

منطق فهم الدين



د. رمضان علي تبار

تعريب

حسن علي مطر الهاشمي

منطق فهم الدين



دراسات في المنهج

الجمهورية العربية السورية
المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية

منطق فهم الدين^٤

تأليف
د. رمضان علي تبار

تعريب
حسن علي مطر الهاشمي

العتبة العباسية المقدسة
المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية

تبار، رمضان علي، مؤلف.

منطق فهم الدين / تأليف رمضان علي تبار. - الطبعة الاولى. - النجف، العراق : العتبة العباسية المقدسة، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، ٢٠٢٤.

٤١٦ صفحة : اشكال ؛ ٢٤ سم. - (دراسات في المنهج)

يتضمن إرجاعات ببيوجرافية : صفحة [٣٨٧]-٤١٥.

النص باللغة العربية مترجم من اللغة الفارسية.

ردمك : ٩٧٨٩٩٢٢٦٨٠٦٠٦

١. الدين--فلسفة. ٢. الفلسفة الإسلامية. أ. الهاشمي، حسن علي مطر، مترجم. ب. العنوان.

LCC : BL51 T33 2024

مركز الفهرسة ونظم المعلومات التابع لمكتبة ودار مخطوطات العتبة العباسية المقدسة

الفهرسة اثناء النشر

رقم الإيداع في دار الكتب والوثائق ببغداد (٤١٥١) لسنة ٢٠٢٤ م

منطق فهم الدين (دراسات في المنهج)

تأليف: د. رمضان علي تبار

تعريب: حسن علي مطر الهاشمي

الناشر: العتبة العباسية المقدسة / المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية

الطبعة: الأولى / ٢٠٢٤ م

تم إصدار هذا الكتاب سابقاً من قبل مؤسسة سمت (سازمان مطالعه و تدوين كتب دانشگاهي در علوم اسلامي و انساني)،

بعنوان «منطق فهم دين» في طهران، عام ٢٠٢١ م.

www.iicss.iq

islamic.css@gmail.com

المحتويات

١١	كلمة المركز
١٥	المدخل
١٦	أ. الدِّين ومراتبه
١٨	ب. المعرفة والمفاهيم ذات الصِّلة
١٩	ج. الفهم والمفاهيم ذات الصِّلة
٢٣	د. الأسلوب والمفاهيم ذات الصِّلة
٢٣	١. الأسلوب
٢٥	٢. أسلوب فهم الدِّين
٢٥	٣. معرفة منهجيّة فهم الدِّين
٢٨	هـ. المبادئ والمفاهيم ذات الصِّلة

القسم الأول: الخصائص «منطق فهم الدين»

٣٥	الفصل الأول: ماهيّة وهويّة «منطق فهم الدين»
٣٥	أ. ماهيّة منطق فهم الدِّين
٣٦	ب. الهويّة المعرفيّة لمنطق فهم الدِّين
٣٧	ج. الجذور التّاريخيّة لمنطق فهم الدِّين وأتجاهاته المختلفة
٤٠	١. الاتّجاه الطّاهري (المتمحور حول النّقل)
٤٥	٢. الاتّجاه العقلائي المفرط
٤٧	٣. الاتّجاه الاجتهادي الشّيعي الواقعي
٤٧	د. موضوع ومسائل «منطق فهم الدِّين»
٤٧	١. موضوع «منطق فهم الدِّين»
٤٨	٢. مسائل «منطق فهم الدِّين»
٤٩	هـ. ضرورة وأهداف منطق فهم الدِّين
٥٢	و. دائرة منطق فهم الدِّين وفروعها
٥٦	١. مساحة منطق فهم الدِّين بلحاظ المحتوى المعرفي
٦٣	٢. مساحة منطق فهم الدِّين بلحاظ المصادر المعرفيّة
٦٧	ز. البنية المعرفيّة لمنطق فهم الدِّين
٦٧	١. العناصر البنيويّة لفهم الدِّين:
٦٧	٢. العناصر الداخلية لمنطق فهم الدِّين:
٦٨	خلاصة الفصل

٦٩.....	الفصل الثاني: نسبة وعلاقات منطق فهم الدين إلى العلوم ذات الصلة
٧١.....	العلوم التأسيسية والتمهيدية.....
٧١.....	أ. العلوم التأسيسية والتمهيدية.....
٩٢.....	ب. العلوم المتجانسة (المنهجية).....
١٠٣.....	ج. العلوم اللاحقة (ثمار منطق فهم الدين).....
١٠٦.....	خلاصة الفصل.....

القسم الثاني: شرائط وموانع فهم الدين

١٠٩.....	الفصل الثالث: شرائط فهم الدين
١١٠.....	أ. الشرائط المعرفية.....
١١٠.....	١. التعرف إلى العلوم الآلية والمهارات اللازمة.....
١١٧.....	٢. امتلاك رؤية كونية مطلوبة ومراعاة مقتضياتها.....
١٢٠.....	٣. معرفة وتطبيق المباني المطلوبة واجتناب المباني المخلة.....
١٢٢.....	٤. الاهتمام بمذاق الشارع والشرعية.....
١٢٢.....	٥. الالتفات إلى مقاصد الشارع والشرعية.....
١٢٣.....	٦. الاهتمام بأصول وقواعد فهم الدين.....
١٢٣.....	٧. التبخر في مختلف مصادر الدين وتطبيقاتها.....
١٢٥.....	٨. العلم والتبخر في الأساليب المختلفة لفهم الدين وتطبيقاتها المناسبة.....
١٢٦.....	٩. الرؤية التنظيمية إلى الدين.....
١٢٨.....	ب. الشروط ما بعد المعرفية لفهم الدين.....
١٢٩.....	١. التقوى والورع.....
١٢٩.....	٢. شرط العدالة والاعتدال والإنصاف.....
١٣١.....	٣. سلامة الروح والنفس.....
١٣١.....	٤. قدرة التمحيز والتركيز الذهني.....
١٣١.....	٥. مراعاة أخلاق العلم والتحقيق.....
١٣٣.....	خلاصة الفصل.....

١٣٥.....	الفصل الرابع: موانع وآفات فهم الدين
١٣٦.....	أ. الموانع والآفات المعرفية.....
١٣٦.....	١. التأثر بالنماذج غير المطلوبة.....
١٣٧.....	٢. ضعف أو فقدان العلوم اللازمة.....
١٣٩.....	٣. تطبيق المباني المخلة والهدامة.....
١٤٠.....	٤. الجمود الفكري.....
١٤١.....	٥. النظرة الجزئية والمبتسرة إلى الدين والمصادر الدينية.....
١٤٢.....	٦. الرؤية المفرطة أو التفريطية في تجديد الفهم.....

المحتويات ❖ ٧

١٤٣	٧. تطبيق الأسلوب الخاطيء أو تطبيق خطأ الأسلوب
١٤٥	ب. الموانع والآفات ما بعد المعرفية
١٤٦	١. اتباع الأهواء والشهوات
١٤٦	٢. حبُّ النفس (الأنانية)
١٤٧	٣. حبُّ الجاه وطلب الدنيا
١٤٧	٤. اللجاج والعناد
١٤٨	٥. الاستبداد بالرأى
١٥٠	٦. التكبر والغرور
١٥٠	٧. الإفراط في حسن الظنِّ أو سوء الظنِّ
١٥٢	خلاصة الفصل

القسم الثالث: مباني وأصول فهم الدين

١٥٥	الفصل الخامس: المباني المعرفية
١٥٧	أ. محورية مراد الشارع
١٦٠	ب. مصادر وأدوات فهم الدين
١٦٠	ج. حجج واعتبار العقل في فهم الدين
١٦٢	د. التوفيق بين الأدلة والمدارك الدينية
١٦٤	هـ- اعتبار القواعد العقلية الحاكمة على اللغة في فهم الدين
١٦٤	المعطى في فهم الدين
١٦٥	و. إمكان الفهم الثابت والمعتبر للدين
١٦٦	معطيات الفهم الثابت والمعتبر
١٦٦	ز. التفسير والحكم في فهم الدين
١٦٧	خلاصة الفصل
١٧٤	

الفصل السادس: المباني الفلسفية

١٧٥	أ. المباني الأنطولوجية
١٧٦	١. الأنطولوجيا التوحيدية
١٧٧	٢. سيادة النظام العلي / المعلولي في الوجود
١٧٨	ب. المباني الأنتروبولوجية
١٧٩	١. ذاتية الإنسان
١٨٠	٢. فطرية الإنسان
١٨٣	٣. تكليف الإنسان
١٨٣	ج. المباني القيمية
١٨٤	١. واقعية القيمة المعرفية
١٨٦	٢. ذاتية وعقلية القيم الأساس (الحسن والقيح الذاتي والعقلي)
١٨٧	٣. ثبات القيم وخلودها
١٩٠	خلاصة الفصل

١٩١	الفصل السَّابع: المباني الكلامية والدِّينية.....
١٩١	أ. مباني معرفة المبدأ.....
١٩٢	١. اتِّصاف الله بالصفات.....
١٩٢	٢. إمكان معرفة الصفات الإلهية.....
١٩٣	٣. مفهومية الصفات الإلهية.....
١٩٥	٤. تنزيه الساحة الإلهية.....
١٩٥	٥. أصل الاشتراك المعنوي والتشكيك الوجودي.....
١٩٧	٦. أصل التوحيد الإلهي.....
١٩٩	٧. أصل الحكمة الإلهية.....
٢٠٠	٩. أصل اللطف الإلهي.....
٢٠٢	ب. المباني الدِّينية.....
٢٠٣	١. إلهية الدِّين.....
٢٠٥	٢. إلهية مصدر الدِّين.....
٢٠٦	٣. هدفة الدِّين.....
٢٠٧	٤. شمولية وجامعية الدِّين.....
٢١١	٥. ثبات وخلود الدِّين.....
٢١٢	ج. المباني التَّوجيهية.....
٢١٣	١. إلهية منشأ النُّوَّة والإمامة.....
٢١٤	٢. عصمة النَّبي الأكرم ﷺ والإمام عليّ عليه السلام.....
٢١٥	٣. حجَّة السنَّة وسيرة المعصومين (النَّبي الأكرم والأئمَّة الأطهار).....
٢١٦	د. مباني معرفة الوحي والقرآن الكريم.....
٢١٦	١. إلهية الوحي.....
٢١٧	٢. عصمة الوحي.....
٢١٩	٣. لغة الوحي القرآني.....
٢٢١	٤. صيانة القرآن الكريم من التَّحريف.....
٢٢١	٥. شمولية القرآن الكريم.....
٢٢٣	٦. كمال وجامعية القرآن الكريم.....
٢٢٤	٧. معرفية وجامعية لغة القرآن الكريم.....
٢٢٥	٨. التماسك والانتظام في لغة القرآن.....
٢٢٦	٩. عربيَّة القرآن الكريم.....
٢٢٧	١٠. تنزيه لغة القرآن.....
٢٢٨	خلاصة الفصل.....

القسم الرَّابِع: مصادر ومدارك فهم الدِّين

الفصل الثَّامن: العقل بوصفه مصدرًا وأداة لفهم الدِّين ٢٣٣

- أ. موقع العقل في فهم الدِّين ٢٣٥
١. الظَّاهريَّة ٢٣٥
٢. العقلائيَّة الاعتراليَّة ٢٣٦
٣. العقلائيَّة المطلوبة ٢٣٧
- ب. مهام العقل في فهم الدِّين ٢٣٨
١. المهام المصدرية للعقل في فهم الدِّين ٢٣٩
٢. المهام الآليَّة للعقل ومقدار تدخُّله في سائر المصادر ٢٤٩
٣. دور العقل في فهم أبعاد الدِّين ٢٥٥
- خلاصة الفصل ٢٧١

الفصل التَّاسِع: الفطرة والقلب بوصفهما مصدرًا لفهم الدِّين ٢٧٣

- أ. الفطرة بوصفها مصدرًا في فهم الدِّين ٢٧٣
١. فطريَّة الإنسان ٢٧٤
٢. دور الفطرة في فهم الدِّين ٢٧٩
- ب. القلب بوصفه مصدرًا معرفيًّا ٢٨٥
١. معرفة معنى القلب والشُّهود ٢٨٦
٢. وظائف القلب في فهم الدِّين ٢٩٢
٣. قيمة واعتبار المعرفة القلبيَّة ٢٩٦
٤. طرق وأدوات الوصول إلى المعارف القلبيَّة ٢٩٩
- خلاصة الفصل ٣٠٢

الفصل العاشر: المصادر الوحيانيَّة لفهم الدِّين (الكتاب والسُّنَّة) ٣٠٥

- أ. الوحي (القرآن الكريم) بوصفه مصدرًا لفهم الدِّين ٣٠٦
١. حجِّيَّة واعتبار القرآن الكريم في فهم الدِّين ٣٠٩
٢. الوظائف المعرفيَّة للقرآن في فهم الدِّين ٣١٥
- أ. القرآن الكريم المُعدُّ لمبادئ ومباني العلوم الدِّينيَّة ٣٢٤
- ب. القرآن الكريم مصدر للمسائل العلميَّة (العلوم الدِّينيَّة) ٣٢٨
- ج. القرآن ونقد المعرفة العلمانيَّة ٣٣٢
- ب. سنَّة المعصومين عليهم السلام مصدر لفهم الدِّين ٣٣٦
١. مفهوم السُّنَّة وسيرة المعصومين عليهم السلام ٣٣٦
٢. حجِّيَّة واعتبار السُّنَّة في فهم الدِّين ٣٣٩
٣. الوظائف المعرفيَّة للسُّنَّة والسِّيرة في فهم الدِّين والمعرفة الدِّينيَّة ٣٤٤
- خلاصة الفصل ٣٥٣

الفصل الحادي عشر: المصادر الآفاقي لفهم الدين (التاريخ والطبيعة) ٣٥٥

- أ. التاريخ والماضي بوصفه مصدرًا لفهم الدين ٣٥٥
١. الوظائف المعرفية للتاريخ في فهم الدين ٣٥٦
- ب. الطبيعة والعالم الطبيعي ووظائفه المعرفية ٣٦٨
١. الطبيعة بوصفها مصدرًا للمعرفة ٣٦٩
٢. مصدر التفكير والتعقل ٣٧١
٣. الطبيعة مصدر المعرفة الإلهية والإيمان بالله ٣٧٣
٤. الطبيعة بوصفها مصدرًا لمعرفة المعاد ٣٧٥
٥. مصدر العبرة والاعتبار ٣٧٦
- ج. الحواس أداة فهم الدين ٣٧٦
١. الحس بوصفه أداة للمعرفة ٣٧٩
٢. الحواس بوصفها من مبادئ المعرفة ٣٨٠
٣. الحس، هو الناظر إلى الآيات التكوينية الإلهية ٣٨٢
٤. الحس بوصفه بوابة للقلب ٣٨٢
٥. الحس بوصفه شاهداً ومؤيداً ٣٨٣
- خلاصة الفصل ٣٨٤

المصادر ٣٨٧

كلمة المركز

﴿لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ﴾ [المائدة: ٤٨]

أحد التحديات الجدّية والأسئلة الأساسية في دراسة الدين هي الاهتمامات والنزاعات المتعلقة بالأسس النظرية والمبادئ والأطر المنهجية لهذه الدراسة. كانت هذه الأسئلة والقضايا تواجه المفكرين في جميع العصور في التعامل مع ظاهرة الدين، وقد قدّمت نظريات ومناهج متنوعة للإجابة عن هذه الأسئلة. في الأنظمة التقليدية والمدرسية لدراسة الدين، تم تنظيم هذه النهج المختلفة في شكل مدارس لاهوتية متنوعة، وفي العصر الحديث، تم تقديم نتائج إعادة القراءة وإعادة إنتاج النهج السابقة باستخدام الأفكار والأطر الحديثة في أشكال وعناوين مختلفة، ولكن بمضامين مشتركة نسبياً.

المسألة المهمة حول الأسس الرئيسة أو المنهج ليست مقتصرة على الدراسات التقليدية لأتباع الأديان أو التأمّلات الفلسفية حول ظاهرة الدين وتعاليمه، بل هي ذات أهمية خاصة في الدراسات الحديثة حول الدين أيضاً. في دراسة الدين في العصر الحديث، بالإضافة إلى النصوص والمصادر الأولية للأديان والدراسات التقليدية والدينية، تُستعمل أيضاً بنحو ملحوظ الأسس والنظريات والمناهج من مختلف فروع العلوم والمعارف البشرية، وخاصة ما يُعرف في العصر الحديث بالعلوم الإنسانية. ربما يكون أحد أسباب هذا النهج المتعدّد التخصصات في دراسة الدين هو الشمولية والاتساع الذاتي لنطاق التعاليم والنصوص الدينية، من

المفاهيم الأساسية الوجودية والفلسفية إلى أنواع التوصيات الأخلاقية والسلوكية المختلفة والمعارف التاريخية أو النهج الاجتماعية للدّين. على أيّ حال، في هذا النهج والطبيعة بين التخصصات أو متعددة التخصصات في دراسة الدّين الحديث، تكون الأسئلة والتحديات المنهجية الأساسية في كلّ فرع من فروع العلوم الإنسانية ذات تأثيرٍ وامتدادٍ كبيرين في مجمل دراسة الدّين.

مع أخذ هذا الواقع بعين الاعتبار، فإنّ جميع النهج والفروع في دراسة الدّين - مثلما هو الحال في جميع العلوم البشرية - تستند في الواقع إلى نظريات ومبادئ فلسفية ولاهوتية خاصة بها؛ لذا يبدو من الضروري، كما هو الحال في العلوم الطبيعية الحديثة، إعادة تعريف الأسس الميتافيزيقية للعلوم الإنسانية. بناءً على ذلك يجب الحديث عن (فلسفة دراسة الدّين)، والتعامل مع هذه الأسس والقضايا، مثل: إستمولوجيا الدّين والإيمان الديني، والتعريفات والمفاهيم الأساسية اللاهوتية والفلسفية، وأنطولوجيا الدّين والمعرفة الدينية، ونطاق الدّين ومعاييره، ومصادر التعاليم والنصوص الدينية، والتجارب والحالات الدينية، وطرق التفسير والتوضيح، وعملية ومراتب الإدراك والاستنتاج، ومقارنة النظريات والنهج، وإمكانية أو استحالة مقارنة أو تطابق الأديان، والمنطق النظري والمتطلبات المنهجية في تفاعل فروع دراسة الدين المختلفة مع بعضها البعض، ونحو ذلك.

على الرغم من أنّ بعض اللاهوتيين والعلماء الدينيين البارزين في التراث الفكري الإسلامي لم يستعملوا مثل هذه العنوانات في نقاشاتهم، إلا أنّهم في الواقع، كانوا يواجهون القلق والأسئلة المنهجية الأساسية، وحاولوا وضع منهج رئيس، ومنطقٍ أساسي لفهم الدّين ودراسته، وربط أو تأسيس الساحات المختلفة للدّين والمعرفة الدينية. وبناءً على إعادة قراءة وإعادة تعريف التراث والمدارس

المعرفية والمنهجية للمفكرين والنظراء السابقين، بنوا أنظمةً شاملةً ومبررةً لتوضيح الساحات والمستويات الوجودية والمعرفية للدين والمعارف الدينية، وإطاراً منهجياً لترابط النهج التقليدية، العقلية والشهودية. هذه الأمثلة تستحق اليوم التعرف الجاد وإعادة القراءة.

في عصرنا، خلقَ تداخل وتضارب أنواع المدارس والمناهج في دراسة الدين، سواء في مجال البحوث الحديثة المستندة إلى الأفكار والنماذج الغربية، التي تدعي بأنها خارجية أم في مجال الدراسات الداخلية، خلق هذا التداخل والتضارب مسائل وتحديات أساسية وشاملة جديدة، من النزاع القديم بين العقل البشري والإيمان الديني، إلى تعارض النظرة التاريخية أو التجريبية مع الأساليب الظاهرية أو التفسيرية، إلى عصر ما بعد الحداثة، ومواجهة الأساليب الفلسفية والعرفانية في فهم المعارف الدينية وتفسيرها.

في المجمل، تعدّ التعارضات والمواجهات المعرفية الجادة والأساسية بين الأجهزة المعرفية والنماذج المنهجية من جهة، والاضطراب والضعف الجدّي في إحياء وإعادة بناء التراث المعرفي للفكر الديني في مواجهة التحديات والأسئلة الوجودية والفلسفية العميقة للإنسان والمجتمع المعاصر، التي يمكن أن تُسمى (أزمة في المنهج) في دراسة الدين، من القضايا الأساسية للدراسة المنهجية في الدراسات الدينية.



الكتاب الحالي هو أحد العناوين التي تُنشر في مجموعة (دراسات في المنهج)، ويعالج بعض القضايا المهمة في موضوع فهم الدين ومنهجيته، وتوضيح المعارف الدينية تحت العنوان العام (منطق فهم الدين). مثل: الشروط، والعوائق والأضرار في فهم الدين، والأسس والمبادئ المعرفية، والفلسفية، واللاهوتية لفهم الدين،

والمصادر والوثائق الوحيانية، والفطرية، والعقلية، والتاريخية، والآفاقية لفهم الدين.

ونحن إذ نُقدِّم هذا الكتاب إلى المكتبة العربية، نأمل أن تكون الأعمال التي تُنشر في هذه السلسلة، بتوفيق الله، خطواتٍ أولى لإعادة التعرف وتنقيح المناهج والمبادئ في دراسة الدين، وتجنّب القراءات والتفسيرات غير الموثوقة وغير المبررة علمياً، والتعرّف بنحوٍ أكثر دقّةً وموثوقيةً على المعارف الإلهية والوحيانية. والحمد لله ربّ العالمين.

السيد محسن الموسوي

المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية - فرع قم

المدخل

إنَّ العلوم والمعارف إنَّما هي حصيلة ونتاج مسار يُطلق عليه عنوان «الأسلوب». وإنَّ أسلوب العلم عبارة عن آليَّة ومسار المعرفة. وإنَّ معرفة هذه الآليَّة تسمَّى بـ «علم المنهج» أو «أسلوب المعرفة»، ويطلق عليها عنوان «منطق العلم أيضًا». إنَّ منطق العلم بوصفه منظومة أسلوبية ومنهجية جامعة - بالإضافة إلى الأسلوب - يبحث في مبادئ ومباني الأسلوب أيضًا. وإنَّ مسألة فهم الدِّين، وإنتاج المعرفة الدِّينية لا تُستثنى من هذا الأمر؛ إذ هي الأخرى لها منطقها الخاصُّ أيضًا. وبعبارة أخرى: هناك للتَّفقُّه في الدِّين مصادر ومرجعيات متنوِّعة (من قبيل: الوحي، وكلام المعصوم وفعله، والعقل والفطرة)، وأنَّه من خلال الاستعانة بهذه المصادر يمكن الوصول إلى فهم الدِّين واكتشافه. وإنَّ الاستفادة من هذه المصادر، والمستندات في فهم الدِّين تحتاج إلى أسلوب ومنطق خاصٍّ، وهو ما نطلق عليه مصطلح منطق فهم الدِّين. وفي هذا الكتاب نسعى - من خلال التعريف بمنطق فهم الدِّين، وتقديم مشهد وصورة كليَّة عنه - إلى بحث بعض مسائله العامَّة في حقل فهم الدِّين.

وقبل الدخول في بحث المسائل النَّاطرة إلى فهم الدِّين ومنطقه، يجب العمل على تحديد المعاني، والمفاهيم، والمفردات التي يكثر استعمالها في هذا الشَّان، من قبيل: الدِّين، والمعرفة، والفهم، والمنطق، والأسلوب.

أ. الدين ومراتبه

إنَّ الدين لغة، بمعنى: الجزاء، والطَّاعة، والحكم، والشَّأن، والعادة، والعبادة، والحساب، وما إلى ذلك^١. وفي ما يتعلَّق بالمعنى الاصطلاحي للدين، نواجه تعريفات متنوِّعة^٢، من قبيل التعريف الذي يقدِّمه المذهب العملي، والتَّعريف الذي يقدِّمه المذهب الغائي، والتَّعريف القائم على الأسلوب والمنشأ، والتَّعريف بمنشأ الدين، ونظائر ذلك. وقد عمد المفكِّرون الإسلاميون إلى التَّعريف بالدين الإسلامي من خلال تعيين المصداق وبعض خصائصه. وإنَّ بعض هذه التَّعاريف عبارة عن: «كلُّ ما يدعو إليه نبيُّنا محمَّد ﷺ»^٣، و«اسم لجميع ما تعبَّد الله به خلقه، وأمرهم بالقيام به»^٤، و«مجموع التَّكاليف التي يدين بها عبد الله»^٥، و«الاعتقادات والأحكام»^٦، و«العقائد والأخلاق، والقوانين، والأحكام الإلهية»^٧، و«تقرير المشيئة الإلهية التكوينية والتَّشريعية»^٨. ومرادنا من الدين هو مصداقه، أي الدين الإسلامي.

-
١. الراغب الإصفهاني، المفردات في غريب القرآن، ١٧٥؛ الجوهري، الصحاح في اللُّغة، ٥: ٢١١٨؛ الفراهيدي، كتاب العين، ٨: ٧٣؛ الفيروزآبادي، القاموس المحيط، ٤: ٢٢٥؛ الطريحي، مجمع البحرين، ٦: ٢٥١؛ أنيس وآخرون، المعجم الوسيط، ١: ٣٠٧.
 ٢. صاعد البريدي، الحدود والحقائق، ١٦٠؛ الشَّيخ الطوسي، التبيان في تفسير القرآن، ٣: ٤٣٤؛ رشيد رضا، تفسير المنار، ٣: ٢٥٧؛ الطباطبائي، شيعه در اسلام، ٣؛ الجوادى الآملى، شريعت در آينه معرفت، ١١١ - ١١٢؛ رشاد، دين پژوهي معاصر؛ خسروپناه، انتظارات بشر از دين.
 ٣. صاعد البريدي، الحدود والحقائق، ١٦٠.
 ٤. الشَّيخ الطوسي، التبيان في تفسير القرآن، ٣: ٤٣٤.
 ٥. رشيد رضا، تفسير المنار، ٣: ٢٥٧.
 ٦. الطباطبائي، شيعه در اسلام، ٣؛ الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ٢: ١٣٠.
 ٧. الجوادى الآملى، شريعت در آينه معرفت، ١١١ - ١١٢.
 ٨. رشاد، دين پژوهي معاصر، ١٨٦. وانظر أيضًا: علي تبار، معرفت ديني، ٢٢ - ٢٣؛ علي تبار، علم ديني، ٣١ - ٣٥.

إنَّ للدينِّ مراحل، ومراتب واقعيَّة، ومرسلة، ومكشوفة، وتأسيسية^١. إنَّ الدينِّ الواقعي ناظر إلى العلم، والمشية الإلهية لهداية، وإرشاد الإنسان. إنَّ هذه المرتبة تقوم على الاحتياجات الأصلية، والفطرية للبشر على نحو عيني، وثابت في اللوح المحفوظ. والمرتبة الثانية للدين هي مرتبة المرسل (المنزل). إنَّ الدين المرسل قد نزل من عند الله سبحانه وتعالى على النبي الأكرم ﷺ وقد تمَّ إيداعه لدى الأوصياء. إنَّ مرتبة الدين المرسل، بعد الأنبياء المرسلين من قبل الله سبحانه وتعالى. وحيث إنَّ حاجة النَّاس تختلف باختلاف المراحل المتنوعة، تكون هذه المرتبة معلولة لحاجة البشر إلى الخطاب الإلهي^٢. إنَّ هذه المرتبة تتطابق مع الدينِّ الواقعي بشكل كامل. والمرتبة الثالثة للدين هي مرتبة المكشوف. إنَّ الدين المكشوف، أمر بشري، وغير معصوم، ولذلك فهو من سنخ المعرفة الدينية، ويحتمل فيه الخطأ^٣. والمرتبة الرابعة هي مرتبة الدين التأسيسي الذي أوجد جانباً من الدين المكشوف الذي وقع مورداً لعمل المتدينين، وقد عمل على إيجاد أوضاع، وأحوال اجتماعية خاصة، وحولها إلى دين هو الدين التأسيسي. وكلُّ واحد من هذه المراتب المذكورة تقوم على المرتبة السابقة عليها؛ من ذلك - على سبيل المثال - أنَّ اعتبار مرتبة الدين التأسيس هي أنَّه قد تحقَّق على أساس الدين المكشوف، وإنَّ مرتبة الدين المكشوف بدورها يجب أن تكون متطابقة مع الدين المرسل، وإنَّ الدين المرسل متطابق قطعاً مع مرتبة الدين الواقعي. بالنظر إلى المراتب المذكورة، فإنَّ فهمنا، ومعرفتنا سوف تتعلَّق بجميع هذه المراتب. إنَّ ما يُعادل مفردة الدين حاليّاً في العالم الغربي، ولا سيَّما العالم المسيحي

١. هادوي طهراني، مباني كلامي اجتهاد در برداشت از قرآن، ٣٨٤ - ٣٩٠.

٢. م. ن، ٣٨٧.

٣. م. ن، ٣٨٥.

ناظرة في الغالب إلى المرتبة الرابعة (الدين التأسيسي)؛ ومن هنا فإنَّ مرادهم من الدين بوصفه ظاهرة بشرية، ناظر إلى أسلوب ارتباط البشر بالالوهية، أو النصوص الدينية، والتدين، والأعمال، والمناسك الدينية. وبعبارة أخرى: إنَّ المراد من الدين في المسيحية هو منظومة من الأعمال العبادية (مرتبة الدين التأسيسي)^١؛ ومن هنا فإنَّ الدين في عالم الإسلام لا يساوق الدين في عالم المسيحية. وإنَّ ما يُسمَّى في الغرب ديناً، يدعونه في عالم الإسلام بالتدين، والممارسات، والشعائر الدينية.

ب. المعرفة والمفاهيم ذات الصلة

إنَّ «العلم» و«المعرفة» قد وردا بمعنى مطلق الفهم والإدراك^٢. وعليه فإنَّ هذا المعنى أعمُّ من العلم الحسولي، والحضور، والتصور، والتصديقي، والجزئي، والكلِّي، والتذكيري، وغيره^٣. إنَّ المراد من مصطلح «العلم» و«المعرفة» ناظر إلى حقل علمي و«منضبط»، وبمناسبة ذلك سوف يرد الحديث عن المعرفة بمعنى «القضية المعرفية» بوصفها مكونة للنظام المعرفي.

بالنظر إلى معنى العلم والمعرفة، فإنَّ المراد من المعرفة الدينية (دينية المعرفة) اتصافها بالدين من جهات مختلفة، ومن بينها الانسجام، والتناغم مع الأهداف، والتعاليم، والقيم الدينية. إنَّ دينية المعرفة الدينية تعود إلى عوامل، وعناصر، ومكونات داخلية، وخارجية لها. إنَّ هذه العوامل عبارة عن: الموضوع، والمحمول، والعالم، والمعلوم، والأسلوب، والأداة، والمصدر، والفائدة،

1. Geertz, «Religion as a Cultural System», 87 – 125.

٢. معين، فرهنگ معین، مفردة: علم و معرفت.

٣. ابن سینا، الإشارات والتنبیها، ١: ٣٠٨؛ صدر المتألّهین، الحكمة المتعالیة، ٣: ٢٦٠، و ٨: ٢٠٠؛

الفخر الرّازی، المباحث المشرقیة، ١: ٣٦٧.

والتطبيق، والهدف، والغاية، والمباني، والفرضيات، والتصورات المسبقة، والزمان، والمكان، والجغرافيا، والثقافة، والحضارة، وأمثال ذلك^١؛ وعلى هذا الأساس فإن وصف الديني، والإسلامي بالنسبة إلى المعرفة يعني أن هذه المعارف قد تم إنتاجها وفقاً للمنطق الصحيح عن المبادئ، والمباني، والمصادر الإسلامية، وفي تحقق الغايات النهائية لدين الإسلام^٢.

ج. الفهم والمفاهيم ذات الصلة

١. الفهم: لقد وردت كلمة الفهم في اللغة بمعان مختلفة، ومن بينها: المعرفة، والعلم بالشيء^٣، أو المعرفة المقرونة بالتعقل^٤، والإدراك^٥، والمعرفة بواسطة القلب^٦، وتصور الشيء من لفظ المخاطب^٧. إنَّ المعنى الاصطلاحي للفهم له جذور في معانيه اللغوية^٨. إنَّ الفهم في المعنى الفلسفي، والمعرفي الأستمولوجي عبارة عن تصور الشيء من طريق الكلام، واللفظ الذي يلقيه المتكلم على مخاطبه^٩؛ ومن هنا فإنَّ فهم اللفظ عبارة عن حصول معناه في

١. رشاد، «معيار علم ديني»، مجلة ذهن.

٢. علي تبار، معيار علم ديني، ٢٩-٥٦؛ علي تبار، علم ديني، ماهيت و روش شناسي، ٢٠٧ فما بعد.

٣. «علم الشيء». انظر: (ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ٤: ٤٥٧).

٤. الفراهيدي، كتاب العين، ٤: ٦١.

٥. ابن منظور، لسان العرب، ١٠: ٣٤٣.

٦. م. ن.

٧. الخوري الشرتوني، أقرب الموارد في فصيح العربية والشوارد، مدخل «فهم»؛ الفخر الرازي، مفاتيح الغيب (التفسير الكبير)، ٢: ٢٠٥؛ الجرجاني، التعريفات، مدخل «فهم».

٨. زين الدين، البصائر النصيرية في المنطق، ١٨٠.

٩. ابن سينا، البرهان، ٢٥٩؛ صدر المتألهين الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ٣:

٥١٤؛ الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ٢: ٢٤٨.

النَّفْس، أو امتلاك تصوُّر صحيح عن معنى اللفظ^١؛ وبعبارة أخرى: إنَّ المراد من الفهم هو كشف مراد المتكلِّم، والوصول إلى المعنى الحقيقي، أو المجازي من كلامه (تعيين مراد المتكلِّم). وبطبيعة الحال فإنَّ متعلِّق الفهم لا ينحصر في الألفاظ، والمعاني فقط، وإنَّما يشمل الحقائق، والظواهر، والأفعال أيضًا. إنَّ الفهم غير المعرفة، وذلك لأنَّ المعرفة هي نتيجة الفهم وثمرته. إنَّ للفهم معنى مصدرِيًّا، وللمعرفة معنى اسمِيًّا. إنَّ فهم الدين عبارة عن: «الكشف الصَّائب للقضايا، والمعارف الدِّينية»^٢، والمعرفة الدِّينية عبارة عن «نتيجة البحث الموجَّه في مدارك حجَّة الدين»^٣.

٢. التَّفْسير: إنَّ التَّفْسير مشتقُّ من مادَّة «فَسَّر» أو «سَفَّر»^٤، وله في اللُّغة معان متعدِّدة، من قبيل: «البيان» و«الإظهار» و«الكشف» و«الإيضاح»^٥. وقد تمَّ بيان التَّفْسير في المصطلح القرآني، بعبارات مختلفة، ومن بينها: «كشف المراد عن اللفظ المشكَّل»^٦، و«هو علم نزول الآية وسورتها»^٧، و«علم معاني القرآن»^٨، و«بيان معاني الآيات والكشف عن مقاصدها ومداليلها»^٩، ممَّا يعني بمجموعه: «بيان المراد الإلهي من ألفاظ وآيات القرآن الكريم»، وعلى هذا الأساس فإنَّ مهمَّة

١. صليبا، فرهنگ فلسفي (المعجم الفلسفي)، ٢: ١٧٠؛ البغدادي، المعبر في الحكمة، ١: ٣٤-٣٥.

٢. رشاد، دين پژوهي معاصر.

٣. م. ن.

٤. الصَّالح، دراسات في فقه اللُّغة، ١٨٦.

٥. أنيس وآخرون، المعجم الوسيط، ٢: ٦٨٨؛ الفيومي، المصباح المنير، ٤٧٢؛ ابن فارس، معجم مقاييس اللُّغة، مادَّة «فَسَّر».

٦. الطبرسي، مجمع البيان في تفسير القرآن، ١: ٣٩.

٧. الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ٢: ١٤٨.

٨. الشَّيخ الطوسي، التَّبيان في تفسير القرآن، ١: ٢-٣.

٩. الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ١: ٤.

التفسير عبارة عن إيضاح، وشرح، وبيان، وكشف مداليل، ومعاني ألفاظ الآيات، والعبارات، وبيان المقاصد المنشودة من مجموعة من الآيات، وإنَّ المفسِّر بدوره يبحث عن معنى النَّصِّ. إنَّ معنى النَّصِّ هو مراد المتكلمِّ والمؤلِّف، ومن أجل إفادته يتمُّ اللُّجوء إلى استعمال الألفاظ والكلمات. إنَّ كلمة التفسير تنصرف في العادة إلى تفسير القرآن الكريم.

٣. التَّأْوِيلُ: تقع كلمة التَّأْوِيلُ بموازاة كلمة التفسير. إنَّ التَّأْوِيلُ مشتقٌّ من مادَّة «أول» على وزن قول، ويعني العودة والرُّجوع^١ أو إرجاع أحد الاحتمالين إلى المعنى المتطابق مع الظَّاهر^٢. وقد ورد التَّأْوِيلُ بحسب المصطلح بمعان مختلفة، من قبيل: التفسير، وخلاف الظَّاهر وبطون القرآن^٣. ويرى العلامة الطباطبائي أنَّ تأويل القرآن عبارة عن الحقائق الخارجيّة المستندة إلى جميع بيانات القرآن الأعم من الأحكام، والمواعظ، والحكم؛ ومن هنا فإنَّ جميع آيات القرآن - سواء المحكمات منها، أو المتشابهات - تقبل التَّأْوِيلُ؛ إنَّ تأويل القرآن الكريم ليس مدلولاً لألفاظ القرآن، وإنَّما هو من الأمور العينيَّة المتعالية التي لا توجد إمكانيَّة للوصول إليها من طريق الألفاظ، وإذا كان الله سبحانه وتعالى قد أنزل الحقيقة على شكل مجموعة من الألفاظ، فإنَّ ذلك إنَّما كان لمجرّد تقريبها من أذهاننا

١. ابن فارس، معجم مقاييس اللُّغة، ١: ١٥٩ - ١٦٠.

٢. ابن منظور، لسان العرب، ١: مدخل: تأويل؛ أنيس وآخرون، المعجم الوسيط، ١: مدخل: تأويل.

٣. الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ١: ١٠؛ ابن تيمية الحرَّاني، التفسير الكبير، ٢: ١٠٨ - ١١٤. إنَّ التَّأْوِيلَ على أقسام، ومن بينها تأويل النَّصِّ الدِّيني. كما ينقسم تأويل النَّصِّ الدِّيني بدوره إلى تأويل طولي وتأويل عرضي. والتَّأْوِيلُ الطُّولي عبارة عن العبور من الظَّاهر والوصول إلى الطَّبَقَاتِ الباطنيَّة من الكلام؛ والطَّبَقَاتِ الباطنيَّة هي التي تقع في طول بعضها ولا تنهات، أو تتناقض مع ظاهر الكلام. والتَّأْوِيلُ العرضي ناظر إلى معان متعدِّدة تقع في عرض بعضها. (انظر: يزدان پناه، رمز وراز تأويل عرفاني از دیدگاه اهل معرفت.)

إلى حدٍّ ما . كما قال الله سبحانه وتعالى في محكم كتابه: ﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ * وَإِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِيٌّ حَكِيمٌ ﴿١﴾ .

إنَّ الاستعمال القرآني للفظ التَّأْوِيل يأتي بدوره في هذا المعنى ذاته^٢؛ أي الحقيقة التي يعتمد عليها الحكم والخبر، أو أيُّ أمر ظاهري آخر . إنَّ تلك الحقيقة عبارة عن أمر عيني وخارجي، والتي تكون سبباً لتشريع حكم من الأحكام، أو بيان معرفة من المعارف، أو تَوَدِّي إلى وقوع حادثة من الحوادث^٣ . إنَّ نسبة التَّأْوِيل إلى مدلول الآيات بوصفها نسبة الممثل إلى المثل؛ وعلى هذا الأساس فإنَّه على الرَّغم من أنَّ آيات القرآن لا تدلُّ بالدلالة المطابقة على تلك الحقائق التي هي من تأويلها، إلَّا أنَّها تحكي عنها، وتشير إليها بنحو من الأنحاء . وبعبارة أخرى: إنَّ تأويل القرآن ليس من سنخ الألفاظ، ولا من سنخ المعاني، ومدلولات الألفاظ، بل هو من الأمور الخارجيّة والعينيّة؛ وبذلك يكون تأويل القرآن الكريم أمر خارجي، وهو مرجع، ومصدر لأمر خارجي آخر تشير إليه معاني الألفاظ . إنَّ اتِّصاف الآيات بالتَّأْوِيل من نوع وصف حال المتعلِّق؛ بمعنى أنَّ متعلِّق الآيات هو الَّذي يتمُّ تأويله، وليس الآيات نفسها . إنَّ آيات القرآن الكريم تنقسم إلى قسمين، وهما: الأخبار التي تحكي عن الأمور الخارجيّة، والإنشاء الَّذي يتعلَّق بالأفعال، والأمور الخارجيّة . إنَّ متعلِّق الآيات هو تلك الأمور الخارجيّة ذاتها التي تتعلَّق بها الأخبار والإنشاءات، وإنَّ الَّذي ينطوي على تأويل حقيقة هي تلك الأمور الخارجيّة^٤ . إنَّ نسبة الأمر الخارجي إلى القرآن كنسبة الرُّوح إلى الجسد،

١ . الزُّخرف: ٣ - ٤ .

٢ . الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ٣: ٥٧ .

٣ . م . ن .

٤ . م . ن ، ٦٠ .

والممثل إلى المثال. إنَّ تأويل الكلام الإنشائي عبارة عن المصلحة التي أدَّت إلى إنشاء الحكم وتشريعه، وإذا كان الكلام خبرياً وإخباراً عن الأحداث السابقة، فإنَّ تأويله عبارة عن تلك الأحداث القديمة ذاتها التي وقعت في الأزمنة الماضية، من قبيل الآيات التي تتحدَّث عن سيرة الأنبياء السابقين والأمم السَّالفة. إنَّ واقعيَّة الدِّين تنسجم بدورها مع هذا التَّفسير للتَّأويل على نحو أشدَّ.

د. الأسلوب والمفاهيم ذات الصِّلة

١. الأسلوب

إنَّ مفردة «الأسلوب» أو «المنهج» تعادل مفردة «Method»^١ في اللُّغة اليونانيَّة والإنجليزيَّة، ومفردة «روش» في اللُّغة الفارسيَّة، بمعنى «الطَّريق» أو المسار المنطقي؛ أي: سلوك طريق من أجل الوصول إلى الهدف، والغاية بنظم، وتوال خاصّ. إنَّ الأسلوب ليس من سنخ العلم والمعرفة. إنَّ الأسلوب يشير إلى «الطَّريق» ذاتها، كما يُشير إلى القواعد، والفنون، والأدوات اللّازمة من أجل الوصول إلى الهدف والغاية^٢؛ وعلى هذا الأساس فإنَّ مفردة الأسلوب «في العلم أو في غير العلم» تشمل جميع أنواع طرق، وأساليب، وفنون استخدام القواعد والأدوات المناسبة من أجل الوصول إلى الغاية^٣. وقد ورد أسلوب العلم بمعنى مسار المعرفة، أو توصيف الحقيقة والواقع^٤. إنَّ الأسلوب بهذا المعنى يشمل جميع القواعد، والأدوات، والفنون، والطُّرق التي تهدي الإنسان عند الدِّراسة

1. Bunnin & Yu, The Blackwell Dictionary of Western Philosophy, 430.

٢. حقيقت، روش شناسي علوم سياسي، ٣١.

