسلامية .

أمّا الجصّاص (ت ٣٧٠هـ) وفي محل دفاعه عن القرآن واثبات إعجازه بنظرية النظم الموافقة لنظرية النظم لدى فيقول : (إنّ القران إنّما كان قرانا لوجوده على هذا الضرب من النظام المعجز للإنس والجن ، والله قادر على إزالة النظم ورفعه من قلوب عباده)[٩٩]

ثم ألّف علي بن عيسى الرمّاني (ت٣٨٦هـ) كتابا حمل عنوان (النكت في إعجاز القرآن) خصص بضع صفحات في آخر كتابه للتعريف بالوجوه الأخرى الست التي أشار إليها في أول الكتاب ، والتي تؤلف مع البلاغة وجوه الإعجاز في نظره ، أمّا أسلوبه في معالجة المواضيع فيغلب عليه الطابع الكلامي والنزعة الاعتزالية في تأويل القران[١٠٠].

أما أبو سليمان الخطابي (ت٣٨٨هـ) ، فالاعجاز بنظره هو أفصح الالفاظ في احسن نظوم التاليف . وقد اثبت في آخر رسالته وجها آخر للإعجاز ذهب عنه الناس ـ في عصره كما يقول ـ وذلك صنيع القران بالقلوب ، وتأثيره في النفوس.

أمّا القاضي عبد الجبار المعتزلي (ت٤١٥هـ) فقد نفى أن يكون مرجع الفصاحة التي يفسر بها الإعجاز القرآني و التي يتفاضل فيها البلغاء إلى اللفظ أو إلى المعنى أو إلى الصور البيانية وإنما مرجعها إلى الأسلوب والأداء و الصياغة النحوية للتعبير، والاعجاز القراني عند القاضي عبد الجبار راجع الى جزالة لفظه وحسن معناه ورأى انه لا بد من اعتبار الأمرين معا (لأنه لو كان جزل اللفظ ركيك المعنى لم يعد فصيحا ، فاذن يجب ان يكون جامعا لهذين الأمرين)[١٠١] فالنظم عنده ينصب بخصوص الفصاحة التي تظهر في الكلام بالضم بطريقة معينة ، مع مراعاة ان لكل كلمة صفة ، ثم يفصل بين اهمية المعاني واهمية الالفاظ ، ويرى ان الاخير اكثراهمية من المعاني، فيقول : (ان الفصاحة لا تظهر في افراد الكلام وانما تظهر في الكلام بالضم على طريقة مخصوصة ، ولا بد مع الضم من ان يكون لكل كلمة صفة ، وقد

يجوز في هذه الصفة ان تكون بالمواصفة التي تتناول الضم ، وقد تكون بالإعراب الذي له مدخل فيه ، وقد تكون بالموقع ... على أنّا نعلم أنّ المعاني لا يقع فيها تزايد ، فإذن يجب أن يكون الذي يعتبر التزايد عنده الألفاظ التي يعبّر بها)[١٠٢].

ب ـ نظرية النظم عند الأشاعرة :

يعد أبو بكر الباقلاني (ت٤٠٣هـ)، من المؤسسين لنظرية النظم على وجه يختلف عما ذهب اليه المعتزلة ، فالف كتابه (اعجاز القران) اذ ارجع فيه الإعجاز القرآني إلى ثلاثة وجوه :

أ : ما يتضمن الإخبار عن الغيوب وذلك مما لا يقدر عليه البشر ولا سبيل لهم إليه فمن ذلك ما وعد الله تعالى نبيه (ص) أنه سيظهر دينه على الأديان[١٠٣] بقوله عز و جل: ((هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ))[١٠٤].

ب : أنه كان معلوما من حال النبي أنه كان أميا لا يكتب ولا يحسن ان يقرأ، وكذلك كان معروفا من حاله أنه لم يكن يعرف شيئا من كتب المتقدمين وأقاصيصهم وأنبائهم وسيرهم[١٠٥].

ج : أنه بديع النظم عجيب التأليف متناه في البلاغة إلى الحد الذي يعلم عجز الخلق عنه[١٠٦]. وتأثرت عائشة عبد الرحمن ـ بنت الشاطئ وهي من الكتاب المعاصرين بوجوه الاعجاز التي تلمسها الباقلاني إذ قالت: (ان اعجاز القران بقيمه ومثله واحكامه. ووجه هذا الرأي استحالة ان يأتي مثلها من نبي بشر امي في قوم اميين في زمان ومكان هيهات ان يشارفا ذلك الافق القرآني العالي)[١٠٧].

الفرع الثاني: التواتر

الان وقد ثبت انه كلام الله ومنابع الحكمة والعلم وجوهر اليقين، الا ان هناك من يزعم ان القران الكريم لم يصلنا كما هو دون زيادة او نقصان او تغيير او تبديل. فيمكن الاجابة على شبهتهم بان تواتر الاجيال على نقله بحرفيته ونصوصيته بل حتى برسمه دليل على حفظه، فيتكفل الفرع الانف ببيان ماهية التواتر وما يمكن ان يقدمه للقضية المعرفية ونطاق اثباته.

المتواترات: (هي القضايا التي تسكن اليها النفس سكونا تاما يزول عنه الشك لكثرة الشهادات مع امكانه، بحيث تزول الريبة عن وقوع تلك الشهادات على سبيل الاتفاق والتواطؤ، وهذا مثل اعتقادنا بوجود مكة ووجود جالينوس واقليدس[١٠٨]. وهو ما عبر عنه ابن سينا بالتواترية[١٠٩]. وعرفها الرازي بانها: (قضايا يحكم بها العقل بواسطة السماع عن جمع كثير أحال العقل تواطؤهم على الكذب، كالحكم بوجود مكة وبغداد)[١١٠]. أو (ما يحكم بها بمجرد خبر جماعة يمتنع تواطؤهم على الكذب)[١١١]، او (الخبر الثابت على ألسنة قوم لا يتصور تواطؤهم على الكذب لكثرتهم أو لعدالتهم، كالحكم بأن النبي (ص) ادعى النبوة وأظهر المعجزة على يده)[١١٢].

وقد ذكروا للتواتر شروطا، حتى يكون مفيدا للعلم، منها:

١- ان يكون مستندا الى المشاهدة[١١٣]، او المحسوس[١١٤]، اذ ان الاستناد شرط ضروري لاعتبار لخبر او القضية متواترة، اذ لا تواتر في العقليات[١١٥]، والمراد بالاستناد الى الحس ان يكون الخبر في المحسوسات، لا انهم اخبروا بأنهم احسّوا[١١٦]، وأن يكون هذا الاستناد ضروريا، إذ لو اخبرنا اهل بغداد عن حدوث العالم وعن صدق بعض الانبياء لم يحصل لنا العلم[١١٧].

٢- استواء الطرفين والواسطة[١١٨] في هذه الصفات وفي كمال العدد، فاذا نقل الخلف عن السلف وتوالت الاعصار ولم تكن الشروط قائمة في كل عصر لم يحصل العلم بصدقهم، لأن خبر اهل كل عصر خبر مستقل بنفسه[١١٩]، الا ان المعتبر في التواتر ان يبلغ عدد المخبرين حدا تمنع العادة تواطؤهم على الكذب، فلو أمن عدم الكذب صار الخبر مفيدا للعلم.