3. Caygill, A Kant Dictionary, Blackwell Philosopher Dictionaries, 294.

4. Bunnin & Yu, The Blackwell Dictionary of Western Philosophy, 623.

والبحث إلى اكتشاف الهداية^١. لقد تمّ بيان مختلف المعاني، والاستعمالات لمفردة الأسلوب^٢.

إنّ مرادنا من «الأسلوب»^٣ هو الأعمّ من الأسلوب الجذري، والاستعمالي، وحلّ المسألة، والتّظهير، وأسلوب العلم. إنّ أسلوب العلم عبارة عن: آليّة ومسار اكتشاف، وإنتاج القضايا، والنّظريّات العلميّة، والمعرفيّة من المصادر المعتمدة. وإنّ أسلوب العلم يُشير إلى أسلوب إنتاج العلم، كما يُشير إلى أسلوب اكتشاف وإنتاج القضايا، والنّظريّات من داخل العلم. إنّ منهج العلم يختلف عن «علم المنهج». إنّ منهج العلم أوّلاً، وبالذات ليس من سنخ العلم، ولذلك يكون مقدّمًا على علم المنهج. إنّ علم المنهج، أو العلم بالمنهج، هو علم دراسة الأساليب التي يُطلق عليها مصطلح معرفة أسلوب العلم أيضًا؛ من ذلك - على سبيل المثال - أنّ أسلوب علم الفقه، عبارة عن: مراحل ومسار استنباط الأحكام الشرعيّة والإسلاميّة الفرعيّة من المصادر المعتمدة^٤. إنّ أسلوب علم الفقه هنا هو مسار الاستنباط ذاته الذي يُعدّ علم الفقه نتيجة متمخّضة عن هذا المسار. إنّ العلم يتكفّل بمعرفة، ودراسة مبادئ، وأصول، وقواعد استنباط علم «أسلوب الفقه»، وهو الذي يتمّ التّعبير عنه بـ «أصول الفقه». إنّ أصول الفقه في الحقيقة عبارة عن منطق فهم الأحكام، والذي يعدّ بشكل وآخر منطق علم الفقه، أو أسلوب معرفة الفقه.

١. ساروخاني، روش هاي تحقيق در علوم اجتماعي، ١: ٢٤.

٢. حقيقت، روش شناسي علوم سياسي، ٣٣-٤٢؛ پارسانيا، «روش شناسي علوم انساني با رويکرد اسلامي»، ٣٩-٥٣؛ جوارشكيان، «مباني نظري روش هاي تحقيق در علوم انساني»؛ انظر: ملكيان، «روش شناسي در علوم سياسي».

3. The Method of Science – the Method of Knowledge: Suarez, Epistemology and Methodology of Science, 119.

٤. العاملي، معالم الدين وملاد المجتهدين، ٢٦.

٢. أسلوب فهم الدين

إنَّ «أسلوب فهم الدين» يعني مسار كشف، واستنباط، ومعرفة الدين، والقضايا الدينيَّة من المصادر المعتمدة. وبعبارة أخرى: إنَّ «أسلوب فهم الدين» عبارة عن: آلية، وطريقة اكتشاف، واستنباط القضايا الدينيَّة من المصادر المعتمدة (الإسلاميَّة)، وطريقة تقييمها. إنَّ هذا التعريف يُشير من جهة إلى أسلوب فهم الدين، كما يُشير إلى أسلوب التَّحقيق في هذا الشَّان، ويُشير من ناحية أخرى إلى ذات «طريق» تحقُّق المعرفة الدينيَّة، وإلى القواعد، والآليات اللَّازمة في هذا الشَّان أيضًا؛ ومن هنا يمكن القول في تعريف عامٍّ وكليٍّ: إنَّ أسلوب فهم الدين، يحتوي على مجموعة من القواعد، والأدوات، والفنون، والطُّرق التي تعمل على توجيه الإنسان، وهدايته أثناء البحث، والتَّحقيق إلى كشف المجهولات في حقل فهم الدين^١. إنَّ المعرفة الدينيَّة إنَّما هي حصيلة، ونتيجة المسار المذكور، وعلى هذا الأساس فإنَّ كلَّ أسلوب يستتبع نوعًا خاصًّا من المعرفة، وفي المقابل فإنَّ كلَّ معرفة إنَّما تتحقَّق من خلال أسلوب خاصٍّ، ولذلك فإنَّ المستويات المختلفة من الدين تستدعي أساليب متنوِّعة؛ من ذلك - على سبيل المثال - أنَّ الأساليب التي تُستعمل في فهم العقائد، ليست على نسق واحد مع أساليب فهم الأحكام الشرعيَّة^٢.

٣. معرفة منهجيَّة فهم الدين

إنَّ الدِّراسة المنهجية تسمَّى في اللُّغة الفارسيَّة بـ«روش شناسي»، وتسمَّى في اللُّغة الإنجليزيَّة بـ«Methodology». كما جاء علم المنهج بمعانٍ مختلفة، ومن

١. ساروخاني، روش هاي تحقيق در علوم اجتماعي، ١: ٢٤.

٢. پارساني، روش شناسي علوم انساني با رويکرد اسلامي، ٣٩-٥٣.

بينها: «نظريّة العلم»^١ أو «فلسفة العلم»^٢، و«الأسلوب»^٣ (في الاستعمال اليومي والعامّي)، و«توصيف الأسلوب»، وأسلوب التّحقيق (في تدوين المقترح)^٤، وجانب من فلسفة المعرفة^٥، و«علم المنهج»^٦ (أو علم القواعد والأصول المنهجية)، و«العلم بالأسلوب» أو العلم «حول الأساليب»^٧ و«نظريّة الأسلوب»^٨ أيضًا^٩.

بالنّظر إلى معاني علم المنهج، يمكن اعتبارها من علم المنهج، أو العلم بالمنهج (= فلسفة المنهج)^{١٠}. إنّ علم المنهج بوصفه علمًا يعني دراسة، ومطالعة

1. Theory of science

2. Philosophy of science

See: Borchert, Encyclopedia of Philosophy, V. 6. 490; Rosenberg, A Philosophy of Science, 147 and 199; Fritz, Methodology of Economics and Other Social Sciences, 5 – 55.

3. Method: (The worst misuse of the word methodology is its substitution for method; Fritz, of Economics and Other Social Sciences, 62).

4. The Methodology of research methodology of survey (See: Idem, 7 - 8).

5. Methodology as a part of the Philosophy of knowledge (See: Idem).

6. The science of method

٧. إنّ علم المنهج دراسة حول الأسلوب، ومن هنا فإنّه ليس مجرد أسلوب أو مجموعة من الأساليب، ولا هو من توصيف الأساليب أيضًا (See: Idem, p. 55).

8. Doctrine of method (Caygill, A Kant Dictionary Blackwell Philosopher Dictionaries, 294).

9. Fritz, Methodology of Economics and Other Social Sciences, 5 – 55.

في كتاب منهج علم الاقتصاد وغيره من العلوم الاجتماعيّة لمؤلفه مكلاب فريتز، ضمن الإشارة إلى المعاني المختلفة لـ «علم المنهج»، تمّ التّعرّض إلى استعمالاتها في مختلف الأعمال والآراء، من قبيل: أعمال إيمانويل كانط، وكراس، وماكس فيبر، وبريجمان، ووايتهيد، وموريس كوهين، ورايشنباخ، وكافمن، وشوتز، وكراناب، وبوبر، وهمبل وغيرهم (See: Idem, 5 - 55).

١٠. ولهذا السّبب لم يكن علم المنهج يُعدّ في السّابق علمًا مستقلًّا، بل كان يتمّ إدراجه ضمن الفلسفة مثل علم المنطق.

أساليب التفكير، وطرق إنتاج العلم، ودراسة أساليب التحقيق. إنَّ علم المنهج أو «فلسفة المنهج»^١ تبحث في أساليب العلوم برؤية خارجية (ولاحقة)^٢، كما وتجزئ الأسلوب، والنموذج المطلوب برؤية سابقة أيضاً^٣. إنَّ موضوع علم المنهج هو الأساليب؛ ولذلك فإنَّه من الزاوية المعرفية يعدُّ علم المنهج اللاحق متأخراً عن موضوعه (الأسلوب)؛ وذلك لأنَّ علم المنهج اللاحق يعمل على دراسة الأساليب الموجودة، والمقارنة بينها، والثور على القيود فيها، وعلى نقاط ضعفها، وقوتها؛ وأما علم المنهج السابق، فيتكفَّل بتجويز، وتقديم الأسلوب المطلوب.

إنَّ أسلوب معرفة العلم بلحاظ الموضوع، وبعض المسائل يشترك، ويرتبط بشكل وثيق مع منطق العلم، بل وهما من بعض الجهَّات على أفق واحد، بحيث يمكن استعمال أحدهما بدلاً من الآخر في بعض الموارد. فإنَّ موضوع كلُّ واحد منهما هو أسلوب العلم، ولا يختلفان إلاَّ بلحاظ المساحة فقط. إنَّ منطق العلم بالإضافة إلى دراسة الأساليب الموجود، وتقديم الأسلوب المطلوب، يتعرَّض كذلك إلى بحث المبادئ، والمباني أيضاً؛ ولكن في الوقت نفسه قد يتمُّ استعمال أحدهما في موضع الآخر أحياناً. وإنَّ هذه المسألة تصدق بشأن مفهوم «علم منهج فهم الدين» و«منطق فهم الدين» أيضاً.

1. The philosophy of method

2. Jupp, The Sage Dictionary of Social Research Methods, 175 – 437; Shell, Economic Theory, 5 – 50.

٣. رشاد، درآمدي تأسيسي بر فلسفه اصول فقه، ١٣؛ ساروخاني، فلسفه علم وتمدلوثي، ٧ و١٣ و٢٣، ونقده في: ناجي، «نقد كتاب فلسفه علم وتمدلوثي»، ١٥٥ - ١٧٠.

هـ - المبادئ والمفاهيم ذات الصلة

إنَّ من بين الطوائف الأخرى من المفاهيم الأكثر استعمالاً في منطوق فهم الدين، عبارة عن: مفهوم «المبادئ» و«المباني». إنَّ هذين المفهومين على الرغم من قربهما المعنوي من بعضهما، ولكن توجد بعض الاختلافات بينهما أيضاً. وتدرج تحت هذه المفاهيم، ألفاظ أخرى من قبيل: «الأصول» و«القواعد» و«الضوابط» أيضاً:

١. المبادئ: إنَّ كلمة «المبادئ» جمع مبدأ من مادة «بَدَأَ» بمعنى الاتِّصاح والظُّهور، والبدء، وبداية السَّفر، والأصل، والأساس، والعلة، وما إلى ذلك^١. كما استعملت بحسب المصطلح في معانٍ مختلفة، من قبيل: مبادئ البرهان، والمقدمات التَّصوُّريَّة، والتَّصديقيَّة للعلم، ومسائله. إنَّ المراد من المبادئ في علم المعرفة، والمبادئ التَّحقيقيَّة للعلم، هي الأمور التي تقوم عليها العلوم^٢، وتعدُّ بشكلٍ وآخر مبدأً إنطلاقاً لها. إنَّ مبدأً الانطلاق أعمُّ من المبدأ المعرفي وغير المعرفي؛ إذ إنَّ لكل علم مبادئ، ومقدمات معرفيَّة (تصوُّريَّة وتصديقيَّة) وغير معرفيَّة. والمقدمات المعرفيَّة بدورها تنقسم إلى قسمين أيضاً، وهما: المقدمات التَّصوُّريَّة، والمقدمات التَّصديقيَّة، حيث يتمُّ التَّعبير عن المقدمات التَّصوُّريَّة بالمبادئ التَّصوُّريَّة، ويتمُّ التَّعبير عن المقدمات التَّصديقيَّة بالعلم^٣.

كما يتمُّ تقسيم المبادئ على أساس بعدها أو قربها من مسائل العلم، إلى قسمين أيضاً، وهما: المبادئ القريبة، والمبادئ البعيدة، ومرادنا من المبادئ في

١. ابن فارس، معجم مقاييس اللُّغة، ١: ٢١٢ - ٢١٣؛ الفراهيدي، كتاب العين، ٨: ٨٣.

٢. ابن سينا، البرهان، ١٥٧؛ الشَّيخ الطوسي، شرح الإشارات والتَّنبهات، ١: ٣٠١.

٣. البيزدي، الحاشية على تهذيب المنطق للتفتازاني، ١١٥؛ الإصفهاني، هداية المسترشدين في شرح أصول

هذا الكتاب ينظر في الغالب إلى المبادئ القريبة، والتي يتم التعبير عنها بالمباني أيضًا. كما تنقسم المبادئ من حيث المساحة والسعة إلى قسمين أيضًا، وهما: المبادئ العامة، والمبادئ الخاصة. إنَّ المبادئ الخاصة تختص بعلم معين. وأمَّا مبادئ العلم العام فلا تختص بعلم بعينه، بل تسجّل حضورها في جميع العلوم، أو عدد منها، وهي التي يتم التعبير عنها بالمبادئ المشتركة. وسوف نهتم في هذا الكتاب ببحث كلا هذين القسمين من المبادئ (العامة والخاصة). كما يتم تقسيم المبادئ بلحاظ المتعلق، والمضاف إليه إلى ثلاثة أقسام، وهي: المبادئ ما فوق المعرفية، والمبادئ ما فوق النظرية، والمبادئ ما فوق الاستفهامية^١. كما تنقسم المبادئ من حيث الوضوح وعدمه إلى قسمين، وهما: المبادئ البديهية، والمبادئ النظرية^٢، كما يمكن تقسيمها بلحاظ الاستعمال إلى قسمين أيضًا، وهما: الاستعمال الإيجابي (المطلوب والتسهيل)، والاستعمال السلبي (المخلّ (المضر)). إنَّ المراد من الاستعمال الأوّل هو أن يكون مفيداً، ولازمًا، وضروريًا؛ مثل: الأدوات المعرفية، والاستنتاجية، والمبادئ التمهيدية للسؤال، ومعرفة المؤلّف، ومعرفة التاريخ، ومعرفة الأرضيات، والأزمنة ذات الصلة، والمدخرات الجانبية، والتسهيلية وما إلى ذلك. والقسم الثاني ناظر إلى المبادئ المخلّة، والمخرّبة، والتحميلية (الأعمّ من المعرفية وغير المعرفية).

٢. المباني: إنَّ لبعض المبادئ - ولا سيّما المبادئ التصديقية - دورًا مبنائيًا وجوهريًا، حيث نعبر عنه بالمباني المعرفية. إنَّ «المباني» جمع مبني، وهو لغة

١. إنَّ المبادئ ما فوق المعرفية تشير إلى مبادئ العلم الحاكمة على سلسلة من العلوم المعرفية، والمبادئ ما فوق النظرية تشير إلى المبادئ التّنظيرية، وأمّا المبادئ ما فوق الاستفهامية، فهي تستعمل في حلّ المسائل

المعرفية. (انظر: رشاد، «بررسي انتقادي مبادئ پژوهي اصوليون»، ٢٩ - ٣٠).

٢. الشيخ الطوسي، شرح الإشارات والتّنبّهات، ١: ٣٠٠ - ٣٠١.

بمعنى: موضع البناء، والجذر، والأساس^١. وفي مصطلح (مختلف العلوم)، عبارة عن الأصول، والفرضيات التي تقوم عليها العلوم، والنظريات، والمسائل العلمية، وتقوم الأحكام، والمواقف المعرفية على أساسها^٢. إن نسبة المبادئ إلى المباني في هذا البيان، هي نسبة العموم، والخصوص المطلق؛ بمعنى أن كل مبنى (الأعم من التصديقي والتصوري) من سنخ المبادئ، ولكن ليس كل مبدأ مبنى؛ إذ إن بعض المبادئ (المبادئ غير المعرفية) لا تُعدُّ مبنى، وأساساً معرفياً^٣؛ ومن هنا فإن مرادنا من المباني هي جميع التصورات (المبادئ التصورية القريبة)، والتصديقات (المبادئ التصديقية القريبة) التي يتوقف عليها فهم، وقبول العلم، وأمّهات مسائلها. إن هذه المباني أعمُّ من المبادئ المشتركة والخاصة، والبدئية والنظرية، والمبادئ ما فوق المعرفية، وما فوق التنظيرية، وما فوق الاستفهامية^٤.

٣. الأصول: إنَّ من بين المفاهيم الأخرى الواسعة الاستعمال في حقل منطق فهم الدين، هو مفهوم «الأصول». إنَّ الأصول جمع أصل، وهو لغة بمعنى الجذر

١. ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ١: ٣٠٢؛ أنيس وآخرون، المعجم الوسيط، ١.

٢. السبزواري، غرر الفرائد: شرح منظومة حكمت، ١: ٨٧-٨٨؛ علي تبار، فهم دين، ٤١-٤٢.

٣. إن مفهوم المبادئ، هو - من بعض الجهات - أعم من المباني؛ فأولاً: المبادئ هي الأعم من البعيدة والقريبة، في حين أن المباني لا تشمل إلا المبادئ القريبة أو الملحقة بالقريبة. وثانياً: إنَّ المبدأ هو الأعم من المعرفي وغير المعرفي، في حين أن المباني لا تنظر إلا إلى المبادئ المعرفية. وثالثاً: إنَّ المبادئ هي الأعم من الأساس وغير الأساس، ومن هنا فإنَّ بعض المبادئ (المعرفية) تؤدي دوراً تأسيسياً، وبعضها الآخر (المبادئ ما فوق المعرفية)، إنَّما هي مبدأ العزيمة والانطلاق. وبعبارة أخرى: إنَّ بعض العناصر المؤثرة في حلِّ المسألة لا تؤدي دوراً تأسيسياً، بل هي - من قبيل: علم المنطق، والأدبيات العربية ونظائر ذلك - من سنخ المعارف التمهيدية والآلية والتطبيقية، وبعض المبادئ الأخرى ليست من سنخ المعرفة والعلم أبداً، وإنَّما تؤدي مجرد دور تحفيزي وتحريكي، من ذلك - على سبيل المثال - أن نية وغاية المحقق هي سبب في إيجاد الدافع، والحافر، ونقطة انطلاقه وحركته إلى حلِّ المسألة، أو قيامه بعملية البحث والتحقق. إنَّ هذا المعنى من المبادئ ليس من سنخ المباني والأسس.

٤. علي تبار، علم ديني، ماهيت وروش شناسي، ٢٥٧.

والبناء^١، وقد ورد في المصطلح بمعان مختلفة^٢، حيث يتمُّ النظر هنا في الغالب إلى مفهوم الأصول التَّنظيرِيَّة (المضمونيَّة والنظريَّة)، والأصول الاستعماليَّة^٣ (الأسلوبيَّة) في فهم الدِّين. إنَّ المراد من الأصول التَّنظيرِيَّة لفهم الدِّين يعادل المباني النظريَّة (المبنى، والأساس المعرفي، والنظري)، والمراد من الأصول الاستعماليَّة، يُعادل القواعد التَّطبيقيَّة، والاستعماليَّة (قواعد العمل الاجتهادي، والأداتي، والأسلوبي، من قبيل: القواعد اللَّفْظِيَّة في أصول الفقه)^٤. إنَّ المباني من سنخ المعارف النظريَّة الكلِّيَّة، وغير الدُّستوريَّة؛ وأمَّا الأصول، والقواعد فهي الأعمُّ من المعارف النظريَّة، والقواعد الدُّستوريَّة؛ ولذلك فإنَّ الأصول، والقواعد النظريَّة (المضمونيَّة) من سنخ المباني^٥، والأصول، والقواعد الدُّستوريَّة من سنخ الأسلوب وقوانين العمل^٦؛ من قبيل: إرجاع المتشابهات إلى المحكمات، وقاعدة السِّياق، أو قاعدة تقدُّم السِّياق على الرُّواية، وأمثال ذلك في تفسير القرآن الكريم^٧.

٤. القواعد: إنَّ من بين المفاهيم القريبة من الأصول، مفهوم «القاعدة» وجمعها «قواعد». إنَّ القاعدة تعني لغة الأساس والدَّعامَّة، وفي المصطلح تعدُّ مرادفًا للأصل بمعنى القانون، أو الحكم الكلِّي (النظري أو الدُّستوري)

١. ابن منظور، لسان العرب، ١٦: ١١.

٢. المظفر، أصول الفقه؛ الآخوند الخراساني، كفاية الأصول؛ ولائي، فرهنگ تشریحی اصطلاحات أصول.

٣. التهانوي، موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، ١: ٢١٢-٢١٥.

٤. إنَّ بعض الأصول اللَّفْظِيَّة في فهم النَّص، عبارة عن: أصالة الظُّهور، وأصالة الحقيقة، وأصالة العموم (عدم التَّخصيص)، وأصالة الإطلاق، وأصالة عدم التَّقدير، وعدم النَّقل، وعدم الاشتراك، وأصالة عدم القرينة ونظائر ذلك.

٥. النَّظري والتَّأسيسي (المعرفي والاستقلالي)، من قبيل: القواعد الفقهية التي هي من الحكم أو بيان الحكم.

٦. الدُّستوري (قواعد العمل، الاجتهاديَّة، والآليَّة والأسلوبيَّة).

٧. يمكن الحصول من مبني أو أصل أو قاعدة على عدد من الأصول والقواعد الأخرى، كما أنَّ المبني والأصل في حدِّ ذاته يقوم على عدد من الأصول والمباني الأخرى.

المتطابق مع جميع الجزئيات^١. كما تنقسم القاعدة بلحاظ المعنى إلى قسمين، وهما أولاً: بمعنى دستور العمل العام (التطبيقي) لفهم المعنى الاستعمالي، أو المراد الجددي^٢. إن هذا المعنى يرادف الأصل الاستعمالي. والقسم الآخر هو الذي يرادف الأصل النظري، ويعني القواعد النظرية. إن قواعد من قبيل: قاعدة اللطف، وقاعد الحسن، والقبح الذاتي والعقلي، من سنخ القواعد النظرية والأساس. وعلى هذا الأساس فإن قواعد فهم الدين عبارة عن: قواعد العمل العامة، والقائمة على مباني فهم الدين، حيث تؤدي رعايتها إلى فهم الدين بشكل منضبط. إن نسبة قواعد الفهم إلى الدين، مثل نسبة علم المنطق إلى سائر العلوم، أو نسبة علم أصول الفقه إلى علم الفقه.

٥. الضوابط: إن المراد من ضوابط فهم الدين، عبارة عن شرائط، وشروط الاستفادة من الأصول والقواعد في فهم الدين. إن بعض شرائط، وضوابط الاستفادة من الأصول، والقواعد في فهم الدين عبارة عن: التعرف إلى الأصول والجذور العلمية للأصل أو القاعدة، التعرف إلى ماهية الأصل والقاعدة، ومنشأ الأصل أو القاعدة، وشرح مفردات الأصل والقاعدة، ومعرفة دلالات الأصل والقاعدة، وتوثيق مدارك الأصل والقاعدة، ونسبته وعلاقاته مع القواعد ذات الصلة.

في معرض التعريف بعلم ما، يتم البحث في المسائل، والمحاور المختلفة من قبيل: الماهية، والموضوع، والمسائل، والأهداف، والغايات، والجذور، وما إلى ذلك. وإن علم منطق فهم الدين لا يُستثنى من هذا الأمر؛ ولذلك فإننا في معرض التعريف بهذا العلم، وبيان خصائصه سوف نعمل في الفصل الأول ابتداء على التعريف بعلم «منطق فهم الدين»، وفي الفصل الثاني سوف نبين نسبة، وعلاقة منطق فهم الدين مع سائر العلوم ذات الصلة بذلك.

١. التهانوي، موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، ٢: ١٢٩٥.

٢. إن المراد الاستعمالي يتحد مع المراد الجددي تارة، ويختلف عنه تارة أخرى.

القسم الأول: الخصائص «منطق فهم الدين»

فى التعريف بعلم ما يتم البحث عن مسائله ومختلف محاوره من قبيل: الماهية والموضوع والمسائل والأهداف والغايات والجذور وما إلى ذلك. ولا يستثنى علم منطق فهم الدين من ذلك؛ ولذلك فى التعريف بخصائصه سوف نعمل فى الفصل الأول على التعريف بعلم «منطق فهم الدين»، وفى الفصل الثانى سوف نعمل على بيان نسبة وعلاقة منطق فهم الدين بسائر العلوم ذات الصلة الأخرى.

الفصل الأول: ماهية وهوية «منطق فهم الدين»

أ. ماهية منطق فهم الدين

يستعمل المنطق في معانٍ مختلفة. إنَّ المنطق في إحدى المعاني، يعادل علمًا خاصًا باسم «علم المنطق»^١. إنَّ المنطق في استعمال آخر على الرَّغم من قربهِ من مفهوم الأسلوب، وعلم المنطق، لا يعادل علم المنطق، ولا يعادل الأسلوب، بل بمعنى «منطق العلم» أو «منظومة الأساليب الجامعة». إنَّ الأسلوب إذا كان من سنخ المسارات، ومجموعة القواعد، والأدوات، والفنون، والطرق من أجل إنتاج العلم، أو حلَّ المسألة، فإنَّ منطق العلم بالإضافة إلى الأسلوب (المسار والقواعد والأدوات والفنون) يشتمل على مجموعة من المبادئ، و«المسائل»، والمسار، والآلية العامَّة، والشَّاملة لتكوُّن المعرفة أيضًا. وعلى هذا الأساس فإنَّ منطق العلم يشتمل على: «المنظومة الأسلوبية العامَّة» (أسلوب إنتاج العلم)، وجزئيات الأساليب التي يتمُّ استعمالها في علم بحسب تنوُّع «المسائل»، و«المدارك»، و«المدركات» (أسلوب إنتاج القضية وحلَّ المسألة في علم معيَّن)^٢؛ من ذلك مثلاً أنَّ أصول الفقه بوصفه منطق الفقه، من سنخ منطق العلم (منطق الفقه أو

١. فيما يتعلَّق بعلم المنطق، انظر: المظفر، المنطق، ١: ٥. إنَّ هذا المعنى من المنطق يُشير إلى علم خاص، يحتوي في ذاته -بمختلف اللِّحازات- على فروع متنوِّعة، من قبيل: المنطق الصُّوري، والمنطق الأرسطي، والمنطق التَّقليدي، والمنطق الجديد، والمنطق الرِّياضي، والمنطق التَّمثيلي، والمنطق التَّطبيقي، والمنطق القياسي. (انظر: هاك، فلسفه منطق؛ نظمي، المنطق الصُّوري والرِّياضي، ٣-٤).

٢. رشاد، «منطق فهم قرآن».

منطوق فهم الأحكام الشرعية) حيث يشمل كلا المستويين من الأساليب. وعلى هذا الأساس فإن «منطوق فهم الدين» عبارة عن: منهج، وأسلوب فهم الدين، وإنتاج المعرفة الدينية من المصادر المعتمدة من خلال الاستناد إلى المبادئ، والمباني الإسلامية. وبعبارة أخرى: إن منطوق فهم الدين بوصفه منظومة أسلوبية جامعة - بالإضافة إلى الأسلوب (الأصول والقواعد والضوابط والنتائج) - يتعرّض إلى بحث المبادئ والمباني أيضاً.

ب. الهوية المعرفية لمنطوق فهم الدين

إنّ المراد من الهوية المعرفية لمنطوق فهم الدين، هو التعريف به من طريق الإجابة التفصيلية عن الأسئلة الآتية: هل منطوق فهم الدين علم مستقل أم هو فرع وحقل من علم؟ وهل هو من سنخ الفلسفة المضافة (إلى علم أو أمر ما)؟ وفيما لو كان منطوق فهم الدين علماً، فهل هو علم من حقل واحد، أم هو متعدد الحقول، أم له حقول بينية، أو ما فوق ذلك؟ وأمثلة ذلك من الأسئلة الأخرى.

إنّ علم «منطوق فهم الدين»، بوصفه منظومة أسلوبية جامعة (الجامع لأساليبها ومبادئها)، من سنخ الفلسفة المضافة، ويقع ضمن فلسفة الدين؛ ومن هنا فإنّه بوصفه جزءاً من فلسفة الدين، من سنخ الفلسفة المضافة إلى العلوم، وبلحاظ أنّه ناظر إلى المشتركات الأسلوبية في فهم مختلف أبعاد الدين، من العلوم ما بعد الفرعية، أو يُعد من الحقول البينية؛ وأمّا بالنسبة إلى النظريات الداخلية، فإنّها تُعدّ نوعاً من المنظومة الأسلوبية؛ وعلى هذا الأساس فإنّ المسألة الأصلية له هي تقديم نظرية الأسلوب، وبالتالي الوصول إلى المنطق المطلوب. إنّ منطوق فهم الدين من وجهة النظر اللاحقة^٢ يبحث في الأساليب الموجودة في فهم

١. م. ن.

٢. بهذا اللّحظ يكون معادلاً لأسلوب فهم الدين.

الدين، ومن وجهة النظر السابقة يبحث في الضرورات، وعن إلزامات الأسلوب المطلوب؛ ومن هنا لا ينبغي اعتبارها معادلة للأسلوب المرتبط بمجرد التقنيات، وأدوات التجميع.

ج. الجذور التاريخية لمنطق فهم الدين وأوجهاته المختلفة

إن معرفة التيارات وبحث جذورها التاريخية، يشمل حقولاً، وأموراً مختلفة؛ فإنَّ زمان، وتاريخ بيانها الأوَّل، والمنشأ، والفضاء الأوَّل لها، وكيفية ظهورها، ومسار، ومراحل تحوُّلها، وتطوُّرها، وطريقة تعاطي العلماء معها، ونتيجة حلِّها، ومكانتها الفعلية الرَّاهنة، والدِّراسات، والأعمال الموجودة، وأمثال ذلك ممَّا يمكن في مجموعته أن يلخِّص الجذور التاريخية لمنطق فهم الدين ضمن محورين كليين، وهما: المنشأ النظري، والأبحاث التي تدور حول ذلك.

إنَّ مصطلح منطق فهم الدين بهذا الاسم والعنوان، وبالنظر إلى ماهيته وهويته، يُعدُّ علماً جديداً ومستحدثاً؛ إذ لم يظهر حتَّى الآن - وفي موضع واحد، وعلى نحو منسجم ومنتظم - علم يبحث في فهم الدين على نحو جامع؛ وذلك لأنَّ منطق فهم الدين يشتمل - بلحاظ مساحته - منطق فهم العقائد، والأخلاق، والأحكام، والتربية، والعلم الديني (العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية)، وبلحاظ المصادر المعرفية، الأعم من منطق فهم القرآن، ومنطق فهم الحديث، ومنطق تطبيق العقل، والفطرة في فهم الدين، وبلحاظ الهوية المعرفية ومساحتها، تشتمل على المباني، والمبادئ، والأصول، والقواعد، والضوابط؛ وعلى هذا الأساس فإنَّ هذا النوع من المنظومة الأسلوبية الجامعة ليس لها جذور تاريخية؛ وأمَّا بلحاظ بعض المحاور والأساليب، مثل علم أصول الفقه بوصفه منطق فهم الأحكام الدينية، أو المناهج، والأساليب التفسيرية بوصفها منطق فهم القرآن، فله سابقة

تمتدُّ بجذورها إلى بداية ظهور الإسلام وعصر الرِّسالة؛ ومن هنا فإنَّ مرادنا من الجذور التَّاريخية لمنطق فهم الدين، هي المحاور التي تمَّ العمل عليها حتَّى الآن، وتحتوي على تراث مكتوب.

وعلى هذا الأساس فإنَّ المنشأ الأوَّل لمنطق فهم الدين، لا بوصفه علماً مستقلاً، بل في حدود بعض القضايا المفردة من الأصول، والقواعد الكلِّية للفهم، يعود إلى عصر الرِّسالة. وبطبيعة الحال فإنَّ هذه الأصول، والقواعد كان - في عصر الرِّسالة - باهتاً، وقليل الأهميَّة. فبعد رحيل النَّبي الأكرم ﷺ، شعر أهل السُّنَّة بادي ذي بدئ - بسبب مبانيهم الاعتقاديَّة، وعدم اعتقادهم بالإمامة، ونتيجة لعدم الرُّجوع إلى الأئمة المعصومين عليهم السلام - بالحاجة إلى أصول، وقواعد الفهم، وضرورة الوصول إلى ذلك^١. في حين أنَّ علماء الشَّيعة بدورهم قلَّما شعروا في عصر حياة الأئمة المعصومين عليهم السلام بهاجس الحاجة إلى مقولة أسلوب فهم الدين (الأصول والقواعد)؛ وذلك لأنَّهم كانوا يأخذون مسائلهم النظرية، والعملية في حقل الدين بشكل مباشر، أو غير مباشر من الأئمة المعصومين عليهم السلام؛ وأمَّا في عصر الغيبة، فإنَّ فهم الدين، وأسلوبه تحوَّل إلى مسألة أساس. من هنا يتبلور على نحو جادِّ جزء صغير من منطق فهم الدين، في إطار الأصول، وقواعد الفهم، والنَّاظرة في الغالب إلى فهم الأحكام الشرعيَّة من آيات القرآن، والرِّوايات؛ ممَّا أصبح في حدِّ ذاته منشأ لعلم أصول الفقه بوصفه منطوقاً لفهم الأحكام؛ وعلى هذا الأساس كان المطروح في بداية الأمر هو مسألة فهم القرآن الكريم، والحديث، ولا سيَّما في حقل الأحكام الفقهيَّة، وكان العلماء في عصر الغيبة يستفيدون بقصد، أو عن غير قصد من الأصول، والقواعد الخاصَّة في مسار، وعمليات الاستنباط، واستخراج الأحكام. إنَّ بعض هذه الأصول، وقواعد الفهم، ولا سيَّما القواعد العامَّة لفهم

١. الصدر، دروس في علم الأصول، ١: ٥٤.

القرآن، والأحاديث تعود بجذورها إلى تعاليم الإمام الباقر عليه السلام والإمام الصادق عليه السلام، وقد عمد بعض أصحاب هذين الإمامين عليهما السلام إلى تأليف بعض الكتب في حقل قواعد الفهم أيضاً^١. إنَّ من بين خصائص علم أصول الفقه بوصفه جزءاً من منطق فهم الدين، أنَّه قد تبلور بشكل متزامن، وفي عرض الفقه، والتفسير، وعلم الحديث. وبعبارة أخرى: إنَّ علم الأصول بوصفه أسلوباً لفهم الأحكام قد تبلور في بداية أمره، وتمخض في أحضان علم الحديث، وقد اجتاز بمراحل مختلفة؛ في حين أنَّ معرفة الأساليب في العلوم الشائعة مثل العلوم الطبيعية، والعلوم الأساس تتحقَّق في العادة بعد إنتاج العلم وازدهاره.

بلحاظ البحث، والتَّحقيق في باب فهم الدين - عند أهل السُّنَّة - عمد الإمام الشَّافعي منذ أواخر القرن الهجري الثاني (١٥٠ - ٢٠٤ هـ) إلى تأليف كتاب الرِّسالة، وبوصفه حقلاً من العلوم الإسلاميَّة - عند الشَّيعة - منذ أوائل القرن الهجري الرَّابع، ونهاية الغيبة الصُّغرى، يمكن لنا أن نذكر على التَّوالي أصل الفقه للشَّيخ المفيد (٣٣٦ - ٤١٣ هـ)، والذَّريعة للسَّيِّد المرتضى (٣٣٦ - ٤١٣ هـ)، من تلاميذ الشَّيخ المفيد، وكتاب العُدَّة للشَّيخ الطُّوسي (٣٨٥ - ٤٦٠ هـ)^٢. إنَّ جميع هذه الآثار، وإنَّ كان ناظرًا إلى فهم الأحكام من الكتاب والسُّنَّة، إلَّا أنَّه من سنخ منطق فهم الدين. وبعد ذلك ظهرت آثار مختلفة من سنخ أصول الفقه، وفهم الأحكام، وكذلك في حقل فهم القرآن، والحديث، وأسلوب تفسير القرآن، والحديث، وأسلوب تفسير القرآن، ولا يزال العمل في هذا الشَّأن

١. من ذلك على سبيل المثال أنَّ هشام بن الحكم من أصحاب الإمام الصادق عليه السلام كتب رسالة في باب الألفاظ، وبعد ذلك عمد يونس بن عبد الرَّحمن من تلاميذ الإمام موسى الكاظم عليه السلام إلى تأليف كتاب (اختلاف الحديث) في بحث التَّعادل والتَّراجيح. (انظر: الصدر، الشَّيعة وفنون الإسلام، ٣٢٧؛ الصدر، المعالم الجديدة للأصول، ٦٥؛ علي پور، درآمدي به تاريخ علم اصول، ٨٠).

٢. الصدر، الشَّيعة وفنون الإسلام، ٣٣٠؛ الصدر، المعالم الجديدة للأصول، ٧٢ - ٧٥.

متواصلًا. وبطبيعة الحال فإنه بالنظر إلى مساحة الدين ومحتواه، لا تزال الأصول، والقواعد الأسلوبية في الحقول الأخرى لم تبلور بعد، ولا يزال موضع علوم من قبيل: منطق فهم الأخلاق، ومنطق فهم العقائد، ومنطق فهم التربية، ومنطق العلم الديني، خاليًا في منظومة فهم الدين، كما هناك - بلحاظ الآثار والتحققات - فقر وجذب في الدراسات والأبحاث.

بالنظر إلى جذور فهم الدين ومناشئه، فقد تبلورت مختلف الاتجاهات في هذا الشأن. وقد كان هناك دور لمختلف العوامل المعرفية، وغير المعرفية بمنزلة العلل الناقصة، أو العلل المعدة في تبلور المدارس، والتيارات، والاتجاهات. إن العوامل المعرفية عبارة عن: المعتقدات، والبرامج، والمباني النظرية، والفرضيات المسبقة، والذهنيات الأولية، وما إلى ذلك. إن لهذه العوامل - بوصفها عللاً ناقصة - دورًا جادًا في اختلاف الاتجاهات لفهم الدين. وبالإضافة إلى هذه العوامل، هناك أرضيات اجتماعية، ونفسية من قبيل التيارات السياسية، والاعتقادية، والثقافية، والحب، والبغض لها تأثير كبير بوصفها عللاً معدة في تبلور، وتشكل تلك المدارس، والاتجاهات أيضًا. يتم تصنيف التيارات، والمدارس ضمن ثلاث مجموعات كلية، وهي: الاتجاه الظاهري (المتمحور حول النقل أو النص)، والاتجاه العقلاني المتأصل (الاعتزال الجديد والقديم وأمثال ذلك)، والاتجاه الاجتهادي الواقعي الشيعي. وفي ما يلي سوف نبحث في التعريف الإجمالي لهذه الاتجاهات.

١. الاتجاه الظاهري (المتمحور حول النقل)

إن من بين الاتجاهات المهمة في فهم الدين، هو التيار الظاهري. إن أتباع هذا التيار بسبب جمودهم، واهتمامهم الكبير بظواهر النصوص الدينية (من الآيات والروايات) في فهم الدين - بما في ذلك فهم أصول العقائد - لا يرون اعتبارًا

لسائر المصادر المعرفية الأخرى من قبيل العقل^١. إنَّ هؤلاء من حيث الاتجاه يتمحورون حول النص، ويتنصّلون عن العقلانية، بل ويجابهون العقل. كما أنَّ الظاهريين ليسوا على مستوى واحد من حيث المباني والأسلوب. فإنَّ بعضهم ينتهجون أسلوبًا مفردًا إذ يأخذون بمضامين الأحاديث من دون الالتفات إلى صحتها وسقمها. إنَّ هذه الطائفة تنصّل عن العقلانية، وتواجه العقل بشدّة. وهناك طائفة من الظاهريين لها توجهات أكثر اعتدالاً^٢. إنَّ الظاهرية تشمل طيفًا واسعًا من الاتجاهات، من أمثال: أصحاب الحديث، والأشاعرة من أهل السنة، والأخباريين، والتيّار التفكيكي بين الشيعة.

ومن بين التيارات الظاهرية، تيار «أصحاب الحديث». وهم من التيارات الفكرية لدى أهل السنة. وهو تيار يقع في قبال تيار «أصحاب الرأى»، أو (التأويليين)^٣ في فهم الدين وتفسيره؛ حيث يكتفون بمجرد الأحاديث، ويجتنبون سائر المصادر والأساليب الأخرى مثل العقل والبرهان. وإنَّ من بين المؤسّسين لتيار أصحاب الحديث، هم كلُّ من: مالك بن أنس (م: ١٧٩ هـ)، وسفيان الثوري (م: ١٦١ هـ)، وأحمد بن حنبل (م: ٢٤١ هـ)^٤.

إنَّ الإفراط في الاعتماد على الحديث من قبل هذا التيار أدى إلى تسلل الكثير من الأحاديث الضعيفة، والإسرائيليات إلى هذه المنظومة الفكرية. كما أنَّهم بسبب الاستناد إلى ظواهر الأحاديث قد وقعوا في محذور الجزم الخاطيء، الأمر الذي شكّل أرضية خصبة لتبلور التّحجّر في فهم الدين. كما أنَّ هذا التيار بسبب المباني، والأساليب الخاصة في البحث الديني قالوا في بحث الصفات

١. جبرئيلي، «فلسفه علم كلام»، ٢٨٤.

٢. خسروپناه، كلام جديد، ٤٨.

٣. كان أصحاب الرأى يتجاوزون ظواهر الألفاظ، ويقومون بالتأويل.

٤. الشهرستاني، الملل والنحل، ١٠٣.

الإلهية بالتشبيه والتجسيم. ومن بين مشاكل أصحاب الحديث عجزهم عن بيان المسائل والأبحاث العقلية^١. إنَّ هذا التيار يحتوي على مدارس كلامية، من قبيل: الأشاعرة وبعض مذاهب أهل السنة كالمذهب الحنبلي. وإنَّ الأشاعرة هم أتباع مدرسة أبي الحسن الأشعري (٢٦٠ - ٣٢٤ هـ). لقد كان أبو الحسن الأشعري في بداية أمره معتزلياً، ثمَّ صار بصدد البحث عن طريق معتدل بين العقلانية المفرطة للمعتزلة، وتنكُّر أصحاب الحديث للعقل، ولكنه في نهاية المطاف قال بأراء أصحاب الحديث بعد إضافة نوع من البيان العقلي عليها. وقد ذهب بعض العلماء إلى الاعتقاد بأنَّه لم يتمكَّن من رفع بعض الإشكالات الجوهرية التي يعاني منها أصحاب الحديث، من قبيل القول بالجبر. لقد تكوَّن تيار الأشاعرة في بداية أمره في إطار الاختلاف مع المعتزلة، ثمَّ تحوَّل بالتدريج ليصبح أقرب من إلى العرفان، والفلسفة من الناحية الكلامية^٢.

إنَّ تيار الأخبارية من بين التيارات الظاهرية في فهم الدين لدى الشيعة. يقوم هذا التيار على أساس مختلف المباني. وإنَّ من بين مبانيهم الفكرية: الحجية، والاعتبار التام للكتب الأربعة، وعدم الحاجة إلى علم الرجال، ونفي مصدرية، وحجية القرآن، وعدم اعتبار حجية العقل، والاجتهاد في حقل استنباط الأحكام. وبعبارة أخرى: إنَّ من بين مبانيهم المهمة: عدم حجية ظواهر القرآن الكريم، وعدم اعتبار العقل في حقل استنباط الأحكام. وعلى هذا الأساس يذهبون إلى الاعتقاد بأنَّ المعصومين هم وحدهم الذين يحق لهم الرجوع إلى القرآن، وأما الآخرون فبسبب عجزهم عن فهم القرآن يجب عليهم الرجوع إلى الأخبار والأحاديث فقط؛ وبذلك فقد أسقطوا الاعتبار، والحجية عن مصدرية الكتاب

١. العلامة الحلي، كشف المراد، ٤٣١.

٢. المطهري، مجموعه آثار (الأعمال الكاملة)، ٣: ٨٨ - ٨٩.

والعقل، ونتيجة لذلك فقد أنكروا الاجتهاد أيضاً، وبذلك يتم تحديد المصادر المعرفية في الدين، وأدى ذلك إلى حصر الأساليب بـ (الأسلوب النقلي). يُعدُّ محمد أمين الأسترآبادي (م: ١٠٣٣ هـ) من المعارضين للتيار الاجتهادي، ومن المؤسسين للظاهرة لدى الشيعة^١. إنَّ الأخباريين خلافاً للظاهرين من أهل السنة لا ينكرون اعتبار جميع الأحكام العقلية، بل يقولون باعتبار البديهيات العقلية، وكذلك الأحكام النظرية للعقل إذا كانت منسجمة مع الشرع. وقد استمرَّ هذا التيار لما يقرب من قرنين من الزمن تقريباً، ثمَّ توجه نحو الأفلو، والانحسار بعد ظهور نجم الشيخ محمد باقر البهبهاني (١١١٦ - ١٢٥٠ هـ)^٢. إنَّ من بين الإشكالات الواردة على الأخبارية عبارة عن تجاهلهم المفرط للعقل في فهم الدين، في حين أنَّه لا مفرَّ من الاستفادة من الدليل العقلي قبل القول باعتبار الكتاب السنة، وما لم يتمَّ إثبات اعتبار الكتاب والسنة بالمباني العقلية البحتة، لا يمكن التمسك بهما^٣. إنَّ الجمود على ظواهر الروايات بالإضافة إلى السقوط في وحل تشبيهه، وتجسيد الله، لا تنسجم مع عقلانية الدين أيضاً.

وعلى هامش هذه المدرسة الفكرية تبلور تيار ثالث يُعرف بتيار «التفكيك». وكان المفكر محمد رضا الحكيمي هو أوَّل من أطلق هذا المصطلح على هذا التيار^٤، والمراد منه هو الفصل، والتفكيك بين الروايات الصادرة عن المعصومين، وبين الأفكار البشرية (العقلية والفلسفية) في فهم الدين. إنَّ هذا التيار الفكري المعاصر يمثل في الحقيقة، والواقع نوعاً من العودة المجددة للأخبارية؛ إذ

١. المطهري، آشنائي با علوم اسلامي، ٣: ٢١.

٢. مشكور، فرهنگ فرق اسلامي، ٤٢.

٣. م. ن، ٨٢.

٤. وقد أشار الأستاذ محمد رضا الحكيمي إلى استعمال مصطلح التفكيك وإطلاقه على المذهب أعلاه

بنفسه. (انظر: حكيمي، «مكتب تفكيك»، ١٥٩).

بعد تغلب الأصوليين، والاتجاه الاجتهادي على الأخباري، تمَّ طرح الاهتمام بالروايات والنقل. إنَّ المؤسَّس لهذا التيار هو الميرزا مهدي الإصفهاني (١٣٠٣ - ١٣٦٥ هـ)، ويُعدُّ السيّد موسى الزرّآبادي (م: ١٣٥٣ هـ)، والشَّيخ مجتبي القزويني (١٣١٨ - ١٣٨٦ هـ)، والميرزا جواد الطهراني (١٢٨٣ - ١٣٦٨ هـ ش)، والشَّيخ محمود الحلبي، والشَّيخ محمَّد باقر الملكي الميانجي (١٣٢٤ - ١٤١٩ هـ)، والشَّيخ علي نمازي الشاهرودي (١٣٣٣ - ١٤٠٥ هـ)، والشَّيخ حسين علي مرواريد (١٢٨٩ - ١٣٨٣ هـ)، والسيّد جعفر سيدان (المولود سنة ١٣١٣ هـ ش) والشَّيخ محمَّد رضا الحكيمي (م: ١٣١٤ هـ) من المؤيِّدين والمروِّجين لهذا التيار. إنَّ المباني المشتركة بين الأخباريين وبين التيار التَّفكيكي، عبارة عن: محوريَّة الأخبار، والروايات بوصفها مصدرًا سنديًا، والظَّاهريَّة ومنع التَّأويل، واختصاص أهل البيت الأطهار عليهم السلام في فهم وتفسير القرآن الكريم، وتجاهل العقل وما إلى ذلك.

إنَّ هذا التيار على الرَّغم من قربته من الأخباريين، إلَّا أنَّه يختلف عنهم في بعض الموارد أيضًا. إنَّ اختلاف الأخباريين المهم عن المدرسة التَّفكيكيَّة يكمن في دائرة، ومساحة مدعياتهم؛ لأنَّ الأخباريين كانوا في حقل الأحكام الشرعيَّة يستندون إلى الروايات غالبًا، وفي المقابل قلَّمَا كان يهتمُّون بالعقل والكتاب. وبعبارة أخرى: إنَّ منافسهم والذي يقف على الطَّرَف الآخر من مدعيَّاتهم هم الأصوليون الذين كانوا يذهبون إلى الاجتهاد في بيان أحكام الدين، ويستنبطون الأحكام من المصادر الأربعة؛ في حين كانت مدرسة التَّفكيك تدرج بلحاظ الأسلوب ضمن طيف الأصوليين، إلَّا أنَّ حقل مدعيَّات التَّفكيك ليس في حقل الفقه، وإنَّما في حقل العقائد، والمعارف الكلاميَّة والإلهيَّة. فإنَّهم في هذا الحقل يسيرون على خلاف منهجهم في الفقه، والأصول، ويسيرون على خطى

الأخباريين، ويقدمون الروايات على الكتاب والعقل؛ ومن هنا يمكن اعتبار المدرسة التفكيكية نوعاً من «الأخبارية المستحدثة» أو «الأخباريين الجدد».

٢. الاتجاه العقلاني المضطرب

إن من بين الاتجاهات المهمة في فهم الدين، هي العقلانية المفرطة، أو العقلانية المتأصلة. يذهب أتباع هذا الاتجاه إلى الاعتقاد بأن العقل قادر على فهم، وإدراك جميع المعارف الدينية. وقد كان المعتزلة من أنصار هذا الاتجاه في العالم الإسلامي، وكانوا يستفيدون من العقل، والتفكير العقلي في حقل فهم الدين. لقد كان المعتزلة يؤكِّدون على العقلانية في تقابل منهم مع المنطق الغالب القائم على النقل عند أهل السنة، وقد تطرَّفوا في هذا المسار. وقد كان مؤسس هذا التيار هو «واصل بن عطاء»^١. في التيار الاعتزالي كلما كانت نتائج أدلتهم العقلية تخالف الظواهر الدينية، كانوا يلجأون إلى تأويل الظواهر، وبذلك فإنهم كانوا يعملون على إيجاد التوفيق، والانسجام بين العقل، والدين، وبطبيعة الحال فإن الفلاسفة المسلمون كانوا يتبعون هذا الأسلوب، مع فارق أن المعتزلة كانوا يعملون عادة على توظيف التفكير الجدلي، إلا أن الفلاسفة المسلمين كانوا يعملون على توظيف التفكير البرهاني: «إن هذه الجماعة عمدت إلى ترتيب الرأي العقلي، وكانوا يبادرون إلى تأويل الآيات، والروايات - التي لا تتوافق مضامينها بحسب الظاهر لأرائهم وعقولهم - على نهج القوانين العقلية»^٢. وبعبارة أخرى: إن المعتزلة قد أطلقوا العنان للعقل للبحث في جميع المسائل، وأعطوا الحق للعقل بأن يبحث في كل شيء، بما في ذلك السموات، والأرض، وحول الله

١. شريف، تاريخ فلسفه در اسلام، ١: ٢٤٨.

٢. اللاهيجي، گوهر مراد، ٤٦.

سبحانه وتعالى، وحول الإنسان، ولم يحدّدوا له دائرة محدّدة للغوص فيها^١. وهناك اليوم تيّار جديد يحمل عنوان «الاعتزال الجديد» وهو في الواقع يمثل نوعاً من إحياء التّفكير الاعتزالي القديم. إنّ هذا التّيّار الذي تبلور بظهور نجم السيّد جمال الدّين الأسدآبادي، وتلميذه الشّيخ محمّد عبده، كان يرى أن واحداً من طرق تخليص المسلمين من الانحطّاء، هو العودة إلى العقل، والعقلانيّة الإسلاميّة من خلال البيان العقلي للتعاليم، والعقائد الإسلاميّة، وقد بذلوا جهوداً كبيرة في هذا الشّأن، ولكن بعد ذلك ولا سيّما في العالم السّنيّ خرج هذا التّيّار عن مسار الاعتدال، واتّجه نحو الإفراط، والانحراف. واليوم نجد أكثر المستنيرين المسلمين ينخرطون ضمن هذا التّيّار. يشترك المعتزلة قديماً وحديثاً - على الرّغم من الاختلافات الموجودة بينهما^٢ - في الاستعمال المفرط للعقل. كلا التّيّارين يعتقد أن العقل قادر على فهم، وإدراك جميع المعارف الدّينيّة. إنّ هؤلاء يبالغون في رفع شأن العقل ومنزلته، ولذلك فإنّهم من خلال المقبولات غير القطعيّة يقدّمون آراءهم على الكتاب والسّنة، ويفرضون أصولهم على القرآن الكريم. ولكي يثبتوا نظريّاتهم يعملون على تفسير الآيات، والرّوايات بما يتطابق مع عقائدهم الخاصّة. ويُعدّ الحُسن، والقبح العقليّ من أهمّ أصولهم العقليّة: «المعارف كلّها بالعقل، واجبة بنظر العقل، وشكر المنعم واجب قبل ورود السمع، والحسن، والقبح صفتان ذاتيتان للحسن والقبح»^٣. وعلى هذا الأساس فإنّهم حيثما وجدوا روايات على خلافها، عمدوا إلى تأويلها. وبطبيعة الحال فإنّ العقل في رؤية المعتزلة الجُدّد هو غير العقل من وجهة نظر الاعتزال القديم. إنّ

١. أمين، ضحى الإسلام، ٤٦.

٢. متقي، اعتزال جديد وقديم در پرتو مقياسه، ١: ٢٤٥ - ٢٩٣.

٣. الشهرستاني، الملل والنحل، ١: ٥٣.

العقل لدى المعتزلة الجُدد هو العقل الغربي المتأصل؛ في حين أن عقل الاعتزال القديم يقف في مواجهة الأشاعرة، ويكون أقرب إلى العقل الشيعي.

٣. الاتجاه الاجتهادي الشيعي الواقعي

في مقابل التيارات النقلية، والعقلية المتطرفة في فهم الدين، يقف المذهب الاجتهادي الجامع (الاتجاه الشيعي). إن المنطق الجامع يهتم بمختلف المصادر، من قبيل: الكتاب والسنة، والعقل، والفطرة، والإجماع، ونظائر ذلك، وتبعاً لتنوع المصادر المعرفية، سوف يكون أسلوب فهم الدين بدوره متنوعاً، ومتعددًا أيضًا؛ ولذلك فإننا نعبر عنه بالاتجاه الاجتهادي الواقعي الشيعي. ولا يزال هذا الاتجاه متحققاً، ومتبلوراً إلى الآن في إطار الأسلوب الاجتهادي للأصوليين؛ بيد أن مرادنا من الاجتهاد الجامع في الدين، عبارة عن «المنظومة الأسلوبية الجامعة» بوصفها منطق فهم الدين، حيث يشتمل -بالإضافة إلى الأسلوب (المسار والقواعد والأدوات والفنون) - على مجموعة مبادئ، و«مسائل» المسار، والآلية العامة، والجامعة لتبلور المعرفة أيضًا. نسعى في هذا الكتاب - في الحقيقة والواقع - إلى التعريف بهذا الاتجاه، وبيان بعض محاوره المهمة.

د. موضوع ومسائل «منطق فهم الدين»

١. موضوع «منطق فهم الدين»

إن كل علم -بالإضافة إلى مجموع القضايا، ومنظومة المسائل - يشتمل على موضوع خاص تدرج ضمنه المسائل. إن موضوع المعرفة في الحقيقة عنوان جامع يحتوي على موضوعات المسائل أيضًا؛ ومن هنا كان موضوع العلم، والمعرفة عبارة عن ذلك الشيء الذي يبحث عنه ذلك العلم، وقيل في تعريفه:

«هو الذي يُبحث فيه عن عوارضه الذاتيّة»^١ (من الأحوال والخصائص والآثار). إنّ موضوع العلم هو المحور الأساس لأبحاث، ومسائل ذلك العلم. وعلى هذا الأساس فإنّ موضوع العلم هو عنصر اتّحاد المعلومات المتنوّعة بعنوان علم ما، وافتراقها عن سائر العلوم، ومن هنا فإنّ كلّ علم يحتاج إليه^٢. إنّ منطق العلم والمعرفة - بوصفه علمًا آليًا - عبارة عن معرفة أساليب التّفكير، وطرق إنتاج العلم، والمعرفة، ومن هنا كان موضوعه هو أسلوب العلم ومبادئه^٣. إنّ منطق فهم الدين بدوره يشتمل - بوصفه علمًا (منظومة علميّة) أو منظومة معرفيّة - على موضوع، وعنوان جامع يحتوي على موضوعات المسائل؛ وعلى هذا الأساس فإنّ موضوعه عبارة عن أساليب فهم الدين، ومبادئ، ومباني الأساليب. إنّ جميع الأبحاث المرتبطة بـ «منطق الفهم، والمنطق» تندرج ضمن هذا الموضوع (أسلوب العلم ومبادئه)، والتي هي في الحقيقة من مسائل المنطق.

٢. مسائل «منطق فهم الدين»

إنّ كلّ علم يسعى إلى اكتشاف مجهولات خاصّة هي بأجمعها من أحوال، وعوارض الشّيء (الموضوع). إنّنا في اكتشاف المجهولات نسعى إلى الحصول على معلومات لتوصلنا إلى المعلوم. إنّ هذه المعلومات - التي تشكّل في الحقيقة مواد، وأجزاء العلم - هي مسائل العلم؛ وعلى هذا الأساس فإنّ مسائل كلّ علم عبارة عن تلك القضايا التي تكون محمولاتها عبارة عن العوارض الذاتيّة لموضوعات ذلك العلم، أو عوارضه الذاتيّة^٤.

١. الآخوند الخراساني، كفاية الأصول، ٥.

٢. هادوي طهراني، گنجینه خرد بررسي تحلیلي منطق در مهد تمدن اسلامي: مبادي منطق، ١: ٢٧٠-٣٠٠؛ م. ن. نقلًا عن: ابن سينا، الشفاء (المنطق)، المجلد الثالث، ٥؛ ابن سينا، البرهان، ١٥٥.

٣. پارسانيان، «روش شناسي و اندیشه سياسي»، ١٠.

٤. ابن سينا، البرهان، ١٥٥؛ مصباح اليزدي، آموزش فلسفه، ٨٤.

إنَّ مسألة كلِّ علم عبارة عن القضية التي تبين علاقة موضوع ذلك العلم بواحد من عوارضه، وأحكامه، ومن هنا فإنَّ كلَّ علم يحتوي على مجموعة من المسائل؛ حيث إنَّ كلَّ مسألة تشتمل على موضوع، ومحمول، ونسبة. إنَّ هذه المسألة تصدق بشأن منطق فهم الدين أيضًا. وفي ضوء موضوع منطق فهم الدين تنقسم مسائله إلى قسمين:

١. المسائل التي تبحث حول المنظومة الفكرية، وفلسفة، ومبادئ، ومباني الأسلوب.

٢. المسائل النَّاطرة إلى المصدر، والأدوات، والفنون، والقواعد، والضوابط وغيرها.

وبعبارة أخرى: إنَّ مسائل منطق فهم الدين عبارة عن: مبادئ الأسلوب (المبادئ التَّصوريَّة، أو ماهية، وتعريف الأسلوب، والمبادئ التَّصديقيَّة للأسلوب؛ الأعمُّ من الأصول المتعارفة والأصول الموضوعية)، والقواعد الأسلوبية، وضوابط، وفنون الاستفادة من الأسلوب، والمسارات الأسلوبية، وتقييم اعتبار الأسلوب وغيره. وإنَّ هذه المسائل ترد حول الأساليب المتوفرة كما ترد حول المسائل المطلوبة أيضًا.

هـ- ضرورة وأهداف منطق فهم الدين

إنَّ ظهور بعض التَّشكيكات، والضَّبابية في باب فهم الدين، والمعرفة الدِّينية، وانتشار بعض الأسئلة، والتَّحدّيات في حقل إمكان منهجية الفهم، واكتشاف الدين، وكذلك وجود بعض النِّواقص، والانحرافات في الأساليب الشَّائعة في البحث الدِّيني، أدَّى إلى وضع منظومة أساليب جامعة، وناجعة، وحديثة لاكتشاف القضايا، والتَّعاليم الدِّينية بوصفها من علم منطق فهم الدين.

وبعبارة أخرى: على الرغم من الخصائص، والخدمات، والفوائد التي لا تحصى لعلم الأصول، والعلوم ذات الصلة بباب البحث الديني وفهم الدين، لا يزال التحقيق في الشأن الديني يعاني من الافتقار إلى علم، أو حقل معرفي جامع؛ وذلك لأن العلوم، والمعارف الأسلوبية السائدة في حقل البحث الديني تعاني من النواقص، ومن نقاط الضعف، بحيث لم تعد في الوقت الراهن تكفي لتلبية الاحتياجات، والاستجابة للضرورات بالمقدار الكافي والكامل، ومن هنا فإننا في ما يتعلق بمنطق فهم الدين، ومعرفة أساليب اكتشاف القضايا، والمفاهيم، والأنظمة الدينية، نحتاج إلى علم، أو حقل علمي ينظر أولاً - وقبل كل شيء من حيث المحتوى الديني - إلى حقوله الخمسة، وهي: العقائد، والأخلاق، والتربية الدينية، والأحكام (الفردية والجماعية والحكومية)، ومعارف الدين العلمية. هذا في حين أن علم الأصول الراهن على الرغم من اشتماله على الكثير من الأصول، والقواعد، والضوابط المشتركة للاستنباط في مختلف حقول المعرفة الدينية، لا يتصف بالشمول الكامل، والكافي لتحقيق منطق فهم الدين. وثانياً: أن يكون شاملاً لمسائل جميع أطراف، وأبعاد ظاهرة الفهم، من قبيل: (الماتن، والشارع، والمدارك، والدوال، والمدرك والمحتوى، والمدرك، والمفسر، ومنطق، وأسلوب الإدراك). وثالثاً: أن يحظى بانسجام بنيوي، ونسيج مناسب، وأن يتمتع بحسن التأليف، والهندسة المتوازنة أيضاً.

إنَّ منطق فهم الدين يشتمل على مجموعتين من الأهداف الكليَّة والجزئيَّة:
١. الأهداف الكليَّة: بيان أسلوب، ومنطق مطلوب لفهم الدين، وإنتاج المعرفة الدينيَّة.

٢. الأهداف الجزئيَّة: هي الأهداف اللَّازمة من أجل الوصول إلى الهدف الكلي، والتي تكون في الواقع من أجزاء هدف كلي. وبعبارة أخرى: إنَّ الأهداف الجزئيَّة خطَّة للوصول التدريجي إلى الهدف الكلي. وعلى هذا الأساس تكون الأهداف الجزئيَّة، والمتوسِّطة لمنطق فهم الدين، عبارة عن: ضبط معرفة أساليب المباني الأساس في فهم الدين على شكل قواعد، وضوابط محدَّدة. إنَّ تعيين المبادئ، والمباني الأساس، يقع على عاتق الفلسفة، وعلم المعرفة، وفلسفة الدين وما إلى ذلك. وإنَّ البحث في الأدوات الأسلوبيَّة للمبادئ على شكل القواعد والضوابط، يقع على عاتق منطق فهم الدين، وإنَّ تطبيق القواعد، والضوابط التي عمل منطق فهم الدين على تنظيمها، يقع على عاتق مختلف حقول المعرفة الدينيَّة. إنَّ الرِّسالة الأخرى لمنطق فهم الدين -بالإضافة إلى معرفة العوامل المؤثِّرة والضَّروريَّة - هي الحيلولة دون تدخُّل العوامل المخلَّة في فهم الدين^١. بعبارة أخرى: في منطق فهم الدين، وبناء على المباني الفلسفيَّة، يتمُّ القيام بعدَّة أمور، ومن بين أهمِّها عبارة عن: التَّعرف إلى المدارس الأسلوبيَّة، والأساليب الموجودة في فهم الدين، ونقدها، والعمل على تهذيب بعضها (مهما أمكن). إنَّ هذا الهدف الَّذي يحتوي في الغالب على بُعد انتقادي وفلسفي، يتمُّ فيه بحث مقدار القابليَّة، وقدرة الأساليب الموجودة في الوصول إلى واقع، وحقيقة الظواهر مورد البحث، وكذلك حجم النَّجاح في الوصول إلى الأهداف المنشودة، ولا سيَّما الهدف الأصلي والنّهائي، وإنَّ الهدف النَّهائي لمنطق فهم الدين عبارة عن إنتاج المعرفة

الدينيّة. وإنّ بعض الأهداف، والأنشطة الخاصّة لمنطق فهم الدين، عبارة عن:
- منهجة مسار الفهم، واكتشاف التّعالم الدينيّة من المدارك، والدوّالّ المعتمدة
للدين.

- ضمان تطابق وحيويّة المعرفة الدينيّة.

- الشموليّة في دائرة توظيف الأسلوب (الاستنباط في جميع حقول المعرفة
الدينيّة، من قبيل: العقائد، والأخلاق، والتّربية، والأحكام، والعلوم الإنسانيّة،
والعلوم الطّبيعيّة).

- معرفة آفات الأساليب الموجودة.

- معرفة الآفات واختبار صوابيّة المعرفة الدينيّة.

و. دائرة منطق فهم الدين وفروعها

إنّ مساحة منطق فهم الدين، تابع لدائرة الدين، وحقل المصادر المعرفيّة
للدين. وفي حقل مساحة الدين هناك آراء مختلفة، حيث يمكن تقسيمها بشكل
عامّ إلى اتّجاهين، وهما الاتّجاه التّقليلي، والاتّجاه الجامع. وفي ما يتعلّق بالاتّجاه
التّقليلي، تنحصر مساحة الدين في الأمور الأخرويّة، والداخليّة والفردية^١.
إنّ مساحة منطق فهم الدين الذي يُشكّل تابعاً لمساحة الدين، سوف يحتوي -
في ضوء هذه الرّؤية - على مساحة محدودة. واليوم نجد أولئك الذين يقولون
بالمساحة التّقليليّة للدين، يعملون على تحديد مساحة محتوى الدين بالعقائد،
والأخلاق، والأحكام المتّخذة من الكتاب والسّنة، وذلك في حقل الأمور الفردية
والأخرويّة، كما أنّهم يختزلون الدين في الكتاب والسّنة فقط^٢. ونتيجة لذلك فإنّ
منطق فهم الدين ينحصر بلحاظ محتوى الدين في ثلاثة محاور، وهي: منطق فهم

١. سروش، بسط تجربه نبوي، ١١٠؛ م. ن، مدارا و مديريت، ٢٥٦ - ٣٦٦.

٢. م. ن، قبض و بسط تئوريك شريعت، ٧٩ - ٨٠.

العقائد، ومنطق فهم الأحكام، ومنطق فهم الأخلاق، وبلحاظ المصادر يقتصر على الكتاب والسنة، وبلحاظ الأسلوب ينحصر بالأسلوب النقلي.

وأما طبقاً للنظرية «الشاملة» بشأن مساحة الدين، فإنه يكون للدين مساحة واسعة، وجامعة تشمل جميع الأمور الدنيوية، والأخروية الناظرة إلى سعادة الإنسان وكماله. وبعبارة أخرى: إن الرسالة الدينية في ضوء هذا الاتجاه لا تقتصر على العقائد، والقيم، والأحكام الفردية فقط، بل تشمل جميع احتياجات الإنسان في حقل الاجتماع، والسياسة، والتعليم، والتربية، والعلوم التجريبية، والطبيعية، وأمثال ذلك. ومن هنا فإن للدين حضوراً واسعاً، وشاملاً لجميع أبعاد حياة الإنسان (الأعم من البعد الأخروي، والدنيوي، والدأخلي، والخارجي، والفردية، والاجتماعي، والعلمي، والمعنوي، وغيره)، وهذا يعني التماهي التام بين الدين والدنيا. إن هذا التصوير للدين تصوير جامع يعتبر هدف الدين شاملاً لكلا البعدين من الحياة الدنيوية، والأخروية للإنسان: «إن الإسلام ... دين جامع وواقعي، ففي الإسلام يتم الاهتمام بجميع أبعاد الاحتياجات الإنسانية؛ الأعم من الدنيوية، والأخروية، والجسدية، والروحانية، والعقلية، والفكرية، أو العاطفية، والفردية، أو الاجتماعية»^١.

وعلى هذا الأساس يمكن تقسيم المفاهيم، والقضايا الدينية إلى عدة أقسام. فإن بعض المفاهيم، والقضايا الدينية، من قبيل: القضايا المعبرة عن وجود الله، والجنة، والنار، ووجود الملائكة، قضايا لاهوتية، ومتعلقة للإيمان. وإن بعض القضايا الأخرى الموجودة في النصوص الإسلامية ذات بُعد علمي / تجريبي وطبيعي، من قبيل: البحث عن الإنسان، والكون، والأرض، والبحار في آيات القرآن، أو المفاهيم، والقضايا الماثورة عن النبي الأكرم ﷺ أو الأئمة

١. المطهري، مقدمه اي بر جهان بيني اسلامي، مجموعه آثار (الأعمال الكاملة)، ٢: ٦٣.

المعصومين عليهم السلام في حقل الطَّبِّ، والصِّحَّةِ، والتَّغْذِيَةِ، والبيئَةِ، هي من نوع القضايا غير اللاهوتية، والتي يتمُّ التعبير عنها بـ «العلم الديني». إنَّ هاتين الطائفتين من القضايا، والمفاهيم الدينية (اللاهوتية وغير اللاهوتية) توصيفية، وتحكي عن الواقعية الخارجية والعينية. والقسم الآخر من الدين الذي يتألف من التَّعالَمِ الإنشائية، ينقسم بدوره إلى قسمين، وهما: الدستورية، والوجوبية (الأحكام)، والقيمية، والاحتمالية (الأخلاق). والقسم الأول يعمل على بيان موارد، ومصاديق الواجبات، والمحظورات الحكمية، وبعبارة دينية: الحلال، والحرام؛ وأمَّا القسم الثاني (المفاهيم القيمية) فهي الضَّرورات، وعدم الضَّرورات الأخلاقية^١.

وعلى هذا الأساس، فإنَّ أنواع القضايا الدينية تنقسم في تقسيم كلي إلى قسمين، وهما: القضايا التَّوصيفية (الأخبارية)، والقضايا المعيارية (الإنشائية). والقضايا التَّوصيفية بدورها تنقسم إلى عدَّة أقسام:

- القضايا الاعتقادية، واللاهوتية المتعلقة للإيمان، من قبيل: القضايا المرتبطة بالمبدأ، والمعاد، والنبي.

- الأخبار والقضايا الغيبية التي تتحدَّث عن أخبار المستقبل.

- القضايا التاريخية، من قبيل: قصص الأنبياء، وسائر الأحداث، والحقائق

التي حدثت في السابق.

- القضايا الشرطية (السُّنن الإلهية المشروطة)، من قبيل قوله تعالى: ﴿وَمَنْ

يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ﴾^٢.

- القضايا العلمية، والطبيعية (غير اللاهوتية)؛ من قبيل: القضايا المرتبطة

بالأرض، والكون، والطبيعة، ومراحل تطوُّر، وخلق الإنسان، وما إلى ذلك.

١. رشاد، منطق فهم دين، ٨٤.

٢. الطلاق: ٣.

- القضايا العرفانية والشهودية، من قبيل قول الله سبحانه وتعالى: ﴿أَلَا يَذْكُرُ اللَّهُ تَظْمِينَ الْقُلُوبِ﴾^١. والقضايا الإنشائية بدورها تنقسم إلى عدة قضايا أخلاقية، وفقهية، وحقوقية. والقضايا الأخلاقية عبارة عن: الواجبات، والمحظورات المرتبطة بالأخلاق، والسَّجَايا، والأفعال المرتبطة بها. والقضايا الفقهية، والحقوقية فهي عبارة عن: الضَّرورات، والمحظورات التي تعمل على بيان علاقة الإنسان بالله، والطَّبيعة، وسائر الأشخاص الآخرين. وعلى هذا الأساس فإنَّ مساحة منطق فهم الدين تابعة لمساحة الدين، والمصادر الدينية، وهي مثل الدين تمتلك رقعة واسعة.

ونتيجة لذلك فإنَّ منطق فهم الدين، ينقسم - بلحاظ المحتوى الديني - إلى أقسام مختلفة، من قبيل: منطق فهم العقائد، ومنطق فهم الأخلاق، ومنطق فهم التربية، ومنطق فهم، وإنتاج العلوم الطبيعية، ومنطق فهم، وإنتاج العلوم الإنسانية / الإسلامية، وما إلى ذلك. كما سوف ينقسم منطق فهم الدين بلحاظ المصادر، والأدوات المعرفية إلى أقسام، من قبيل: منطق فهم، وتفسير القرآن الكريم، ومنطق فهم الحديث، ومنطق توظيف العقل، ومنطق توظيف الفطرة، والقلب. وإنَّ كلَّ واحد من هذه الأقسام المذكورة له مستويات، ومساحات مختلفة، من قبيل مستوى المنهج، والمباني، والمبادئ، والأساليب (الأصول، والقواعد، والضوابط). وبعبارة أخرى: إنَّ كلَّ واحد من الأنواع المختلفة لمنطق الدين، يشتمل على المباني، والأسلوب. وفي ما يلي سوف تتمُّ الإشارة في مساحة منطق فهم الدين إلى التَّفكيك، والفصل بين المساحة، والمحتوى، والمصادر المعرفية، والحقول المهمة لكلِّ واحد منها.

١. مساحة منطق فهم الدين بلحاظ المحتوى المعرفي

إنَّ منطق فهم الدين، ينقسم - بلحاظ المحتوى الديني - إلى فروع وحقول مختلفة، من قبيل: منطق فهم العقائد، ومنطق فهم الأحكام، ومنطق فهم التربية، ومنطق العلم الديني وأمثال ذلك.

أ. منطق فهم الأحكام الشرعية (أصول الفقه)

إنَّ من بين العلوم الموجودة في حقل منطق فهم الدين، هو علم أصول الفقه. إنَّ هذا العلم - بوصفه واحدًا من الحقول المهمة لمنطق فهم الدين - عبارة عن: منطق فهم، واستنباط الأحكام الشرعية من خلال الاستفادة من الأدلة العقلية، والنقلية (الكتاب والسنة). إنَّ كلمة الأصول ناظرة إلى المبادئ، والأصول، والقواعد، وإلى أدوات الفهم، كما أنَّ مفردة «الفقه» بمعناها الخاص، تعني الأحكام الشرعية الفرعية. وهناك مختلف الآراء المذكورة حول موضوع أصول الفقه، من قبيل: «الأدلة الأربعة»^١ (من الكتاب والسنة، والإجماع والعقل)، أو العنوان الأعم (الأعم من الأدلة الأربعة) التي تعدُّ محورًا لجميع مسائل هذا العلم^٢، أو ذات عمليات، ومسار الاستنباط التي يبحث هذا العلم عن عناصرها المشتركة^٣. ومن وجهة نظرنا يمكن - بالنظر إلى الماهية الآلية، والأسلوبية لعلم الأصول - اختيار رأي ثالث، لا سيَّما، وأنَّ مسار الاستنباط بوصفه «أسلوبًا» يشمل البحث عن القواعد، والمصادر، والأدوات، والأدلة. وعلى هذا الأساس فإنَّ علم أصول الفقه - بوصفه جزءًا من علم منطق فهم الدين - إنَّما يبحث في مجرّد أسلوب فهم، واستنباط الأحكام الشرعية من الأدلة، والمصادر المعتمدة. والمراد من علم

١. الميرزا القمي، قوانين الأصول، ٩؛ الإصفهاني، الفصول الغروية في الأصول الفقهية، ١١.

٢. الآخوند الخراساني، كفاية الأصول، ٨.

٣. الصدر، المعالم الجديدة للأصول، ٢٨.

أصول الفقه هنا هو أصول الفقه الموجود، وليس أصول الفقه المطلوب. كما أن الفقه بدوره ناظر إلى الفقه الموجود دون الفقه المطلوب؛ لأنَّ الفقه الموجود إنما يبحث في الغالب عن الأحكام الفرديَّة، في حين أنَّ الفقه المطلوب (الجامع) ينظر إلى جميع حقول الأحكام الشرعيَّة الأعم من الفرديَّة، والاجتماعيَّة، والحكوميَّة، والحضاريَّة، وغير ذلك، وتبعًا لذلك يجب أن يتبلور أصول الفقه الجامع.

بالنظر إلى موضوع أصول الفقه، يكون هذا العلم جزءًا من منطق فهم الدين؛ ومن هنا تكون النسبة بين منطق فهم الدين، وأصول الفقه هي نسبة العموم، والخصوص المطلق؛ بمعنى أنَّ منطق فهم الدين يشتمل على حقول مختلفة، ومن بينها منطق فهم الأحكام الشرعيَّة، وهي التي يتمُّ التعبير عنها بأصول الفقه. وبطبيعة الحال فإنَّ علم أصول الفقه، وإن كان يبحث عن أسلوب الأحكام الفقهيَّة واستنباطها، إلا أنَّ بعض أصولها، وقواعدها مشتركة، ويمكن الاستفادة منها في جميع حقول الدين (من قبيل: العقائد والأخلاق والمعارف)؛ من ذلك - على سبيل المثال - أنَّ الأصول، والقواعد الناظرة إلى الألفاظ، والحجج، والأمارات وغيرها، لا تختصُّ بالفقه المصطلح، ويمكن الاستفادة منها في فهم الحقول الأخرى من الدين أيضًا. وبطبيعة الحال فإنَّ توظيف هذه الأصول في الرجوع إلى النصوص، والمصادر الدينيَّة في الحقول الأخرى من الدين، يستدعي منطقيًا مختلفًا. وبعبارة أخرى: إنَّ أسلوب، ومنطق الرجوع إلى القرآن الكريم، والروايات الشريفة في كلِّ واحد من أبعاد الدين، من قبيل: العقائد، والأخلاق، والتربية، والعلم الديني - ضمن رعاية المشتركات - سوف يكون مختلفًا^١.

١. فياضي، پيرامون فلسفه اصول (سلسله مقالات)، ٥٠٤-٥٠٦.

ب. منطق فهم العقائد الدينية

تنقسم العقائد الدينية إلى قسمين، وهما العقائد الدينية العامة، والعقائد الدينية الخاصة. وإنَّ العقائد الدينية العامة تشمل جميع المعتقدات، والقضايا المعرفية، والإخبارية للدين؛ الأعمُّ من القضايا الكلامية، والكونية، والإنسانية، والتاريخية ونظائر ذلك. وأمَّا العقائد الدينية - في معناها الخاص - فهي تشير في الغالب إلى المعتقدات الإيمانية، والقضايا الكلامية. إنَّ المعتقدات التوحيدية من قبيل المسائل المرتبطة بالحقائق ما وراء المادية، وعوالم الوجود مثل عالم الآخرة والملائكة، ومسألة النبوة وما إلى ذلك. إنَّ بحثنا في هذا القسم ناظر إلى هذا الحقل من المعتقدات الدينية^١. إنَّ موضوع العقائد الدينية عبارة عن الحقائق ما وراء المادية، ومن بينها: الله، ودوره، وسائر العوامل ما وراء المادية في نظام الوجود، والجانب المعنوي للعالم، وغاية العالم، والإنسان، ومن هنا فإنَّ من خصائص العقائد الدينية عبارة عن كونها حقيقة قطعية، ولها من حيث الموقع، والمكانة دورًا تأسيسيًا لسائر المعارف، والتعاليم الدينية. ومن بين الخصائص الأخرى للعقائد الدينية أنه لا يتمُّ الاكتفاء فيها بالظن، وبعبارة أخرى لن تتشكَّل عقيدة بمجرد الظن، كما لن يتحقَّق الاعتقاد من خلال التَّعبُّد أيضًا.

بالنظر إلى خصائص العقائد الدينية وموضوعها، فإنَّها تستقي بشكل رئيس من ثلاثة مصادر، وهي: العقل، والنقل، والشُّهود (القلب)، حيث يتكفَّل العقل بالدور الأهمُّ في إثبات العقائد الأساس للدين. فإنَّ إثبات وجود الله، وبعض صفات جماله، وجلاله، والنبوة العامة، من طريق العقل فقط. كما يؤدِّي العقل دورًا بارزًا في بيان، وإثبات قسم آخر من العقائد الدينية، من قبيل: المعاد، والإمامة العامة، وغيرها^٢؛ وعلى هذا الأساس فإنَّ العقائد الدينية بلحاظ الأسلوب المعرفية لاهي

١. شاكرين، روش شناسي عقايد ديني، ٣٨ - ٣٩.

٢. حسين زاده، منابع معرفت (كاوشي در ژرفاي معرفت شناسي)، ٢٣٣ - ٢٨٦.

عقلية محضة، ولا هي نقلية صرفة. وبعبارة أخرى: إنَّ العقائد الدينية لا تستنبط من النصوص الدينية، والأسلوب النقلي فقط، ولا بواسطة خصوص الأسلوب العقلي فقط، بل إنَّ العقائد الدينية إنما تتبلور بحسب المورد من الطرق العقلية، والنقلية، أو بواسطة التلفيق بينهما. وبالنظر إلى اختلاف موضوع العقائد الدينية، وموضوع سائر حقول الدين الأخرى، ولا سيما منها حقل الأحكام الشرعية، فإنَّ أسلوب التعرف إليها سوف يكون بدوره مختلفاً أيضاً. إنَّ العقائد الدينية تتحدَّث عن الحقائق المجردة، وغير المادية؛ في حين أنَّ الأحكام الشرعية - مثلاً - تبحث حول الأمور التكليفية (الاعتبارية)، أو الأخلاق عن القيم، والواجبات، والمحرمات؛ ولذلك فإنَّ نوع الدراسات، والمصادر، والأدوات المعرفية سوف يكون مختلفاً أيضاً. وبطبيعة الحال فإنَّ هذه المساحات ضمن اشتراكها في الاستفادة من العقل، فإنَّها تشترك كذلك في الرجوع إلى القرآن، والحديث أيضاً؛ بيد أنَّها في نوعية، وكيفية الرجوع إلى تلك المصادر تعمل بشكل مختلف؛ من ذلك مثلاً أنَّه في حقل العقائد يتمُّ العمل - بسبب نوعها، وموضوعها، والخصائص الحقيقية للقضايا - على الاستفادة من العقل المحض (التجريدي)، والبرهاني بوصفه مصدراً، وبوصفه أداة أيضاً؛ في حين أنَّه في حقل الأحكام الشرعية - بسبب اعتبارية أغلب موضوعاتها - تتمُّ الاستفادة في الغالب من القواعد اللغوية والعقائرية. كما ترد هذه المسألة في طريقة الرجوع إلى الكتاب والسنة أيضاً. وبطبيعة الحال فإنَّ هذه المسألة تتفاوت في مختلف المدارس العلمية؛ من ذلك أنَّ الاتجاه العقلي - على سبيل المثال - لا يتماهى مع الاتجاه النقلي. فإنَّ الاتجاه العقلي يمنح الأصلة إلى الأسلوب العقلي، ويستفيد من النقل بوصفه مؤيداً، ومعاضداً للعقل، ويخالف الاكتفاء بالأسلوب النقلي، وأمَّا أصحاب الاتجاه النقلي؛ فإنَّهم يمنحون الأصلة إلى النقل، ولا يجيزون استعمال الأسلوب العقلي.

ج. منطق فهم الأخلاق والتربية الدينية

إنَّ حقل الأخلاق والتربية - بما في ذلك المعارف الدينية - تتألف من القضايا الإنشائية / التنزيهية، والاعتبارية؛ ولكنها بطبيعة الحال ليست اعتبارية صرفة بحيث تكون مجرد افتراضية وتعاقدية، بل لها دعامة عينية وحقيقية، وبالتالي فإنها تقبل الصدق والكذب، بحيث تقبل الاختبار الناجع، ومعرفة النتائج، والمآلات أيضًا.

إنَّ موضوعات، ومحمولات القضايا الأخلاقية، لا هي من سنخ المعقولات الأولية، أو المفاهيم الماهوية، ولا من المعقولات الثانية المنطقية، بل هي من المفاهيم الاعتبارية والفلسفية؛ لأنها تحكي عن حيثيات، وخصائص الأشياء الخارجية التي تؤخذ من صلب ذاتها، وتحمل عليها، دون أن يكون هناك امتناع ذاتي مستقل إلى جوارها. إنَّ اعتبار هذه المفاهيم، وإن كان رهناً بالجعل والاعتبار، ولكن لا بنحو الجعل، والاعتبار الصّرف، بل هو يحكي عن العلاقات العينية، والحقيقية بين أفعال، وسلوكيات الناس، والنتائج المترتبة عليها، وفي الحقيقة فإنَّ تلك العلاقات التكوينية، والمصالح الحقيقية تشكل دعامة لهذه المفاهيم التشريعية، والاعتبارية^١. يمكن القول إنَّ المعارف الأخلاقية، والتربوية من حيث السّعة، والمساحة تشمل جميع فضائل، ورذائل الأفعال الاختيارية للإنسان؛ وعلى هذا الأساس تكون الأفعال الجوارحية، والجوانحية متعلّق بالقضايا الأخلاقية والتربوية. إنَّ مصادر الأخلاق عبارة عن: العقل، والكتاب، والسنة، وبالنظر إلى خصائص القضايا الأخلاقية ضمن الاستفادة من الأساليب المشتركة، ولا سيما القواعد الأصولية، فإنها تقتضي بعض الأصول، والقواعد

١. مصباح اليزدي، آموزش فلسفه، ١: ٢٠٧.