٣- وان يكون الاخبار عن علم لا عن ظن[١٢٠]، فلو اخبرونا عن طائر انهم ظنوه حماما، لم يحصل لنا العلم بكونه حماما[١٢١].

اما الامدي وفي محل تفصيل القول في التواتر وافادته للعلم، فقد احصى الشروط المتفق عليها والمختلف فيها بحصول العلم عن الخبر المتواتر[١٢٢]:

(فأما المتفق عليه، فمنها ما يرجع إلى المخبر،ومنها مايرجع إلى المستمعين . فأما مايرجع إلى المخبرين،فأربعة شروط :

الأول : أن يكونوا قد انتهوا في الكثرة إلى حد يمتنع معه تواطؤهم على الكذب.الثاني : أن يكونوا عالمين بما أخبروا به، لا ظانين. الثالث : أن يكون علمهم مستندا إلى الحس، لا إلى دليل العقل.الرابع : أن يستوي طرفا الخبر ووسطه في هذه الشروط، لا نخبر أهل كل عصر مستقل بنفسه، فكانت هذه الشروط معتبرة فيه.

وأما ما يرجع إلى المستمعين، فأن يكون المستمع متأهلا لقبول العلم بما أخبر به، غير عالم به قبل ذلك، وإلا كان فيه تحصيلا لحاصل. غيرأن من زعم أن حصول العلم بخبر التواتر نظري شرط تقدم العلم بهذه الأمور على حصول العلم بخبر التواتر، ومن زعم أنه ضروري لم يشترط سبق العلم بهذه الأمور، لان العلم عنده حاصل عند خبر التواتر بخلق الله تعالى، فإن خلق العلم له علم أن الخبر مشتمل على هذه الشروط، وإن لم يخلقله العلم علم اختلال هذه الشروط أوبعضها، فضابط العلم بتكامل هذه الشروط حصول العلم بخبر التواترعنده، لا أنضابط حصول العلم بخبر التواتر سابقة حصول العلم بهذه الشروط)

اما الغزالي فيرى: (أن مجرد قول المخبر لايفيد العلم مالم ينتظم في النفس مقدمتان : إحداهما: أن هؤلاء مع اختلاف أحوالهم وتباين أغراضهم ومع كثرتهم على حال لا يجمعهم على الكذب جامع، ولا يتفقون إلا على الصدق . والثانية : أنهم قد اتفقوا على الاخبار عن الواقعة فيبتني العلم بالصدق على مجموع المقدمتين، فهذا مسلم ولابد وأن تشعر النفس بهاتين المقدمتين حتى يحصل له العلم والتصديق، وإن لم تتشكل في النفس هذه المقدمات بلفظ منظوم فقد شعرت به حتى حصل التصديق)[١٢٣].

مما تقدم يتضح لنا ان افادة التواتر للعلم مشروطة بأمور وضعها العلماء، فيكاد يتفق عليه العلماء من المناطقة والاصوليين سوى بعض السمنية والبراهمة، فقد اتفق الكل على ان خبر التواتر مفيد للعلم بمخبره[١٢٤] وقد اتفق الجمهور من الفقهاء

والمتكلمين من الأشاعرة والمعتزلة على أن العلم الحاصل عن خبر التواتر ضروري[١٢٥].

ويرى السيد محمد باقر الصدر: ان المنطق يفترض ان القضية المتواترة مستنتجة من مجموع مقدمتين : إحداهما بمثابة الصغرى وهي تواجد عدد كبير من المخبرين. والأخرى بمثابة الكبرى وهي ان كل عدد من هذا القبيل يمتنع تواطؤهم على الكذب. وهذه الكبرى يفترض المنطق انها عقليةو من القضايا الأولية في العقل،ومن هنا عد المتواترات في القضايا الضرورية الست التي تنتهي إليها كل قضايا البرهان[١٢٦]. فعند توفر مقدمتين يصبح التواتر منتجا للعلم وموجبا للقطع.

المطلب الثاني (السنة النبوية المطهرة)

أجمع المسلمون على ان المصدر الثاني لعقائدهم وتشريعاتهم ورؤيتهم الاخلاقية والفلسفية هو السنة المطهرة، فيكفل هذا المبحث ببيان ماهية السنة المطهرة و وهل ان يقينية السنة كالقران الكريم صدورا وتواترا.

المقصد الاول: مفهوم السنة النبوية المطهرة

اولا: مفهوم السنة:

١- **السنة عند اللغويين:**يرى اكثر اهل اللغة[١٢٧] ان السنة في اللغة تعني مطلق الطريقة، دون تقييدها بالحسن أو القبيحة ، المحمودة او المذمومة، فالمعنى يدور مدار الاطلاق.

وقيدها اخرون[١٢٨]، اذ قالوا أن السنة ترد وتعني الطريقة المستقيمة الحسنة خاصة، أخذاً بما استقر عليه عرف الاستعمال.

والراجح كما يبدو ان تعريف السنة بالطريقة مطلقا دون تقييدها بالحسن أو القبح، ويشهد لذلك قوله تعالى: ((قُل لِّلَّذِينَ كَفَرُواْ إِن يَنتَهُواْ يُغْفَرْ لَهُم مَّا قَدْ سَلَفَ وَإِنْ يَعُودُواْ فَقَدْ مَضَتْ سُنَّةُ الأَوَّلِينَ))[١٢٩]، فان معنى الاية بأن القوانين الثابتة والطرق التي تسير عليها حركة الكون والمجتمعات ثابتة في مقدماتها واثارها، وقوله تعالى: ((اسْتِكْبَاراً فِي الْأَرْضِ وَمَكْرَ السَّيِّئِ وَلَا يَحِيقُ الْمَكْرُ السَّيِّئُ إِلَّا بِأَهْلِه فَهَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا سُنَّتَ الْأَوَّلِينَ فَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَبْدِيلاً وَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَحْوِيلاً

))[١٣٠]، والزمخشري يعتبر (سنت الأولين) بمعنى: (إنزال العذاب على الذين كذبوا برسلهم من الأمم قبلهم وجعل استقبالهم لذلك انتظارا له منهم وبين أن عادته التي هي الانتقام من مكذبي الرسل عادة لا يبدلها ولا يحولها أي: لا يغيرها وأن ذلك مفعول له لا محالة)[١٣١]، فدلالة الآية على مطلق الطريق واضحة، فمعنى السنة موجبات سخط الله وعذابه الكافرين، وهي كمقدمة تنتج نتائج قهرية. فيرى الشيخ الطوسي إن العودة والرجوع إلى المعصية، هي مقدمة (فقد مضت سنة الأولين) التي نتجت في تعجيل العقاب لهم في الدنيا بعذاب الاستئصال وما جرى مجراه من الأسر والقتل، يوم بدر، وبالنصر من الله[١٣٢].

وعلى ذلك يكون المراد بالسنة هي المسالك الثابتة والطرق التي تسير عليها الامم دون ان يطالها التغيير.