الخاصة؛ حيث لم نشهد في هذا الشأن سوى القليل من الأعمال^١، ويبدو موضع فقه الأخلاق خالياً؛ ولذلك فإنَّ الخوض في هذا العلم يُعدُّ أمرًا ضروريًا ومهمًا.

د. منطق العلوم الدينية

إنَّ المراد من العلوم الدينية، هي علوم من قبيل: الفقه، والأصول، والكلام، والتفسير، وعلم الحديث، ونظائر ذلك، وعلى الرغم من اشتها هذه العلوم بالعلوم الدينية، بل إنَّ المراد حاليًا هو العلوم الإنسانية، والعلوم الطبيعية التي ترتبط بالدين وتتَّصف به على نحوٍ وآخر. إنَّ العلوم الدينية تتألف من مجموعة من القضايا الإخبارية، والتوصيفية، وكذلك المفاهيم الإرشادية، والإنشائية التي تشتمل - بالإضافة إلى جميع خصائص العلم - على العوامل، والعناصر الدينية أيضًا. إنَّ بعض هذه العناصر عبارة عن: دينية الموضوع والمحمول، والعالم والمعلوم، والأسلوب، والأدوات، والمصدر، والفائدة والاستعمال، والغاية والهدف، والمباني، والفرضيات المسبقة، والتصورات السابقة، والزمان، والمكان والجغرافيا، والثقافة، والحضارة، وما إلى ذلك؛ وعلى هذا الأساس فإنَّ جانبًا من العناصر الدينية للعلم، تعود إلى دينية المباني، والمصادر، والأساليب، والأدوات.

هناك قسم من الأبحاث الأسلوبية في حقل فهم الدين، يبحث في الأساليب والقواعد المشتركة (بغض النظر عن نوع المعارف، والمصادر المعرفية)، نعبر عنه بالمنطق العام، والمشارك لفهم الدين^٢. إنَّ لهذه المساحة من منطق فهم

١. إنَّ بعض الأعمال والمؤلفات النَّاطرة إلى منطق فهم الأخلاق والتربية، عبارة عن: درآمدي بر فقه اخلاق، لمؤلفه أمير غنوي؛ استنباط حكم اخلاق از متون ديني و ادله لفظي فقه الأخلاق، ج ١ و ٢، لمؤلفه محمد عالم زاده نوري؛ كتاب فقه تربيتي، ج ١ و ٢، لمؤلفه علي رضا أعرافي.

٢. رشاد، منطق فهم دين، ٨٤.

الدين - بوصفه منطق الفهم بالمعنى الأعم - دورًا أساسًا وضروريًا بالنسبة إلى سائر حقول منطق فهم الدين. إنَّ منطق العلوم الدِّينية - ولا سيَّما منطق العلوم الإنسانيَّة / الإسلاميَّة، سوف يكون بشكل، وآخر جزءًا من منطق فهم الدين؛ وذلك لأنَّ الدين، والمصادر الدِّينية تعدُّ واحدة من المصادر المعرفيَّة للعلوم الدِّينية، وإنَّ منطق العلوم الدِّينية يحتاج - في الاستفادة من هذا المصدر المهم - إلى مختلف الأصول والقواعد؛ حيث يتكفَّل منطق فهم الدين بالمعنى الأعم بتوفير تلك المبادئ، والأصول، والقواعد الأسلوبية في العلوم الدِّينية؛ ومن هنا يكون منطق العلوم الدِّينية من هذه الزاوية واقعاً تحت فروع منطق فهم الدين، ومن المسائل العامَّة لفلسفة العلوم الدِّينية؛ وعلى هذا الأساس تكون في إطار التَّعامل والعلاقات من سنخ العموم، والخصوص المطلق. كما أنَّ منطق العلوم الدِّينية يرتبط بسائر حقول منطق فهم الدين (منطق فهم العقائد الدِّينية، ومنطق فهم الأخلاق الدِّينية، ومنطق فهم الأحكام الدِّينية وما إلى ذلك) أيضًا (نسبة العموم والخصوص من وجه). وبطبيعة الحال فإنَّ إنتاج العلوم الدِّينية - بالإضافة إلى المصادر المعرفيَّة السَّائدة في العلوم الإسلاميَّة؛ من قبيل: العقل والكتاب والسُّنة - يستفيد من سائر المصادر، والأدوات المعرفيَّة، من قبيل: الطَّبيعة (البشريَّة وغير البشريَّة) والحواس أيضًا، وإن دراسة مصدر الطَّبيعة وأدوات الحواس، تحتاج إلى أصول وقواعد خاصَّة.

٢. مساحة منطق فهم الدين بلحاظ المصادر المعرفيَّة

إنَّ منطق فهم الدين بلحاظ المصادر المعرفيَّة، عبارة عن: منطق فهم القرآن، ومنطق فهم الحديث، ومنطق تطبيق العقل والفطرة.

أ. منطق فهم القرآن

إنَّ من بين فروع الفهم والمعرفة الدِّينية، فهم وتفسير القرآن الكريم. إنَّ التَّفسير هو علم يبحث فيه عن معاني القرآن الكريم، واستنباط أحكامه، وكشف أسرارهِ^١؛ وعلى هذا الأساس فإنَّ المراد من منطق فهم القرآن الكريم عبارة عن المنظومة العامّة، والجامعة لفهم، وتفسير القرآن الكريم^٢، ويتمُّ في هذا الشَّان بيان مختلف الأدوات والأساليب^٣. لا يكفي لفهم القرآن الكريم أن نكون على دراية باللُّغة العربيّة، وفهم المعاني الظَّاهريّة للقرآن فقط؛ إذ هناك في القرآن الكريم آيات محكمات، ومتشابهات، كما يوجد فيه ناسخ، ومنسوخ، ومطلق، ومقيّد، وظاهر، وباطن، وما إلى ذلك^٤، وعليه فإنَّنا نحتاج لفهمه - بالإضافة إلى ذلك - إلى إدراك عقلي، واستدلال على شكل قياس منطقي، وما إلى ذلك^٥. لا سيّما، وأنَّ القرآن الكريم في الكثير من الموارد قد اكتفى بذكر الكليّات من دون أن يدخل في الجزئيّات، والتَّفصيل؛ من قبيل آيات أحكام الصَّلَاة، حيث لا يمكن التَّعرُّف في المفهوم الشَّرعي لها على عدد ركعاتها، وأجزائها، وشرائطها^٦. وكذلك يشتمل القرآن الكريم على أمثال، وعلى كنايات، واستعارات لا يكفي التَّعرُّف إلى الأدبيّات العربيّة في فهمها؛ ومن هنا فإنَّ فهم القرآن الكريم، وتفسيره يحتاج إلى قواعد، وشرائط، وضوابط كثيرة نعبّر عنها بمنطق فهم القرآن الكريم. إنَّ المراد من منطق فهم القرآن، هو الأعمُّ من أساليب، ومناهج التَّفسير، وقواعد التَّفسير

١. الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ١: ١٣.

٢. رشاد، فلسفه دين، ٤٢.

٣. الطبرسي، مجمع البيان في تفسير القرآن.

٤. الفيض الكاشاني، تفسير الصافي، ١: ٣١.

٥. أمين، فجر الإسلام.

٦. الإسراء: ٧٨.

(الأصول التطبيقية لأساليب التفسير)، وضوابط التفسير (ظروف وشروط تطبيق المناهج والقواعد)، ومعايير التفسير (أساليب وأدوات التقييم وآفات المعرفة التفسيرية والقرآنية)^١.

يمكن تقسيم فهم، وتفسير القرآن الكريم - بلحاظ المصادر، والمضامين، والأدوات، ونظائر ذلك - إلى مختلف الاتجاهات والأساليب؛ من قبيل: التفسير الاجتهادي، وتفسير القرآن بالقرآن، والتفسير العقلي للقرآن، والتفسير الروائي (أو الأثري)، والتفسير العلمي، والتفسير الموضوعي، والتفسير الرمزي والعرفاني، والتفسير الأدبي. كما يمكن تقسيم التفسير على أساس ترتيب الرجوع إلى نص القرآن الكريم إلى مختلف المداخل، من قبيل: التفسير الترتيبي، والتفسير التنزيلي (بحث ترتيب مسار النزول)، والتفسير الموضوعي أيضًا. إن كل واحد من الأساليب المذكورة أعلاه، يشتمل على مجموعة من القواعد؛ من قبيل: القواعد اللفظية (مثل أصالة الحقيقة وأصالة العموم)، والقواعد اللغوية والأدبية، والقواعد غير اللفظية (مثل السياق)، ونظائر ذلك، حيث يعمل المفسر - من خلال توظيف أساليب، وقواعد الفهم، وكذلك من خلال رعاية الضوابط، والشروط الأولى - على فهم، وتفسير القرآن الكريم^٢. إن بعض المحاور العامة لمنطق فهم

١. هناك الكثير من الآثار في حقل منطق فهم القرآن، ومن بينها: منطق فهم القرآن، لمؤلفه محمد رجبى ومحمد حسن جواهرى؛ منطق فهم قرآن لمؤلفه السيد كمال الحيدرى؛ روش شناسى تفسير قرآن، لمؤلفه علي أكبر بابائى؛ روش شناسى تفسير قرآن، لمؤلفه علي نصيرى.

٢. يمكن تقسيم ضوابط فهم القرآن - بلحاظ أطراف مسألة الفهم، والمستندات، والأساليب، والقواعد، وكذلك أركان الدين - إلى تقسيمات متنوّعة. وإنّ فهم وتفسير القرآن بمعناه الواقعي والصحيح، رهن بتحقق صلاحيات وأرضيات ورعاية ضوابط، وإنّ هذه الشّوابط بلحاظ المدرك والمفسر - بوصفه واحداً من أطراف عملية الفهم - عبارة عن: ١ - العلم بقواعد اللغة العربية. ٢ - العلم بمعاني مفردات القرآن الكريم. ٣ - الرجوع إلى الآيات الأخرى (تفسير الآيات بالآيات). ٤ - الرجوع إلى أسباب النزول. ٥ - الرجوع إلى الروايات والأحاديث الصحيحة. ٦ - الاهتمام بتناغم مجموع آيات القرآن الكريم. ٧ - الرجوع إلى سياق الآيات. ٨ - التعرّف إلى آراء المفسرين الإسلاميين. ٩ - تجنب أي نوع من الأحكام المسبقة. ١٠ - العلم بالآراء الفلسفية والعلمية. ١١ - العلم بتاريخ صدر الإسلام. ١٢ - العلم بسيرة

القرآن الكريم، عبارة عن: مباني ومبادئ فهم القرآن، ومصادر منطق فهم القرآن، وقواعد فهم القرآن (بوصفه مساراً معرفياً للمباني المذكورة أعلاه)، وضوابط قواعد الفهم، والاتجاهات، والأساليب، والمسارات، والبنية النموذجية، والأسلوبية المعرفية المطلوبة، ومقياس صوابية الاختبار وأمثال ذلك.

ب. منطق فهم الحديث

إنَّ من بين حقول منطق فهم الدين، منطق وأسلوب فهم الحديث. وإنَّ المراد من الحديث هو قول وفعل، أو تقرير المعصوم عليه السلام والذي نعبر عنه بسنة المعصوم عليه السلام أيضاً. إنَّ الدِّراسات الرَّوائية تقع على عاتق علم الحديث. ينقسم علم الحديث إلى قسمين، وهما: «رواية الحديث» (أو أصول الحديث)، و«دراية الحديث». إنَّ قسم «روايات الحديث» يتكفَّل بسند الحديث، ورواته حيث يُعدُّ علم الرجال قسماً من «رواية الحديث». وإنَّ قسم «دراية الحديث» يبحث في محتوى، ومفاد، ودلالة الحديث^١، وإنَّ منطق فهم الحديث^٢ ناظر إلى هذا القسم؛ ومن هنا يتمُّ

وتاريخ حياة النبي الأكرم صلى الله عليه وآله. ١٣ - العلم بتاريخ بيئة نزول القرآن الكريم. ١٤ - التَّمييز بين الآيات المكيَّة والمدنيَّة (انظر: السبباني، روش صحيح تفسير قرآن، ٩ - ٢٩؛ رشاد، «منطق فهم قرآن»، ٣٦ - ٤١). ١٥ - امتلاك البصيرة اتِّجاه الهوية الوحيانيَّة والعقلانيَّة للدين والنَّص الديني. ١٦ - طهارة الرُّوح. ١٧ - تمحُّض الذَّهن. ١٨ - الرُّسوخ في العلم. ١٩ - الحصول على العلم الوهبي. ٢٠ - التَّبَحُّر في استعمال منطق فهم الدين. ٢١ - الإشراف على كامل النَّص الوحياني والمقدَّس. ٢٢ - امتلاك الأنس والإحاطة بمذاق الشَّارح والاطِّلاع على مقاصد الشَّريعة. ٢٣ - معرفة الأسلوب والبنية اللُّغويَّة للدين. ٢٤ - المعرفة الوافية بالعلوم النَّقليَّة. ٢٥ - الاطِّلاع الكامل على العلوم العقليَّة. ٢٦ - معرفة الزَّمان والاطِّلاع على العلوم الأخرى بحسب المورد. ٢٧ - الاطِّلاع على أحوال ومعتقدات العرب في عصر النبي الأكرم صلى الله عليه وآله. ٢٨ - الاطِّلاع على سنة وطريقة الرِّسول الأكرم صلى الله عليه وآله من أجل تفسير مجمل وتأويل مشابهاً للقرآن وما إلى ذلك. (جواهري، «منطق فهم قرآن»، ٣٦ - ٤١).

١. مدير شأنه جي، دراية الحديث، ٢ - ٤.

٢. إن بعض الآثار في هذا الشأن، عبارة عن: منطق فهم حديث، لمؤلفه السيّد محمّد كاظم الطباطبائي؛ روش فهم حديث، لمؤلفه عبد الهادي مسعودي؛ فقه الحديث، لمؤلفه عباس بسنديه.

التعبير عن أسلوب فهم الحديث بـ «فقه الحديث»^١ و«دراية الحديث»^٢ أيضًا. إنَّ فقه الحديث: «علم يبحث في متن الحديث، ومن خلال بيان مبانيه، ومسار فهمه المنطقي، يعمل على تقريبنا من المراد الأصلي لقائل الحديث»^٣. إنَّ هذه المباني المستنبطة من القواعد الأدبيَّة، والأصوليَّة، والكلاميَّة وسائر القوانين العقليَّة، والعقلائيَّة، تساعدنا على فهم المعنى الأصلي للحديث، والفهم الصَّحيح، والأفضل للمراد، وكذلك إدراجه ضمن نظام عقائدي منسجم؛ بحيث لا يرد خلل في البنية المتَّصلة لمجموع الأحاديث والروايات^٤.

ج. منطوق استعمال العقل والفطرة

إنَّ العقل والفطرة - مثل القرآن والحديث - من المصادر المعرفيَّة في حقل فهم الدين؛ مع فارق أنَّ القرآن الكريم، والحديث هما من المصادر الوحيانيَّة والمتنيَّة، في حين أنَّ العقل، والفطرة، والقلب، من المصادر الدَّاخليَّة، وغير المتنيَّة، ومن هنا فإنَّ توظيفهما في فهم الدين سوف يكون مختلفًا عن المصادر المتنيَّة. إنَّ هذه المصادر المعرفيَّة لها دور استقلالي (مصدر مستقل)، كما أنَّها تعدُّ بمنزلة أداة فهم الدين؛ ومن هنا فإنَّ توظيف كلِّ واحد منها (المصدري والآلي)، يحتاج إلى منطوق وأسلوب خاصّ. وبعبارة أخرى: إنَّ توظيف العقل، والفطرة بوصفهما أداة لفهم الكتاب والسُّنة، يختلف عن توظيفهما بوصفهما مصدرين معرفيين مستقلين^٥.

١. الإمام الخميني، الاجتهاد والتقليد، ٤٨؛ الخوئي، التنقيح في شرح العروة الوثقى، ٢: ٤٩؛ مسعودي، روش فهم حديث، ١٧.

٢. حاجي خليفة، كشف الظنون، ١: ٦٣٥؛ مسعودي، روش فهم حديث، ١٨.

٣. مسعودي، روش فهم صحيح، ١٨ - ١٩.

٤. م. ن.

٥. لتفصيل البحث مع المزيد من التوضيحات، انظر: القسم الرَّابع: مصادر ومستندات فهم الدين، على هامش أبحاث العقل والفطرة والقلب.

ز. البنية المعرفية لمنطق فهم الدين

إنَّ البنية المعرفية لكلِّ علم، تقوم على مساحة ذلك العلم. وعليه فإنَّ البنية المعرفية لمنطق فهم الدين بوصفه علمًا، تقوم على مساحة هذا العلم. إنَّ المراد من البنية المعرفية هو الأعمُّ من العوامل، والعناصر الأساس، أو الخارجية (الفلسفة والمنهج والمبادئ والمباني)، والعناصر البنائية، أو الداخلية (فهم الدين)، والعناصر الداخلية (النظريات، والأصول، والقواعد، والضوابط الأسلوبية). إنَّ هذه العناصر تعمل مع بعضها، وعلى نحو متشابك على تشكيل بنية مفهومية. وعلى هذا الأساس يمكن تنظيم البنية المعرفية لمنطق فهم الدين، على النحو الآتي:

١. العناصر البنيوية لفهم الدين:

- أ. الفلسفة الاعتقادية والمذهب العلمي (الأبحاث الدينية والإسلامية العامة).
- ب. المباني والمبادئ (التصورية والتصديقية).

٢. العناصر الداخلية لمنطق فهم الدين:

١. الدراسات المقارنة / الانتقادية للأساليب الموجودة (في جهة المذاهب والاتجاهات، والمباني والمبادئ، وأصول وقواعد وضوابط فهم الدين).
٢. بيان الأسلوب المطلوب^١ في مختلف حقول الدين (الأسلوب العام والمشارك لفهم الدين، وأسلوب فهم العقائد الدينية، والأخلاق والتربية الدينية، والأحكام الدينية، والعلم الديني، وأسلوب فهم الكتاب، والسنة، وأسلوب توظيف العقل، والفطرة والقلب، وأسلوب فهم وبيان الطبيعة، وأسلوب معرفة الأفعال الإنسانية، وأسلوب الاستفادة من أدوات الحواس، وأسلوب الاستفادة من ماضي وتاريخ البشر ونظائر ذلك).

١. إنَّ مفهوم الأسلوب ناظر إلى أصول وقواعد وضوابط فهم الدين، والمراد من الأسلوب المطلوب، وهو الأسلوب المستخرج من المذهب والمباني والمبادئ الدينية.

خلاصة الفصل

- إنَّ منطق فهم الدين بوصفه منظومة أسلوبية ومنهجية جامعة - بالإضافة إلى الأسلوب (الأصول، والقواعد، والضوابط، والمسارات) - يبحث في المبادئ، والمباني أيضًا.

- إنَّ منطق فهم الدين بوصفه منظومة أسلوبية، ومنهجية جامعة، من سنخ الفلسفة المضافة، وقسم من علم فلسفة الدين.

- التيارات والمدارس في حقل منطق الدين، عبارة عن: الاتجاه الظاهري (المتمحور حول النقل أو النص)، والاتجاه العقلاني المتأصل (الاعتزال الجديد والقديم وأمثال ذلك)، والاتجاه الاجتهادي الواقعي الشيعي.

- إنَّ موضوع منطق فهم الدين، عبارة عن أساليب فهم الدين، ومبادئ، ومباني الأساليب.
- إنَّ مسائل منطق فهم الدين عبارة عن: مبادئ الأسلوب، والقواعد الأسلوبية، وضوابط، وفنون الاستفادة من الأسلوب، والمسارات الأسلوبية، وتقييم اعتبار الأسلوب وما إلى ذلك.

- إنَّ هدف منطق الدين عبارة عن: تقديم أسلوب مطلوب لفهم الدين، وإنتاج المعرفة الدينية.

- إنَّ منطق فهم الدين، ينقسم - بلحاظ المحتوى الديني - إلى أقسام مختلفة، من قبيل: منطق فهم العقائد، ومنطق فهم الأحكام، ومنطق فهم الأخلاق، ومنطق فهم التربية، ومنطق فهمهم، وإنتاج العلوم الطبيعية، ومنطق فهمهم، وإنتاج العلوم الإنسانية / الإسلامية.

- ينقسم منطق فهم الدين بلحاظ المصادر، والأدوات المعرفية إلى أقسام، من قبيل: منطق فهم القرآن الكريم، ومنطق فهم الحديث، ومنطق توظيف العقل.
- إنَّ البنية المعرفية لمنطق فهم الدين هي الأعمُّ من العوامل، والعناصر الأساس، أو الخارجية (الفلسفة، والمنهج، والمبادئ، والمباني)، والعناصر البنائية، أو الداخلية (النظريات، والأصول، والقواعد، والضوابط الأسلوبية).

الفصل الثاني: نسبة وعلاقات منطوق فهم الدين إلى العلوم ذات الصلة

إن منطوق فهم الدين يرتبط بعلوم مختلفة، وهو يشترك معها في بعض الجهات، ويختلف عنها في جهات أخرى. وإنَّ هذا الارتباط بالنسبة إلى بعض العلوم يكون من طرف واحد، وبالنسبة إلى بعض الأمور الأخرى يكون متبادلاً ومن طرفين. وفي الارتباط من طرف واحد، يكون لمنطوق فهم الدين مجرد دور المنتج بالنسبة إلى المعارف الأخرى؛ من ذلك - على سبيل المثال - أنَّ علاقة منطوق فهم الدين بالمعارف الدينية، مثل علم الفقه، وعلم الكلام، وعلم الأخلاق وما إلى ذلك هي من هذا القبيل؛ بمعنى أنَّ كلَّ واحد من المعارف الدينية هي حصيلة منطوق فهم الدين، إلا أنَّ منطوق فهم الدين في حدِّ ذاته، لا يحتاج إلى هذه المعارف. إنَّ الدور الإنتاجي لمنطوق فهم الدين يتمُّ طرحه في حقلين، أحدهما: الذي ينتج القواعد، والضوابط، والفنون، والأدوات، وما إلى ذلك. والآخر: الذي يعمل بواسطة (المباني) على إنتاج النظريات، والقضايا المعرفية أيضاً، وبالتالي يصل في نهاية المطاف إلى إنتاج المعرفة الدينية. إنَّ منطوق فهم الدين بالنسبة إلى بعض العلوم، والمعارف يؤدِّي دور المستهلك. إنَّ منطوق فهم الدين من حيث الاستهلاك، هو حصيلة علوم من قبيل الفلسفة، والمعرفة، والمنطق، وفلسفة الدين، والأدب العربي، ونظائر ذلك، ويتغذَّى عليها. وبعبارة أخرى: إنَّ هذه العلوم تعمل على توفير المبادئ، والأصول الموضوعية لمنطوق فهم الدين. وعلى هذا الأساس فإنَّ

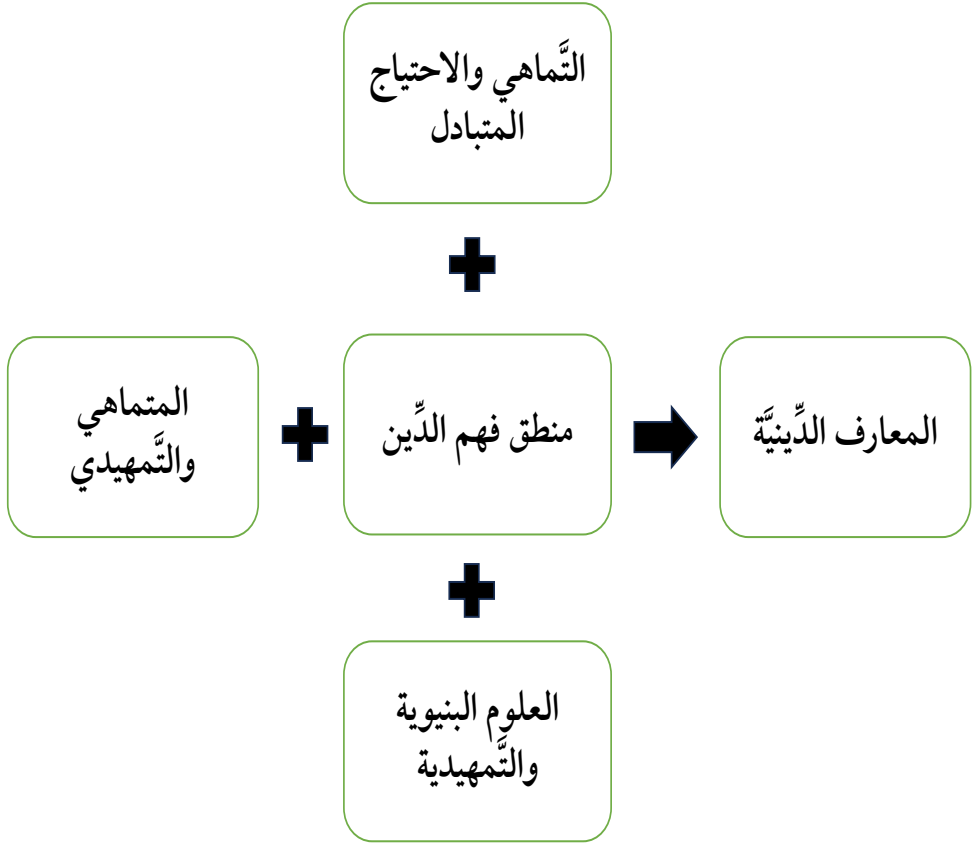
الأنطولوجيا والأبستمولوجيا، وعلم المنطق، وما إلى ذلك تكون متقدّمة على منطق فهم الدين، كما أنّ علم الفلسفة (الأنطولوجيا) يتقدّم من حيث الموضوع، والرّتبة على الأبستمولوجيا، وهذه الأخرى متقدّمة على منطق العلم أيضًا. إنّ اختلاف المدارس الفلسفيّة والمعرفيّة، منشأً لاختلاف الاتّجاهات، والآراء الأسلوبية في الأبحاث الدينيّة.

وعلى هذا الأساس، يمكن تقسيم العلوم المرتبطة بمنطق فهم الدين إلى ثلاثة أقسام عامّة، وهي على النحو الآتي:

القسم الأوّل: العلوم التي تؤدّي الدور التأسيسي لمنطق فهم الدين، حيث يمكن تسمية هذه العلوم بالعلوم البنيويّة، وتسمية بعضها بـ «العلوم التمهيدية».

القسم الثّاني: العلوم التي تقع في عرض بعضها، أو العلوم المتماهية، أو المسانخة لبعضها.

القسم الثّالث: العلوم التي تعدّ بالنسبة إلى منطق فهم الدين من نتائج المعرفة. إنّ بعض العلوم التي هي من قبيل: الفلسفة المحضّة، والفلسفات المضافة (فلسفة المعرفة، وفلسفة الدين، وفلسفة اللّغة، وفلسفة الدّهن، ونظائر ذلك)، والمنطق (أنواع المنطق، من قبيل: المنطق الصّوري، والمنطق الجديد، والمنطق المعياري، ومنطق الضّرورات)، وفلسفة المنطق وما إلى ذلك، تعدّ بالنسبة إلى منطق فهم الدين أساسًا، أو أرضية لها. وإنّ بعض العلوم، من قبيل: الهرمنيوطيقا (الهرمنيوطيقا الأسلوبية والمنهجية) وأمثالها، تعدّ من سنخ العلوم المسانخة. إنّ جميع المعارف الدينيّة (على المستويات الثلاثة؛ المسألة، والنظريّة، ونظام العلم) هي حصيلة منطق فهم الدين؛ ومن هنا سوف نتعرّض في هذا الفصل إلى بحث نسبة، وعلاقات منطق فهم الدين بثلاث مجموعات من العلوم المذكورة.



العلوم التَّأسيسيَّة والتَّمهيدِيَّة

أ. العلوم التَّأسيسيَّة والتَّمهيدِيَّة

إنَّ بعض العلوم لها دور تأسيسي بالنِّسبة إلى منطق فهم الدِّين؛ وعليه يمكن تسميتها بـ«العلوم التَّمهيدِيَّة»؛ وإنَّ بعض العلوم الَّتِي هي من قبيل: الفلسفة المحضة، والفلسفات المضافة (فلسفة العلم، وفلسفة الدِّين، وفلسفة اللُّغة، وما إلى ذلك)، والمنطق (أنواع المنطق، من قبيل: المنطق الصُّوري، والمنطق الجديد، والمنطق المعياري، وغير ذلك)، وفلسفة المنطق وما إلى ذلك، حيث

تعدُّ بالنسبة إلى منطق فهم الدين، فهي من سنخ الأساس، أو الأرضية لها، وتؤدي دور المنتج ويتغذى عليها منطق فهم الدين. وفي ما يلي سوف نبحث في نسبة، وعلاقات منطق فهم الدين مع بعض أهم العلوم النبوية:

١. الفلسفة المطلقة

إنَّ من بين العلوم التي يتغذى عليها علم المنهج هو علم الفلسفة. وإنَّ مرادنا من الفلسفة هو الأنطولوجيا بالمعنى الخاص. إنَّ الأنطولوجيا بالمعنى الأعمِّ يشمل الأنطولوجيا، والأنثروبولوجيا، والرؤية الكونية، ونظائر ذلك. وإنَّ الفلسفة بمعناها الخاص تتحدَّث عن الوجود، بغضَّ النظر عن المصاديق. إنَّ الفلسفة عبارة عن معرفة الوجود، والموجود من حيث هو موجود، لا من حيث أنَّ له تعيِّناً خاصاً: ^١ «الحكمة الإلهية علم يُبحث فيه عن أحوال الموجود بما هو موجود، وموضوعها... هو الموجود بما هو موجود، وغايتها معرفة الموجودات على وجه كلي، وتمييزها ممَّا ليس بموجود حقيقي» ^٢. وبعبارة أخرى: إنَّ الفلسفة المطلقة علم يبحث في أحكام، وأحوال الكلِّي «الموجود بما هو موجود» ^٣، أو «الوجود بما هو وجود» ^٤.

إنَّ الفلسفة في تبويب العلوم، مقدَّمة على جميع العلوم، وتعدُّ بوصفها أمُّ العلوم؛ وذلك لأنَّها من حيث الموضوع، والغاية عامَّة، وتقع داعمة لجميع العلوم الأخرى. وبطبيعة الحال فقد كان للفلسفة في الأزمنة السَّابقة معنى أعمَّ؛

١. المطهري، آشنائي با علوم اسلامي، قسم الفلسفة، ١٣؛ صدر المتألَّهين الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة، ١: ٢٨؛ الطباطبائي، بداية الحكمة، ٦؛ الجوادى الأملي، رحيق مختوم (القسم الأول من بداية الأسفار)، ١٢٠.

٢. الطباطبائي، بداية الحكمة، ٦.

٣. ابن سينا، الشفاء (الإلهيات)، ٥ فما بعد.

٤. صدر المتألَّهين الشيرازي، الأسفار الأربعة في الحكمة المتعالية، ١: ٣٤-٣٥.

بحيث كان علم المنهج والأبستمولوجيا وحتَّى المنطق، تعدُّ فروعاً من الفلسفة المطلقة؛ ثمَّ أخذت هذه العلوم - ولا سيَّما منها علم المنهج، ومنطق العلم - تنفصل شيئاً فشيئاً عن الفلسفة المطلقة، وأصبح علم المنهج، ومنطق العلم جزءاً من الفلسفة المضافة^١، ويعود السَّبب في ذلك إلى الاختلاف الماهوي، والموضوعي، والغائي للفلسفة عن هذه العلوم، ولا سيَّما منها علم المنهج. وعلى هذا الأساس فإنَّ علم المنهج، ومنطق العلم يقوم على الفلسفة^٢. وإنَّ هذه المسألة تصدِّق بشأن منطق فهم الدِّين أيضاً؛ وذلك لأنَّ منطق فهم الدِّين يرتبط بالفلسفة، والحكمة بواسطة واحدة. إنَّ علم المنهج من كلِّ علم يرتبط بشكل مباشر بفلسفة ذلك العلم (الفلسفة المضافة)، ويُعدُّ جزءاً من مسأله العامَّة، وإنَّ الفلسفة المضافة بدورها تقوم على الفلسفة المطلقة أيضاً. إنَّ الفلسفة المطلقة تعمل على توفير المباني، والمبادئ الأنطولوجية لذلك العلم؛ وعلى هذا الأساس فإنَّ العلم الأوَّل، والأهمُّ الَّذي يقوم عليه علم المنهج هو الفلسفة والأنطولوجيا؛ وذلك لأنَّ المباني الأنطولوجية من مباني علم المنهج. إنَّ المباني الأنطولوجية تنقسم إلى قسمين، وهما: المباني العامَّة، والمباني الخاصَّة. إنَّ المباني العامَّة يتمُّ الحصول عليها من علم الفلسفة المطلقة، كما يتمُّ الحصول على المباني الخاصَّة من الفلسفة المضافة (فلسفة العلم التي يُعدُّ علم المنهج بدوره جزءاً من مسألهها العامَّة). ونتيجة لذلك لا يستغني علم المنهج عن الفلسفة، وفي الأساس فإنَّ كلَّ أسلوب ومنهج يُعدُّ دستوراً عملياً، إنَّما يستمد مادَّته من القوانين النظرية التي هي من الأوصاف العلمية أو الفلسفية. إنَّ المباني الفلسفية تقدِّم في الحقيقة إطاراً نظرياً (بقصد أو بغير قصد)^٣.

١. ساروخاني، روش هاي تحقيق در علوم اجتماعي، ١: ٤ - ٢٣.

2. See: Fritz, Methodology of Economics and Other Social Sciences, 5.

٣. كاظمي، روش و بينش در سياست، ٣٥؛ حقيقت، روش شناسي علوم سياسي، ٤١؛ بلوم، نظريه هاي نظام

٢. فلسفة الدين

إنَّ منطق فهم الدين كما يقوم على الفلسفة المطلقة، فإنَّه يرتبط كذلك بالفلسفات المضافة، من قبيل فلسفة الدين ويتغذى عليها أيضًا. إنَّ الفلسفات المضافة تكتسب حاليًا أهميَّة بالغة بوصفها أساسًا، ومبنى عقليًا، وفلسفيًا، وبوصفها راصدة للعلوم أيضًا، وقد فتحت لنفسها بالتدرج مكانة، ومنزلة في المحافل العلميَّة. وفي ما يتعلَّق بمصطلح «الفلسفة المضافة» توجد هناك تعاريف، وأفهام مختلفة، بيد أنَّنا سوف نغضُّ الطَّرْف عنها، ونكتفي هنا بمجرد الإشارة إلى الفهم المختار من بينها. إنَّ المراد من الفلسفة المضافة هو العلم الَّذي يتكفَّل بالدراسة الفلسفيَّة / العقلانيَّة (التوصيف، والبيان، والتنسيق، والإرشاد) حول علم ما، أو حول بعض الأمور والحقائق؛ وبعبارة أخرى: إنَّ «الفلسفة المضافة» تتكفَّل تارة بالبحث، والدراسة العقلانيَّة حول علم (العلم المضاف إليه)، من قبيل: علم الفيزياء، وعلم الفقه، وعلم الكلام، وما إلى ذلك. ومن هذه الناحية تكون الفلسفة مضافة إلى العلوم^١ ومن سنخ العلوم الثانوية، وتارة أخرى يتكفَّل بالبحث، والدراسة العقلانيَّة حول الأمور، والظواهر الأعم من الحقيقيَّة، والاعتباريَّة؛ من قبيل: النَّفس، واللُّغة، والمعرفة، والدين، وما إلى ذلك، حيث نطلق عليها عنوان «الفلسفات المضافة إلى الأمور»^٢، وسوف تكون من سنخ العلوم الأوَّليَّة^٣.

إنَّ منطق فهم الدين بوصفه جزءًا من فلسفة الدين، يستفيد بدوره من هذا العلم

سياسي: كلاسيك هاي انديشه سياسي و تحليل سياسي نوين، ١: ٣٨ - ٤٠.

1. Philosophy of sciences

2. Philosophy of facts

٣. خسروپناه، فلسفه هاي مضاف، ٧١؛ علي تبار، «ماهيت فلسفه دين و تفاوت آن با علم كلام و فلسفه معرفت ديني»، ٨٨؛ علي تبار، «بررسي تطبيقي فلسفه فقه با ديگر فلسفه هاي مضاف همگن»، ٩٧ - ١٢٤.

أيضًا. إنَّ المراد من فلسفة الدِّين هو فلسفة الدِّين في الاتِّجاه الإسلامي. تنقسم فلسفة الدِّين إلى قسمين كليَّين، وهما أوَّلاً: القسم النَّاطِر إلى ذات الدِّين (حول الدِّين)، والقسم الآخر: هو القسم النَّاطِر إلى المسائل الدَّخلية (في الدِّين). إنَّ منطق فهم الدِّين في حدِّ ذاته يُعدُّ من المسائل الأولى؛ ولكنَّه في الوقت نفسه يقوم على سائر مسائل فلسفة الدِّين الأخرى أيضًا. من ذلك - على سبيل المثال - مسائل فلسفة الدِّين، ومساحة الدِّين، ومنشأ الدِّين، ومصادر الدِّين وما إلى ذلك ممَّا يؤثِّر على منطق فهم الدِّين بشكل مباشر أيضًا؛ من ذلك مثلاً أنَّ لبحث مساحة الدِّين، ومصادر الدِّين - كما سبق أن ذكرنا - تأثيرًا مباشرًا على أسلوب فهم الدِّين؛ وذلك لأنَّ تعدُّد المصادر المعرفيَّة يقتضي تعدُّد الأساليب أيضًا.

وعلى هذا الأساس تكون النسبة القائمة بين فلسفة الدِّين، وبين منطق فهم الدِّين، هي نسبة العموم، والخصوص المطلق. إنَّ من بين مهام فلسفة الدِّين عبارة عن أسلوب فهم الدِّين الذي يقوم بأبحاث نقدية لأساليب فهم الدِّين، وبيان الأسلوب، والمنطق المطلوب، والعمل في نهاية المطاف على إنتاج المعرفة الدِّينيَّة، وبالتالي فإنَّ منطق فهم الدِّين - بمعنى المنظومة الشَّاملة والجامعة - يُعدُّ فرعًا عن فلسفة الدِّين ومن مسائله العامَّة؛ حيث يمكن التَّعبير عن ذلك بفلسفة الأسلوب، والمنهج أيضًا. وإنَّ منطق فهم الدِّين بدوره يتمُّ تعريفه تحت عنوان فلسفة الدِّين، ويتغذَّى منها أيضًا؛ وذلك لأنَّ معرفة المبادئ المؤثِّرة على منطق فهم الدِّين يقع على عاتق فلسفة الدِّين. إنَّ فلسفة الدِّين تبحث في منطق فهم الدِّين من خلال اتِّجاهين، وهما: الاتِّجاه التَّاريخي / التَّوصيفي، وكذلك الرُّؤية الفلسفيَّة / المنطقيَّة (الإرشاديَّة)؛ حيث ينتج من كلتا الرُّؤيتين علمًا آخر باسم منهج فهم الدِّين. وسوف يقوم على أساس الاتِّجاه التَّاريخي بدراسة الأساليب الموجودة، ويعمل على نقدها ودراستها. ويقوم في ضوء الاتِّجاه المنطقي، ومن

خلال تحليل البنية المطلوبة، وبواسطة الاستناد إلى المباني المعرفية والمنطقية، بتقديم الأسلوب المطلوب، ومعايره المنشودة، ونحن نرى أن فلسفة الدين تبحث - في إطار كلا هذين الاتجاهين ومن خلال الاستناد إلى المباني المعرفية والمنطقية - حول معرفة أسلوب، ومنطق فهم الدين. إنَّ علم الأسلوب، والمنهج يأخذ القواعد الخاصّة بمادّة (المصادر والأداة) المعرفة الدينيّة من علم المعرفة والأبستمولوجيا، ويأخذ القواعد المتعلقة بالصورة من المنطق الصوري، ويعمل على إنتاج المعرفة من خلال توظيف تلك الأصول والقواعد^١.

٣. المعرفة المطلقة والمعرفة المقيّدة (الدينيّة)

إنَّ «علم المعرفة»^٢ - مثل المنطق - يُعدُّ واحدًا من حقول علم الفلسفة التي تبحث عن دراسة ماهيّة، وطبيعة، ومساحة، ومختلف أبعاد المعرفة، وإمكان المعرفة، وقيمة المعرفة، ومصادر المعرفة، وأساليب المعرفة، وظرفيّات، وإمكانيّات المعرفة لدى الإنسان وغيره^٣. وعلى هذا الأساس فإنَّ موضوع علم المعرفة هو «العلم» و«المعرفة؛ بمعناه الأعمّ (مطلق المعرفة)، وأسلوبها عقلي^٤. إنَّ العلاقة بين علم المعرفة، وبين المنطق علاقة متبادلة ذات طرفين. فالمنطق يبحث في صورة وقلب التفكير، بيد أن علم المعرفة يبحث بمادّة التفكير، وإمكان الوصول إلى الواقع، ولذلك يكون علم المعرفة من هذه الناحية متقدّمًا على المنطق؛ ومن هنا فإنَّ أصول، وأركان الأبحاث المنطقية تحتاج إلى بحث معرفي؛ كما أن علم المعرفة بدوره يقوم على الأصول، والقواعد المنطقية.

١. خسروپناه، روش شناسي علوم اجتماعي، ٣٦-٣٧.

٢. يطلق في اللغة الإنجليزية على علم المعرفة مصطلح (Epistemology) من المادة اليونانية (Episteme) بمعنى المعرفة (Knowledge)، و(logos) بمعنى النظرية (Theory)، والتي تعني بمجموعها «نظرية المعرفة».

٣. فعالي، درآمدي بر معرفت شناسي معاصر و ديني، ٢٩.

٤. ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، ١: ٣٠٨؛ صدر المتألهين الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ٣: ٢٧٧-٣٦٠، و ٨: ٢٠٠؛ الفخر الرازي، المباحث المشرقية، ١: ٣٦٧.

إنَّ علم المعرفة في ضوء مساحته ينقسم إلى قسمين، وهما: المعرفة المطلقة، والمعرفة المقيَّدة (المعرفة المضافة). إنَّ المراد من المعرفة المطلقة هو تلك الطَّائفة من القواعد، والأصول المعرفيَّة المشتركة، والعامَّة التي لا تختص بحقل خاصٍّ من المعارف والعلوم، وتشمل جميع حقول المعرفة. والمراد من المعرفة المقيَّدة والمضافة، هي تلك الطَّائفة من الأصول، والقواعد المعرفيَّة التي تختصُّ بمساحة خاصَّة، ولا تشمل جميع المعارف، والعلوم البشريَّة^١. إنَّ من بين نماذج المعرفة المقيَّدة، هي «المعرفة الدِّينيَّة»، وإنَّ كلَّ واحد من المعارف الدِّينيَّة بدوره له معرفة خاصَّة؛ من قبيل: معرفة الفقه، ومعرفة الأخلاق، وأمثال ذلك.

إنَّ لأسلوب، ومنطق فهم الدِّين ارتباطاً مباشراً بعلم المعرفة. كما سبق أن ذكرنا فإنَّ الأسلوب عبارة عن كنيَّة استعمال أدوات، ومصادر المعرفة، أو كنيَّة توظيف قواعد المادَّة، والصُّورة لاستخراج المعرفة، وإنَّ علم المنهج بدوره عبارة عن بحث الأسلوب، وإنَّ مهمَّة المعرفة هي بيان قواعد المادَّة، ومحتوى الاستدلال، وكنيَّة الحصول على المعرفة؛ وعلى هذا الأساس حيث إنَّ علم المنهج إنَّما هو توظيف لقواعد علم المعرفة للوصول إلى المعرفة، فإنَّها تكون قائمة على الأصول، والقواعد المعرفيَّة، ومتأخِّرة عنها^٢. من حيث السَّابقة التَّاريخيَّة يُعدُّ علم المعرفة متقدِّماً على علم المنهج. إنَّ علم المعرفة قد تكامل مع تاريخ الفلسفة، والفلسفة ذاتها، وأمَّا علم المنهج في شكله الرَّاهن فهو حقل معرفي جديد. إنَّ أيَّ إطار، أو معيار يرتضيه المحقِّق في حقل المعرفة، سوف يعمل على تنظيم علم المنهج في ضوء ذلك المعيار.

إنَّ علم المنهج يقوم على أساس علم المعرفة، وباعتبار التَّمايز، والتَّحوُّل في

١. حسين زاده، پژوهشي تطبيقي در معرفت شناسي معاصر، ١٦.

٢. خسروپناه، روش شناسي علوم اجتماعي، ٣٦.

هندسة علم المعرفة، فإن الاختلاف، والتغيير يطال علم المنهج أيضًا؛ وعلى هذا الأساس حينما وُلد نظامٌ معرفي خاصٌّ، سوف تنهياً تبعاً لذلك ظروف الإمكان اللازم لظهور علم منهج خاصٍّ، ومتناسب معه أيضًا، وبالتالي فإنه بعد أزمة، وانهيار النظام المعرفي، سوف يتعرّض نظام علم المنهج إلى الاهتزاز أيضًا؛ ومن هنا فإن المبادئ المعرفية تعدُّ واحدة من العناصر المؤثرة، والحاسمة في اتخاذ الأسلوب، وإن علم المعرفة يؤدي دورًا أساسًا، ومبنيًا بالنسبة إلى الأسلوب. وبعبارة أخرى: كما أن منطق الفهم يقبل ببعض الفرضيات من المنطق، فإنه يأخذ من علم المعرفة بعض الفرضيات أيضًا. من ذلك - على سبيل المثال - أن من بين الأبحاث المذكورة في علم المعرفة، مسألة ارتباط القضايا المشهودة، أو القضية العلمية بالواقع (صدق القضايا)، حيث إن منطق فهم الدين من خلال قبول المدعيات المطروحة في علم المعرفة، يجعلها مبني لنشاطه وتحقيقاته، ويدخل على أساسها في القضاء، والحكم بشأن الأساليب المتبعة. إن منطق فهم الدين يأخذ المبني من النظريات المعرفية؛ من ذلك - مثلاً - أن النظريات البنيوية، ونظريات التلاحم والمثالية، من شأنها أن تكون مبني بالنسبة إلى أسلوب فهم الدين^٢؛ وعلى هذا الأساس فإن منطق فهم الدين يقوم من جهات مختلفة على علم المعرفة، ويتغذى على المعرفة، من ذلك إن علم المعرفة في حقل المصادر - على سبيل المثال - هو الذي يحدد ما هي المصادر التي يجب العمل على الاستفادة منها، وإن مسألة الأسلوب بدورها عبارة عن تابع لموضوع ومصادر المعرفة؛ من ذلك - على سبيل المثال - إن المباني الحسية، والتجريبية (الوضعية) قد أثرت على علم المنهج، وتحقق مذهبًا خاصًا، وإن سائر المصادر المعرفية لها

١. فيرحي، «روش شناسي اندیشه سياسي در دوره ميانه تمدن اسلامي»، ١٥.

٢. حقيقت، روش شناسي علوم سياسي، ٥٣.

إمّا أنّها تفتقر إلى الاعتبار، أو أنّها مصادر أيديولوجية، وبالتالي فإنّها تعتبر غير علمية^١.

من ذلك - على سبيل المثال - إن العقل يُعدُّ واحدًا من مصادر المعرفة الدينية، وإنّ كل حكم نتّخذه في الفلسفة، وعلم المعرفة بشأن العقل، يكون له تأثير في اتّخاذ الأسلوب، فلو قبلنا بدلًا من العقل المصادر الأخرى رسميًا على سبيل المثال، فإنّ آثار ذلك سوف تنعكس على منطق فهم الدين بطبيعة الحال، وسيؤدّي ذلك إلى الأسلوب النّقلي أو الظّاهري. من الواضح أنّنا لو قلنا بأنّ العقل معتبر كما هو الحال بالنّسبة إلى سائر المصادر المعرفية الأخرى، من قبيل: الكتاب، والسّنة، والفطرة، فإنّ أسلوبنا في هذه الحال سوف يتغيّر بالكامل. إنّ كلّ واحد من الاتّجاهات العقلية، والنّقليّة، والاجتهادية، ونظائر ذلك، يقوم على أساس المباني المعرفية^٢.

٤. علم المنطق

إنّ علم المنطق عبارة عن مجموعة من القواعد، والقوانين التي تعصم مراعاتها العقل من الخطأ في التّفكير^٣. وإنّ التّفكير بدوره عبارة عن ربط بعض المعلومات ببعضها لغرض الوصول إلى معلوم جديد، أو تحويل مجهول إلى معلوم. وبعبارة أخرى: إنّ التّفكير عبارة عن حركة الذّهن من المجهول إلى سلسلة من المقدّمات المعلومة، ثمّ الانتقال من تلك المقدّمات المعلومة نحو ذلك المجهول، وتحويله

١. شريفي، مباني علوم انساني اسلامي، ٣٧٥؛ م. ن، روش شناسي علوم انساني اسلامي، ٣٦؛ چالمرز، چيستي علم، ٧؛ إيمان وكلاته ساداتي، روش شناسي علوم اسلامي نزد انديشمندان مسلمان، ٤٦٥.

٢. شريفي، مباني علوم انساني اسلامي، ٣٧٥.

٣. المظفر، المنطق، ١: ٥.

إلى معلوم^١؛ وعلى هذا الأساس فإنَّ الذَّهن في تركيب المعلومات، وكشف المجهول، وتحويله إلى معلوم، يقطع مسارًا، وإنَّ هذا المسار يجب أن يشمل على نظم، وصورة خاصَّة ليصبح منتجًا، وإنَّ المنطق هو الَّذي يتكفَّل ببيان قواعد وقوانين هذا المسار^٢.

كما يمكن تسمية علم المنطق باعتبار ولحاظ ما، بـ «علم الأسلوب»، بمعنى أسلوب توجيه التفكير، وأسلوب التفكير الصَّحيح، والأسلوب الصَّحيح للتَّعريف، وأسلوب الاستدلال الصَّحيح. إنَّ علم المنطق هو علم يعمل على بيان، وتمييز أطر، وأبنية التفكير الصَّحيح من التفكير غير الصَّحيح^٣. كما أنَّ هذا العلم يقوم على أساس المباني الفلسفيَّة العامَّة، وعلم المعرفة^٤؛ من ذلك أنَّه - على سبيل المثال - يقوم على أساس المباني الأنطولوجيَّة للمنطق، وأصل امتناع التَّنقض. إنَّ هذا الأصل البديهي يؤخذ من الفلسفة^٥. إنَّ بعض الخطوات المنطقيَّة الأولى، من قبيل: إنتاجيَّة الشَّكل الأوَّل، من البديهي الأوَّلِي. إنَّ الفلسفة في المراحل الأولى من خلال الاستفادة من الأصول المنطقيَّة الأوَّلِيَّة، تعمل على إعداد الأصول الموضوعية، والموضوعات الجديدة أحيانًا من أجل الأبحاث المنطقيَّة، وإنَّ علم المنهج بواسطة الاستفادة من تلك الأصول، يصل إلى آفاق جديدة من المعرفة، وبذلك يتواصل التَّعاطي المستمر بين علم المنهج، والعلوم في مختلف

١. ترتيب الأمور المعلومة لتحصيل أمر مجهول، أو ملاحظة المعقول لتحصيل المجهول أو أن الفكر حركة إلى المبادئ أو من المبادئ إلى المراد (انظر: المطهري، علوم اسلامي، ١، قسم المنطق والفلسفة).

٢. م. ن.

٣. شريفي، روش شناسي علوم انساني اسلامي، ٣٧.

٤. موتن، «روش شناسي اسلامي در علم سياست»، ١٠؛ پارسانيا، «روش شناسي و انديشه سياسي»، ١٧.

٥. حقيقت، روش شناسي علوم سياسي، ٥٠.

السُّطوح والمستويات^١. وبعبارة أخرى: إنَّ علم المنهج جزء من المنطق العملي؛ وذلك لأنَّ هذا القسم من المنطق يعمل على التَّعريف بالأدوات، والأساليب من أجل الوصول إلى الحقيقة^٢.

وعلى هذا الأساس فإنَّ الأسلوب والمنهج، عبارة عن كَيْفِيَّة استعمال أدوات، ومصادر المعرفة، أو كَيْفِيَّة توظيف قواعد المادَّة، والصُّورة من أجل استخراج المعرفة. إنَّ مهمَّة المنطق الصُّوري هي بيان قواعد صورة الاستدلال، كما أنَّ مهمَّة علم المعرفة عبارة عن بيان قواعد مادَّة، ومضمون الاستدلال، وكَيْفِيَّة حصول المعرفة؛ ومن هنا فإنَّ علم المنهج يعمل على بيان طريقة استعمال قواعد المنطق، وعلم المعرفة من أجل الحصول على المعرفة؛ ولذلك فإنَّ علم المنهج يقوم من جِهَة على أصول، وقواعد المنطق، وعلم المعرفة، وهو متأخَّر عنهما^٣، وبهذا اللَّحَاط يمكن لعلم المنطق بالنِّسبة إلى منطق فهم الدِّين، وعلم المنهج، والمنطق أن يكون عامًّا ومُشترَكًا (علم منهج التَّفكير)، وأمَّا بالنِّسبة إلى علم المنهج (الميثودولوجي) فهو علم محدود، وإنَّ على المنهج أوسع بكثير من علم المنطق. إنَّ علم المنطق الصُّوري إنَّما يتكفَّل ببيان أسلوب التَّعريف، وأسلوب الاستدلال، أو التَّبَيُّن، ولكنَّه عاجز عن الاضطلاع بتقديم نموذج، أو بنية للوصول إلى توصيف صحيح، أو تفسير صحيح، أو التَّوصُّل إلى التَّوقُّع والسَّيطرة. وفي الأساس فإنَّ المناطقة التَّقليديَّة لم يكونوا يحملون هاجس علم منهج التَّفسير، والتَّوقُّع، والتَّقْيِيم، والسَّيطرة أبدأً. والخلاصة هي أنَّ علم المنطق، وإن كان من قبيل علم المنهج والأسلوب، ولكن ليس جميع الأساليب التي تمسُّ الحاجة

١. پارسانيا، «روش شناسي و انديشه سياسي»، ١٧.

٢. حقيقت، روش شناسي علوم سياسي، ٣، و ٥٠.

See: Fritz, Methodology of Economics and Other Social Sciences, 5 – 6.

٣. خسروپناه، روش شناسي علوم اجتماعي، ٣٦.

إليها في فهم الدين، وإنما يضطلع بخصوص أسلوب التعريف، والاستدلال فقط. ولهذا السبب تمس الحاجة في حقل فهم الدين إلى التعرف إلى هذا العلم بغية الاطلاع على الأسلوب الصحيح في التعريف والاستدلال^١. وبطبيعة الحال فإنه بالنظر إلى أنواع المنطق الأخرى، من قبيل: المنطق التقليدي، والمنطق الرياضي، والمنطق الضبابي، والمنطق الضرووري، يمكن توسيع رقعته كي يعمل كل واحد من هذه الأنواع على ملء جانب من أنحاء المنطق، والفراغات الحاصلة، وتهب إلى نجدة الفهم، والمعرفة الدينية.

ومن هنا فإن النسبة المنطقية بين علم المنطق، وبين منطق فهم الدين هي نسبة العموم، والخصوص من وجه؛ فإن علم المنطق من جهة أسلوب التعريف، وأسلوب الاستدلال عام، وإن منطق فهم الدين يستمد منه، وأما في المقابل فإن منطق فهم الدين - بالنظر إلى سعته الموضوعية (أنواع المباني، والمبادئ، والأصول، والقواعد) - هو الأعم. وبطبيعة الحال فإنه بالنظر إلى متعلقه - الذي هو فهم الدين - سوف يكون أخص.

٥. العلوم اللغوية

كما أن منطق فهم الدين يرتبط ببعض العلوم اللغوية، ويعتمد عليها أيضًا. إن المراد من العلوم اللغوية هي الأعم من «علم اللغة»^٢، و«علم السيموطيقا»^٣، و«فلسفة اللغة»^٤. وبطبيعة الحال فإن علم السيموطيقا ليس من سنخ العلوم اللغوية، بيد أن قسمًا من السيموطيقا ناظر إلى الدلالات اللغوية، ومن هنا سوف

١. شريف، روش شناسي علوم انساني اسلامي، ٣٧.

2. Linguistics

3. Semiotics – Semiology

4. Philosophy of language

نشير في هذا القسم إلى علاقة فهم الدين بالسِّيموطيقا أيضًا. إنَّ هذه العلوم (العلوم اللُّغويَّة) تعدُّ بمعنى من المعاني من سنخ العلوم الإنسانيَّة، وبلحاظ ما هي من سنخ الفلسفة الميتافيزيقية. فهي بلحاظ الموضوع تعدُّ نوعًا من العلوم الإنسانيَّة؛ إذ كما أنَّ موضوع العلوم الإنسانيَّة هو الفعل الإنساني، فإنَّ العلوم اللُّغويَّة بدورها يرتبط كلُّ واحد منها بنحو من الأنحاء بـ«اللُّغة» بوصفها قسمًا من النِّشاط الإنساني أيضًا. إنَّ اللُّغة بوصفها نشاطًا إنسانيًا، تعدُّ في حدِّ ذاتها أمرًا تاريخيًّا، واجتماعيًّا، وثقافيًّا، ومن هذه الناحية يمكن الخوض في دراسة اللُّغة بوصفها أمرًا إنسانيًّا واجتماعيًّا، ولذلك فإنَّهم يعتبرون هذه العلوم من سنخ العلوم التَّجريبية؛ ولكن من حيث إن موضوعها يتمُّ بحثه بواسطة الاتِّجاه العقلاني / الشَّامل بوصفه موردًا للدراسة، ولا سيَّما فلسفة اللُّغة، فإنَّها تعدُّ نوعًا من الفلسفة المضافة إلى الأمور.

يمكن تقسيم العلوم اللُّغويَّة إلى مجموعتين كليَّتين، وهما: العلوم النَّاطرة إلى لغة خاصَّة، والعلوم النَّاطرة إلى اللُّغة بوصفها ظاهرة بشريَّة عامَّة. إنَّ علومًا من قبيل الصَّرف والنَّحو واللُّغة - في اللُّغة العربيَّة والفارسيَّة وغيرهما - هي من سنخ القسم الأوَّل؛ إذ إنَّ لكلِّ لغة أصولها، وقواعدها الصَّرفية، والنُّحويَّة، واللُّغويَّة الخاصَّة، ومن هنا فإنَّ هذه العلوم تنظر على الدَّوام إلى لغة خاصَّة. إنَّ هذه العلوم على الرَّغم من افتقارها إلى الجِهَّة البنيويَّة، إلَّا أنَّها بوصفها علومًا آليَّة تقع في خدمة فهم الدين، وتعدُّ من مقدِّمات منطق فهم الدين. والمجموعة الثَّانية (الدِّراسات اللُّغويَّة العامَّة) تنقسم بدورها بلحاظ الأسلوب إلى مجموعتين متمايزتين أيضًا، وهما: ١

١. العلوم التي تدرس اللُّغة من الناحية التَّاريخية وبطريقة تجريبية، من قبيل:

1. See: Audi, The Cambridge Dictionary of Philosophy, 673.

«علم اللُّغة» الَّذي يعمل على توصيف، وتحليل أبنية الألفاظ، والنحو، ومفاهيم اللُّغات الطَّبِيعية^١.

٢. العلوم التي هي من قبيل فلسفة اللُّغة، التي تعمل على دراسة اللُّغة بالأسلوب الفلسفي والعقلي^٢.

وبالإضافة إلى القسمين الآنفين، يمكن اعتبار علم السِّيموطيقا بدوره علمًا مرتبطًا بالعلوم اللُّغويَّة أيضًا. إنَّ لعلم السِّيموطيقا دائرة أعم، وإنَّ نسبته إلى علم اللُّغة هي نسبة العموم، والخصوص المطلق؛ حيث يعدُّ علم اللُّغة جزءًا من علم السِّيموطيقا. وبعبارة أخرى: إنَّ اللُّغة وإن كانت تنطوي تحت مجموعة من الدَّلالات، ومن هنا يكون علم اللُّغة بدوره قسمًا من السِّيموطيقا أيضًا، وأمَّا من الناحية التَّاريخيَّة فقد ظهر علم السِّيموطيقا بعد علم اللُّغة، وخرج من صلبه^٣؛ ومن هنا فإننا سوف نبحث في ما يلي - ضمن فصل علم اللُّغة عن علم السِّيموطيقا - نسبة، وعلاقة منطق فهم الدين بالعلوم أعلاه (علم اللُّغة، وعلم السِّيموطيقا، وفلسفة اللُّغة).

١ / ٥ - علم السِّيموطيقا

إنَّ من بين العلوم المرتبطة بمنطق فهم الدين، «علم السِّيموطيقا»^٤ (علم الرُّموز^٥، وعلم الدَّلالات أو علم العلامات). إنَّ علم السِّيموطيقا ينهمك في دراسة، وبحث جميع الدَّلالات، والعلامات التي تحتوي على خطاب الأعم من الدَّلالات النَّاظرة إلى الحياة الإنسانيَّة (من قبيل: اللُّغة الطَّبِيعية، وأنواع الخطوط،

١. سرل، أفعال كفتارى، ١٨ - ٢١.

2. See: Po. cit.

٣. معموري، «دانش زبان شناسي و کاربردهاي آن در مطالعات قرآني» ١٦١ - ١٧٦.

4. Semiotics

5. Symbolology

والأعداد، والمعادلات الرّياضيّة، والمعادلات الكيميائيّة، والنّوطات الموسيقية، والإشارات المروريّة، ودلالات المقام، والرّتبة المهنيّة، والرّسميّة، والألوان، والصّور، وأنواع صفارات الإنذار، والتّحذيرات الصّوتيّة، والبصريّة، والرّسميّة، والإيماء، والتّقليد، والمحاكاة، وقسمات الوجه، والعلامات الموجودة بين الحيوانات، والحشرات (من قبيل: إشارات التّواصل بين الدّلافين، والحيتان، والنّمل، والنّحل، والتي يتمّ التّعبير عنها بـ «علم الدّلالات الحيوانيّة»^(١)). وعلى هذا الأساس فإنّ دائرة الدّلالات التّواصلية، والمفهوميّة واسعة جدّاً، حيث يتكفّل علم الدّلالات، والسّيموطيقا ببحثها ودراستها. في علم السّيموطيقا يتمّ بحث الأصول، والقوانين العامّة النّاطرة إلى الدّلالات، وتهتمّ بارتباط الدّلالات بالخطابات التي تنقلها. وبعبارة أخرى: إنّ علم السّيموطيقا يبحث عن دلالات العلامات في مقام الارتباط^٢.

إنّ موضوع علم السّيموطيقا هو «العلامة»^٣ بوصفها دالّة، و«المعنى»^٤ بوصفه مدلولاً، وغايته عبارة عن: دراسة أنظمة الدّلالات (الدّال) الأعمّ من الدّلالات اللّغويّة، والرّموز، والأمثلة، والعلامات الدّلاليّة ونظائر ذلك، لغرض فهم وكشف المعنى، والمدلول الكامن وراء تلك العلامات والدّلالات^٥؛ وعلى هذا الأساس فإنّ بعض المسائل المهمّة في علم السّيموطيقا، عبارة عن: تبويب أنواع الدّلالات (من قبيل الدّلالات النّصيّة وغير النّصيّة، والدّلالات اللّغويّة وغير اللّغويّة)، ودلالة

1. Zoo - semiotics

٢. دينه سن، درآمدي بر نشانه شناسي، ١١؛

Borchert, Encyclopedia of Philosophy, V. p. 218.

3. Sign

4. Meaning

٥. سوسور، دوره زبان شناسي عمومي، ٢٤؛ سجودي، نشانه شناسي كاربردي، ٢٣.

العلامات (من قبيل: طريقة دلالة العلامات، ونمط ارتباط الدلالات بالمدليل، وطريقة تبلور المعنى من طريق الدلالات، وطريقة ارتباط الدلالات بالحقائق)، وعلم المعاني ودراسته (من قبيل: كشف وفهم مدلول العلامات، وكشف الإرادة الاستعمالية)، وعلم التطبيقات (من قبيل: معرفة وكشف الإرادة الجدية)، وأنظمة فك الرّموز، ومسارها وبنيتها (قراءة العلامات وفتح دلالة العلامات ومسارها)، ومسار علم السيموطيقا ودراسته، وبعض آخر من الأنشطة الخاصة في علم السيموطيقا (من قبيل: التحليلات الأدبية، وعلم اللغة، والتّحقيقات البلاغية والمعاني والبيان). بالنظر إلى اختلاف الدلالات اللغوية وغير اللغوية، وأهميّة علم السيموطيقا اللغوية، سوف نبّحث في هذا القسم مجرد الدلالات النّاطرة إلى الحياة الإنسانيّة، والدلالات غير اللغوية، وارتباطها بمنطق فهم الدين، وأمّا بحث نسبة، وعلاقة منطق فهم الدين بالدلالات اللغوية، فسوف نبّحثه بشكل مستقل في قسم علم اللغة.

إنّ علم السيموطيقا غير اللغوي يهتم بدراسة، وفهم الدلالات، والعلامات والرّموز في الحياة الاجتماعيّة. على الرّغم من اختلاف أسلوب علم السيموطيقا غير اللغوي عن أسلوب علم السيموطيقا اللغوي، ولكن يمكن تفسير الدلالات، والعلامات غير اللغوية بحيث يكون لها بنية، وأداء مشابهة لبنية، وأداء الدلالات، والعلامات اللغوية؛ بمعنى أنّه يمكن وصف دلالة على أنّها تمثّل لغة (أو لها لغة)؛ من ذلك - على سبيل المثال - أنّه يمكن اعتبار نظام حركات، وسمات الرّأس، واليد، والوجه نوعاً من اللغة، ولذلك يتمّ التّعبير عنه بـ «لغة الجسد»¹. إنّ لغة الجسد عبارة عن خطابات، ورسائل غير لفظيّة، وغير كلاميّة تنتقل من طريق حركات أعضاء الجسد، وسمات الوجه. ومن هنا فإنّ العلامات والدلالات غير

1. Body language

اللُّغويَّة تؤدِّي في أسلوب علم السِّيموطيقا دور الاستعارة اللُّغويَّة. بالنظر إلى ماهيَّة وموضوع علم السِّيموطيقا، يمكن بحث ودراسة نسبته، وصلته بمنطق فهم الدِّين. كما أنَّ لعلم السِّيموطيقا دور الأسلوب المعرفي أيضًا. إنَّ لعلم السِّيموطيقا من هذه الزَّاوية تطبيقات أسلوبية في تعريف، وتدوين مصادر علم السِّيموطيقا في مختلف الحقول على شكل علم بيني، ويمكن لمنطق فهم الدِّين أن يعمل على توظيف هذا العلم في إطار فهم، واكتشاف معاني الدَّلالات الدِّينية؛ وذلك لأنَّ الدَّلالات يمكن لها أن تدلَّ على الأمور الماديَّة- والمعنويَّة، والحققيَّة، والاعتباريَّة، والعينيَّة، والذهنيَّة؛ ومن هنا فإنَّه في دراسات علم السِّيموطيقا- بالإضافة إلى الأسلوب التَّجريبي- سوف تكون الأساليب التَّفهيميَّة، والاستنباطيَّة، والاجتهاديَّة، قابلة للاستفادة، والتَّوظيف أيضًا.

٥ / ٢ - اللُّسانيَّات وفلسفة اللُّغة

إنَّ اللُّغات التي يتواصل البشر بواسطتها فيما بينهم، لها تركيبة محدَّدة ومنظَّمة، وإنَّ علم اللُّغة في الحقيقة يعمل على دراسة مختلف أبعاد، وزوايا اللُّغة، وأبنيتها. وكما سبق أن أشرنا فإنَّ علم اللُّغة- بلحاظ الموضوع، وتبويب العلوم- يقع تحت مجموعة علم السِّيموطيقا، وتتلخَّص مهمَّته في مجرد دراسة الدَّلالات اللُّغويَّة. إنَّ علم اللُّغة يبحث في بنية اللُّغات الطَّبيعية. إنَّ المراد من اللُّغة الطَّبيعية هي لغات (من قبيل: اللُّغة الفارسيَّة، واللُّغة العربيَّة، واللُّغة الإنجليزيَّة)؛ حيث يتواصل الأشخاص فيما بينهم من خلالها بشكل طبيعي. إنَّ علم اللُّغة، واللُّسانيَّات يشتمل على عدَّة حقول معرفيَّة، من قبيل: علم الصَّوتيات الكلاميَّة^١، وعلم الألفاظ والمفردات، وعلم الاشتقاق^٢، وعلم النُّحو، ومعرفة

1. Phonology

2. Etymology

المعاني، والمفاهيم، وعلم التطبيقات أيضًا^١. إن علم الصّوتيات (أو نظام الأصوات [اللغوية])^٢ ناظر إلى كيفية تركيب الأصوات، وعلاقتها ببعضها. إن علم المعاني يبحث في معاني المفردات، والألفاظ الموجودة في إحدى اللغات، وكذلك المعاني الحاصلة من التركيبات المختلفة لهذه المفردات ببعضها. وفي علم النحو^٣ يتم بحث أساليب مختلف تركيب المفردات مع بعضها، للحصول على قواعد بناء العبارات والجمل^٤. إن كيفية تأثير النسيج الموقعي على الكلام، ومراد المتكلم، أو التدايعات الناشئة من استعمال اللغة، تتم دراسته في العلوم التطبيقية^٥.

يمكن لعلم اللسانيات، واللغات أن يؤدي دوراً مهماً في منطق فهم الدين. وفي فهم الدين يمكن الاستفادة من الأصول، والقواعد اللغوية، ولا سيما ذلك القسم

١. سرل، أفعال گفتاری، ١٨ - ٢١.

إن علم اللغة بوصفه علمًا بيئيًا، يشمل حقولاً أخرى أيضًا، من قبيل: تحليل الخطاب، وعلم اللغة التاريخي / المقارن، وعلم اللغة الاجتماعي، وعلم اللغة النفسي، وعلم اللغة العصبي، وعلم اللغة القضائي، وعلم اللغة التشريحي، وعلم اللغة التحليلي ونظائر ذلك. إن علم اللغة - بالإضافة إلى دراسة الأبعاد الوصفية والنظرية للغة - يهتم كذلك بالأبعاد التطبيقية والنفسية والأثرية وولوجية والاجتماعية والفنية والأدبية والفلسفية والدلالية للغة أيضًا. يمكن اعتبار دراسات - من قبيل: العلاقة والتعامل بين اللغة والذهن، واللغة والمعرفة، واللغة والاتجاهات الفلسفية، واللغة وقوة التعقل، واللغة والمنطق، والعلم الذاتي، وتعلم اللغة الأولى، وتطبيق اللغة والبيئة، واللغة والقانون، واللغة والذكاء الاصطناعي، واللغة والثقافة، واللغة والمجتمع، واللغة وتكامل الإنسان، واللغة والسياسة، واللغة والتفكير وما إلى ذلك من الدلالات الارتباطية - داخلة تحت مجموعة حقول علم اللغة واللسانيات (انظر: محسنيان راد، ارتباط شناسي، ١٧٤ - ١٧٧؛ چيمين، از فلسفه به زبان شناسي، ١٨).

2. Phonetics

3. Syntax

٤. چيمين، از فلسفه به زبان شناسي، ١٨.

٥. م. ن، ٢٠.

من المصادر المعرفية للدِّين التي تحتوي على أبنية، وتركيبات نصِّية ولغوية. يُعدُّ الكتاب والسُّنة من بين مصادر معرفة الدِّين، وإنَّ الرجوع إلى الكتاب، والسُّنة، وفهمهما، واكتشافهما يحتاج إلى أكثر حقول المعرفة اللُّغوية. إنَّ حقل علم الصَّوتيات ليس له تأثير في الرَّجوع إلى المصادر المذكورة، وإنَّما يمكن الاستفادة منه في علم التَّجويد، وتعلُّم القرآن الكريم. ويُعدُّ علم النَّحو ضروريًّا ولازمًا في الرَّجوع إلى مصادر من قبيل: القرآن الكريم، والسُّنة المطهَّرة، أو كلِّ مصدر نصِّي ومعرفة وتحليل دور كلِّ كلمة وموقعها من أجل الوصول إلى المعنى المنشود. وسوف تتمُّ الاستفادة من علم المواد، ومعرفة الجذور، والأصول في أساليب الرَّجوع إلى المصادر النصِّية، من قبيل: فهم وتفسير معاني، ومفردات القرآن، والرِّوايات. كما أنَّ علم المعاني بدوره يوفرُّ الأرضية، والإمكانية لاستخراج الرِّوابط المعنوية لمختلف المفاهيم الموجودة في المصادر النصِّية من قبيل القرآن الكريم، والرِّوايات الشَّريفة بأسلوب منهجي، والوصول من خلال هذه الرِّوابط إلى نظرية في حقل فهم الدِّين. من ذلك - على سبيل المثال - أنَّه قد تمَّ العثور على مختلف المفاهيم الأخلاقية في القرآن الكريم ضمن شبكة مفهومية واسعة، حيث توصَّنا في نهاية المطاف إلى نظرية قرآنية في موضوع النِّظام الأخلاقي. كما سيكون لعلم التَّداويات^١ بدوره دورًا جادًا في منطق فهم الدِّين أيضًا؛ وذلك لأنَّه يتمُّ الرَّجوع إلى الآيات، والرِّوايات في فهم الدِّين أيضًا، ويمكن لهذا القسم من علم اللُّغة واللِّسانيات أن يكون نافعًا، ومفيدًا في تحليل الآيات المتشابهة أيضًا؛ وذلك لأنَّ تشابه الكثير من الآيات التي نعتبرها متشابهة، ليس ناشئًا عن وجود التَّعقيد المفهومي، وإنَّما هو ناشئ من وجود بنية محدَّدة حيث لا تتوفَّر إمكانية لفهم أكثر من معنى واحد فيها. إنَّ علم التَّداويات يعمل - من خلال

تحليل النسيج الداخلي، والخارجي للنص، وموقع وقوع العبارة مورد البحث داخل النص - على المساعدة من أجل حل هذا النوع من المشاكل اللغوية^١.

ومن هنا فإن منطق فهم الدين يعمل - من طريق إقامة الارتباط مع هذا العلم - على الاستفادة من نتائج التحقيقات اللغوية الجديدة في حل مسائله. كما تتم الاستفادة من مسائل، وأبحاث أخرى من علم اللغة، واللسانيات عند الرجوع إلى المصادر الدينية، ولا سيما منها الكتاب والسنة، وهي الأبحاث المعروفة في أصول الفقه بمباحث الألفاظ، وهي من قبيل: بحث الوضع، والحقيقة، والمجاز، والاشتراك اللفظي، واستعمال اللفظ في أكثر من معنى، وبحث المشتق، والأوامر والنواهي، والمفاهيم، والعام والخاص، والمطلق والمقيد، والمجمل والمبين ونظائر ذلك. حيث يرد الكلام في هذه الأبحاث عن مدلولات وظواهر الألفاظ. يمكن لمنطق فهم الدين - بالإضافة إلى علم اللغة - أن يرتبط بـ «فلسفة اللغة»^٢ أيضًا. إن فلسفة اللغة - بوصفها حقلاً من حقول الفلسفة، ومن أهم تيارات الفلسفة التحليلية - تعدُّ علمًا يبحث ظاهرة اللغة (بالمعنى العام) بأسلوب فلسفي وعقلي. بالنظر إلى موضوع هذا العلم، يمكن اعتباره من سنج الفلسفات المضافة إلى الأمور. إن فلسفة اللغة هي غير فلسفة التحليل اللغوي، أو الفلسفة اللغوية^٣؛ وذلك لأن فلسفة التحليل اللغوي ليست فرعاً من الفلسفة؛ وإنما هي نوع من الاتجاه الأسلوبية في الفلسفة. كما أن فلسفة اللغة تختلف عن علم اللغة أيضًا. إن نسبة فلسفة اللغة إلى علم اللغة من قبيل نسبة العلم إلى فلسفة العلم؛ بمعنى أن فلسفة اللغة تبحث في بعض المسائل العامة في علم اللغة بوصفها فلسفة مضافة

١. معموري، «دانش زبان شناسی و کاربردهای آن در مطالعات قرآنی»، ١٦١ - ١٧٦.

2. Philosophy of language

3. Linguistic philosophy

في إطار الاتِّجاه الفلسفي والعقلاني الشَّامل^١. إنَّ بعض مسائل فلسفة اللُّغة عبارة عن: مسألة المعنى، وعلم المفاهيم الفلسفيَّة (ماهية المعنى، ومعيار المفهوميَّة، وغير ذلك)، وعلم التَّطبيق الفلسفي، والصِّدق، والحكاية (الإرجاع)، والدَّلالة، والأفعال القوليَّة، والضُّرورة والإمكان، وبحث الإخبار والإنشاء^٢، والاستلزام، ومقادير المتغيِّرات، وتبويب الأفعال اللُّغويَّة، بمعنى تبويب التَّطبيقات، أو الاستعمالات اللُّغويَّة، وأنواع الإبهام، وأنواع الألفاظ، وأنواع الاستعارة، ودور الاستعارة في تنمية وتحول اللُّغة، والأواصر القائمة بين اللُّغة، والتَّفكير، والثَّقافة، ونظائر ذلك^٣.

إنَّ لفلسفة اللُّغة - مثل علم المعرفة - دورًا مبدئيًّا لمنطق فهم الدِّين. إنَّ فلسفة اللُّغة كما هي مبنى وميتافيزيقًا لعلم اللُّغة، فإنَّها تعدُّ كذلك نوعًا ما مبنى لمعرفة الأساليب أيضًا، وبالتالي فإنَّ فلسفة اللُّغة سوف تُعدُّ بواسطة واحدة ميتافيزيقًا لفهم الدِّين أيضًا. من ذلك مثلاً أنَّ من بين مباحث فلسفة اللُّغة بحث المعنى، وماهية المفهوم (ماهية المعنى، وكيفية إنتاج المعنى، وكيفية انتقال المعنى وغير ذلك) حيث هناك نظريَّات مختلفة في هذا الشَّأن، من قبيل: النظرية المصادقية (الإشارية أو الإرجاعية والمشار إليه)، ونظرية تصويرية المعنى، ونظرية السُّلوك المفهومي حيث على أساس كلِّ واحد من هذه النظريَّات يمكن الوصول إلى معرفة أسلوب خاصٍّ في حقل الدِّراسات اللُّغويَّة؛ من ذلك - على سبيل المثال - أنَّ فلسفة اللُّغة تبحث في مباني معرفة اللُّغة حول المصادر المعرفية، من قبيل القرآن الكريم والروايات. إنَّ أبحاثًا من قبيل: لغة القرآن، ومفهومية القضايا

١. بخشايش، «فلسفه زبان ویتغنشتاین متقدم و متأخر»، ٥٨ - ٩٦؛ ألتون، فلسفه زبان، ١٥.

٢. سرل، أفعال گفتاری، ١٨ - ٢١.

٣. ألتون، فلسفه زبان، ٣٢ - ٣٣؛ لاگوست، فلسفه در قرن بیستم، ٧١؛ انظر: ملكيان، «جغرافیای

دانش های زبانی»، ٩٠ - ٩٣.

القرآنيّة، ومعرفة، وعلميّة لغة القرآن، ونظائر ذلك، تقع على عاتق فلسفة اللّغة؛ ومن هنا تكون أبحاث فلسفة اللّغة بمنزلة المقدّمة لمنطق فهم الدين.

ب. العلوم المتجانسة (المنهجية)

إنّ المراد من العلوم، والمعارف المتجانسة (المتماهية والمتسانخة)، العلوم التي هي من سنخ الأسلوب، أو معرفة الأساليب، كما هو الحال بالنسبة إلى منطق فهم الدين. ومن بين أهمّها علم الهرمنيوطيقا^١ (الأعمّ من الهرمنيوطيقا الأسلوبية والهرمنيوطيقا الفلسفية). إنّ الهرمنيوطيقا لغة جاءت بمعنى البيان والإيضاح والترجمة (عملية نقل وفهم الخطاب، أو تفسيره، أو تأويله)^٢. إنّ الهرمنيوطيقا في المصطلح بمنزلة الفنّ، أو العلم الذي يتكفّل بدراسة، وفهم النصوص، والعلاقات والرّوابط الإنسانيّة. وقد شهد هذا المصطلح عبر المراحل الزمانيّة، إطلاقات، وتعابير مختلفة؛ حيث يمكن الإشارة من بينها إلى المعاني الآتية:

١. نظريّة تفسير الكتاب المقدّس (فنّ تفسير النصوص المقدّسة، والعلم بأصول وقواعد فهمها).

٢. معرفة الأساليب الفلسفيّة (الأساليب المعرفيّة واللّغويّة).

٣. معرفة كلّ نوع من أنواع الفهم اللّغوي.

٤. مباني الأساليب المعرفيّة للعلوم الإنسانيّة (معرفة الأساليب الخاصّة).

٥. ظاهراتيّة الوجود وظاهريّة الفهم الوجودي.

٦. أنظمة التّفكير والتّأويل من أجل الوصول إلى معاني الأساطير والرّموز؛

1. Hermeneutics

٢. بالمر، علم هرمونتيك، ١٩ - ٢١ و ٤٠؛

Palmer, Hermeneutics, 4 - 14; Craig, the Shorter Routledge Encyclopedia of Philosophy, 3501, 367 - 370; Lacey, A Dictionary of Philosophy, 135.

حيث كل واحد من التعاريف ناظر إلى مدخل واتجاه خاص من التأويل والتفسير^١. إن الأقسام الثلاثة الأولى، ناظرة إلى نظرية فهم النص والكلام. والقسم الرابع بدوره ناظر إلى فهم الأفعال (غير القولية) الإنسانية. والقسم الخامس ناظر إلى أنطولوجية الفهم (الهرمنيوطيقا الفلسفية).

كما تم تقسيم الهرمنيوطيقا من الناحية الماهوية / التاريخية، إلى قسمين وهما: الهرمنيوطيقا التقليدية الرُّومَنطيقية، والفلسفية أيضًا. إن الهرمنيوطيقا الكلاسيكية أو التقليدية (بما هي المعرفة والأسلوبية)، تشمل المراحل الزمنية ابتداء من المرحلة الإغريقية، واليونانية إلى القرن التاسع عشر للميلاد؛ حيث يعدُّ فريدرش شلايرماخر (١٧٦٧ - ١٨٣٤ م) «أبو علم الهرمنيوطيقا الحديثة»، ويُعدُّ دلتاي (١٨٣٣ - ١٩١١ م) المؤسس لهذا العلم^٢. إن الهرمنيوطيقا الفلسفية ذات الماهية الأنطولوجية، قد تمَّ بسطها ونشرها على يد هايدغر (١٨٨٩ - ١٩٧٣ م) وغادامير (١٩٠٠ - ٢٠٠٢ م)^٣. إن الهرمنيوطيقا الأسلوبية تنقسم بدورها إلى قسمين، وهما: الهرمنيوطيقا بوصفها أسلوب تفسير النص، والهرمنيوطيقا بوصفها أسلوب العلوم الإنسانية (أسلوبًا للوصول إلى موضوع ومسائل العلوم الإنسانية وفهمها)^٤. بالنظر إلى الأقسام المذكورة، ولا سيَّما المعاني الهرمنيوطيقية الستة،

1. Palmer, Hermeneutics, 33.

انظر: بالمر، علم هرمنوتيك، ٤١.

٢. فروند، نظريته هي مربوط به علوم انساني ٥ - ٤٥؛ بالمر، علم هرمنوتيك، ١٥٠.

٣. كرساي، «درآمدی بر هرمنوتیک»، ٩ - ١٨؛ منوچهری، هرمنوتیک، دانش و رهائی، ١٠؛ بلاشر، گزیده هرمنوتیک معاصر، ١٠؛

See: Teevan, & Lonergan, Hermeneutics & Theological Method, 35 – 70, 171; Caputo, Radical Hermeneutics, Repetition, Deconstruction, and The Hermeneutic Project, 5.

٤. مرتضوي، هرمنوتيك و روش شناسي علوم انساني، ١: ١٦٠ - ١٧٨.

لكل واحد منها نوع ارتباط بمنطق فهم الدين؛ من ذلك - على سبيل المثال - أن الهرمنيوطيقا بوصفها أسلوباً لتفسير النص، ناظرة تماماً إلى منطق فهم الدين. وأمّا المعاني الأخرى فإنها على الرغم من وجود الاختلاف المفهومي، والماهوي مع منطق فهم الدين إلا أنها ليست منفصلة، وغير ذات صلة به؛ وعلى هذا الأساس يمكن تقسيم الاتجاهات الهرمنيوطيقية الستة إلى قسمين، وهما القسم الأسلوبي، والقسم الفلسفي، والحديث حول ارتباط هذين القسمين بمنطق فهم الدين؛ ومن هنا سوف نتعرض في ما يلي إلى بحث نسبة وعلاقة منطق فهم الدين بالهرمنيوطيقا الأسلوبية، والهرمنيوطيقا الفلسفية.

١. الهرمنيوطيقا الأسلوبية

إن للهرمنيوطيقا الأسلوبية الارتباط الأكبر بمنطق فهم الدين. وإن الهرمنيوطيقا الأسلوبية تنقسم بدورها إلى قسمين، وهما: الهرمنيوطيقا الأسلوبية بوصفها أسلوب فهم، وتفسير النص، والهرمنيوطيقا الأسلوبية بوصفها أسلوب فهم وتفسير النشاط الإنساني؛ حيث يكمن وجه الاشتراك بين هذين الأمرين في إدراك، وفهم المعنى، في قبال التبيين الطبيعي.