٢- **السنة في الفقه**:

أ- تطلق السنة في الفقه ويراد بها: (كل حكم يستند الى اصول الشريعة)[١٣٣]، وهي بهذا المعنى ما يقابل البدعة، والبدعة طريقة في الدين مخترعة تضاهي الشرعية يقصد بالسلوك عليها المبالغة في التعبد لله سبحانه[١٣٤]. كقولهم: فلان من اهل السنة. ويقال: فلان على بدعة، اذا عمل على خلاف ذلك[١٣٥].

ب- وقد تطلق السنة ويراد بها المندوب الذي واظب عليه النبي (ص)، والى المستحب الذي فعله ولم يواظب عليه، كأن فعله مرة او مرتين، والى التطوع[١٣٦].

ت- وتطلق السنة ويراد بها ما امر به النبي (ص) ونهى عنه وندب اليه قولا وفعلا مما لم ينطق به الكتاب العزيز ، و لهذا يقال في ادلة الشرع الكتاب و السنة أي القرآن والحديث [١٣٧].

اذن هي الطريقة المسلوكة في الدين من غير وجوب و لا افتراض وهو معنى الطريقة المسلوكة ما واضب عليه النبي (ص) و لم يتركه الا نادرا، او واظب عليه الصحابة[١٣٨] .

يتضح من تعريفات الفقهاء ان سنة النبي(ص) تحمل هذه المعاني، لما فيها من جريان الاحكام واطرادها، وصقل الحياة الانسانية بها، فتكون وجه المجتمع السائر على هديها ناظراً بخيرها وبركاتها ،ويستفاد في المعاني اللغوية ،ان السنة فيها معاني التكرار والاعتياد ،وفيها معاني التقويم، وامرار الشيء على الشيء من اجل حَدهِ وصقله[١٣٩].

٣- **السنة عند الاصوليين:** اختلف الاصوليون في تحديد مصاديق السنة على ثلاثة اقوال:

أ- ان السنة هي ما صدر عن النبي (ص) من قول او فعل او تقرير، واختلفوا في هذا الصدور اذا كان في مقام التشريع وبين ما يصدر منه ولم يقصد به بيان الاحكام الشرعية كأفعاله المتعلقة بأكله وشربه وغيرها، على قولين:

الاول: ان النبي (ص) معصوم في مجال التشريع والتبليغ عن الله عز وجل.

الثاني: انه (ص) معصوم ومنزه عن الخطأ في مجال التشريع وغير التشريع.

ب- ان السنة كما تصدق على ما صدر عن النبي (ص) من قول او فعل او تقرير، تصدق ايضا على ما صدر من الصحابة كذلك، وذهب الى هذا الرأي متأخرو الاحناف[١٤٠]، ووافقهم الشاطبي المالكي[١٤١].

ت- ان السنة كل ما صدر عن المعصوم (ع) - بلا فرق بين النبي (ص)، والائمة الاطهار (ع) - من قول او فعل او تقرير.

المقصد الثاني: الاسس المعرفية لاعتبار السنة النبوية المطهرة مصدرا للتشريع

يتضمن هذا المطلب تقصي وبيان الاساس العلمي لحجية السنة، واذا كان الاعجاز والتحدي والتفرد هو الاساس الوحياني الاقناعي لقبول معطيات القران الكريم، وبمعنى اخر: لماذا اعتبرت اقوال النبي (ص) اساسا للتشريع والقيم والاحكام العقائدية، وكذا الحال في اقواله، ألأنه نبي فقط، ام انه لا يصدر منه السهو والنسيان والخطأ والعمد لذنب ما، فما هو اساس السنة؟ هذا ما يتكفل المطلب بالاجابة عنه.

اولا: الدليل العقلي (العصمة):

يعد برهان العصمة من اهم ادلة حجية السنة عند علماء اصول الفقه، يقول الشيخ علي حب الله : (اذا ثبتت العصمة عن الذنوب صغيرها وكبيرها، في التبليغ وغيره، في السرّ والعلن، عن الكذب وغيره، قبل البعثة وبعدها ، عن الخطأ والعمد ، والسهو والنسيان، وبطل مفهوم اجتهاد المعصوم بما يحتمل الخطأ عليه ، فإن قوله وفعله وتقريره ، و... لابدّ ان يكون ـ في الجملة على الاقل ـ حجة بالبداهة)[١٤٢]، فيرى جملة من الاعلام ان ما دل على عصمة النبي (ص) وامتناع صدور الذنب والغفلة والخطأ والسهو منه، ليمكن القطع بكون ما يصدر عنه من أقوال وأفعال وتقريرات هي من قبيل التشريع، إذ مع العصمة لابد أن تكون جملة تصرفاته القولية والفعلية وما يتصل بها من إقرار موافقة للشريعة وهو معنى حجيتها[١٤٣].

وقال السيد محمد تقي الحكيم: (وهذا الدليل من امتن ما يمكن أن يذكر من الأدلة على حجية السنة وانكاره مساوق لإنكار النبوة من وجهة عقلية، إذ مع إمكان صدور المعصية منه أو الخطأ في التبليغ أو السهو أو الغفلة، لا يمكن الوثوق أو القطع بما يدعي تأديته عن الله عز وجل لاحتمال العصيان أو السهو أو الغفلة أو الخطأ منه، ولا مدفع لهذا الاحتمال، ومع وجود هذا الاحتمال لا يمكن تمامية الاحتجاج له أو عليه حتى في مجال دعواه النبوة، لما سبق أن قلنا من أن كل حجة لا تنتهي إلى القطع فهي ليست بحجة، لان العلم مقوم للحجية، فإذا ثبتت نبوته بالأدلة العقلية، فقد ثبتت عصمته حتما للتلازم بينهما[١٤٤].

فان النبي (ص) معصوم منذ الولادة حتى الوفاة في شؤونه الخاصة والانسانية حتى شؤون ادارة الدولة والتبليغ عن الله عز وجل وعلى جميع الاصعدة

وقد صاغ عبد الغني عبد الخالق هذا الدليل بنوع من التوسع ولكن بالقدر المتفق عليه من قبل الجميع من ان النبي (ص) معصوم في التبليغ ومعصوم عن السهو والغلط، وحتى من جوز عليه ذلك، يرى ان ذلك بشرط التنبيه فورا من الله تعالى، وعدم التقرير عليه، وهذا يلزم منه ان كل اخبارات رسول الله (ص) لابد ان تكون

مطابقة لما عند الله، فيجب التمسك بها وهو معنى الحجية، وذكر جملة من النصوص التي تشير الى تلك العصمة، وان ما حرّمه رسول الله (ص) كما حرّم الله، وانه ما أمر الا ما أمر الله به، ولا ينهى الا ما نهى الله عنه، ثم بين ان مثل قوله(ص):(صلوا كما رأيتموني أصلي)[١٤٥]، قد ثبتت حجيته بما تقدم من أدلة العصمة، وهكذا في المناسك(خذوا عني مناسككم)[١٤٦]، وهكذا في جميع الاقوال والأفعال والتقريرات[١٤٧].

ولكن صياغة الدليل بهذه الصورة، فيه رجوع الى الدور المتقدم، وكان على المستدل هنا ان اراد التوسع لإثبات العصمة – التي بها تثبت الحجية- ان لا يثبتها بنفس السنة والتي يفترض انه لم يثبت حجيتها بعد.

أ- مفهوم العصمة:

العصمة لغةً : عَصَمَ ، يعصم من باب ضَرَبَ : حَفَظَ ووقى [١٤٨]. فالعصمة في كلام العرب: المنع[١٤٩]، وأهل اللّغة يتعارفون ذلك، ويستعملونه لأنّهم يقولون فيمن أشار على غيره برأي فقبلهُ منه مختارا، واحتمى بذلك من ضررٍ يلحقه ، وسوء يناله انّه حماه من ذلك الضرر ، ومنعه وعصمه منه ، وان كان ذلك على سبيل الاختيار[١٥٠].

العصمة اصطلاحا: (لطفٌ يفعلُهُ اللّه تعالى بالمكلّف، بحيث تمنع منه وقوع المعصية ، وترك الطاعة، مع قدرته عليهما)[١٥١]. وأسباب هذا اللّطف أمور أربعة : **(أحدهما** : أن يكون لنفسه ، أو لبدنه خاصيّة ، تقتضي ملكةً مانعةً من الفجور ، وهذه الملكة مغايرة للفعل. **والثاني** : أن يحصل له علم بمثالب المعاصي ، ومناقب الطاعات. **والثالث** : تأكيد هذه العلوم بتتابع الوحي ، أو الالهام من اللّه تعالى. **والرابع** : مؤاخذته على ترك الأولى ، بحيث يعلم انّه لا يُترك مهملاً ؛ بل يُضيَّقُ عليه الأمر في غير الواجب من الامور الحسنة. فإذا اجتمعت هذه الامور كان الإنسان معصوما)[١٥٢]. فتكون العصمة التنزّه عن الذنوب والمعاصي ، صغائرها وكبائرها ، وعن الخطأ والنسيان ، وإن لم يمتنع عقلاً على النبي ان يصدر منه ذلك ، بل يجب

ان يكون مُنزّها عمّا ينافي المروءة ، كالتبذّل بين الناس من أكلٍ في الطريق ، أو ضحك عالٍ ، وكل عمل يستهجن فعله عند العرف العام(١٥٣).

ب- ادلتها:

صوّر الشيخ المظفر دليل العصمة على النحو الاتي: (لو جاز أن يفعل النبي المعصية، أو يخطأ وينسى، وصدر منه شيء من هذا القبيل، فإمّا أن يجب إتّباعه في فعله الصادر منه عصياناً أو خطأً، أو لا يجب: فان وجب اتّباعه فقد جوّزنا فعل المعاصي برخصة من الله تعالى، بل أوجبنا ذلك، وهذا باطل بضرورة الدين والعقل. وإن لم يجب اتّباعه فذلك ينافي النبوّة التي لابدّ أن تقترن بوجوب الطاعة أبداً. على أن كل شيء يقع منه من فعل أو قول فنحن نحتمل فيه المعصية أو الخطأ، فلا يجب إتّباعه في شيء من الاشياء، فتذهب فائدة البعثة، بل يصبح النبي كسائر الناس، ليس لكلامهم ولا لعملهم تلك القيمة العالية التي يعتمد عليها دائماً، كما لا تبقى طاعة).

ت- ثمرة القول بالعصمة: على مستوى ارتفاع الشك في السهو والخطأ والنسيان فضلا عن تعمد الذنب غير صدق ما يصدر منه

وللدليل العقلي صور اخرى، تعرض لها علماؤنا، ولكن حيث قلنا ان أصل هذا المبحث مفروغ عنه فلا نطيل بذكر صور الاستدلال الأخرى(١٥٤).

ثانيا: دور الادلة النقلية في معرفية السنة المطهرة:

١- **الايات الكريمة**:

لما ثبت لدينا ان القران الكريم هو منبع الحقيقة الكونية الاساسية التي منها تتفرع شجرة اليقينيات، فقد صار من السائغ ان يكون الدليل القراني - بشرط تطابق الدلالة مع الموضوع المراد اثباته – مساوق للدليل العقلي او الاساس المعرفي، لذلك سنستدل بالقران الكريم الى جانب الادلة العقلية والمعرفية الاخرى:

أ- قوله تعالى: ((أَطِيعُواْ اللّهَ وَأَطِيعُواْ الرَّسُولَ))(١٥٥).

وجه الدلالة: وتقريب ذلك ان في الاية خطاب من الله تعالى للمؤمنين يأمرهم أن يطيعوه ويطيعوا رسوله ويطيعوا أولي الامر منهم، فالطاعة هي امتثال الامر.

فطاعة الله هي امتثال أوامره والانتهاء عن نواهيه. وطاعة الرسول كذلك امتثال أوامره وطاعة الرسول أيضا هي طاعة الله، لانه تعالى أمر بطاعة رسوله، فمن أطاع الرسول، فقد أطاع الله .... فأما المعرفة بأنه رسول، فمعرفة بالرسالة ولايتم ذلك إلا بعد المعرفة بالله، وليست احداهما هو الاخرى، وطاعة الرسول واجبة في حياته وبعد وفاته، لان بعد وفاته يلزم اتباع سنته، لانه دعا إليها جميع المكلفين إلى يوم القيامة، كما أنه رسول إليهم أجمعين[١٥٦].

ب- قوله تعالى: ((وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانتَهُوا))[١٥٧].

وجه الدلالة: ان المراد بالإيتاء الأمر بقرينة مقابلته بقوله: ((و ما نهاكم عنه))، فيجب إطاعة الله و رسوله بامتثال الأوامر و انتهاء النواهي، و كذلك الحكم و القضاء[١٥٨].فمفاد الآية يكون: الأمر الالهي الموجه الى المؤمنين ان تفعلوا ما امركم به، و ما نهاكم عنه فانتهوا عنه فإنه لا يأمر و لا ينهى إلا عن أمر الله و هذا عام في كل ما أمر به النبي (ص) و نهى عنه و إن نزل في آية الفيء[١٥٩].

ت- قوله تعالى: ((وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَى ❖ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى))[١٦٠].

وجه الدلالة: أن ليس للرسول (ص) أن ينطق عن الهوى أي بالهوى، يقال: رميت بالقوس وعن القوس. والمعنى إنه لا يتكلم في القرآن وما يؤديه اليكم عن الهوى الذي هو ميل الطبع " إن هو إلا وحي يوحى " معناه ليس الذي يتلوه عليكم من القرآن إلا وحي أوحاه الله اليه، فالوحي القاء المعنى إلى النفس في خفى إلا أنه صار كالعلم في ما يلقيه الملك إلا النبي صلى الله عليه واله من البشر عن الله تعالى[١٦١]، وعلى ذلك لا يكون القرآن و ما ينطق به النبي (ص) من الأحكام إلا وحيا من الله يوحي إليه أي يأتيه به جبرائيل (ع)[١٦٢].