إن الهرمنيوطيقا - بوصفها نظرية ومنطقاً لفهم النص (أصول وقواعد تفسير النص وكشف خطابه) - تشتمل على استعمالين، وهما: الاستعمال الناظر إلى فنّ التفسير، بمعنى الهرمنيوطيقا اللغوية أو «فقه اللغة» من أجل فهم النصوص التقليدية اليونانية واللاتينية. إن الاستعمال الآخر إنما هو ناظر إلى تفسير النصوص المقدسة للعهد الجديد [الإنجيل]، والعهد القديم [التوراة]. إن هذين الاستعمالين كانا موجودين قبل شلاير ماخر أيضاً، وكانت عملية التفسير بدورها

تختلف بحسب التَّنوع^١؛ ولكنَّه قد عمد إلى تنظيم الهرمنيوطيقا العامَّة (فنِّ التَّأويل والتَّفسير) بوصفه علمًا مستقلًّا ومنظَّمًا، ومن هنا يمكن اعتباره مؤسِّسًا للهرمنيوطيقا المنهجية. يذهب شلايرماخر إلى الاعتقاد بأنَّ علم الهرمنيوطيقا في مقام فنِّ الفهم، ليس حقلاً عامًّا، وإنَّما هو مجرد تعدُّد وتكثُّر من الهرمنيوطيقا التَّخصيصية. سواء أكان النَّص وثيقة حقوقية، أو كتابًا مقدَّسًا ودينيًّا، أو عملاً أدبيًّا^٢. لقد كان شلايرماخر يبحث عن الهرمنيوطيقا العامَّة التي لم يكن لها من وجود في السَّابق، ولذلك فإنَّه كان - بالنَّظر إلى التَّفاوت بين النَّصوص المختلفة، وامتلاك الأدوات المتفاوتة - يذهب إلى الاعتقاد بأنَّ هناك خلف هذه الاختلافات تكمن وحدة أكثر تجرُّدًا؛ إذ لجميع النَّصوص خاصية لغوية، ولهذا السَّبب يتمُّ توظيف الصِّرف والنَّحو من أجل العثور على مفهوم الجملة، ولبلورة المعنى هناك عمل متقابل بين التَّفكير الكلِّي، والتركيبة الدُّستورية، ولا يكون هناك فرق من هذه النَّاحية بين أنواع النَّصوص والوثائق. لو كان قد تمَّ بيان أصول فهم كامل اللُّغة، لكانت هذه الأصول تشتمل على علم الهرمنيوطيقا العامَّة، وكان بمقدور هذا العلم أن يكون مبني لكلِّ علم هرمنيوطيقي خاصٍّ^٣.

إنَّ الهرمنيوطيقا الأسلوبية لشلايرماخر، تشمل البُعد النُّحوي والقواعدي الَّذي يبحث في لغة ومفهوم ذات النَّص، وينتهي على طبق القواعد النُّحوية والدُّستورية، وهو بالإضافة إلى ذلك يشمل البُعد النَّفسي أيضًا حيث يذهب إلى ما هو أبعد من اللُّغة، ويبحث في ذهنية ونية المؤلِّف، ويصل في نهاية المطاف إلى ذلك الشَّيء الَّذي هو شخصي وفردى محض؛ وعلى هذا الأساس يمكن فهم كلِّ

١. هوي، حلقة انتقادي، أدبيات، تاريخ وهرمنوتيك فلسفي، ١٢.

٢. بالمر، علم هرمنوتيك، ٩٥.

٣. م. ن.

نص بلحاظين، وهما أولاً: نسبة ذلك النص إلى اللغة المشتركة بين الأفراد؛ حيث يكون النص ذاته جزءاً منه. وثانياً: فهم النص بوصفه جزءاً من الحياة الذهنية، والنفسية للشخص الذي يعمل على صنعه وصياغته^١.

إن هذا المعنى من الهرمنيوطيقا يرتبط بمنطوق فهم الدين. إن نسبة الهرمنيوطيقا الأسلوبية (ولا سيما الاتجاه المنسوب إلى شلايرماخر) إلى منطوق فهم الدين، هي نسبة العموم، والخصوص من وجه. وإن نقطة الاشتراك بينهما تكمن في الأسلوب، والمعرفة الأسلوبية؛ حيث كلاهما من سنخ المعرفة الأسلوبية، ويلتقيان في فهم النص؛ إذ إن جانباً من مصادر فهم الدين - من قبيل: الكتاب والسنة - من سنخ النص، مع فارق أن الهرمنيوطيقا بوصفها أسلوب فهم وتفسير النص تتمحور حول النص، وإنما تتعاطى مع المصادر النصية (المكتوبة أو المنطوقة) فقط؛ في حين أن منطوق فهم الدين يستفيد من سائر المصادر المعرفية الأخرى، من قبيل: العقل والفطرة والمجتمع (النشاطات الفردية أو الاجتماعية)، والطبيعة أيضاً، هذا أولاً. وثانياً: إن الهرمنيوطيقا المنسوبة إلى شلايرماخر تنظر في الغالب إلى الهرمنيوطيقا العامة، ولا تختص بالكتاب المقدس فقط؛ في حين أن المصدر النصي للدين، إنما يتلخص في الكتاب والسنة، وإن سائر المصادر النصية، من قبيل: المصادر الحقوقية، والتاريخية، والأدبية لفهم الدين، لا تعد من المصادر المعرفية، بل هي في حد ذاتها من سنخ المعرفة الدينية.

الاختلاف الآخر أنه على الرغم من إمكان الاستفادة من بعض الأصول، والقواعد الهرمنيوطيقية في إطار فهم الكتاب، والسنة بوصفها من المصادر المعرفية للدين، إلا أن هذا لا يعني التشابه والاتحاد بينهما؛ إذ هناك في الرجوع إلى المصادر القرآنية، والروائية شرائط، وضوابط مبنائية، ومعرفية مختلفة

١. م. ن، ١٠٠؛ مرتضوي، هرمونيك وروش شناسي علوم انساني، ١: ١٦٠ - ١٧٨.

لاكتشاف مراد الشَّارع؛ لا يوجد أثر لها في الهرمنيوطيقا الأسلوبية، من ذلك - على سبيل المثال - أنَّ القرآن الكريم في بيان المسائل، والأحكام الدِّينية لم يتبع الأساليب العرفية، والعقلانية فقط، ولذلك لا ينبغي في فهم، وإدراك مقاصد الله سبحانه وتعالى أن تقتصر في الاستفادة من أساليب العقلاء فقط^١. وبعبارة أخرى: إنَّ الرُّجوع إلى القرآن الكريم، والحديث، وفهم القضايا الواردة فيهما ليس من قبيل سائر النصوص البشرية، ولا يمكن بيان أصول، وقواعد واحدة لفهم جميع النصوص السماوية، وغير السماوية^٢. وبطبيعة الحال فإنَّ الهرمنيوطيقا الأسلوبية تحتوي على اختلافات أساس بلحاظ البرامج، والمباني، والفرضيات مع منطق فهم الدِّين، ولكننا سوف نغضُّ الطرف عن ذكرها هنا.

٢. الهرمنيوطيقا الفلسفية

إنَّ من بين الحقول الهرمنيوطيقية، حقل الهرمنيوطيقا الفلسفية. إنَّ الهرمنيوطيقا الفلسفية، وإن لم تكن مسانحة من حيث الماهية لأسلوب ومنطق فهم الدِّين، بيد أنَّ تأثيرها السَّلبي على فهم الدِّين يفرض علينا أن نشير إليها على نحو الإجمال. لقد تبلورت الهرمنيوطيقا الفلسفية في قبال الهرمنيوطيقا الأسلوبية. لقد كان أنصار الهرمنيوطيقا الفلسفية من الأساس يخالفون مسألة الأسلوب، والمعرفة الأسلوبية، ويعتبرون الهرمنيوطيقا أمراً غير أسلوبية. في هذا النوع من الهرمنيوطيقا - بدلاً من بيان مسألة كيفية الفهم (أسلوب معرفة الفهم) - يتمُّ التَّعرُّض لبيان مسألة ماهية الفهم وإمكانه^٣. وبعبارة أخرى: إنَّ الهرمنيوطيقا

١. الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ٣: ٨٦.

٢. بهرامي، «نكرشي تطبيقي به دانش تفسير وهرمنوتيك شلاير ماخر»، ٢٧٢ - ٢٩٩.

3. See: Bilen, The Historicity of Understanding and The Problem of Relativism in Gadamer's, 4 - 6 - 10 - 21 - 24 - 32 - 46.

الفلسفيّة تبحث عن ماهيّة الفهم الدّاتي، والتّفسير المفهوم (الدازين)^١، والظّاهرة «المفهومة»^{٢٣}؛ ومن هنا فإنّ الهرمنيوطيقا الفلسفيّة بدلاً من مسألة أسلوب الفهم، تسعى إلى بيان ظاهراتيّة وجود ذات الإنسان، وإظهار الأرضيّة الأنطولوجيّة لذات الفهم؛ في حين أنّ الهرمنيوطيقا التّقليديّة والأسلوبيّة، تسعى إلى بيان قواعد، ومنطق الفهم والتّفسير^٤. إنّ الهرمنيوطيقا الفلسفيّة، وإن كان لها ماهيّة أنطولوجيّة، ولكنّها بالنّظر إلى أصولها، ومبانيها تعتبر في حقل فهم النّص، متمحورة حول النّص والمفسّر أيضاً^٥. إنّ الفهم في ضوء الهرمنيوطيقا الفلسفيّة - عبارة عن إنتاج مفهوم جديد، في حين أنّ الفهم في الهرمنيوطيقا الأسلوبيّة عبارة عن إعادة إنتاج مراد المؤلّف في التّفسير^٦؛ ولذلك فإنّ للنّص في الهرمنيوطيقا التّقليديّة معنى ثابتاً، وهو ذات المراد الواقعي للمؤلّف، هذا في حين أنّ للنّص في الهرمنيوطيقا الفلسفيّة بالضرّورة معان متكرّرة، ومتعدّدة بعدد الثقافات، وتغيّر الأحوال، والأوضاع، والشّرائط، والظّروف^٧.

لقد كان مارتن هايدغر (١٨٨٩ - ١٩٧٦ م)، وجورج غادامير (١٩٠٠ - ٢٠٠٢ م)، من الشّخصيّات الأصليّة، والرّئيسة في الهرمنيوطيقا الفلسفيّة بتأثير

1. Dasein

2. The nature of all that can be understood. See: Bilen, The Historicity of Understanding and The Problem of Relativism in Gadamer's, 4 and 31.

٣. ريكور، «رسالت هرمنوتيك»، ٢٦.

Bilen, The Historicity of Understanding and The Problem of Relativism in Gadamer's, 4 - 13.

4. See: Gadamer, Truth and Method, p. xxviii.

5. See: Ibid, 372.

6. See: Ibid, 296.

7. Ibid, 37; Bilen, The Historicity of Understanding and The Problem of Relativism in Gadamer's, 11 - 13.

من آراء فردريك نيتشه (١٨٤٤ - ١٩٠٠ م)، وظاهراتيّة إدموند هوسيرل (١٨٥٩ - ١٩٣٨ م)^١. لقد كان نيشه يذهب إلى القول بنسبيّة الفهم بعد إنكاره للحقيقة والعينيّة. فهو يرى أنّ حقائق عالم الوجود من الأمور التّاريخيّة، والمتحرّكة، والعبارة؛ ومن هنا فإنّ الأسلوب الّذي يسعى في حدّ ذاته إلى اكتشاف الحقيقة، يُؤدّي إلى إبعاد الإنسان عن الحقيقة بدلاً من اكتشافها^٢. ومن هنا فقد كان مارتن هايدغر - بدلاً من التّركيز على الأسلوب - يذهب بدوره إلى بيان مسألة الوجود. ويذهب إلى الاعتقاد بأنّ الإنسان يواجه الوجود، ولكنّه يعمل على دراسة هذا الوجود من كوّة الوجود الإنساني (الدازين)^٣. إنّ الوجود الإنساني من هذه النّاحية يتقدّم على الوجود؛ ولذلك فإنّه - بدلاً من مسألة الأسلوب في فهم الوجود - يتوجّه إلى الوجود الإنساني^٤. يذهب غادامير إلى الاعتقاد بأنّ الأسلوب لا يمكن أن يوصلنا إلى الحقيقة. إنّ رأي غادامير في هذا الباب ناظر إلى نقد المنطق الوضعي. إنّ أسلوب الاستقراء - من وجهة النّظر الوضعيّة - هو وحده المنطق والأسلوب المعترف بالنّسبة إلى جميع العلوم والمعارف، ولا حاجة معه إلى أسلوب آخر، وإنّ كلّ علم ومعرفة - بما في ذلك العلوم الإنسانيّة - هي مثل العلوم الطّبيعيّة، تقوم على النّظام الطّبيعي، والقوانين القابلة للبيان والتّكهن، وهي مستقلة عن جميع الفرضيّات الميتافيزيقيّة^٥. يذهب غادامير في معرض ردّه على الاتّجاه الوضعي إلى الاعتقاد بعدم إمكانيّة الوصول إلى الفهم المطلوب في

1. See: Bilen, The Historicity of Understanding and The Problem of Relativism in Gadamer's, 8 – 30, 45.

2. See: Pearson, A Companion to Nietzsche, 46, 70, 87, 251.

3. Dasein's being – in – the – world.

4. See: Heidegger, Being in Time, 8 – 12; Bilen, The Historicity of Understanding and The Problem of Relativism in Gadamer's Philosophical Hermeneutics, 31.

5. Gadamer, Truth and Method, 4.

العلوم الإنسانية بواسطة أسلوب و منطق العلوم الطبيعية؛ إذ الأسلوب إنما يكون له معنى ومفهوم فيما لو كانت هناك أماناً حقيقة مستقلة، لكي نستعين بالأسلوب من أجل الوصول إلى ذلك النهج؛ هذا في حين أن غايتنا في العلوم الإنسانية عبارة عن فهم تلك الظاهرة في عينيها الفريدة والتاريخية، وإن هذا الفهم يحصل لجميع الناس بشكل تلقائي^١. بالنظر إلى ماهية الهرمنيوطيقا الفلسفية، يمكن القول إنها وإن لم تكن من سنخ الأسلوب والمعرفة الأسلوبية، ولكن يمكن لها بوصفها برنامجاً وإطاراً فكرياً أن يكون لها تأثير محل، وهذا في منطق فهم الدين. وبعبارة أخرى: إن هناك تفاوتاً، واختلافاً ماهوياً بين الهرمنيوطيقا الفلسفية، وبين منطق فهم الدين؛ إذ إن مسألة الهرمنيوطيقا الفلسفية - على حدّ تعبير غادامير - أبعد من مفهوم الأسلوب والمنهج^٢. وبعبارة أخرى: إن المسألة هنا ليست مسألة الأسلوب في الأساس، ولذلك فإنها تختلف كثيراً عن منطق فهم الدين، ولكن باعتقادنا أن الهرمنيوطيقا الفلسفية على الرغم من التفاوت، والاختلاف الجاد، لا يمكن اعتبارها منفصلة عن الأسلوب والمنهج؛ وذلك لأن منشأ الهرمنيوطيقا الفلسفية عبارة عن ظاهراتية هوسيرل التي هي نوع من المعرفة الأسلوبية، ومن هنا تكون الهرمنيوطيقا الفلسفية نوعاً من المعرفة الأسلوبية؛ حيث تعمل - من خلال تحديد المباني، والأصول الفلسفية - على الخوض في مسألة الفهم والكشف، ولكن بنموذج مختلف. إن هوسيرل في منهجيته يبدأ من البديهيات، وي طرح الاهتمام بحقيقة العلم والمعرفة، وإنّ الذهن ليس منفصلاً عن العالم الخارجي، كي نبحث عن بيان طريقة معرفته لعالم الخارج. إنّ الذهن يحصل له علم بالخارج، وإنّ العلم هو على الدوام التفات إلى الغير. وفي الأساس فإن حقيقة الذهن هي

1. Ibid, 4 – 6.

2. Ibid, xxviii.

عين الالتفات، والاهتمام بالغير؛ ولذلك فإنَّ الذَّهن يشير إلى الواقع من خلال عنصر الالتفات؛ لأنَّه ملتفت إلى الخارج. إنَّ مسار أسلوب ظاهراتيَّة هوسيرل عبارة عن معرفة الظواهر بغضِّ النَّظر عن الأحكام المسبقة، وإنَّ هذا النَّوع من المعرفة إنَّما يحصل حيث نعمل على تعليق الأشياء، ونحول دون تأثير الأحكام، والفرضيات المسبقة على الذَّهن في الالتفات إلى الأشياء. يمكن لجميع الأفراد أن يحصلوا على حيثيَّة التفاتية إلى الأشياء، وإنَّ الماهيات تظهر للجميع على شكل واحد، وذلك أوَّلاً: بشرط أن يضعوا الشَّيء مورد الالتفات بين هلالين، وثانياً: أن يستفيدوا من البديهيات، وثالثاً: ألاَّ يقعوا في مأزق الأحكام المسبقة^١. إنَّ الهرمنيوطيقا الفلسفية هي نوع من الماهية المعرفية، أو معرفة أسلوب الفهم؛ بيد أنَّ علم المنهج لا يختصُّ بالنص المكتوب أو المنطوق، بل ولا يختصُّ حتَّى بالأفعال الإنسانيَّة، وإنَّما يشمل حتَّى الظاهراتيَّة الطَّبيعيَّة، والموجودات غير الإنسانيَّة أيضاً؛ وعلى هذا الأساس فإنَّ الهرمنيوطيقا الفلسفية هي نوع من علم المنهج، ولكن بأسس متداعية ونسيبة للغاية.

هناك اختلاف كبير بين الهرمنيوطيقا الفلسفية، ومنطق فهم الدين بلحاظ المباني والمفروضات. إنَّ منطق فهم الدين يتعارض مع الهرمنيوطيقا الفلسفية في عدَّة مبان، ومن بينها المباني الأنطولوجية، والمباني الأثرولوجية، والمباني الأبستمولوجية وما إلى ذلك. ومن بين مباني الهرمنيوطيقا الفلسفية عبارة عن تاريخية «الوجود»، حيث يترك تأثيراً على الأثرولوجيا أيضاً؛ وذلك لأنَّ أصل الوجود ولا سيَّما في حقل الإنسان، أمر سيال ومتحرِّك. إنَّ سياليَّة وتاريخية الحقائق - ولا سيَّما الإنسان - سوف تكون مؤثِّرة حتَّى في تاريخية، وسياليَّة فهمه،

١. خسروپناه، روش شناسي علوم اجتماعي، ٢٠٠.

ومعرفته أيضًا^١. إنَّ لازم هذا المبني هو نسيئة الفهم والمعرفة. إنَّ هذا المبني يؤثر في حقل المعرفة ولا سيمًا بالنسبة إلى اعتبار مصادر المعرفة. إنَّ فهم مراد المؤلف - طبقًا لهذا المبني - ليس ممكنًا. إنَّ الفهم إنَّما يكتسب معناه ضمن دائرة الفرضيات المسبقة فقط^٢.

إنَّ إنكار المعنى، والدلالة الذاتية للنص، والقول بسيلان، وكثرة معاني النص، يُعدُّ من بين المباني المأخوذة من الهرمنيوطيقا الفلسفية في باب فهم معنى النص^٣. إنَّ النص في الهرمنيوطيقا الفلسفية مستقلٌّ عن المؤلف، ويؤدِّي دورًا أساسًا في عملية الفهم؛ بيد أنَّ النص ليس له معنى واحد لكي يتمَّ البحث عنه بوصفه شيئًا ثابتًا، بل إنَّ معنى النص أمر متحرِّك، وسيَّال، وتابع للزمان، والمكان، والأسئلة التي يتمُّ طرحها من قبل المخاطبين. نحن إنَّما نفهم معنى النص من طريق الوصول إلى أفق السؤال عنه، وهو الأفق الذي يكون في حدِّ ذاته، وفي حدِّ الضرورة حاملًا لإمكان الإجابات الأخرى؛ وعلى هذا الأساس فإنَّ معنى كلِّ جملة يرتبط بالسؤال الذي يكون النص جوابًا عنه. وهذا يستلزم أن يكون معنى النص بالضرورة زائدًا على ذلك الشيء الذي قيل فيه^٤. في حين أنَّ منطق فهم الدين أولًا: هو أنَّ الإنسان ليس متغيِّرًا، ولا فهمه كذلك. وثانيًا: إنَّ المصادر النصية تحتوي على معنى ذاتي، ودلالة ذاتية. وثالثًا: إنَّ مراد المتكلم، ومؤلف النص هو الذي يحتوي على الأصالة، وليس للمتن والمفسِّر. وهكذا الهرمنيوطيقا الفلسفية بسبب تدخل الفرضيات وذهنية المفسِّر، تنفصل عن إمكان الفهم العيني؛ في حين أنَّ وجود بعض المعلومات، والفرضيات المسبقة - في

١. مك كويري، ٧٣-٧٤؛ انظر: بالمر، علم هرمنوتيك، ١٩٥-١٩٧ و ٢٠١.

٢. عرب صالح، «تأثير هرمنوتيك و مباني آن بر مباحث أصول فقه»، ٤٦٠-٤٩٨.

3. Gadamer, Truth and Method, 395.

4. Ibid, 37.

الفصل الثّاني: نسبة وعلاقات منطق فهم الدّين إلى العلوم ذات الصّلة * ١٠٣

ضوء منطق فهم الدّين - ضروري لفهم النّص، ومن هنا فإنّه يقدّم قواعد وضوابط لتدخل ذهنيّة الفاهم والمفسّر، حيث تعمل هذه القواعد على جعل الفهم العيني أمرًا ممكنًا، كما يقدّم أسلوبًا صحيحًا للوصول إليه أيضًا.

ج. العلوم اللاحقة (ثمار منطق فهم الدّين)

إنّ منطق فهم الدّين بوصفه منظومة أسلوبية ومنهجية جامعة، بالإضافة إلى قيامه، وارتباطه بعلومه البنيوية والصّورية، يحتوي على ثمار، ومحاصيل معرفية، وله بالنسبة إليها دور المنتج المعرفي. وإنّ علم الفقه، والكلام، والإلهيات، والأخلاق، والتربية، والعرفان، والعلوم الدّينية (الطبيعية والإنسانية) من هذا القبيل؛ بمعنى أنّ كلّ واحد من هذه المعارف عبارة عن نتيجة، وثمرّة معرفية لمنطق فهم الدّين. إنّ الدور الإنتاجي لمنطق فهم الدّين إنّما يظهر في حقلين، وهما أولًا: إنتاج القواعد، والضوابط، والفنون، والأدوات، وما إلى ذلك. وثانيًا: يعمل بواسطة واحدة (المباني) على إنتاج النظريات، والقضايا المعرفية أيضًا، حيث يصل في نهاية المطاف إلى إنتاج المعرفة الدّينية. ولكلّ واحد من هذه المعارف المذكورة - بطبيعة الحال - أسلوبه ومنطقه الخاص؛ ولذلك فإنّ هذه المعارف إنّما هي نتاج ذلك المنطق الخاص بشكل مباشر؛ حيث تندرج جميعها تحت منطق فهم الدّين. إنّ المعارف الدّينية تنقسم بلحاظ الماهية إلى ثلاثة أقسام، وهي: الحكمة النظرية، والحكمة العملية، والحكمة التّركيبية.

١. الحكمة النظرية للدّين: إنّ بعض المعارف الدّينية هي من سنخ الحكمة النظرية. إنّ الحكمة النظرية عبارة عن العلم بأحوال الأشياء والموجودات كما هي. وبهذا المعنى تكون الحكمة النظرية ناظرة إلى «الكينونات»، ولذلك تكون مسائلها من سنخ القضايا الإخبارية، والتوصيفية، والتبينية. وبالنظر إلى مساحة مضمون الدّين، تكون معارف من قبيل: العقائد الدّينية، والعرفان النظري،

والعلوم الدِّينية (الطَّبيعيّات الدِّينيّة)، والمعارف التَّاريخيّة ونظائر ذلك، من سنخ الحكمة النّظريّة. في الحكمة النّظريّة يتم العمل على توظيف مصادر وأدوات العقل النّظري^١. إنّ المعارف الدِّينيّة الّتي هي من سنخ الحكمة النّظريّة، سوف يكون أسلوبها، ومنطقها هو الآخر مختلفاً عن منطق المعارف العمليّة أيضاً.

٢. الحكمة العمليّة الدِّينيّة: إنّ الحكمة العمليّة في تعاليم الدِّين، ناظرة إلى معرفة الأفعال الاختياريّة للإنسان، وهي من سنخ الواجبات، والمحظورات، وما ينبغي، ولا ينبغي. إنّ موضوع المعرفة في الحكمة العمليّة هو الفعل الاختياري للإنسان الّذي يقع وجوده تحت قدرتنا واختيارنا، ومن هنا فإنّ الحكمة العمليّة أوّلاً تقتصر حدودها على الإنسان فقط، وثانياً: إنّها ترتبط بالأفعال الاختياريّة للإنسان، وثالثاً: إنّها تبحث في واجبات، ومحظورات الأفعال الاختياريّة للإنسان، وكيف يجب أن تكون، وكيف يجب ألا تكون، ورابعاً: إنّها تبحث في الواجبات، والمحظورات الّتي هي نوعيّة (إنسانيّة)، وكلّيّة، ومطلقة، ودائمة، دون الواجبات والمحظورات الفرديّة، والنّسبيّة، والمؤقتة^٢؛ ولذلك فإنّ قضايا الحكمة العمليّة هي من سنخ الاعتباريات والإنشائيّات. إنّ معارف من قبيل: العرفان العملي، والأخلاق، والتّربية، والفقه، والحقوق، هي من سنخ الحكمة العمليّة في الدِّين، ويُعدُّ العقل العملي بوصفه مصدرًا معرفيًا لها^٣. إنّ الحكمة العمليّة في الدِّين تقتضي منطقاً خاصّاً؛ من ذلك - مثلاً - إنّ منطق فهم الأحكام (الحكمة العمليّة) يختلف عن منطق فهم العقائد (الحكمة النّظريّة).

٣. المعارف المركّبة من النّظريّة والعمليّة: بالإضافة إلى بعض العلوم الإسلاميّة،

١. ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، ٢: ٣٥٢؛ العلامة الحلي، الجوهر النضيد، ٢٣٣.

٢. المطهري، مجموعه آثار (الأعمال الكاملة)، ٢٢: ٢٩ - ٣١؛ النراقي، جامع السعادات، ١: ٤؛ الحائري

اليزدي، كاوش هاي عقل عملي، ١٥ - ١٦.

٣. ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، ٢: ٣٥٢؛ العلامة الحلي، الجوهر النضيد، ٢٣٣.

من قبيل: العرفان والأخلاق - التي تحتوي على بُعد نظري، وبُعد عملي أيضًا - فإنّ سائر العلوم الإسلاميّة هي الأخرى عبارة عن تركيب من الحكمة النّظريّة والعملية أيضًا. أمّا العرفان والأخلاق فهما بالنّظر إلى استقلال الجانب النّظري والعملية منهما، يعدّان علمين مستقلّين؛ بيد أنّ الأمر ليس كذلك في أغلب العلوم الإنسانيّة. في العلوم الإنسانيّة حيث نطالع الوجودات، والمعدومات، وتوصيفات الفرد، والمجتمع الإنساني، سوف نتعاطى مع الحكمة النّظريّة، وإنّ ذلك القسم الذي يتعاطى مع الضّرورات، والمحظورات، والتّوصيات، والتّسويغات، سوف يكون من سنخ الحكمة العمليّة. إنّ أسلوب الحكمة النّظريّة سوف يكون مختلفًا عن أسلوب الحكمة العمليّة، كما يختلف منطق الفلسفة، والعقائد عن منطق الفقه والأخلاق.

خلاصة الفصل

- إنَّ العلوم المرتبطة بمنطق فهم الدين، عبارة عن: العلوم البنيويَّة (التَّأسيِّيَّة والضروريَّة)، والعلوم المتوازية، أو العلوم المتماهية (المتسانخة)، والقسم الثالث هي العلوم اللاحقة (الثَّمار والنتائج المعرفيَّة لمنطق فهم الدين).

- إنَّ العلوم البنيويَّة، أو الضروريَّة لمنطق فهم الدين، عبارة عن: الفلسفة المحضة، والفلسفات المضافة (فلسفة العلم، وفلسفة الدين، وفلسفة اللُّغة وما إلى ذلك)، وعلم المنطق، والعلوم اللُّغويَّة ونظائر ذلك. إنَّ منطق فهم الدين يستمدُّ منها بشكل مباشر، أو غير مباشر.

- إنَّ العلوم المسانخة، والمماثلة لمنطق فهم الدين، عبارة عن: الهرمنيوطيقا (ولا سيَّما الهرمنيوطيقا الأسلوبية والمنهجية).

- العلوم اللاحقة لمنطق فهم الدين، عبارة عن: علم الفقه، وعلم الكلام، وعلم الإلهيات، وعلم الأخلاق، والتربية، والعرفان، والعلوم الدينيَّة (الطبيعيَّة والإنسانيَّة) ونظائر ذلك.

القسم الثاني: شرائط وموانع فهم الدين

لقد عملنا حتى الآن على تقديم صورة كليّة، وإطار عامّ عن «منطق فهم الدين» بوصفه علمًا. وفي هذا القسم والأقسام اللاحقة سوف ندخل في بحث المسائل، والمحاور الداخليّة لمنطق فهم الدين. وإنّ من بين أهمّ الأبحاث النّاطرة إلى فهم الدين، عبارة عن شرائط، وموانع فهم الدين. إنّ لتحقّق فهم الدين، وإنتاج المعرفة الدّينيّة من جهة الكثير من المقدّمات، والشّرائط، والصّوابط، وهي من جهة أخرى تواجه بعض الموانع، والعقبات، والآفات أيضًا. وبعض هذه الشّرائط معرفي، وبعضها الآخر يفوق المعرفة. وإنّ الشّرائط المعرفيّة هي الأعمّ من العلوم التّمهيدية (الآليّة) والنّظريّة. وإنّ بعض الشّرائط المعرفيّة والتّمهيدية، عبارة عن: التّبخر في تطبيق الأصول والقواعد، والسّيطة على جميع المصادر المتنية وغير المتنية، والأنس بمذاق الشّارع، ومقاصد الشريعة، ومعرفة أسلوب، وبنية لغة النّص، والتّعرف إلى لغة عصر النّزول والصّدور، والتّبخر في العلوم اللّغويّة والأدب العربي، والمعرفة الكافية بالعلوم العقليّة (البنويّة)، والتّعرف إلى العلوم النّقليّة، ومعرفة الزّمان، والتّعرف على بعض العلوم الأخرى (بحسب مورد الموضوع المدروس) وأمثال ذلك. إنّ هذه المبادئ تنقسم في بعض التّقسيمات إلى قسمين، وهما: العلوم التّمهيدية والآليّة، والمعارف النّظريّة. والقسم الأوّل له بعد أداتي وآلي، وإنّ التّعقّق الشّامل فيها لازم وضروري لفهم الدين. والقسم الثاني يؤدّي دورًا أساسيًا في فهم الدين. إنّ مباني وأصول فهم الدين هي نتاج

العلوم النظرية؛ حيث يعمل المجتهد - من خلال تطبيقها - على كشف واستنباط مسائل الدين. وسوف نواصل البحث عن مباني فهم الدين في قسم آخر.

والقسم الآخر من شرائط ومقدمات فهم الدين، تفوق المعرفة. إن هذه المبادئ هي الأعم من الأخلاقية، والروحية، والنفسية. وإن بعض المبادئ، والشرائط ما فوق المعرفية، عبارة عن: نقاء النفس، وسلامة الذهن، والتحلّي بالأخلاق والتقوى وأمثال ذلك. إن هذه العناصر في الحقيقة تؤدي دور الأرضيات والعلل المعدة في فهم الدين. وبالإضافة إلى المبادئ المعرفية وما فوق المعرفية، نواجه كذلك بعض الموانع، والآفات المعرفية، وما فوق المعرفية أيضًا. في ضوء هذا التوبيخ المذكور أعلاه، سوف يتم العمل على تخصيص الفصل الثالث ببحث الشرائط والضوابط، وفي الفصل الرابع سوف يتم بحث الموانع، والآفات الماثلة أمام فهم الدين.

الفصل الثالث: شرائط فهم الدين

بالنظر إلى علاقة منطق فهم الدين بالعلوم المختلفة، يقوم تحقُّق فهم الدين بدوره على أساس من الشرائط، والضوابط، والمقدّمات المعرفيّة، وما فوق المعرفيّة أيضًا. إنّ المراد من هذه الشرائط المعرفيّة، جميع المبادئ، والمقدّمات المعرفيّة الأعم من العلوم النظريّة والآليّة التي يُعدُّ استيعابها، والتبُّحُّر فيها شرطًا لازمًا وضروريًّا لفهم الدين. وبالنظر إلى المبادئ، والمقدّمات المعرفيّة، فإنّ تطبيق المبادئ في فهم الدين يحتاج بدوره إلى ضوابط وشرائط مختلفة. إنّ ضوابط فهم الدين عبارة عن: الشرائط والشُّروط التي يتوقَّف توظيف المدارك، والأساليب، وقواعد معرفة الدين، واكتشاف القضايا، والتعاليم الدنيّة على حصولها وتحصيلها^١. إنّ الشرائط ما فوق المعرفيّة، ناظرة إلى الخصائص الأخلاقيّة، والرُّوحية والنفسية. إنّ أغلب ضوابط، وشرائط فهم الدين، هي من سنخ الشُّروط اللاّزمة والضروريّة، وبعض الشرائط تنطوي على بُعد الفضيلة، وهي في الغالب من سنخ الشُّروط الكمالية؛ من ذلك - مثلاً - إنّ امتلاك رؤية منظمّة في الدين، تعدُّ من هذا السنخ، أو أنّ بعض الشرائط غير المعرفيّة، من قبيل: التّقوى والإنصاف والعدل، هي الأخرى تعدُّ من شرائط الكمال أيضًا.

١. رشاد، «ديباجه اي بر منطق فهم دين»، ٣ - ٣٨.

أ. الشرائط المعرفية

إن الشرائط والضوابط المعرفية، تشمل التعرف إلى العلوم الآلية، والاستفادة من الأصول والمباني المستخرجة من العلوم النظرية، ورعاية مجموعة من الضوابط العامة، على النحو الآتي:

١. التعرف إلى العلوم الآلية والمهارات اللازمة

نحتاج في مقولة فهم الدين - تحت عنوان مجموعة من عمليات الاستنباط وملكة الاجتهاد - إلى سلسلة من العلوم والمعارف التمهيدية، التي يكون لها في الغالب بعداً آلياً. إن العلوم التمهيدية تنقسم إلى عدة مجموعات كلية، وهي: العلوم اللغوية (علم اللغة، والصرف، والنحو، والمعاني، والبيان)، والعلوم القرآنية (كليات حول القرآن الكريم وتاريخه)، وعلوم الحديث (الدراية والرجال)، والعلوم الأسلوبية (المنطق وأصول الفقه)، والعلوم ذات الصلة (حول العلوم). إن معرفة، واستيعاب هذه العلوم يعدُّ لازماً وضرورياً في حصول ملكة الاجتهاد (بالمعنى الأعم)؛ ولذلك يتم التعبير عنها بمقدمات الاجتهاد أيضاً. إن حجم استيعاب كل واحد من هذه العلوم يتراوح - بما يتناسب مع دورها في فهم الدين - ما بين مستوى التخصص، والتبحر إلى المعرفة الإجمالية والنسبية^١. وفي ما يلي سوف نعمل - من خلال الإشارة الإجمالية إلى هذه العلوم - على بيان الحدود اللازمة، والكافية في مقدار معرفة الفقيه، والمجتهد لهذه العلوم، والمهارات اللازمة^٢.

١. الخوئي، مصباح الأصول، ٣: ٤٤٣؛ مكارم الشيرازي، أنوار الأصول، ٣: ٦٢٠-٦٢٨.

٢. إن العلوم التمهيدية الضرورية في مرحلة فهم الدين تختلف عن العلوم التمهيدية الضرورية لمنطق فهم الدين. إن فهم منطق الدين بوصفه علماً، يحتاج في تحقيقه وتكوينه إلى مجموعة من العلوم التأسيسية (من قبيل: الفلسفة وعلم المعرفة)، وأما فهم الدين بوصفه سلسلة من العمليات والمهارات، فهو يحتاج إلى

أ. العلوم اللُّغويَّة

بالنَّظر إلى لغة بعض مصادر النُّصوص الدِّينيَّة، من قبيل: الكتاب والسُّنَّة، تعدُّ معرفة العلوم اللُّغويَّة أمرًا ضروريًّا. والمراد من اللُّغة هنا ناظر إلى لغة خاصَّة، مثل اللُّغة العربيَّة؛ ولذلك فإنَّ العلوم اللُّغويَّة عبارة عن: اللُّغة، والصِّرف، والنَّحو، والمعاني، والبيان؛ إذ إنَّ لكلِّ لغة أصولها، وقواعدها الصِّرفيَّة، والنُّحويَّة، واللُّغويَّة الخاصَّة؛ ومن هنا فإنَّ هذه العلوم، وإن لم يكن لها دور بنيوي، ولكنها تقوم على خدمة فهم الدِّين بوصفها علومًا آليَّة، وتعدُّ من مقدِّماته.

إنَّ علم اللُّغة يبحث في أوضاع المفردات، والألفاظ من جهة دلالتها على المعاني. إنَّ هدف هذا العلم هو الحيلولة دون الوقوع في الخطأ في المعاني الحقيقيَّة للمفردات، والتَّمييز بين المعاني الحقيقيَّة، والمعاني المجازيَّة، والأفهام العرفيَّة^١؛ ولذلك فإنَّ واحدًا من العلوم التَّمهيدية في فهم الدِّين (بالنَّظر إلى لغة القرآن والسُّنَّة بوصفها من مصادر فهم الدِّين)، هو علم اللُّغة، وفهم معاني المفردات، وقضايا القرآن، والسُّنَّة، واكتشاف مراد الله، وهذا يحتاج إلى فهم الجذور اللُّغويَّة، والمعاني الحقيقيَّة، والاستعماليَّة لها في عصر النُّزول، لا سيَّما وأنَّ اللُّغة في حال تحوُّل، وتطوُّر دائم. وعليه فإنَّ مراجعة المصادر اللُّغويَّة، والقدرة على الاستفادة منها، ولا سيَّما المصادر القريبة من عصر النُّزول، يُعدُّ أمرًا ضروريًّا. وبطبيعة الحال لا حاجة في معرفة اللُّغة إلى التَّخصُّص (على مستوى علماء اللُّغة)، بل بمقدار فهم معاني ألفاظ القرآن والسُّنَّة، يجب الحصول على معرفة لازمة بالمصادر اللُّغويَّة، وفهم معاني المفردات، وإحالة المعايير الأدق

علوم مختلفة، وإن بعض هذه العلوم والمقدمات يتمُّ الإعداد له من قبل علم منطق فهم الدِّين، والجزء الآخر من المقدمات، من قبيل: الأدبيات العربيَّة سوف تتحقق في خارج منطق فهم الدِّين.

١. الفيروزآبادي، القاموس المحيط، ٢٩.

إلى العالم اللُّغوي؛ فمثلاً في ما يتعلّق بالمعنى الحقيقي، أو المجازي للفظ ما، لو صرّح العالم اللُّغوي بأحدهما، كان قوله هو الحجّة، وبطبيعة الحال فإنّ مجرد ذكر معنى بإزاء لفظ في مصدر لغوي، لا يكون دالّاً على المعنى الحقيقي لذلك اللفظ، إلّا إذا قام العالم اللُّغوي بالتفكيك بين المعاني الحقيقيّة والمجازيّة^١.

بعد المعنى اللُّغوي لألّفاظ، ومفردات الكتاب والسُّنّة، يُعدُّ علم «الصِّرف» بدوره أمراً لازماً وضرورياً في فهم الدين أيضاً. إنّ «الصِّرف» في اللُّغة يعني «التَّغيير»، وفي المصطلح ناظر إلى هويّة الكلمات، والأوزان، وتغييراتها الظَّاهريّة. إنّ كفيّة، وكميّة تغيير ووزن الألفاظ يقع على عاتق علم الصِّرف^٢؛ من ذلك - مثلاً - إنّ مفردة «الكتاب» في علم اللُّغة بمعنى «المكتوب»؛ بيد أنّ معاني «كُتِبَ» و«كُتِبَ»، و«كاتب» وأمثال ذلك تقع على عاتق علم الصِّرف، لأنّ هذا العلم يعلمنا قوالب، ومعايير تغييرات الألفاظ ومعانيها، ولذلك فإنّ الرُّجوع إلى المصادر اللُّغويّة وحدها لن يكون كافياً.

إنّ «علم النُّحو» يبحث في حال، وحركة الحرف الأخير من كلّ كلمة في الجملة، وكذلك كفيّة تركيب الكلمات في الجملة. وبعبارة أخرى: إنّ علم النُّحو يبحث في موقع الكلمات في الجملة (من حيث الفاعليّة، والمفعوليّة، والفعليّة، والابتداء، والإخبار، وما إلى ذلك)، ودوره المفهومي، وكذلك الإعراب، وعوامله؛ ومن هنا يطلق على علم النُّحو بسبب تناوله لقواعد الإعراب، مصطلح علم الإعراب أيضاً^٣. إنّ مقدار تعلُّم علم النُّحو - مثل علم اللُّغة والصِّرف - في

١. كما هو الحال في كتاب (معجم مقاييس اللُّغة) لابن فارس، حيث يقوم في العادة على تحديد المعنى الحقيقي والمجازي للألفاظ بشكل منفصل.

٢. إنّ بعض مسائل علم الصِّرف، عبارة عن: الجامد والمشتق، والمؤنث والمذكر، والمفرد والجمع والتثنية، وكون الكلمة اسمًا أو فعلاً أو حرفاً، وأزمنة وأوزان مختلف الأفعال. (انظر: الطباطبائي، صرف سادة، ١١-١٢).

٣. التهانوي، موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، ١: ٢٣؛ القنوجي، أبجد العلوم، ١: ٥٤٧.

فهم الدين، يجب أن يكون في حدود التخصّص والتبّحر؛ بحيث يتمكن المجتهد من فهم، وإدراك معاني ألفاظ، وعبارات القرآن الكريم، والسنة بشكل صحيح. إنَّ من بين العلوم اللُّغويّة، علم المعاني والبيان. إنَّ علم «المعاني» يتناول فصاحة الكلمات، وبلاغة تركيب، وكيفية ترتيب الكلمات والعبارات. وعلى هذا الأساس يكون علم المعاني عبارة عن علم يتمُّ من خلاله التّعرّف على حالات تناغم الألفاظ، وانسجامها مع مقتضى الحال؛ ومن هنا يتمُّ في علم المعاني تناول أبحاث، من قبيل: القصر والحصر، والفصل والوصل، والإيجاز والإطناب، وبعض حالات الفعل وأمثال ذلك. وأمّا علم البيان، فيبحث في مختلف أساليب الكلام، من قبيل: الحقيقة، والمجاز، والتشبيه، والكناية، والاستعارة، ونظائر ذلك^١. إنَّ كلَّ كلام بالإضافة إلى دلالاته على المعنى التّطابقي، قد يشتمل على المعنى الالتزامي (التشبيه، والمجاز، والكناية، والاستعارة) أيضًا. إنَّ النسبة بين المعنى التّطابقي والالتزامي بلحاظ الأسلوب رهن بمقتضى الحال والمقال. إنَّ علم «البديع» بوصفه جزءًا من البلاغة، يشير إلى الجمال اللفظي، والمعنوي للعبارات والألفاظ، ولا يؤدّي دورًا أساسًا في فهم الدين، بخلاف «المعاني والبيان»؛ حيث يؤدّيان دورًا مهمًّا في فهم الدين؛ ومن هنا يكون الإشراف النسبي على هذين العلمين لازمًا وضروريًّا.