٢- **الاستدلال بالسِيَر**:

في البدأ لابد من معرفة الاساس التي تُبنى عليه السنة، وهو الاصل النفسي والروحي لهذه الشخصية المتمثل بالنبي الاكرم (ص) والامام علي(ع) لان الكمال

والثبات لا يأتي بشكل عفوي ومن دون شخصية كاملة لا يصدر عنها الخطا والسهو، قال تعالى: {إنَّا خَلَقْنا الإنْسَانَ مَنْ نُطفَةٍ أمْشاجٍ نَبْتَليه}(١٦٣).

أي أنَّ الله خلق الإنسان من نطفة حفظ فيها الكثير من القابليات أو الاستعدادات أو " الجينات " بالمصطلح المعاصر ، وإنها قد بلغت مرحلة وضعها الله خلالها موضع الاختيار، أي إنها قد بلغت حدا من الكمال بحيث أنّه خلقه حراً له حرية الاختيار ، جديرا بتحمل مسؤولية التكاليف ، ووضعه في معرض الابتلاء والامتحان والحصول على الدرجات .

جاء قوله تعالى: {فَجَعلْناهُ سَمِيعاً بَصِيراً . إنّا هَدَيْناهُ السَّبيلَ إما شَاكَراً وإمّا كَفُوراً }(١٦٤).

لا يمكن التعبير عن حرية الإنسان في الاختيار، وأصل حريته في الاختيار ومبناه بأفضل وأجمل من هذا التعبير : لقد اختبرناه ، وجعلناه يسمع ويبصر ويدرك، وأريناه الطريق ، وله بعد ذلك بملء اختياره أنْ يسير فيه أوْ لا يسير. { إنّا هَدَيْناهُ السَّبيلَ إمّا شاكَراً وإمّا كَفُوراً} عندئذ ، هذا الإنسان الكامل ، فكمال الإنسان يكمن في تعادله وتوازنه، أي أنه بالنظر لوجود كل هذه الاستعدادات والقابليات المختلفة فيه، ينبغي ألا يتمسك بواحدة منها فقط ويهمل سائر قابلياته ويعطلها عن العمل فالإنسان الكامل هو الذي يعني بها جميعا ويربيها وينميها معا في حالة متعادلة ومتوازنة ، إذ إن العلماء يقولون إن حقيقة العدل ترجع إلى التوازن والتجانس . والتجانس هنا يعني أنَّه في الوقت الذي تنمو فيه جميع قابليات الإنسان ، يكون هذا النمو بصورة متجانسة(١٦٥). فالطفل ينمو ويكبر، وللطفل يد ورجل ورأس وفي رأسه عينان وأنف وفم وأسنان وله أحشاء وأمعاء . فهذه كلها في الطفل السليم تنمو وتكبر في انسجام وتجانس. فالانسان الكامل هو الذي تنمو جميع قيمة الإنسانية معا بإنسجام وتناسب، ولا تختلف واحدة عن أخرى في النضج والنمو حتى تبلغ أعلى مستوياتها، عندئذ يكون هذا إنساناً كاملاً ، ويصبح ذلك الإنسان الذي يصفه القرآن

بأنه الإمام :{ وإذْ ابتلى إبْراهيمَ رَبُّه بكَلمات فأتَمَهُنَّ قَالَ إنّي جاعلُكَ لِلنَاسِ إمَامَاً قَال ومنْ ذُرِّيَّتي قَالَ لا يَنَالُ عَهْدِي الظّالِمينَ }(١٦٦).

فإبراهيم (ع) بعد أن اجتاز اختبارات ربه العظيمة المتنوعة وأتمها ، ونجح في كل تلك الامتحانات بدرجات عالية، وهي لم تكن امتحاناً واحداً ولا اثنين ولا ثلاثة ولا أربعة، بل كانت امتحانات عظيمة كان واحدا منها أن يعد العدة لذبح ابنه بيده في سبيل الله(١٦٧).

المطلب الثالث

سنة اهل البيت (عليهم السلام)

تصب مهمة هذا المبحث في استقصاء الادلة الموضوعية التي تناولها العلماء لاثبات مرجعية سنة اهل البيت (ع) للمنظومة الشرعية والقانونية، باستقراء كل مايدل على وجوب التمسك بهموالرجوع اليهم(ع)، واعتبار قولهم حجة يستند اليها في مقام اثبات الواقع من ادلة عقلية ونقلية.

الفرع الاول: الادلة النقلية

اولا: الدليل القرآني

١: قوله تعالى: ((إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً))(١٦٨).

وتقريب الاستدلال بها على عصمة اهل البيت ما ورد فيها من حصر ارادة إذهاب الرجس أي الذنوب عنهم بكلمة (انما)، وهي من أقوى أدوات الحصر واستحالة تخلف المراد عن الارادة بالنسبة له تعالى من البديهيات لمن آمن بالله عزوجل، وتخريجها على أساس فلسفي من البديهيات أيضا لمن يدرك أن إرادته هي العلة التامة او آخر أجزائها بالنسبة لجميع مخلوقاته، واستحالة تخلف المعلول عن العلة من القضايا الاولية ، ولا أقل من كونها من القضايا المسلمة لدى الطرفين كما سبقت الاشارة إلى ذلك، وليس معنى العصمة إلا استحالة صدور الذنب عن صاحبها عادة(١٦٩).

٢: قوله تعالى: ((يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُوْلِي الأَمْرِ مِنكُمْ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلاً))(١٧٠)

وجه الاستدلال: ان الله تعالى أمر بطاعة أولي الامر على سبيل الجزم في هذه الآية ، ومن أمر الله بطاعته على سبيل الجزم والقطع لابد وأن يكون معصوما عن الخطأ إذ لو لم يكن معصوما عن الخطأ كان بتقدير اقدامه على الخطأ ، يكون قد أمر الله بمتابعته ، فيكون ذلك أمرا بفعل ذلك الخطأ ، والخطأ لكونه خطأ منهي عنه ، فهذا يفضي إلى اجتماع الامر والنهي في الفعل الواحد بالاعتبار الواحد ، وانه محال ، فثبت ان الله تعالى أمر بطاعة أولي الامر على سبيل الجزم، وثبت ان كل من أمر الله بطاعته على سبيل الجزم وجب ان يكون معصوما عن الخطأ ، فثبت قطعا أن أولي الامر المذكور في هذه الآية لابد وان يكون معصوما(١٧١)وان مساواتهم لله والرسول في وجوب طاعتهم مما يدل على ان جعل الاطاعة لهم ليس من نوع جعلها للآمرين بالمعروف والناهين عن المنكر بل هي من نوع اطاعة الله والرسول التي تجب على كل حال(١٧٢).

ثانيا: الروايات الشريفة

قوله (ص):(إني تركت فيكم ما إن تمسكتم به لن تضلوا بعدي : كتاب الله حبل ممدود من السماء إلى الارض، وعترتي أهل بيتي ، ولن يفترقا حتى يردا علي الحوض ، فانظروا كيفتخلفونني فيهما)(١٧٣).

قوله (ص): (إني تارك فيكم خليفتين :كتاب الله حبل ممدود ما بين السماء والارض ، أو ما بين السماء إلى الارض ، وعترتي اهل بيتي ، وانهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض)(١٧٤).

ان دلالة الرواية صريحة في اثبات عصمة اهل البيت: يقول الشوكاني: (وهكذا وقع الاجماع على عصمتهم بعد النبوة من تعمد الكذب في الاحكام لدلالة المعجزة على صدقهم ، وأما الكذب غلطا فمنعه الجمهور، وجوزه القاضي أبو بكر)(١٧٥).

اما السيد محمد تقي الحكيم فيرى انه يستفاد عصمتهم (ع) من الرواية لامور ثلاثة[١٧٦]:

أ- لاقترانهم بالكتاب الذي لايأتيه الباطل من بين يديه ولامن خلفه ، وتصريحه بعدم افتراقهم عنه ، ومن البديهي أن صدور أية مخالفة للشريعة سواء كانت عن عمد أم سهو أم غفلة ، تعتبر افتراقا عن القرآن في هذا الحال وان لم يتحقق انطباق عنوان المعصية عليها أحيانا كما في الغافل والساهي ، والمدار في صدق عنوان الافتراق عنه عدم مصاحبته لعدم التقيد بأحكامه وإن كان معذورا في ذلك ، فيقال فلان مثلاافترق عن الكتاب وكان معذورا في افتراقه عنه ، والحديث صريح في عدم افتراقهما حتى يردا الحوض .

ب- ولانه اعتبر التمسك بهم عاصما عن الضلالة دائما وأبدا ، كما هو مقتضى ما تفيده كلمة لن التأبيدية ، وفاقد الشئ لايعطيه .

ث- على أن تجويز الافتراق عليهم بمخالفة الكتاب وصدور الذنب، وبقية ألسنتها متقاربة وأكثرها صحيحة الاسناد. منهم تجويز للكذب على الرسول (ص)الذي أخبر عن الله عزوجل بعد وقوع افتراقهما ، وتجويز الكذب عليه متعمدا في مقام التبليغ والاخبار عن الله في الاحكام وما يرجع اليها من موضوعاتها وعللها،مناف لافتراض العصمة في التبليغ ، وهي مما أجمعت عليها كلمة المسلمين على الاطلاق حتى نفاة العصمة عنه بقول مطلق.

الفرع الثاني: الادلة العقلية

صوّر الشيخ محمد حسن المظفر الادلة العقلية على حجية سنة اهل البيت على النحو الاتي:

١: إن الامام حافظ للشرع كالنبي لان حفظه من أظهر فوائد إمامته ، فتجب عصمته لذلك ، لان المراد حفظه علما وعملا، وبالضرورة لايقدر على حفظه بتمامه إلامعصوم ، إذ لاأقل من خطأ غيره ، ولو اكتفينا بحفظ بعضه لكان البعض الآخر

ملغى بنظر الشارع وهو خلاف الضرورة، فان النبي قد جاء لتعليم الاحكام كلها وعمل الناس بها على مرور الايام[١٧٧].

٢: ان الحاجة إلى الامام في تلك الفوائد (العلامةمن فوائد الامامة كإقامة الحدود وحفظ الفرائض وغيرها) يوجب عصمته وإلالافتقر إلى إمام آخر وتسلسل[١٧٨].

٣: ان الامام لو عصى لوجب الانكار عليه والايذاء له من باب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ، وهو مفوت للغرض من نصبه ومضاد لوجوب طاعته وتعظيمه على الاطلاق المستفاد من قوله تعالى أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الامر منكم [١٧٩].

٤: لو صدرت المعصية منه لسقط محله من القلوب فلاتنقاد لطاعته ، فتنتفي فائدة النصب[١٨٠].

٥: انه لو عصى لكان أدون حالامن أقل آحاد الامة ، لان أصغر الصغائر من أعلى الامة وأولاها بمعرفة مناقب الطاعات ومثالب المعاصي أقبح وأعظم من أكبر الكبائر من أدنى الامة[١٨١].

يتضح مما سبق ان الاسس المعرفية لسنة اهل البيت (ع) تتمثل بعلم الامام المعصوم (ع) اللدني، واتساع الفترة الزمنية لعصر الامامة، ودورهم (ع) في بيان القران وسنة النبي (ص).

هوامش البحث

١ - الجوهري: صحاح اللغة، ٩٠٣/٣، مادة (أسس).

٢ – الازهري: تهذيب اللغة، ٩٦/١٣ ، مادة (أسس).

٣ – ابن منظور: لسان العرب، ٦/٦ ، مادة (أسس).

٤ – الراغب: المفردات في الفاظ القران الكريم، ص٢٣.

٥- الحصادي: دليل اكسفورد للفلسفة، ٢٣/١ – ٢٨.

٦- مراد وهبة: المعجم الفلسفي، ص٣٩.

٧- عادل العسكري: نظرية المعرفة من سماء الفلسفة الى ارض المدرسة، ص ٢٧ – ٣٢.

٨ - ومن هذه الظواهر التي دعتهم الى ابتكار اصول للاستنباط: تناهي النصوص ولا تناهي الوقائع والتعامل مع النصوص بحرفية، والمنع من تدوين الحديث لأكثر من قرن.
٩ - ابن جزي : تقريب الوصول الى علم الاصول، ص٧٤.
١٠ - الطوفي: رسالة في رعاية المصلحة، ص٣٥.
١١ - الشاطبي: الموافقات في اصول الشريعة، ٢٢/٣.
١٢ - المنجزية: اعتبار ما تقوم عليه الحجة من الأمور الموصلة إلى واقع ما تقوم عليه بحيث يسوغ للمشرع ان يعاقب إذا قدر لها إصابة الواقع مع تخلف المكلف عنها . ظ: الحكيم، محمد تقي: الاصول العامة للفقه المقارن، ص٢٦.
١٣ - المعذرية: تطلق المعذرية ويراد بها حكم العقل بلزوم قبول اعتذار الانسان إذا عمل على وفق الحجة الملزمة وأخطأ الواقع وليس للآمر معاقبته على ذلك ما دام قد اعتمد على ما أقامه له من الطرق وألزمه بالسير على وفقها أو كان ملزما بحكم العقل بالسير عليها كما هو الشأن من الحجج الذاتية . ظ: م . ن ، ص٢٦.
١٤ - الانصاري: فرائد الاصول، ص٤.
١٥ - الحيدري: المذهب الذاتي في نظرية المعرفة، ص٧١.
١٦ - م . ن ، ص٧٥.
١٧ - م . ن ، ص٧٦.
١٨- المظفر، محمد رضا: المنطق، ص١٢٥.
١٩ - الحكيم: الاصول العامة للفقه المقارن، ص٢٥.
٢٠ - البهسودي: مصباح الاصول ، ١٥/٢.
٢١ - الحكيم: الاصول العامة للفقه المقارن، ص٢٧.
٢٢ - النائيني: فوائد الاصول، ٤/٣.
٢٣ - الحكيم: الاصول العامة للفقه المقارن، ص٢٨.
٢٤ - م . ن ، ص٣٠.
٢٥ - زينب شوربا: الابستمولوجيا (دراسة تحليلية لنظرية العلم في التراث)، ص٥٦.
٢٦ - ابن حزم: الفصل في الاهواء والملل والنحل ، ٢٤٢/٥.
٢٧ - التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، ٢٣٠/١.
٢٨ - م . ن ، ١٥٦٤/٢.
٢٩ - م . ن ، ١١٥٤/٢.