ب. العلوم الأسلوبية

إنَّ المراد من العلوم الأسلوبية هي العلوم التي تعدُّ بلحاظ الماهية من سنخ الأسلوب ومن العلوم الآلية. وإنَّ علومًا من قبيل: المنطق، وأصول الفقه^٢،

١. التفتازاني، شرح مختصر المعاني، ٢١٨؛ الفضلي، تهذيب البلاغة، ٧٨.

٢. إنَّ أصول الفقه، واحد من فروع منطق فهم الدين، من أجل فهم الأحكام الدّينية.

وأسلوب العلم (أساليب العلوم الإنسانية، والعلوم الطبيعية)^١، تُعدُّ من هذا القبيل. وإنَّ حجم استيعاب علم أصول الفقه - بسبب ارتباطه المباشر بفهم الدين - يجب أن يرقى إلى حدِّ التخصص، وأن يتمَّ التعمُّق فيه بشكل كبير. وإنَّ من بين الشَّرائط المعرفية يحتلُّ أصول الفقه مكانة مهمَّة وحاسمة، إلى الحدِّ الذي تمَّ معه اعتباره بوصفه الشَّروط الأهم، والأساس في استنباط الأحكام الشرعية: «إنَّه الميزان في الفقه، والمعيار لمعرفة مفاصله، وأعظم الشَّرائط وأهمُّها»^٢. وأمَّا في ما يتعلَّق بعلم المنطق - بوصفه علمًا أسلوبياً عامًّا - وحجم معرفته، هناك اختلاف. فقد ذهب بعض علماء الشيعة (بعض الأصوليين^٣، والإخباريين^٤)، وأهل السنة (مثل ابن تيميَّة) إلى عدم اعتبار معرفة المنطق والتَّبَحُّر فيه شرطًا، وفي المقابل ذهب الكثير من علماء الشيعة، وبعض فقهاء أهل السنة، إلى الاعتقاد بأنَّ تعلم المنطق يُعدُّ واحدًا من الشَّرائط المعرفية للاجتهاد وفهم الدين: «منها تعلُّم المنطق؛ ... لئلا يقع في الخطأ، لأجل إهمال بعض قواعده»^٥. إنَّ ضرورة تعلُّم علم المنطق - ولا سيَّما في المسائل الاختلافية للاجتهاد - لا تخفى على أحد؛ وذلك لأنَّ التَّقليد، وبخاصَّة في المسائل الاختلافية غير صحيح، وإنَّ مقدار استيعابه والتَّبَحُّر فيه يصل إلى حدود القدرة، والتَّمكُّن من توظيف القواعد المنطقية، والاحتراز من الوقوع في المغالطات.

١. إن أساليب العلوم الإنسانية وأسلوب العلوم الطبيعية، بوصفها مؤيدة ومسهلة، تكفي في حدود المعرفة الإجمالية.

٢. البهبهاني، الفوائد الحائرة، ٣٣٦.

٣. الخوئي، التنقيح في شرح العروة الوثقى، ١: ٢٥.

٤. الأسترآبادي، الفوائد المدنية، مبحث الاجتهاد.

٥. الإمام الخميني، الرِّسائل، ٢: ٩٧.

ج. علوم القرآن والتفسير

إنَّ العلوم القرآنية هي الأخرى من العلوم التمهيدية لفهم الدين. إنَّ العلوم القرآنية عبارة عن مجموعة من العلوم، والمسائل التي تساعد معرفتها المفسر في فهم، وتفسير القرآن الكريم. إنَّ بعض محاور، وموضوعات علوم القرآن عبارة عن: الوحي، ونزول القرآن، ومدّة، وترتيب النزول، وأسباب النزول، وجمع، وتأليف القرآن، وكتّاب الوحي، وتوحيد المصاحف، وظهور القراءات، ومنشأ الاختلاف في القراءات، وحجّية القراءات، وعدم تحريف القرآن، ومسألة النسخ، والمتشابهات، وإعجاز القرآن، وتاريخ القرآن، وتاريخ التفسير، والاتجاهات التفسيرية، ومناهج التفسير، وما إلى ذلك. إنَّ العلوم القرآنية تختلف عن المعارف القرآنية. فإنَّ العلوم القرآنية مسائل تدور حول محور القرآن، وبعبارة أخرى: إنَّها تتحدّث بشأن القرآن، في حين أنَّ المعارف القرآنية تستخرج من القرآن. ومن خلال الاستعانة بالعلوم القرآنية بوصفها مباحث، ومبان تمهيدية، يمكن الحصول على فهم، وإنتاج المعارف القرآنية^١. بالنظر إلى أنَّ القرآن من المصادر الأصلية لفهم الدين، لذلك فإنَّ أصل ضرورة المعرفة (الإجمالية) حوله - بوصفه من مقدّمات فهم الدين - لا تخفى على أحد.

د. العلوم الروائية

الطائفة الأخرى من مقدّمات فهم الدين، معرفة الحديث بوصفه مصدرًا من مصادر فهم الدين. وفي هذا الشأن تبلورت ثلاثة علوم مستقلة، وهي: علم دراية الحديث، وعلم رواية الحديث، وعلم رجال الحديث. إنَّ علم دراية الحديث يبحث في سند، ومتن، وكيفية فهم، وآداب نقل الحديث. وبعبارة أخرى: إنَّ

١. إقبال، فرهنگنامه علوم قرآن، ١٩ - ٢٥؛ معرفت، علوم قرآني، ٧.

الدراية تتحدّث عن متن الحديث، وطرقه الصّحيحة والصّعيفة^١. وأمّا علم «رواية الحديث» (أصول الحديث) فهو يبحث في إسناد الحديث، واتّصاله بالمعصوم عليه السلام بلحاظ أحوال الرّواة، وكيفية السّند، وأمثال ذلك. وينقسم هذا العلم بدوره إلى قسمين، وهما: «علم الرّجال» و«مصطلح الحديث». وعلم الرّجال يشير إلى صفات، وحالات رواة الحديث من حيث الوثاقة، وعدم الوثاقة^٢. ومصطلح الحديث يتحدّث عن كيفية نقل الحديث من طريق الرّواة، بلحاظ التّواتر، ووحدة النّقل، واتّصاله، وانقطاعه، ومراتب النّقل من ناحية الصّحّة، والضعف، وأمثال ذلك. إنّ التّعرّف على هذه الحقول الثلاثة من علم الحديث، والقدرة على الرّجوع إلى المصادر ذات الصّلة، وتجزئتها، وتحليلها، لازم، وضروري في فهم الدين.

هـ. العلوم التّاريخية

إنّ المفسّر، وعالم الدين، بالإضافة إلى معرفة الموضوعات والمحاورات العرفية، ومعرفة عصره وزمانه، عليه أن يكون على معرفة كافية بالماضي والتّاريخ أيضًا؛ وذلك لأنّ قسمًا من المصادر الدّينية - من قبيل: الكتاب والسّنة - ناظر إلى الماضي، ويجب أن تكون لدينا معرفة كافية بشأن نزوله، وأسباب نزوله، وأمثال ذلك، لا سيّما وأنّ التّاريخ بدوره يُعدُّ مصدرًا من المصادر المعرفية في فهم الدين أيضًا؛ وعلى هذا الأساس فإنّه من بين مقدّمات، وشرائط فهم الدين، هو التّعرّف على أنواع التّاريخ الأعم من التّاريخ العام (ماضي البشر)، وتاريخ العالم، وتاريخ العلوم، وتاريخ الحضارة، وتاريخ الأديان، وفلسفة التّاريخ، ونظائر ذلك.

١. الشّيخ البهائي، الوجيزة مع تعاليق مفيدة، ٢.

٢. «إنه علم يبحث فيه عن أحوال الراوي من حيث اتصافه بشرائط قبول الخبر وعدمه» (المامقاني، تنقيح

المقال في علم الرجال، ١: ٤١). انظر: علي ياري، بهجة الآمال في شرح زبدة المقال، ١: ٤؛ الأغابزرك

الطهراني، الذريعة إلى تصانيف الشيعة، ١٠: ٨٠.

٢. امتلاك رؤية كونية مطلوبة ومراعاة مقتضياتها

إنَّ أوَّل عنصر من عناصر فهم الدين، وأكثرها جوهرية عبارة عن العقيدة، والرؤية الكونية، والفلسفية، والتي يتمُّ التعبير عنها بالنموذج أيضًا. إنَّ المراد من الفلسفة هنا ليس هو علم الفلسفة بوصفه حقلًا معرفيًا، بل الفلسفة هنا ناظرة في الغالب إلى نوع النظرة، والرؤية التي هي أساس للأبنية الفكرية التي يمكن التعبير عنها بالرؤية الكونية العامة، والفلسفة الكلية. إنَّ مستوى النموذج، أو الفلسفة يمكنه أن يعمل على إعداد منظومة من العناصر المعرفية (المعارف البنيوية، والمنظومة الشبكية). إنَّ هذه الرؤية تمثل في الحقيقة، والواقع نقطة انطلاق للكثير من العلوم المختلفة، ومن بينها: الفلسفة والمذاهب الفلسفية أيضًا؛ ومن هنا فإنَّ هذا المعنى من الفلسفة يكون حاكمًا، وغالبًا على جميع الطواهر النظرية، ومن بينها فهم الدين، والمعرفة الدينية. وفي هذا المستوى بالذات تتبلور الرؤية الثنائيتة الإلهية، أو غير الإلهية. وبعبارة أخرى: إنَّما يوجد في هذا المستوى رؤيتان كليتان فقط، وهما أولًا: الرؤية التي لا تقول للعالم بمبدأ ومعاد، أو أنها تلتزم الحياد اتجاهه؛ حيث تكون الرؤية الحديثة عادة من هذا القبيل. وثانيًا: الرؤية القائلة بوجود المبدأ، والمعاد، والهدف، والغاية، والتي نطلق عليها في التفكير الإسلامي مصطلح الرؤية التوحيدية؛ ولذلك يمكن التعبير عنها بالفلسفة الإلهية أيضًا، وإنَّ هذه الرؤية تكون حاکمة حتى على علم الفلسفة أيضًا؛ وذلك لأنَّ كلَّ مذهب، وكلَّ رؤية كونية، وفلسفية تنظر إلى العام من زاوية مختلفة. إنَّ نوع نظرة الأفراد إلى العالم، والوجود، والخالق هو أنَّه يخلق لهم القوانين؛ وعلى هذا الأساس فإنَّنا في مستوى النموذج نحدِّد تكليفنا اتجاه أصل الوجود والخالق. إنَّ هذا المستوى يعمل على إثبات، وتصديق أصل النبوة، وأصل ضرورة الدين، وأصل ضرورة الوحي، وما إلى ذلك.

بالنظر إلى موقع، ومساحة هذا المستوى، تكون دائرة شموله واسعة جدًا، وتحتوي على طيف واسع من الاتجاهات، والمذاهب العلمية. وبعبارة أخرى: هناك الكثير من الاتجاهات المعرفية المختلفة التي تتبلور تحت عنوان الفلسفة والرؤية الكونية. فاليوم يوجد تحت كل رؤية عامّة عدّة مدارس، واتجاهات فكرية؛ من ذلك - مثلاً - أنّه قد تبلورت تحت الرؤية الإلهية / التوحيدية في عالم الإسلام، منظومة فكرية شيعية، وسنية، أو اعتزالية، وأشعرية، ونظائر ذلك، وقد تحقّق تحت الرؤية غير الإلهية عدد من النماذج الغالبة، من قبيل: النموذج الوضعي، والنموذج التفسيري، والنموذج الانتقادي، حيث لها سطوة، وهيمنة على العلوم، والمعارف.

إنّ فهم الدين، والاجتهاد يندرج تحت الفلسفة التوحيدية والفلسفة الإلهية، وتقع من الزاوية الدينية تحت دين الإسلام، ومذهب الشيعة، ومن الناحية الفلسفية، والمعرفية يمكن أن يتمّ التعريف به في ضوء المدارس، والمذاهب المختلفة، من قبيل: المذهب المشائي، والمذهب الإشراقي، أو المذهب الصّدرائي، أو الصّدرائية الحديثة. تشترك هذه المذاهب، والمدارس في الرؤية العامّة، والنظرة الفلسفية، وإنّما يكمن اختلافها الرئيس في الطبقات الثانية، والثالثة (مستوى النماذج والمبادئ)؛ من ذلك - على سبيل المثال - إن المدرسة المشائية تحتوي على مبان خاصة، واتّجاه عقلائي محض، وإنّ مدرسة الإشراق، عقلية / شهودية، والمدرسة الصّدرائية ذات توجه تليفيقي (من البرهان والقرآن والعرفان). إنّ كلّ واحد من هذه الاتجاهات بوصفه نموذجاً معرفياً مختلفاً، سوف ينطوي على نتائج، ومعطيات مختلفة في فهم الدين، وإنتاج المعرفة الدينية.

إنّ لكلّ نموذج، ومذهب مقتضياته الخاصة في الفهم والمعرفة. وبعبارة أخرى: إنّ للمدارس والفلسفات - بوصفها متغيّرات مهمّة، وأصلية في تكوين

المعرفة - تأثيرات جوهرية في فهم الدين؛ لأنَّ كلَّ معرفة تتبلور تحت نموذج، ومدرسة فكرية، وإنَّ أسلوب المعرفة بدوره يمثل تابعاً لذلك النموذج، والمثال أيضاً. والمهم في البين هو أيُّ نموذج، وكيف، وعلى أيِّ مقدار يؤثّر في المعرفة؟ فهل هو النموذج المطلوب، أو النموذج غير المناسب، وغير المطلوب؟ وهل يحدث هذا التأثير بشكل واع، ومن خلال إدارة وتوجيه مقصود، أو على نحو غير إرادي ولا مقصود؟ وبعبارة أخرى: إنَّ تأثير العناصر المذكورة على المعرفة يتمُّ تارة بشكل واع، ومن خلال المعرفة المسبقة، وعلى نحو مدروس وموجّه، وتارة أخرى من دون وعي، ومن دون معرفة سابقة. وفيما إذا كان تدخل العناصر المذكورة واعياً ومدروساً، أمكن لنا أن نحول دون تأثير المتغيّرات، والعناصر غير المطلوبة، وفيما لو تمَّ تجاهل المقتضيات اللاّزمة، وكان تأثير العوامل من دون وعي ولم يكون مدروساً، فإنَّ ذلك سوف يعمل من تلقائه على وضع تفكير الإنسان ضمن فضاء فكري غير مطلوب؛ إذ إنَّ كلَّ واحد من هذه المدارس والمذاهب - بالنظر إلى الأصول، والمباني الفلسفية العامّة (بشكل واع ومدروس أو بشكل غير واع) - وسائر العناصر الفكرية الأخرى، لها مقتضيات، وتوجّهات مختلفة في فهم الدين.

إنَّ اختلاف الكثير من الآراء، والتوجّهات في فهم الدين ينشأ من مستويات النماذج. إنَّ عدم الالتفات إلى مراعاة هذا الأصل، قد يؤدّي بالمجتهد تلقائياً، ودون وعي إلى الوقوع تحت تأثير سائر النماذج الأخرى، ويؤدّي ذلك في الحقيقة إلى هيمنة النموذج غير المطلوب، بوصفه هو «النموذج الحاكم» على فهم وتفسير الدين. وعلى هذا الأساس يتبلور داخل النموذج فضاء فكري خاص. والمهم في البين هو أن يكون هذا التأثير، والتعامل واعياً ودروساً. إنَّ «فهم الدين» بوصفه مساراً معرفياً أو علمياً، هو الآخر لا يُستثنى من هذه القاعدة، وسوف يندرج لا

محالة ضمن إطار فلسفي خاص؛ من ذلك - على سبيل المثال - إن أكثر دعاة التنوير الديني في العالم الإسلامي، يقعون اليوم بوعبي، أو غير وعي منهم تحت تأثير نماذج التفكير الغربي، من قبيل: المذهب الهرمنيوطيقي الفلسفي، والظاهراتية، وفي بعض الأحيان تحت تأثير النموذج الوضعي، ويعملون في ضوء ذلك على فهم الكتاب والسنة، وحتى بعض الفتاوى، والأحكام الفقهية الصادرة عن الفقهاء، قد تقع بدورها - على نحو مقصود، أو غير مقصود - في إطار النموذج الديني، أو النموذج غير الديني أيضاً.

٣. معرفة وتطبيق المباني المطلوبة واجتناب المباني المخلة

بعد الرؤية الكونية، وفلسفة الوجود والنماذج، يتم طرح مستوى المباني، والتصوّرات الأوّلية. إن المباني تستخرج من صلب النماذج. وإن المراد من المباني المطلوبة هي الأصول، والفرضيات الأوّلية التي يقوم الفهم، والمعرفة الدينية المطلوبة على أساسها، وإن الأحكام، والمواقف في هذا الشأن إنما تبلور في ضوئها. وبعبارة أخرى: إن مرادنا من المباني جميع التصوّرات، والتصديقات التي يتوقف عليها فهم الدين، وإنتاج المعرفة الدينية. إن هذه المباني هي الأعم من المبادئ البديهية، والنظرية، والمبادئ، ومبادئ ما بعد العلم والمعرفة. إن اتخاذ المباني، والفرضيات المسبقة أمر مطلوب وله - بوصفه شرطاً لازماً، وعلّة ناقصة - تأثير مباشر في فهم الدين. وبعبارة أخرى: إن للمباني، والأسس تأثيراً كبيراً على مختلف أبعاد، وحقول فهم الدين، من قبل: معرفة الموضوعات، والمصادر، والأساليب، وأنواع القواعد، والضوابط، وأمثال ذلك.

يمكن تقسيم مباني فهم الدين إلى عدّة أقسام، وإن بعض أهمّ هذه الأقسام عبارة عن: المباني الأنطولوجية، والمباني الأبتمولوجية، والمباني الدينية، والمباني

القيميّة وأمثال ذلك^١. إنّ المباني المذكورة يرتبط كلّ واحد منها - بما يناسبها - بعلوم خاصّة؛ من ذلك - على سبيل المثال - إنّ المباني الأنطولوجيّة، والقيميّة، والأنثروبولوجيّة، تقع على عاتق الفلسفة والحكمة؛ وإنّ المباني الأستمولوجيّة يتمُّ بحثها في علم المعرفة، والمباني الدّينيّة، والمنهجيّة، والإرشاديّة بدورها ناظرة إلى علم الكلام، وفلسفة الدّين. إنّ هذه العلوم في الحقيقة إنّما هي معارف تمهيدية ضرورية في الاجتهاد، وتطبيق منطق فهم الدّين. إنّ الحدّ اللازم، والكافي لكي يطلّع الفقيه، والمجتهد على العلوم الأساس، إنّما هو بحيث يكون له أولاً: إشراف نسبي على كليّات، وأصول ذلك العلم. وثانياً: أن يتمكّن - من ناحية أخرى - من الاستفادة اللازمة، والنّافعة في فهم الدّين من المباني، والأصول المتّخذة من تلك العلوم، وأن يعمل من ناحية أخرى من خلال ذلك على تجنب المباني، والفرضيّات المخلّة والمتطفلة.

إنّ المباني بلحاظ العناصر الإيجابيّة والسّلبيّة تنقسم إلى قسمين كليّين. إنّ بعض المباني مفيدة في فهم الدّين بل لازمة وضرورية. وإنّ المباني المفيدة بمنزلة الأداة الاستنطاقية، والمعرفيّة، والتسهيليّة؛ بيد أنّ بعض المباني مخلّة، ومخرّبة ومتطفلة، وإنّ هذه المسألة مرتبطة بنوع المباني، وطريقة توظيفها في فهم الدّين. إنّ بعض عناصر عدم الفهم، أو سوء الفهم في الدّين يعود سببه إلى ضعف، أو فقدان العلوم اللازمة، وعدم امتلاك المباني الصّحيحة، أو التّوظيف الخاطيء للمباني؛ ومن هنا فإنّه بالإضافة إلى معرفة وتطبيق المباني المطلوبة، والتّطبيق المطلوب للمباني^٢، لا بدّ من اجتناب المباني المخلّة، والمتطفلة أيضاً.

١. بالنظر إلى أهميّة المباني ودورها في فهم الدّين، سوف نأتي على ذكر تفصيلها في فصل آخر بشكل مستقل.

٢. إنّ تطبيق المباني المطلوبة يختلف عن التّطبيق المطلوب للمباني؛ لأنّ بعض عناصر سوء الفهم في الدّين، يمتدّ بجذوره في تطبيق المباني المخلّة، وإنّ بعض الأفهام المنحرفة، ناشئ عن التّطبيق غير المناسب

٤. الاهتمام بمذاق الشارع والشريعة

إنَّ مذاق الشريعة (روح الشريعة)، يعني فهم الفقيه المتبحر لمباني الأحكام الفقهية، حيث يتمسكون بها في مورد فقدان الأدلة الخاصة، والعمومات، والقواعد الكلية^١. وحتى في الحقوق يرد مصطلح «روح القانون» للتعبير عن هذا المعنى؛ من ذلك - على سبيل المثال - لو تنازع شخصان في بعض الموارد، وادّعىا ملكيتهما لمال كانا يستوليان عليه، ويتصرّفان فيه، فإنَّ الفقهاء في مثل هذا المورد يتمسكون بقاعدة العدل، والإنصاف، ويحكمون بتقسيم المال المتنازع عليه بينهما بالسوية. إنَّ قاعدة العدل، والإنصاف تتوافق مع مذاق الشريعة؛ لأنَّ رعاية العدل، والإنصاف من المباني الأولية للأحكام الشرعية. إنَّ هذا المصطلح نراه بوضوح في كلمات السيّد الخوئي من بين الفقهاء المتأخّرين؛ حيث تمسك به في بعض الموارد، من ذلك - مثلاً - أنّه قال بشأن شرائط المرجعية: «مقتضى الإطلاقات، والسيرة العقلية عدم الفرق بين الإناث، والرّجال في التقليد». ثمّ قال: «والصّحيح أنّ المقلد يعتبر فيه الرّجولة، ولا يسوغ تقليد المرأة بوجه؛ وذلك لأننا قد استفدنا من مذاق الشارع أنّ الوظيفة المرغوبة من النساء إنّما هي التّحجّب والتّستر، وتصديّ الأمور البيّنة، من دون التّدخل في ما ينافي تلك الأمور»^٢.

٥. الالتفات إلى مقاصد الشارع والشريعة

إنَّ مقاصد الشريعة ناظرة إلى هدفية، وغائية الدين والشريعة. إنّ أصل هدفية وقصدية الشريعة يتمُّ الحصول عليه من مختلف مصادر الدين، من قبيل الآيات،

لمباني. وفي الفرض الثاني، قد تكون المباني مناسبة ومطلوبة، ولكن قد يرد الوقوع في الخطأ في مقام أسلوب وتطبيق تلك المباني.

١. مجموعة من المحققين، فرهنگ نامه أصول فقه، ١: ٧١٥.

٢. الخوئي، التنقيح في شرح العروة الوثقى، ٢٢٣ - ٢٢٤؛ مهريزي، كتاب شناسي أصول فقه شيعة، ٣٤.

والرّوايات، والعقل. إنّ المراد من الشريعة، يشمل المعنى الأخصّ، والمعنى الأعمّ منه. إنّ الشريعة بالمعنى الأعمّ يُرادف الدين، والشريعة بالمعنى الأخصّ ناظرة إلى مجموع الأحكام التشريعيّة؛ حيث لها أهداف أوليّة، ووسطيّة، ونهائيّة؛ من ذلك - على سبيل المثال - إنّ إقامة القسط، والعدل في المجتمع من الأهداف الأوليّة، حيث من خلال تطبيق العدالة الاقتصادية، والاجتماعيّة تزدهر الطّاقات وتستعدّ الأرضيّات، وتزول موانع التّنمية، والتّكامل (الغاية الوسطيّة)، وفي نهاية المطاف يصل الإنسان إلى التّكامل النّهائي المتمثّل بمعرفة الله، وعبادته المستندة إلى العلم والمعرفة (المقصد النّهائي)^١.

٦. الاهتمام بأصول وقواعد فهم الدين

إنّ أصول وقواعد فهم الدين على قسمين، وهما: الأصول، والقواعد الأساس (المضمونيّة والنّظريّة)، والأصول والقواعد التّطبيقية^٢ (الأسلوبيّة). إنّ المراد من الأصول الأساس لفهم الدين، تعادل المباني النّظريّة (المبنى والأساس المعرفي والنّظري)، وإنّ المراد من الأصول التّطبيقية تعادل القواعد التّطبيقية (الأحكام العمليّة والأسلوبيّة، مثل: القواعد اللفظيّة في أصول الفقه)^٣؛ وعليه فإنّ الالتفات إلى الأصول، والقواعد، وتطبيقها، يُعدّ من شرائط، وضوابط فهم الدين.

٧. التّبحر في مختلف مصادر الدين وتطبيقاتها

إنّ من بين ضوابط فهم الدين، هو الالتفات إلى أنواع مصادر، وأدوات فهم

١. علي دوست، فقه ومقاصد شريعت، ١١٨ - ١٥٨.

٢. التهانوي، موسوعة كشف اصطلاحات الفنون والعلوم، ١: ٢١٢ - ٢١٥.

٣. إنّ بعض الأصول اللفظيّة في فهم النّص، عبارة عن: أصالة الظّهور، وأصالة الحقيقة، وأصالة العموم (عدم التّخصيص)، وأصالة الإطلاق، وأصالة عدم التّقدير، وعدم النّقل، وعدم الاشتراك، وأصالة عدم القرينة.

الدين، والتَّبَحُّرُ فيها. إِنَّ مَصادر وقنوات فهم الدين عبارة عن: الكتاب، والسُّنَّة، والعقل، والفطرة، والشُّهود، والطَّبيعة، وأمثال ذلك. ومن هنا فإنَّ من بين شرائط وضوابط فهم الدين، عبارة عن التَّبَحُّرُ في مَصادر الدين. وإنَّ بعض هذه الشَّرَائِطِ، والضُّوابط عبارة عن: الإشراف على مجمل النَّصِّ الوحياني، والنُّصوص الرُّوائِيَّة، والفعل المنقول والمحرز، والتَّبَحُّرُ في تطبيق العقل، والفطرة، والشُّهود في فهم الدين، ونظائر ذلك. إِنَّ المَجْتَهد بالإضافة إلى التَّبَحُّرِ والتَّعمُّق في الرُّجوع إلى المَصادر المذكورة، يجب عليه الالتفات كذلك إلى نسبة، وعلاقات المدارك، والأدوات المعرفيَّة في ما بينها أيضًا. كما يجب عليه الالتفات إلى الضُّوابط، والشَّرَائِطِ النَّاظِرة إلى كلِّ واحد من المدارك، من قبيل: شأن وشرائط نزول الوحي، وشرائط صدور الكلام، وظروف وقوع الأفعال، وتعارض الأدلَّة، وعرفيَّة، وعقلائيَّة المستوى الخطابي، والتَّكليفِي للنُّصوص الدِّينيَّة، وصرافة العقل، وسلامة الفطرة، وضوابط، وطرق الوصول إلى المَصادر والأدوات، والقواعد والضُّوابط الهرمنيوطيقيَّة المقبولة، وأمثال ذلك أيضًا^١.

إِنَّ من بين الضُّوابط الأخرى النَّاظِرة إلى مَصادر ومدارك فهم الدين، عبارة عن:

- الالتفات إلى الطَّرِيقَة والبنية اللُّغويَّة للنُّصوص الدِّينيَّة.
- الفصل والتَّفكيك بين أنواع التَّعاليم والمفاهيم الدِّينيَّة (الأحكام والأخلاق والالتفات إلى اختلافات وخصائص كلِّ واحد منها).
- الفصل والتَّفكيك بين أنواع الموضوعات (الوضعيَّة، والعلميَّة، والعرفيَّة)، والاهتمام بخصائص كلِّ واحد منها.
- الفصل والتَّفكيك بين أنواع المكلفين والمتعلِّقات، والاهتمام بنسبة الفرد

١. رشاد، «ديباجه اي بر منطق فهم دين»، ٣- ٣٨.

والمجتمع، واختلافات وخصائص كل واحد منها، والالتفات إلى مقتضى الظروف المختلفة للحكم والموضوع (الزمان والمكان).

- الالتفات إلى مسألة تزام بعض المفاهيم المحصّلة في المعرفة الدينيّة مع بعضها الآخر، ورعاية الأولويات والقواعد العلاجية.

- الفصل والتفكيك بين الحثيئات، والشكل والمحتوى، والجوهر والصّدف، والذاتيات والعرضيات، والثواب والمتغيّرات، وما إلى ذلك.

- الالتفات إلى ثقافة وأدبيات عصر نزول الوحي، وصدور ووقوع الكلام والفعل، وظرف نزول الوحي، وصدور الكلام ووقوع الفعل من المعصوم عليه السلام.

٨. العلم والتبحّر في الأساليب المختلفة لفهم الدين وتطبيقاتها المناسبة

إنّ من بين الشرائط المعرفيّة في فهم الدين، التّعرف إلى مختلف أساليب فهم الدين، والتبحّر في تطبيق كل واحد من الأساليب. وبالنظر إلى المباني المختلفة في فهم الدين، وتعدّد المصادر المعرفيّة له، سوف تكون أساليب فهم الدين بدورها متعدّدة، ومتنوّعة، وذات مراتب أيضًا؛ وذلك لأنّ أسلوب فهم الدين تابع لمصدره، ومداركه المعرفيّة أيضًا، وإنّ تنوع المصادر المعرفيّة يستدعي أساليب مختلفة أيضًا. ومن هنا فإنّه لا يمكن الاكتفاء بأسلوب خاصّ (نقلي أو عقلي) واحد فقط، أو بمستوى خاصّ أو أسلوب (عامّ أو تطبيقي) فقط؛ وذلك لأنّ كلّ أسلوب يستدعي نوعًا خاصًا من المعرفة، وفي المقابل فإنّ كلّ معرفة تنتج أسلوبًا خاصًا أيضًا؛ وعلى هذا الأساس فإنّ المستويات المختلفة لفهم الدين تقتضي أساليب متنوّعة، من ذلك - مثلاً - إنّ أسلوب فهم وإثبات صفات الباري تعالى، يختلف عن أسلوب فهم الأحكام الشرعيّة، كما يختلف أسلوب تفسير

القرآن الكريم عن أسلوب تطبيق العقل، أو الفطرة في مسار فهم الدين أيضًا. كما أن الأساليب العامّة، والمشاركة لفهم الدين بدورها تختلف عن الأساليب الخاصّة بكل واحد من الحقول أيضًا. وكذلك فإنّ الأسلوب الجوهرى لا يتّحد مع الأسلوب التّطبيقي.

كما أنّ مفاهيم الدين تشمل مساحة واسعة من القضايا، ولها دائرة أوسع. إنّ هذه الحقول المعرفيّة على الرّغم من مشتركاتها الأسلوبية، تحتوي على بعض الاختلافات أيضًا؛ ولذلك فإنّ الأساليب بدورها لها مستويان، وهما: المستوى العامّ، والمستوى الخاصّ. فالأسلوب العامّ يبحث في الأصول والقواعد الأسلوبية العامّة، وإنّ الأسلوب الخاصّ من خلال قيامه على أساس المشاركات يختصّ بالحقول المعرفية الخاصّة. والمستوى اللاحق هو الأسلوب الخاصّ لكل واحد من المساحات، والمستويات المختلفة من الدين. إنّ الأساليب الجزئية، والخاصّة يتمّ توظيفها بحسب تنوع المعارف والمسائل الدينية (من قبيل: أساليب إنتاج القضايا وحلّ المسائل الجزئية في حقل خاصّ من الدين)، مع فارق أنّ الأسلوب العامّ والمشارك، بالنسبة إلى الأساليب الخاصّة (من قبيل: أسلوب فهم الأحكام، وأسلوب فهم العقائد، وأسلوب فهم الأخلاق، وأسلوب فهم القرآن، وأسلوب توظيف العقل وما إلى ذلك)، بمنزلة المنطق العامّ.

٩. الرؤية التّنظيمية إلى الدين

إنّ من بين الشّروط المعرفيّة^١، امتلاك رؤية تنظيمية إلى الدين. وإنّ المراد من الرؤية التّنظيمية إلى الدين عبارة عن دراسته، وبحثه في إطار مجموعة منظّمة، ومرتبطة في ما بينها. إنّ الإسلام بوصفه مجموعة توحيدية منظّمة، يُعدّ أمرًا

١. نعني بالشّروط هنا هو شرط الكمال (دون الشّروط اللازم).

غائياً (دنيوياً وأخروياً)، ومثالياً ينشد الحق والعدل، وهو بالإضافة إلى ذلك دين عقلائي، وعقلاني يدعو إلى الحرّية وبسط الأمن، ونشر المعنويات، مع الحفاظ على الكرامات، وانسجام الأمور، وبثّ روح التعاون، والاتّحاد بين الناس. وعلى هذا الأساس فإنّ الغاية تعدّ هي العنصر الرّئيس لهذه المنظومة، وهي التي تعمل على تحديد جميع المباني، والأركان، والعناصر، والأساليب، والمسائل المندرجة تحت مجموعة تلك المنظومة. وفي الرّؤية التّنظيمية إلى الدين بالإضافة إلى الاهتمام بالغاية الأصليّة للدين، يتمّ النّظر إلى المصادر، والمدارك المختلفة إلى الدين. إنّ من بين فوائد الرّؤية التّنظيمية إلى الدين، عبارة عن توفير الأرضية المناسبة للاستنباط الأدقّ، والأعمق من مصادر الدين (النقل والعقل)، والصّيانة من الانحراف في الآراء، والاتّجاهات الدّينية، وتوفير منظومة تقييمية في إطار التّقييم، وصوابية الاختبار الدائم للمعطيات الرّؤية، والعلمية لمنظومة الدين. وبطبيعة الحال فإنّ الرّؤية التّنظيمية تُعدّ واحدة من شروط الكمال في فهم الدين، وليست من شروطه اللّازمة.

ب. الشُّروط ما بعد المعرفيَّة لفهم الدين

إنَّ بعض المقدِّمات والشُّروط في مسار فهم الدين تعدُّ من الشُّروط ما بعد المعرفيَّة^١. وبعبارة أخرى: بالإضافة إلى المبادئ المعرفيَّة والتمهيدية في فهم الدين، يتمُّ بيان الأمور التمهيدية، والشُّروط ما بعد المعرفيَّة أيضًا. والمراد بالشُّروط ما بعد المعرفيَّة هي الأعمُّ من الخصائص الأخلاقيَّة، والرُّوحية، والنَّفسيَّة. وعلى هذا الأساس فإنَّ أكثر المبادئ ما بعد المعرفيَّة، هي من سنخ المبادئ الأخلاقيَّة والنَّفسيَّة؛ ولكن بالنظر إلى أهميَّة وغلبة الخصائص الأخلاقيَّة في فهم الدين (بالنسبة إلى أبعاده النَّفسيَّة)، سوف نركِّز هنا في الغالب على بحث البعد الأخلاقي. والمراد من الأخلاق هنا هو الصِّفات، أو الملكات الدَّاخليَّة، والنَّفسيَّة للإنسان^٢، دون علم الأخلاق. إنَّ للصِّفات والأفعال الأخلاقيَّة تأثيرًا مباشرًا في معرفة الإنسان وأحكامه، وإنَّ هذه المسألة، وإن لم تكن خاصَّة في فهم الدين، ولكن بسبب أهميَّتها ومكانتها في هذه الشَّأن، سوف يكون لها دور أكبر في ما نحن فيه. إنَّ المبادئ والشُّروط ما بعد المعرفيَّة يتمُّ العمل على بيانها بوصفها من العناصر المطلوبة، ومن شروط الكمال في فهم الدين، وفي المقابل هناك بعض الأمور المخلَّة، والمضرة في فهم الدين، ومن هنا يتمُّ التَّعبير عنها بموانع فهم الدين. وعلى هذا الأساس، فإنَّ بعض الصِّفات، والخصائص النَّفسيَّة والأخلاقيَّة التي يتحلَّى بها المجتهد، من قبيل: العدالة والتَّقوى، والشَّجاعة،

١. إنَّ ما بعد المعرفيَّة تعادل غير المعرفيَّة؛ ولكن بالنظر إلى أنَّ عبارة (غير المعرفيَّة) تقع من جهة في قبال المعرفة وما يُعادل الجهل؛ لذلك سوف نؤثِّر بدلًا منها استعمال مصطلح (ما بعد المعرفيَّة)، وعليه كلِّما ورد استعمال عبارة (غير المعرفيَّة) هنا، يكون المراد منها هو (ما بعد المعرفيَّة)، دون الجهل.

٢. فيما يتعلَّق بالصِّفات والملكات الأخلاقيَّة، انظر: ابن مسكويه الرَّازي، تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق،

والحرية، والإنصاف، ونظائر ذلك، تؤدّي دورًا إيجابيًا، ومطلوبًا في فهم الدين (الاجتهاد والاستنباط)^١، وإن بعض الصفات الأخلاقية، والنفسية الأخرى، من قبيل الخوف، والعناد، والتكبر، والأنا، والحسد، وأمثال ذلك، تعدّ من سنخ الموانع ما بعد المعرفة.

١. التّقوى والورع

إنّ من بين أهمّ الشروط الأخلاقية في فهم الدين، عبارة عن صفة التّقوى والورع. إنّ هذا الشرط يمثل ركيزة، وأساسًا لسائر الشروط والضوابط، ومن خلال تحقّقه سوف يتمّ الإعداد لسائر الشرائط النافعة الأخرى أيضًا^٢. إنّ صفة التّقوى - على ما ورد في بعض آيات القرآن الكريم - تعدّ أرضية للمعرفة الموهوبة من قبل الله سبحانه وتعالى؛ إذ يقول عزّ وجل: ﴿اتَّقُوا اللَّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللَّهُ﴾^٣. وسوف يكون معيارًا للتمييز بين الحق والباطل؛ إذ يقول الله سبحانه وتعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا﴾^٤. كما أنّ تهذيب النفس، أو جهاد النفس - هو الآخر - بوصفه واحدًا من مصاديق التّقوى، يعدّ واحدًا من مصاديق التّقوى، ومن الشروط الأخلاقية لفهم الدين أيضًا^٥.

٢. شرط العدالة والاعتدال والإنصاف

إنّ من بين شروط فهم الدين، شرط العدالة^٦. إنّ شرط العدالة واحد من

١. لغرض القراءة التفصيلية في هذا الشأن، انظر: ضيائي فر، گونه‌های تأثیر اخلاق در فقه و اجتهاد، ١٦٦ - ٢٠١.

٢. البهبهاني، الفوائد الحائرية، ١: ٣٣٧.

٣. البقرة: ٢٨٢.

٤. الأنفال: ٢٩؛ الحديد: ٢٨ وانظر أيضًا: الجوادى الآملى، شناخت‌شناسى در قرآن، ٤٤٠.

٥. البهبهاني، الفوائد الحائرية، ١: ٣٤٥ - ٥٠٩.

٦. الغروي الإصفهاني، «الاجتهاد والتقليد»، ١: ٦٨.

المعايير الأساس لتقييم الأعمال في الإسلام. يذهب بعض الفقهاء إلى الاعتقاد بأن العدالة ليست من سنخ الصفات النفسانية، وإنما هي صفة عملية (بمعنى: ترك المحرمات والقيام بالواجبات)^١، وفي المقابل ذهب بعض الفقهاء الآخرين إلى اعتبار العدالة ملكة نفسانية تدفع الإنسان نحو الإنصاف بصفة التقوى (القيام بالواجبات وترك المحرمات)^٢. وكذلك فإن الإنصاف بوصفه مصداقاً من مصاديق العدالة، يؤدّي بدوره إلى الرّضوخ للحقّ أيضاً^٣، ولذلك تعدّ التقوى شرطاً في كمال الفهم والاجتهاد المطلوب. إنّ الإنصاف يشمل الإنصاف في الكلام، والإنصاف في الفعل والعمل، والإنصاف في الحكم والقضاء أيضاً. إنّ لمراعاة الإنصاف في حياة الإنسان مراحل مختلفة؛ حيث تجب مراعاتها في حقل الفهم بما يتناسب مع الموقعية، والإنصاف أيضاً؛ وذلك لأنّ الافتقار إلى الإنصاف أو عدم مراعاته، يُخلُّ في الحدّ الأدنى في فهم الدين في بعض الحقول الخاصّة؛ من ذلك - على سبيل المثال - إن شرط العدالة يُذكر في باب الفقه، والأحكام الشرعيّة ولا سيّما في مرحلة الإفتاء أيضاً؛ بمعنى أن يكون معتدلاً وأن يلتزم الجادّة، والنمرقة الوسطى، فلا يجنح نحو الإفراط بتأثير من الاجترار على الله، ولا يجنح نحو التفريط (بفعل الاحتياط المخل)، بل عليه الاعتدال ورعاية الوسطيّة على كلّ حال؛ لأنّ مذاق الشّارع، وروح أحكام الدين عبارة عن الوسطيّة والاعتدال. ومن هنا ينبغي على الفقيه ألاّ يتصدّى للإفتاء وهو في حال الغضب،

١. الحلبي، السرائر، ١: ٢٨٠؛ الغروي التبريزي، التنقيح في شرح العروة الوثقى، ١: ٢٥٥؛ الأنصاري، رسالة في العدالة، ٦.

٢. الشهيد الثاني، الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية، ١: ٧٩٢؛ الطباطبائي، رياض المسائل، ٤: ٣٢٩.

٣. العلامة الحلبي، مختلف الشّيعة، ٩: ٦.

أو السُّغب، أو الحزن، أو الخوف الشديد والفرع^١. وبالإضافة إلى العدالة، يذهب البعض إلى اعتبار الورع، وعدم الحرص على الجاه، ومال الدنيا بوصفها من الشُّروط الأخلاقية للاجتهاد أيضًا^٢.

٣. سلامة الرُّوح والنَّفْس

إنَّ سلامة الرُّوح والنَّفْس، واحدة من شروط فهم الدين. إنَّ الخوف، والاضطراب، والقلق، والحزن، وأمثال ذلك تعدُّ من الأمراض الرُّوحية والنَّفسيَّة. من ذلك - على سبيل المثال - إنَّ الخوف يمكن أن يكون واحدًا من العوامل المؤثِّرة في فهم الدين والاجتهاد، أو عدم الافتاء، وبطبيعة الحال فإنَّ الخوف، والخشية النَّاشئة من تقوى الله صفة محمودة؛ بيد أنَّ الخوف بوصفه مرضًا نفسيًّا وروحيًّا يخلُّ بفهم الدين والاجتهاد، ولا سيَّما في مرحلة الافتاء والقضاء.