٣٠ - الجرجاني، شرح المواقف، ٦٧/١.
٣١ - شوربا، الابستمولوجيا، ص١٠٧.
٣٢ - ابن سينا: الشفاء، ص٢٥٦.
٣٣ - الفارابي: شرائط اليقين، ٣٥٠/١.
٣٤ - اليزدي: الحاشية، ص٩٨ ، السيالكوتي: تحرير القواعد المنطقية، ص٢٤١.
١- علي الكركي: الابستمولوجيا في طور الفكر العلمي الحديث ، ص٢٨-٢٩.
٣٦- علي الكركي: الابستمولوجيا في طور الفكر العلمي الحديث ، ص٢٨-٢٩.
٣٧ - يمنى الخولي، موقع وجهات نظر الالكتروني
٣٨- الراغب: مفردات الفاظ القران، ص٨٥٨.
٣٩- الفيومي: المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي، ٦٥١/٢-٦٥٢ مادة (وحي).
٤٠- الشورى: ٥١.
٤١- يونس: ١٥.
٤٢- النحل: ٦٨.
٤٣- الطباطبائي: الميزان في تفسير القران، ١٨٢/٢.
٤٤- القصص: ٧.
٤٥- ظ : الطوسي: التبيان في تفسير القران، ٤٥٧/٢.
٤٦- مريم: ١١.
٤٧- الطبرسي: مجمع البيان في تفسير القران، ٢٥٢٩/٢.
٤٨- الراغب: مفردات الفاظ القران، ص٨٥٨.
٤٩- الانعام: ١١٢.
٥٠- الناس: ٤.
٥١- الأنفال: ١٢.
٥٢- الراغب: مفردات الفاظ القرآن، ص٨٦٠.
٥٣- للتوسع أكثر ينظر: ملا حويش: بيان المعاني على ترتيب النزول، ٥٤/١-٥٧ ، د.ستار الاعرجي: الوحي ودلالاته في القران الكريم والفكر الاسلامي.
٥٤ - القطان: مباحث في علوم القران، ص٢٧.
٥٥- القصبي: مباحث في علوم القران، ٥/١٨.
٥٦- الطباطبائي: الميزان في تفسير القران، ٥/١٨.
٥٧- الحيدري: الاعجاز بين النظرية والتطبيق، ص٨١.
٥٨- حسن العاملي: الالهيات، ١٢٩/٣.

٥٩ - ابن المرتضىمنهاج الوصول الى معيار العقول في علم الاصول، ٣٦٥/٢ ، ابن الحاجب: منتهى الوصول والامل في علمي الاصول والجدل، ص٣٣.

٦٠- ظ: الباقلاني: نكت الانتصار لنقل القران، ص٢٤٧. وقد ساق الباقلاني ادلة للرد على المشككين.

٦١- الباقلاني: اعجاز القران، ص٢٨٧.

٦٢- الطوفي: مختصر روضة الناظر (البلبل في اصول مذهب احمد)، ٢١/٢.

٦٣- ابن حزم: الاحكام في اصول الاحكام، ٩٣/١.

٦٤- الحكيم: الاصول العامة للفقه المقارن، ص٦١.

٦٥- ابن حزم: الاحكام في اصول الاحكام، ٩٣/١.

٦٦- الحكيم: الأصول العامة للفقه المقارن، ص٦١.

١- ظ: ابن منظور: لسان العرب،٩٤٣/٢ مادة (عجز).

٢- القوشجي: شرح التجريد، ص٤٦٥.

٣- البلاغي: الاء الرحمن في تفسير القران، ٣/١.

٧٠- محمد هادي معرفة: التفسير والمفسرون في ثوبه القشيب، ص٣٠٣.

٧١- القطان: مباحث في علوم القران، ص٢٦٨.

٧٢- المائدة : ٤٨.

٧٣- المائدة : ١٣.

٧٤- الطباطبائي: الميزان في تفسير القران، ٥/ ٣٧٨ ـ ٣٧٩.

٧٥- الكتاب المقدس ، سفر الخروج، الأصحاح ٢٠.

٧٦- ناصر مكارم الشيرازي: الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، ٢٦/٤.

١١- سيد قطب: في ظلال القران، ٢٩/٢.

٧٨ - هو عالم اثار فرنسي اكتشف خلال وجوده في مصر مادة البكتيريا السامة على جدران الاهرامات، واكتشف مادة تحنيط المومياء، ثم تفرغ بعد ذلك لدراسة الكتب السماوية الثلاث في ضوء العلم الحديث.

٧٩ - موريس بوكاي: القران والتوراة والانجيل دراسة في ضوء العلم الحديث، ص١١.

٨٠ - م . ن ، ص١٥.

٨١ - م . ن ، ص٥٩.

٨٢ - البقرة: ٧٩.

٨٣- جوادي املي: رسالة القرآن، ص١٦.

٨٤- م . ن ، ص٦٤-٦٥

٨٥ - الشمس: ٧-٨

٨٦ - الشمس: ٨

٨٧ - البقرة: ١٧٣.

٨٨- ظ : الزرقاني: مناهل العرفان في علوم القران، ٢٥٥/٢.

٨٩- الجرجاني: دلائل الاعجاز، ص٥١.

٩٠- م . ن ، ص١٩٨.

٩١- م . ن، ص٢٥٥.

٩٢- م . ن ، ٢٢٥/٢.

٩٣ - اديب سوري معاصر.

٩٤- ادونيس: النص القراني وافاق الكتابة، ص٧٥.

٩٥- ادونيس: النص القراني وافاق الكتابة، ص٧٥.

٩٦- ظ: عبد الرحمن الرحمن: من تاريخ الإلحاد في الإسلام، ص٩١.

٩٧- الجاحظ: البيان والتبيين، ٥٩/١ ـ ٦٦.

٩٨- ظ: الرافعي: إعجاز القران والبلاغة النبوية، ص٦٩.

٩٩- الجصاص: الفصول في الاصول، ٢٦١/٢.

١٠٠- وهذا الكتاب محقق مع رسالتي الخطابي (ت٣٨٨هـ) (بيان اعجاز القران)، و(الرسالة الشافية في الاعجاز) لعبد القاهر الجرجاني بعنوان (ثلاث رسائل في اعجاز القران).

١٠١- القاضي عبد الجبار: المغني في ابواب العدل والتوحيد، ١٩٩/١٦-١٠٢.

١٠٢- م . ن ، ١٩٧/١٦.

١٠٣- الباقلاني: اعجاز القرآن، ص٣٣.

١٠٤- التوبة : ٣٣.

١٠٥- الباقلاني: اعجاز القران ، ص٣٤

١٠٦- م . ن ، ص٣٥

١٠٧- بنت الشاطئ: الاعجاز البياني للقران ومسائل ابن الأزرق ، ص٧٩.

١٠٨ - ظ: الساوي: البصائر النصيرية، ص٢٢٢ ،
الحلي: الجوهر النضيد، ص٢٠١.

١٠٩ - ابن سينا: الاشارات والتنبيهات، ص٣٤٩.

١١٠ - الرازي: تحرير القواعد المنطقية، ص١٦٧.
١١١ - الايجي: المواقف، ص٣٨.
١١٢ - الجرجاني: التعريفات، ص١٩٩.
١١٣ - الجرجاني: شرح المواقف، ٤٠/٢.
١١٤ - الدسوقي: التجريد الشافي، ص٤٢٠.
الغزالي: المنخول، ص٢٤٣.
١١٥ - العطار: الحاشية، ص٤٢٠.
١١٦ - الانصاري: فواتح الرحموت، ١١٦/٢.
١١٧ - الغزالي: المستصفى، ١٣٤/١.
١١٨ - العطار: الحاشية، ص٤٢١.
١١٩ - الغزالي: المستصفى، ١٣٤/١.
١٢٠ - الغزالي: المستصفى، ١٣٤/١.
محمد بن نظام الدين: فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت، ١١٦/٢.
الامدي: الاحكام في اصول الاحكام، ٣٨/٢.
١٢١ - الغزالي: المستصفى، ١٣٤/١.
١٢٢ - الامدي: الاحكام في اصول الاحكام، ٢٥/٢.
١٢٣ - الغزالي: المستصفى، ص١٠٦.
١٢٤ - الامدي: الاحكام، ١٥/٢.
١٢٥ - م . ن ، ١٨/٢.
١٢٦ - الصدر: دروس في علم الاصول، ١٢١/٢.
١٢٧- ابن الاثير: النهاية في غريب الحديث والأثر٤٠٩/٢ . الطريحي: مجمع البحرين، ٢٦٨/٦ . ابن فارس: معجم مقاييس اللغة،٦١/٣ . الجرجاني: التعريفات، ص١٢٥.
١٢٨- الزبيدي: تاج العروس من جواهر القاموس، ٣٤٤/٩ . الجوهري: صحاح اللغة (تاج العربية وصحاح اللغة)، ٢١٣٩/٥.
١٢٩- الانفال: ٣٨.
١٣٠- فاطر: ٤٣.
١٣١- ظ: الزمخشري: الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، ٤٢٠/٥.
١٣٢- الطوسي: التبيان في تفسير القران، ١١٥/٥.

١٣٣- الحكيم: الاصول العامة للفقه المقارن، ص١٢٠.
١٣٤ - الشاطبي: الاعتصام، ١٩/١.
١٣٥ - القرافي: الموافقات في اصول الشريعة، ٣/٤.
١٣٦ - الشيرازي: المهذب، ٢/٤ . الرافعي: الشرح الكبير، ٢١٠/٤
١٣٧- ظ: ابن الاثير : النهاية في غريب الحديث والأثر، ٤٠٩/٢.
١٣٨- ظ: التهانوي: كشاف اصطلاحات الفنون، ٧٠٣/١.
١٣٩- ظ: همام سعيد: الفكر المنهجي عند المحدثين، ص٢٧.
١٤٠- جلال الدين الخبازي: المغني في اصول الفقه ، ص٨٥.
١٤١- الشاطبي: الموافقات في اصول الشريعة، ٣٩٠/٤.
١٤٢- علي حب الله: فلسفة اصول الفقه، ص٥٥٠.
١٤٣ - ظ: الحكيم: الاصول العامة للفقه المقارن، ص١٢٨. لطف الله الصافي: رسالتان حول العصمة، ص٩٧.
١٤٤- الحكيم: الاصول العامة للفقه المقارن، ص١٢٨-١٢٩.
١٤٥- البيهقي: السنن الكبرى، ٣٤٥/٢.
١٤٦- م . ن ، ١٢٥/٥.
١٤٧- عبد الغني عبد الخالق: حجية السنة، ص٢٧٩ وما بعدها.
١٤٨- الفيومي: المصباح المنير، ص٤١٧، مادة (عصم).
١٤٩- م . ن ، ص٤١٨، مادة (عصم).
١٥٠- المرتضى: الامالي، ٣٤٧/٢.
١٥١- المفيد: النكت الاعتقادية، ٣٧/١٠.
١٥٢ - العلامة الحلي: شرح تجريد الاعتقاد، ص٣٦٥.
١٥٣ - المظفر: عقائد الامامية، ص٢٨٧.
١٥٤- ظ: البهادلي: مفتاح الوصول الى علم الأصول، ٣٧/٢ ، عبد الخالق: حجية السنة، ص٢٧٨، وقد تضمن حديثه عن الادلة على حجية السنة مجموعة من الأدلة العقلية وان لم يبوبها كأدلة مستقلة.
١٥٥ - النساء: ٥٩ ، المائدة: ٩٢ ، النور: ٥٤ ، محمد: ٣٣ ، التغابن: ١٢
١٥٦- الطوسي: التبيان في تفسير القران، ٢٣٤/٣.
١٥٧ - الحشر: ٧.

١٥٨- الطباطبائي: الميزان في تفسير القران، ٥٢/٢.
١٥٩- الطبرسي: مجمع البيان في تفسير القران، ٣٩١/٩ . الشيرازي: الامثل في تفسير كتاب الله المنزل، ٤٣٩/٥.
١٦٠ - النجم: ٣ – ٤.
١٦١- الطوسي: التبيان في تفسير القران، ٤٠٨/٩.
١٦٢- الطبرسي: مجمع البيان في تفسير القران، ٢١٠/٩.
١٦٣ - الدهر: ٢.
١٦٤ - الانسان: ٢،٣.
١٦٥- ظ: الجيلاني: الانسان الكامل في معرفة الاواخر والاوائل، ٢٤- ٢٥.
١٦٦ - البقرة: ١٢٤.
١٦٧ - الجيلاني: الانسان الكامل في معرفة الاواخر والاوائل،ص ٢٥- ٢٦.
١٦٨ - الاحزاب: ٣٣.
١٦٩ - الحكيم: الاصول العامة للفقه المقارن، ص١٤٩.
١٧٠ - النساء: ٥٩.
١٧١ - الرازي: التفسير الكبير، ١٤٤/١٠.
١٧٢ - الحكيم: الاصول العامة للفقه المقارن، ص١٨٧.
١٧٣ - تراجع أسانيد هذه الروايات في كتاب المراجعات ، ص ٢٠ ، ٢١ ، وبقية ألسنتها متقاربة وأكثرها صحيحة الاسناد.
١٧٤ - م . ن .
١٧٥ - الشوكاني : ارشاد الفحول، ص٣٤.
١٧٦ - الحكيم: الاصول العامة للفقه المقارن، ص١٦٦.
١٧٧ - محمد حسن المظفر: دلائل الصدق في اثبات نهج الحق، ١٠/٢.
١٧٨ - م . ن ، ١٣/٢.
١٧٩ - م . ن ، ١٤/٢.
١٨٠ - المظفر: دلائل الصدق في اثبات نهج الحق، ١٤/٢
١٨١ - م . ن ، ١٥/٢.