٤. قدرة التَّمحيض والتَّركيز الدُّهني

إنَّ القدرة على التَّركيز الدُّهني في كلِّ علم - بما في ذلك التَّعاطي مع المستندات والمدعيات الدِّينية - تعدُّ واحدة من الشَّرائط الرُّوحية، والنَّفسيَّة في فهم الدين. إنَّ الاجتهاد وفهم الدين مسار فكري حيث يكون لسلامة الدُّهن والنَّفْس دور مهم فيها؛ ومن هنا يجب على المجتهد أن يتمتَّع بذهن قويٍّ، وثبات في الفهم ودقَّة النَّظر^٣.

٥. مراعاة أخلاق العلم والتَّحقيق

إنَّ من بين الشَّرائط العامَّة في كلِّ علم وبحث وتحقيق، رعاية أخلاق العلم والتَّحقيق. وبالنَّظر إلى خصوصيَّة الاجتهاد، وفهم الدين تعدُّ رعاية أصول أخلاق

١. النراقي، مناهج الأحكام والأصول، ٢٦٨.

٢. الإصفهاني، وسيلة النِّجاة مع تعاليق الإمام الخميني، ١: ٩؛ الإمام الخميني، تحرير الوسيلة، ١: ٧.

٣. البهبهاني، الفوائد الحائرة، ١: ٣٧.

البحث، والتَّحْقِيقُ فيه أمرًا لازمًا، وضروريًّا أيضًا. وإنَّ بعضَ الأصولِ الأخلاقيةِ للبحثِ والتَّحْقِيقِ، عبارة عن: احترامِ المحقِّقين، والعلماءِ السابقين، والشَّجاعةِ اللَّازِمةِ، ورعايةِ الأمانةِ في البحثِ والتَّحْقِيقِ، والاحترازِ عن السَّرقاتِ العلميَّةِ، وامتلاكِ رُوحِيَّةِ البحثِ عن الحقيقةِ، وتجنُّبِ كتمانِ الحقِّ، والابتعادِ عن حبِّ الشُّهرةِ، وطلبِ الدُّنيا، والأهواءِ النَّفسيَّةِ، وتجنُّبِ التَّسْرُعِ، والإحجامِ عن إدخالِ المطالبِ الشَّخصيَّةِ والفئويَّةِ، واجتنابِ التَّفْسِيرِ بالرَّأيِ، ورعايةِ الأولويَّاتِ، والتَّواضعِ والخضوعِ، وتجنُّبِ الحبِّ والبغضِ، وفهمِ المطلبِ بشكلِ كاملٍ، والعملِ على نقده بعد ذلك، وامتلاكِ سعةِ صدرٍ لتقبُّلِ الانتقادِ وأمثال ذلك.

خلاصة الفصل

- إنَّ تحقُّق فهم الدِّين يقوم على أساس الشُّروط، والضُّوابط، والمقدِّمات المعرفيَّة وما بعد المعرفيَّة.

- إنَّ المراد من الشُّرائط المعرفيَّة، عبارة عن جميع المبادئ، والمقدِّمات المعرفيَّة الأعم من العلوم النَّظريَّة والآليَّة، الَّتِي يُعدُّ التَّعمُّق فيها شرطاً لازماً وأساساً في فهم الدِّين.

- إنَّ المراد من ضوابط فهم الدِّين، جميع الشُّروط، والشُّرائط الَّتِي يكون استعمال المستندات، والأساليب، وقواعد إدراك الدِّين، واكتشاف القضايا، والتَّعاليم الدِّينيَّة، رهن بحصولها وتحصيلها.

- إنَّ الشُّروط، والضُّوابط المعرفيَّة لفهم الدِّين، عبارة عن: تعلم العلوم الآليَّة (العلوم اللُّغويَّة، والعلوم الأسلوبية، والعلوم الرُّوائيَّة، والعلوم التَّاريخيَّة، ونظائر ذلك)، وامتلاك الرُّؤية المطلوبة، ومراعاة مقتضياتها، وتوظيف الأصول، والمباني المستخرجة من العلوم النَّظريَّة، ورعاية بعض الضُّوابط (من قبيل: الالتفات إلى مذاق الشَّارع، ومقاصد الشَّريعة، والالتفات إلى أصول، وقواعد فهم الدِّين وأمثال ذلك).

- الشُّرائط ما بعد المعرفيَّة النَّاظرة إلى الخصائص الأخلاقيَّة، والرُّويَّة والنَّفسيَّة.

- إنَّ الشُّرائط ما بعد المعرفيَّة عبارة عن: العدالة، والتَّقوى، والشَّجاعة، والحرِّيَّة، والإنصاف وأمثال ذلك.

الفصل الرَّابِع: موانع وآفات فهم الدِّين

إنَّ فهم الدِّين رهن بشروط خاصَّة. وإنَّ بعض شروط فهم الدِّين هي من سنخ فقدان الموانع والآفات. إنَّ العوامل والعوارض التي تحول دون تحقق فهم الدِّين، أو تؤدِّي إلى الخطأ في المعرفة الدِّينية بسبب تأثيرها على أطراف واقعة الفهم، تُسمَّى بموانع وآفات فهم الدِّين^١؛ ومن هنا فإنَّ معرفة الموانع وتشذيبها، يُعدُّ في حدِّ ذاته من شروط فهم الدِّين، وإنَّ وجود الموانع يعمل على تحييد سائر الشُّروط الأخرى. إنَّ موانع فهم الدِّين تنقسم إلى طائفتين كليَّتين، وهما: الموانع المعرفيَّة، والموانع ما بعد المعرفيَّة. إنَّ الموانع المعرفيَّة، من قبيل: ضعف أو فقدان العلوم اللَّازمة، وعدم امتلاك المباني الصَّحيحة وما إلى ذلك، وإنَّ الموانع ما بعد المعرفيَّة من قبيل: العوامل النَّفسيَّة، والعوامل الاجتماعيَّة، والعوامل الأخلاقيَّة، ونظائر ذلك، وإنَّ سرَّ انحراف الفهم، أو سوء فهم الدِّين، إنَّما يكمن في هذه العناصر المذكورة أعلاه.

إنَّ موانع فهم الدِّين، تختلف عادة في مختلف حقول الدِّين، ويمكن بحثها ضمن مجموعات مختلفة، من قبيل: موانع فهم وتفسير القرآن الكريم، وموانع فهم الحديث، وموانع فهم العقائد، وموانع فهم الأحكام، وموانع فهم الأخلاق، وموانع توظيف العقل، أو الفطرة ونظائر ذلك. وبعبارة أخرى: إنَّ موانع وآفات فهم الدِّين، يمكن تقسيمها - بحسب أطراف، وأركان فهم الدِّين (ناظرة إلى

١. رشاد، «ديباجه اي بر منطق فهم دين»، ٣- ٣٨.

المصادر والمدارك، والمعنى، والمفسّر، وأمثال ذلك) - إلى أقسام متنوّعة^١. وفي هذا الكتاب سوف نعمل على بيان مجرد بعض الموانع المهمّة، والمشاركة ضمن المجموعتين: المعرفيّة، وما بعد المعرفيّة.

أ. الموانع والآفات المعرفيّة

إنّ الموانع المعرفيّة لفهم الدين كثيرة. وإنّ لبعض الموانع المعرفيّة بُعداً سلبياً، وهي من سنخ الافتقار إلى الشّرائط المعرفيّة، وبعضها الآخر يُعدُّ أمراً وجودياً ومستقلاً. وإنّ بعض الموانع المعرفيّة، عبارة عن: التّأثر بالنّماذج، والمباني غير المطلوبة، والافتقار إلى العلوم التّمهيدية، والجمود الفكري، والنّظرة المجتزأة، والجهل الذّهني والغباء، وعدم النّباهة، وتوظيف الأساليب الخاطئة، أو التّطبيق الخاطيء للأسلوب. وفي ما يلي سوف نبحث في بعض الموانع المهمّة في هذا الشّأن:

١. التّأثر بالنّماذج غير المطلوبة

إنّ من بين الموانع، والآفات المعرفيّة في فهم الدين، عبارة عن تأثير النّماذج غير الدّينيّة. وعلى الرّغم من أنّ النّماذج في بعض الأحيان تترك تأثيرها في معارف الإنسان بشكل لا شعوري، ولا يمكن للإنسان أن يتحرّر منها بالكامل، بيد أنّ المجتهد، ومفسّر الدين، يمكنه من خلال معرفة النّماذج ذات الصّلة، وتوظيف العقائد، والنّماذج المطلوبة أن يعمل على فهم الدين وتفسيره.

وكما سبق أن أشرنا فإنّ اختلاف الكثير من الآراء، والاتّجاهات في فهم الدين، يكمن في مستوى النّماذج. إنّ ظهور بعض المدارس الفكرية قد يعود بجذوره إلى المسائل الجزئية، أو إلى تيار من التيارات؛ ولكنها تتحوّل بالتدرّج إلى نموذج ومذهب، وإنّ عدم الالتفات إلى هذا الأصل، قد يخضع المجتهد

لا شعوريًّا لتأثير سائر النِّماذج، ويؤدِّي ذلك في الحقيقة إلى سيطرة النِّموذج غير المطلوب بوصفه هو «النِّموذج الحاكم» على فهم وتفسير الدِّين. إنَّ أغلب المستنيرين الدِّينيين في العالم الإسلامي يقعون اليوم - شعوريًّا أو لا شعوريًّا - تحت تأثير الفكر الغربي؛ من قبيل: الهرمنيوطيقا الفلسفيَّة، أو الظَّاهراتيَّة، ومنهم من يقع تحت تأثير النِّموذج الوضعي، ويعمل في ضوء ذلك على فهم الدِّين، والاستنباط من الكتاب والسُّنة. من ذلك - مثلاً - إنَّ بعض المستنيرين الإيرانيين قد تأثروا في علم المعرفة، وأسلوب العلم بيوبر، وفي فلسفة الدِّين قد تأثروا بجون هيك، وفي أسلوب الفهم، وتفسير الدِّين قد تأثروا بالهرمنيوطيقا الفلسفيَّة (ولا سيَّما بهایدغر وغادامير)^١. إنَّ هذه المشكلة لا تقتصر على المستنيرين فقط، بل وتشمل حتَّى بعض الفتاوى، وأحكام الفقهاء أيضًا؛ إذ من الممكن أن تدرج لا شعوريًّا تحت النِّماذج غير الدِّينيَّة، أو غير المطلوبة.

٢. ضعف أو فقدان العلوم اللّازمة

إنَّ من بين آفات وموانع فهم الدِّين، هو الضُّعف أو الافتقار للعلوم والمعارف اللّازمة والتمهيديَّة، من ذلك - على سبيل المثال - العمل على تفسير النِّص (القرآن والحديث) من دون الحصول على معرفة بعلوم من قبيل: الأدبيَّات العربيَّة، وعلم المعاني والبيان، وعلوم القرآن الكريم ونظائر ذلك^٢.

إنَّ العلوم اللّازمة في فهم الدِّين، هي الأعمُّ من العلوم الأساس، والعلوم الآليَّة. إنَّ هذه العلوم عبارة عن: العلوم اللُّغويَّة (علم اللُّغة والصِّرف والتَّحو والمعاني والبيان)، والعلوم القرآنيَّة (الكليَّات حول القرآن الكريم وتاريخه)، وعلوم الحديث (الدِّراية والرِّجال)، والعلوم الأسلوبية والمنهجية (المنطق وأصول

١. انظر في هذا الشَّأن: عرب صالح، مجموعة مقالات جريان شناسي و نقد اعتزال نو.

٢. السيوطي، الإقتان في علوم القرآن، ٤: ٢١٣ - ٢١٥.

الفقه)، والعلوم ذات الصلة بالقرآن (من قبيل: علم القراءات وأسباب النزول وما إلى ذلك). إن هذه الآفة منشأ لسوء الفهم، والظاهريّة، والتفسير الإسقاطي للدين؛ من ذلك - على سبيل المثال - إن عدم العلم بأسباب نزول الآيات، وعدم التعرف إلى ثقافة وعصر النزول، وعدم الاطلاع على الآيات المحكمات والمتشابهات، وعدم الالتفات إلى ظاهر، وباطن القرآن الكريم ونظائر ذلك، يُعدُّ من آفات فهم القرآن وهو ناشئ من الضعف في العلوم القرآنيّة^١.

إنّ الضعف في العلوم الأساس، والعلوم التمهيدية تؤدّي بعقائد وأفكار المفسّر والمختص في الدين لتكون غير متناغمة ولا متجانسة، أو أن تكون من الناحية الأسلوبية، والمنهجية تليقيّة، وتركيب من الأساليب المتضادة في فهم الدين. كما تكون منشأ لتركيب النماذج المتضادة، والابتداع، والتفسير بالرأي، والانفعال الفكري. ومن بين تداعيات هذه الآفة، عدم الاطلاع على بعض الأدلة، والمستندات، والقواعد، والضوابط في فهم الدين، وبالتالي فإنّ هذا الأمر سوف يؤدّي إلى المغالطات. إنّ أكثر المفكرين المتجدّدين في الشأن الديني يعانون فقراً معرفياً بلحاظ المباني النظرية في الفكر الإسلامي، وهم يعتاشون في الغالب على مائدة التراث الغربي، ويعيشون حالاً من الرعب، والانهمازية أمام الفضاء الحاكم في الغرب، وعليه فإنّ سرّ سوء فهمهم، أو الانحراف في الفهم لديهم في حقل الدين، يعود إلى تأثير العوامل المخلة والمفروضة. إنّ رؤية الذين يشكّون في مسألة العذاب، والعقاب الإلهي حالياً، أو الذين يقدّمون تفسيراً سطحياً، وساذجاً عن المسائل العقائدية، أو الذين يعتبرون بعض الأحكام الشرعية مساوية للعنف، إنّما تنشأ عادة من الضعف في العلوم الأساس والتمهيدية، ولا سيّما عدم المعرفة الصحيحة بمصدر الدين وهويته.

١. انظر من أجل القراءة التفصيلية: صديق، موانع فهم قرآن.

٣. تطبيق المباني المخلة والهدامة

إنَّ المباني المخلَّة والمفروضة في فهم الدين كثيرة، وهي على مستويات مختلفة، ومن بينها: الذَّهاب إلى فلسفات خاطئة (الفلسفات الماديَّة والتَّجريبية)، والاستفادة من المباني والفرضيات الخاطئة، أو التَّطبيق الخاطيء للمباني، أو إدخال الفرضيات، والتَّوقُّعات الخاطئة إلى حدِّ فرض المعنى (المعنى الخاطيء)^١. إنَّ على المفسِّر ألاَّ يعمل على فرض آرائه، وفرضياته المسبقة، وتطبيق متبنياته على الدين، قبل فهم الدين ومراد الشَّارع^٢. إنَّ بعض المفسِّرين يعتبرون الدين والنصوص الدينيَّة شاهدًا ومؤيِّدًا لآرائهم، وبدلاً من فهم حاقِّ الدين، يسعون إلى إثبات مدعياتهم. إنَّ الكثير من الانحرافات الفكريَّة في البحث الديني، إنَّما هي من هذا القبيل، حيث تسند مشروعيَّتها إلى بعض آيات القرآن الكريم^٣، ومن خلال التَّعصُّب لآرائهم ينسبون الانحراف، والابتداع إلى الآخرين من خصومهم والمخالفين لهم^٤؛ ولذلك يجب العمل - في إطار تجنُّب الأحكام المسبقة - على تخليَّة الذَّهن من الإجابات، والفرضيات المخلَّة، وبدلاً من ذلك كلِّما كانت الأسئلة كثيرة سوف يصبح الفهم أكثر دقَّة. وبعبارة أخرى: في ما يتعلَّق بفهم الدين علينا ألاَّ نعمل على تحديد الإجابات بأنفسنا، وأن نرى لها قيمة قطعيَّة، ثمَّ نسعى إلى تطبيق الآية، أو الرواية عليها^٥.

إنَّ بعض المباني، والفرضيات المسبقة، والخاطئة في فهم الدين، عبارة عن: النسبيَّة، والعقلانيَّة (العقل المتأصِّل)، والنقلية (الاقتصار على النص)، والتأويلية

١. الطَّبَّاطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ٣: ٧٧.

٢. م. ن، ١: ٦.

٣. عزيزي، «نكاهي به آسيب هاي فهم قرآن»، ٣٥.

٤. الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن، ٢: ٤٠ - ٤٤.

٥. رجبى، و جواهرى، منطق فهم قرآن، ٣٨.

(الاتجاه اللغوي الرمزي)، وأمثال ذلك^١. إنَّ للتطبيق الخاطيء للمباني بدوره تأثيراً مباشراً في سوء الفهم والتفسير بالرأي، وإنَّ سرَّ انحراف الفهم لدى بعض المستنيرين في حقل فهم الدين يعود إلى طريقة تطبيقهم للمباني، أو توظيفهم للمباني المخلة والهدامة. من ذلك إنَّ المباني الفلسفية الهرمنوطيقية - على سبيل المثال - منشأً لنظرية القراءات المختلفة للدين، وتجعل الفهم الثابت، والصاب للدين أمراً مستحيلاً. في ضوء هذه المباني يكون فهم الدين، والمعرفة الدينية أمراً نسبياً وتاريخياً ومتحرِّكاً^٢.

٤. الجمود الفكري

إنَّ الكثير من المدارس الفكرية، والمذاهب التفسيرية عبر التاريخ، مثل المذهب «الظاهري»، و«الأخباري»، و«أصحاب الحديث»، و«الخوارج»، قد نشأت في أحضان الجمود الفكري. إنَّ الجمود الفكري، وانفصال التعقل عن التدنُّ طوال تاريخ الإسلام، قد تغلغل في المجتمعات الإسلامية بأشكال متنوعة^٣؛ من ذلك أنَّ الاتجاه الظاهري في فهم الدين - على سبيل المثال - يجمد على ظاهر النصوص الدينية. إنَّ الظاهريين يرون أنَّ مصادر فهم أصول الدين وفروعه منحصرة بظواهر الأحاديث، وآيات القرآن فقط، ولا يكتفون في فهم هذه النصوص بالظاهر، ولا يدخلون العقل فحسب، بل ولا يعيرون اعتباراً للعقل حتَّى في فهم الأصول الاعتقادية أيضاً^٤. إنَّ من بين مصاديق الجمود الفكري، الاكتفاء بمصدر واحد،

١. إن كل واحد من هذه المفاهيم تعدد من المصطلحات المعرفية وتحتوي على ثقل مفهومي خاص، من ذلك - مثلاً - أن العقلانية (Rationalism) مصطلح ناظر إلى العقل المتأصل الذي ينفي الوحي، والذي يستعمل في بعض اللغات خطأ - للأسف الشديد - بالأسلوب العقلي أو العقلاني.

٢. سوف نأتي على بحث مباني فهم الدين في فصل آخر بشكل تفصيلي.

٣. المطهري، جاذبه ودافعه علي عليه السلام، ١٦٦.

٤. جبرئيلي، «فلسفه علم كلام» سلسلة من مقالات الفلسفات المضافة، ٢٨٤.

وعدم الرجوع إلى المصادر الأخرى، من ذلك - مثلاً - إنَّ العقلانيين يجمدون على اعتبار مصدر العقل، وفي المقابل يذهب أصحاب النَّص والظَّاهريُّون (أصحاب الحديث والأخباريون) إلى التَّنصُّل عن العقل، ويجمدون على مصدر الحديث وظواهره.

٥. النَّظرة الجزئية والمبتسرة إلى الدين والمصادر الدينية

إنَّ عدم الالتفات إلى المحتوى والخطاب الجامع للدين، وعدم الالتفات إلى ترابط أجزاء الدين، ودورها في توضيح وبيان بعضها، وعدم الالتفات إلى سائر المصادر المعرفية إلى الحجج الدينية، والمصادر المبيِّنة لتفسير المعصوم عليه السلام للكتاب السماوي من أمثال أهل البيت عليهم السلام، يعدُّ من آفات فهم الدين. إنَّ الدين والمصادر الدينية، مثل: القرآن والسُّنَّة والعقل، بمنزلة المصادر المعرفية للدين، وهي تشكُّل مجموعة منتظمة ومترابطة، ومن هنا فإنَّ عدم الالتفات إلى ترابطها (والاقتصار في الرجوع على مصدر واحد أو جزء منه) يُعدُّ من آفات فهم الدين؛ من ذلك مثلاً أن تفسير المتشابهات دون التَّعرُّف على المحكمات، والنَّظر فيها، والإحالة إليها، يُعدُّ واحداً من مصاديق هذه الآفات المعرفية؛ إذ إنَّ بعض الآيات في فهم وتفسير آيات القرآن تعمل على تفسير وبيان بعضها، ولذلك فإنَّ للقرآن أسلوبه الخاصَّ في بيان المسائل، ولا يمكن فهم وتفسير تلك الآية من دون أخذ الآيات الأخرى بنظر الاعتبار، أو يجب العمل من أجل فهم وتفسير الآيات المتشابهات على إرجاعها، وإحالتها إلى الآيات المحكمات^١. وبعبارة أخرى: إنَّ القرآن الكريم كلام تتَّصل ألفاظه ببعضها رغم انفصالها؛ بمعنى أن كلَّ واحد منها يمثل شاهداً على الآخر، ومن هنا لا ينبغي الاكتفاء بالقواعد الأدبية في فهم القرآن الكريم^٢؛ إذ إنَّ الآية في الكثير من الموارد، إنَّما تكتسب معناها من خلال العطف

١. المطهري، آشنائي باقرآن، شناخت قرآن، ١: ٢٨.

٢. الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ٣: ٧٦ و ١٥: ٣٨٨.

على العبارات، والآيات المتقدمة عليها، أو تعمل الآية بوصفها عطفًا تفسيريًا على بيان، وتفسير العبارات، أو الآيات السابقة^١.

٦. الرؤية المضطرة أو التفریطية في تجديد الفهم

كما أنّ الرؤية الإفراطية إلى مصدر ما، والتّصل عن المصادر الأخرى، يُعدُّ من آفات فهم الدين^٢، كذلك فإنّ الرؤية الإفراطية، أو التفریطية إلى المسائل والعلوم المعاصرة، سوف تُعدُّ هي الأخرى من آفات، وموانع فهم الدين أيضًا. إنّ من بين مصاديق الإفراط عبارة عن الاتجاه العلمي، والتّجريبي إلى فهم الدين، ولا سيّما التفسير العلمي للقرآن؛ حيث يودّي ذلك في بعض الأحيان بسبب الأحكام المسبقة إلى التفسير بالرأي، وتحميل النظريات، والعقائد على القرآن الكريم^٣. وبطبيعة الحال فإنّ هناك في القرآن الكريم - بما يتناسب مع بعض الموارد - إشارة إلى بعض الظواهر الطبيعيّة أيضًا، وإنّه من خلال التقدّم العلمي تتضح بعض أبعاد الإعجاز العلمي في القرآن؛ حيث يمكن في مثل هذه الحال تطبيق بعض الآيات ذات الصّلة بمعطيات العلوم في بعض الموارد من دون الوقوع في مغبّة التفسير بالرأي. إنّ العلوم تترك تأثيرها على فهم الدين على نحوين؛ أحدهما: طرح السّؤال، وتوفير الأرضيّة للحوار، والآخر: الاختلاف والتّعارض. إنّ التّأثير الأوّل مطلوب، ولا يتسبّب بحدوث مشكلة، وأمّا في القسم الثاني، فإنّ تعارض فهمنا، ونتائج التّجارب العلميّة، يودّي أحيانًا إلى العلمانيّة في فهم الدين^٤، وهذا يمثل البعد الإفراطي. والنقطة المقابلة للإفراط (العلمانيّة)، الفقر العصري، وفقدان العلم بالعصر (بوصفه تفریطًا)؛ وذلك لأنّ الفهم الدقيق، والصائب للدين، يستلزم معرفة

١. م. ن، ١٥: ٣٨٨.

٢. رجبى، و جواهرى، منطوق فهم قرآن، ٣٧.

٣. رضائي إصفهاني، منطوق تفسير قرآن، ٢: ٢٢٩ - ٢٣٠.

٤. صديق، موانع فهم قرآن، الفصل الثالث (الموانع المعرفيّة).

الموضوعات، والمسائل الجديدة: ^١ «العالم بزمانه لا تهجم عليه اللّوابس» ^٢. لا سيّما وأنّ «القرآن يفسّره الزّمان» ^٣؛ وذلك لأنّ لكلّ عصر خصائصه، وضروراته، ومقتضياته المنبثقة من تحوُّلات الزّمان، وتطوُّرات المسائل الجديدة، والمفاهيم المستحدثة في مسرح الحياة، وإنّ عالم الدّين إذا لم يكن عالمًا بأوضاع زمانه، سوف يقع في الاشتباه، ويرتكب مختلف الأخطاء في فهم الدّين ^٤.

٧. تطبيق الأسلوب الخاطئ أو تطبيق خطأ الأسلوب

إنّ الاستفادة من الأسلوب الخاطئ، أو التّطبيق، والاستفادة الخاطئة للأسلوب، يُعدُّ من آفات وموانع فهم الدّين؛ حيث يتمّ التّعبر عنه بالموانع الأسلوبية والمنهجية. إنّ هذه الموانع ترتبط بأسلوب فهم الدّين بشكل مباشر، أو غير مباشر ^٥. إنّ من بين الموانع الأسلوبية في فهم الدّين، حصر المصدر المعرفي ونتيجة لذلك حصر الأسلوب المعرفي. بالنّظر إلى تبعية الأسلوب للمصادر المعرفية، فإنّ بعض الاتجاهات في البحث الدّيني بسبب الاستفادة من المصادر الخاصة، وتجنّب المصادر الأخرى، تقع في آفة الحصر الأسلوبية، وتعمل على استعمال بعض الأساليب في فهم الدّين، وهذا الأمر يؤدي إلى فهم ناقص ومعطوب عن الدّين. وإنّ العقلانية المفرطة، والنزعة الأخبارية، والنزعة الظاهرية، وأمثال ذلك تعدُّ من هذا السنخ؛ من ذلك - مثلاً - إنّ بعض المذاهب والاتجاهات استناداً إلى مقولة «كفانا كتاب الله»، قد ابتعدت عن مصدر العقل والسنة في فهم الدّين، وجعلت

١. رشاد، دين پژوهي معاصر، ٤٦.

٢. الحراني، تحف العقول، ٢٦١.

٣. مكارم الشيرازي، تفسير نمونه (التفسير الأمثل)، ١: ٢٠.

٤. المطهري، مجموعه آثار (الأعمال الكاملة)، ٣: ٢٠٠؛ المطهري، اسلام ومقتضيات زمان، ١: ١٩٢ -

٥. رشاد، دين پژوهي معاصر، ٤٢.

القرآن الكريم وحده هو المصدر في فهم الدين. في حين أن العقل - بصريح آيات القرآن الكريم - يُعدُّ واحدًا من مصادر المعرفة الدنيَّة أيضًا^١؛ يقول الله سبحانه وتعالى: ﴿إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الضُّمُّ الْبُكْمُ الَّذِينَ لَا يُعْقِلُونَ﴾^٢. إنَّ عدم الالتفات إلى مصدر العقل، سوف يُوَدِّي إلى الفهم الخاطيء للدين^٣؛ وبعبارة أخرى: إنَّ الإعراض عن العقل وتجاهل قدرته سوف يُوَدِّي إلى نتائج ضارَّة في فهم الدين؛ من ذلك - على سبيل المثال - إنَّ الأخباريين بسبب جمودهم على الظواهر، عمدوا إلى التخلِّي عن مصدر العقل^٤. إنَّ هذه المسألة تصدق بشأن سائر المصادر أيضًا؛ من ذلك - مثلاً - إنَّ الأسلوب العقلي المفرط يقوم على حصر مصدرية العقل في فهم الدين، الأمر الذي يُوَدِّي إلى حصر الأسلوب العقلي.

إنَّ من بين الموانع الأسلوبية الأخرى في فهم الدين، عبارة عن التَّركيب بين الأساليب المتضادَّة. إنَّ هذه المشكلة تعود بجذورها إلى تركيب النماذج، والفلسفات، وتركيب المباني؛ من ذلك - مثلاً - تركيب الأسلوب الظَّاهراتي، والأسلوب الهرمنيوطيقي الفلسفي مع الأسلوب الاعتزالي (العقلي) وتوظيف هذه الأساليب مجتمعة في فهم الدين، قد أضحت منشأً لنظريَّة القراءات المختلفة للدين. إنَّ هذه الأساليب المتعارضة في فهم الدين، تحول دون كشف الحقيقة وبسط المعرفة^٥. إنَّ حصر الأسلوب المعرفي، أو تركيب الأساليب المتضادة، يجمع بين التَّطبيق الخاطيء للأسلوب وبين توظيف الأسلوب الخاطيء أيضًا؛ فمثلاً إنَّ إثبات أصل ضرورة الدين بالأسلوب النقلي، يُعدُّ تطبيقًا خاطئًا للأسلوب، كما أنَّ البيان التجريبي للتَّعديَّات المحضة يعدُّ بدوره تطبيقًا للأسلوب الخاطيء.

١. مكارم الشيرازي، اعتقاد ما: شرح فشرده اي از عقايد اماميه، ٥٤ - ٥٥.

٢. الأنفال: ٢٢.

٣. عزيزي، «نگاهي به آسيب هاي فهم قرآن»، ٣٤.

٤. المطهري، اسلام و مقتضيات زمان، ١: ١٥٦.

٥. رشاد، دين پژوهي معاصر، ٤٦.

ب. الموانع والآفات ما بعد المعرفة

إنَّ تحقُّق فهم الدِّين بالإضافة إلى الموانع، والآفات المعرفية - يواجه كذلك بعض الموانع، والآفات ما بعد المعرفة أيضًا. إنَّ الموانع ما بعد المعرفة، أو مجموعة من العوامل الرادعة، تضرُّ بمسار فهم الدِّين. إنَّ هذه العوامل أعمُّ من العوامل الداخليَّة، والخارجية، والأخلاقية، والنفسية، والاجتماعية، والشخصية. وإنَّ بعض هذه الموانع عبارة عن: اتِّباع الهوى والشهوات، وحبُّ النفس، وحبُّ الدنيا، والاستبداد بالرأي، والعجب، والكبر والغرور، والرياء، والتعلُّق بالأمور الدنيوية، والنرجسية، والحسد، والعصبية، والانحياز، وانعدام الذوق، وتسقط عيوب وعورات الآخرين، واللُّجاج، والعناد، والوسواس، والتبرير، وإخفاء الحقائق، والتّهوُّر، والخوف، والإفراط في الاحتراس والحذر، وعدم الوفاء بالوعد، والشَّماتة، والنِّفاق، والخداع، والطَّمع^١، والتشويش الذهني (الأحكام المسبقة الناشئة من الدوافع، والتوقعات، والتعلُّقات، والأمزجة)، والغباء، وبطء الفهم (بلحاظ درجاته ومراتبه)، والتأثُّر بالبيئة (تأثير الآداب والعادات والثقافة والسلطة، والنماذج والفضاء الاجتماعي والعصري)، والتأثُّر بالتاريخ، والابتلاء بالإفراط والتفريط / وتضخيم، وتحميم العلل والعوامل والخصائص، أو الموانع الخاصَّة)، والاتِّجاه المخادع (خداع العقل، وخداع النقل، وخداع الحسّ) وأمثال ذلك^٢. ولكن بالنظر إلى كثرة العوامل، ومحدودية حجم الأثر، سوف نشير في ما يلي إلى مجرد بعض الموانع الداخليَّة (ولا سيَّما الموانع الأخلاقية).

١. اتِّباع الأهواء والشهوات

إنَّ هذه الآفة تصدُّ الإنسان عن طريق الحقِّ، وتحول دون فهمه للحقِّ. وفي

١. المحقق الأردبيلي، مجمع الفائدة والبرهان، ١٢: ٣٥٢-٣٦٦؛ البهبهاني، الفوائد الحائرية، ١: ٣٣٨.

٢. رشاد، «ديباجه اي بر منطق فهم دين» ٣-٣٨.

المقابل فإنَّ الابتعاد عن الهوى، والنَّظر إلى الله في السرِّ والعلن، يؤدِّي إلى الحصول على الحقيقة^١. وبعبارة أخرى: إنَّ أتباع الهوى والشَّهوات بوصفه أساساً لأكثر الانحرافات، يعمل على تجريد الإنسان من قدرته على تشخيص الأمور. قال الله سبحانه وتعالى بشأن أتباع هوى النَّفس: ﴿إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى النَّفْسُ﴾^٢. إنَّ المراد من الظَّنِّ هو الظنُّ غير المعتمد الَّذي يقابل العلم، ويعود بجذوره إلى الهوى، قال تعالى: ﴿بَلِ اتَّبَعَ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَهْوَاءَهُمْ بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾^٣. إنَّ التَّبعية لهوى النَّفس كما تستوجب سوء الفهم، فإنَّها تكون منشأً للفتن أيضاً: «إنَّما بدء وقوع الفتن أهواء تتبع»^٤.

٢. حبُّ النَّفس (الأنايَّة)

إنَّ حبَّ النَّفس بوصفه حجاباً يحول دون المعرفة، يقع في النقطة المقابلة لحبِّ الله، وإخلاص العبودية له. إنَّ الأنايَّة تنطوي على الكثير من الآفات، والتداعيات الفرديَّة والاجتماعيَّة، ومن بينها: الحيلولة دون فهم الحقائق؛ وذلك لأنَّ الأنا وحبَّ النَّفس هو نوع من التَّكبر والغرور^٥، حيث يكتفي الإنسان بما عنده، ويمنعه من فهم ومعرفة الحقائق. قال النَّبي الأكرم ﷺ: «حبُّك للشَّيء يُعمي ويصمُّ»^٦. إنَّ الَّذين يعانون من حجاب حبِّ النَّفس والأنا، لا يستطيعون فهم الحقائق، ويرفضون كلَّ ما لا يتناسب مع أنانيتهم وحبِّهم لأنفسهم^٧.

١. المحقق الكركي، قاطعة اللجاج في تحقيق حلِّ الخراج، ١: ٣٩.

٢. النجم: ٢٣.

٣. الروم: ٢٩.

٤. نهج البلاغة، الخطبة رقم: ٥٠.

٥. المحقق الأردبيلي، مجمع الفائدة والبرهان، ١٢: ٣٦٤.

٦. الشَّيخ الصدوق، من لا يحضره الفقيه، ٤: ٣٨٠؛ ابن أبي جمهور الأحسائي، عوالي اللآلي العزيزية في

الأحاديث الدِّينية، ١: ١٢٤.

٧. الجوادِي الأملي، قرآن در قرآن، ٥١.

٣. حُبُّ الجاه وطلب الدنيا

إنَّ من بين الموانع الأخرى التي تحول دون فهم حقائق الدين، عبارة عن طلب الدنيا وحبِّ الجاه؛ وذلك إذ بسبب رذيلة حبِّ الدنيا وطلب الرئاسة، تتركز جميع جهود الإنسان على الدنيا، ويغفل بذلك عن فهم الحقائق الأخرى^١، ويضع ذلك أغلاً، وأقلاً حتى على القلب والفترة؛ وفي ذلك يقول تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبِ أَقْفَالِهَا﴾^٢. وقال الإمام علي عليه السلام بشأن حبِّ الدنيا: «فارفض الدنيا؛ فإنَّ حبَّ الدنيا يُعمي، ويصمُّ، ويُبكم، ويُذلُّ الرقاب»^٣. إنَّ السبب الرئيس في وقوف بعض الأشخاص أمام القرآن الكريم وتعاليمه، يكمن في حبِّ الدنيا، وطلب الجاه والرئاسة^٤.

٤. اللُّجاج والعناد

إنَّ اللُّجاج والعناد له مراتب فهو أمر مشكك، ويشمل اللُّجاج بسبب الكفر والنفاق، وصولاً إلى اللُّجاج بما هو صفة أخلاقية وشخصية. وكلا المستويين هما من آفات فهم الدين ولهما دور رادع؛ من ذلك - على سبيل المثال - إنَّ لجاج المشركين والكفار في مكة المكرمة والمدينة المنورة في مواجهة القرآن الكريم، كان عن كفر ونفاق. فإنَّهم لم يكونوا يعانون من ناحية العلوم والمعارف التمهيدية، من قبيل: علم الصرف والنحو والمعاني والبيان، أو بلحاظ الأجهزة والأدوات والحواس الظاهرية (السمع والبصر)، وإنَّما كانت مشكلتهم تكمن في اللُّجاج في الكفر والعناد؛ قال تعالى: ﴿صُمُّ بكمُ عُمى فَهَمْ لَا يَعْقِلُونَ﴾^٥، وقال تعالى:

١. المحقق الأردبيلي، مجمع الفائدة والبرهان، ١٢: ٣٦٧.

٢. محمد ﷺ: ٢٤.

٣. الكليني، الكافي، ٢: ١٣٦.

٤. دروزة، وحي وقرآن، ٨٦.

٥. البقرة: ١٧١.

﴿فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبَ الَّتِي فِي الصُّدُورِ﴾^١. بمعنى أنهم بسبب الكفر واللجاج ومن ناحية القلب، لم يكونوا يمتلكون القدرة على إدراك الحقائق الدينية^٢.

إنَّ مسألة اللُّجاج في مستوى أدنى تصدق حتَّى بشأن المؤمنين، و علماء الدِّين أيضًا. إنَّ عالم الدِّين ليست لديه مشكلة بلحاظ المستوى الأوَّل (الكفر والشُّرك الجلي)، ولكنَّه من النَّاحية الشخصية أو الأخلاقية، قد يتبلى لسبب وآخر بأفة اللُّجاج والعناد. إنَّ هذه الآفة من شأنها أن تؤدِّي دورًا رادعًا في فهم الدِّين. قد يتبنَّى شخص رأيًا عن غفلة وخطأ، ولكنَّه بسبب العناد، واللُّجاج يصرُّ، ويتحكَّم من أجل إثبات صحَّة وصوابية ذلك الرَّأي، ويتمسِّك بكلِّ شيء من أجل تميمه، أو تصحيحه. وبذلك لا تكون غايته كشف الحقيقة واتباعها، وإنَّما هو بصدد إخضاع الحقِّ لوجهة نظره، وجعله تابعًا لرأيه^٣. كما أنَّ الاتباع الأعمى لما كان عليه الآباء والأجداد من دون دليل، يُعدُّ من مصاديق اللُّجاج الذي يحول دون وصول الإنسان إلى الحقيقة^٤.

٥. الاستبداد بالرَّأي

إنَّ الاستبداد بالرَّأي والجمود، يُعدُّ من بين آفات فهم الدِّين^٥. يقع الاستبداد بالرَّأي في قبال المرونة اتِّجاه الحقِّ، وطلب المشورة والنَّصح والاستشارة. إنَّ

١. الحج: ٤٦.

٢. صدر المتألَّهين الشيرازي، مفاتيح الغيب.

٣. الفيض الكاشاني، الأصول الأصلية، ١: ١٥٤.

٤. البحراني، الحقائق الناضرة، ٣: ٦٨، ٧: ١٨٨ و ٢٢٣، ٩: ٤٠٦، ١١: ٢٠٤ و ٢٤: ٦٣؛ الأشثياني، كتاب

القضاء، ١: ١٥٧؛ الشَّيخ الطوسي، المبسوط في فقه الإمامية، ٨: ١٠٧.

٥. البهبهاني، الفوائد الحائرية، ١: ٣٣٩؛ الإمام الخميني، في التَّعادل والتَّرجيح، ٢: ٥٦؛ م. ن، كتاب

الطَّهارة، ٣: ٥٩٧.

المشورة تعدُّ أصلاً مهمًّا في العلم والمعرفة. فقد روي عن الإمام الحسن عليه السلام أنَّه قال: «ما تشاور قوم إلاَّ هُودوا إلىَّ رشدهم»^١: «من استبدَّ برأيه هلك»^٢. إنَّ هذه المسألة تصدق في فهم الدِّين والاجتهاد أيضًا؛ من ذلك أنَّ الفقيه في فهمه لمصادر النِّصوص الدِّينية - على سبيل المثال - يكون تابعًا لمختلف القواعد، من قبيل: أصالة العموم، وأصالة الإطلاق، والقاعدة الأوَّلية في النَّفسي (في قبال الغيري)، والتَّعيني (في قبال التَّخييري)، والعيني (في قبال الكفائي) ونظائر ذلك؛ بيد أنَّ تشخيص وتطبيق هذه القواعد على المصاديق ناظر إلى «الاستظهار». من ذلك أنَّ الفقيه مثلاً في التَّمسُّك بالإطلاق، يجب أن يعلم ما إذا كان المولى من حيث القيد الَّذي هو بصدد نفيه أو الإطلاق، كان في مقام البيان أم لا؟ فتارة يقول فقيه من خلال التَّمسُّك بالقاعدة الأوَّلية: إنَّ القاعدة الأوَّلية هي أنَّ المولى من حيث هذا القيد يكون في مقام البيان، بيد أنَّ الفقيه الآخر يقول: هناك قرائن تدل من هذه النَّاحية على أنَّه ليس في مقام البيان؛ ومن هنا فإنَّ فهم الفقيه في نهاية المطاف يؤدِّي دورًا حاسمًا. وعليه قد يكون ميل الفقيه (وربما تعصُّبه) اتِّجاه الرَّأي المشهور، مؤثِّرًا في استظهاره من الآية أو الرَّواية، أو قد يؤدِّي به استناده الكبير إلى فهمه، وعدم ذهابه إلى الاستشارة، والتَّباحث مع سائر أصحاب النَّظر، إلى الانجراف نحو استظهار غير متعارف، ويدفعه ذلك إلى الابتعاد عن فهم الحكم الواقعي، ومن هنا قال بعض الفقهاء: «إنَّا وإن لم نجعل هذه الإجماعات دليلًا، لكن نراها مانعة عن الاستبداد بالرَّأي في تشخيص مداليل ألفاظ الرَّواية»^٣.

١. العلامة المجلسي، بحار الأنوار، ٧٨: ١٠٥.

٢. نهج البلاغة، الحكمة رقم: ١٦١.

٣. آل عصفور، تنمَّة الحدائق، ١: ٤٤٧.

٦. التَّكْبُرُ والغرور

إِنَّ التَّكْبُرَ والغرور هو الآخر من بين آفات وموانع فهم الدين^١. وإنَّ هذا الأمر يشكّل عنصراً رادعاً يحول دون معرفة وفهم الحقائق: «العُجب يُفسد العقل»^٢. إنَّ الكبر والغرور بمنزلة الصِّدأ الَّذِي يرين على صفحة القلب، ويؤدِّي إلى ظلمة وسواد القلب^٣. وعلى هذا الأساس فإنَّ رذيلة الاستكبار تعدُّ من موانع فهم الدين والقرآن، وفي ذلك يقول الله تعالى: ﴿وَإِذَا تُتْلَىٰ عَلَيْهِ آيَاتُنَا وَلَّىٰ مُسْتَكْبِرًا كَأَن لَّمْ يَسْمَعْهَا كَأَنَّ فِي أُذُنَيْهِ وَقْرًا فَبَشَّرَهُ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ﴾^٤. «هناك حُجب أخرى من الأمراض الاكتسابية، والوراثية، والنفسية، والانحرافات الذهنية، والطِّباع القبيحة، والمذمومة من قبيل التَّكْبُر والحسد، حيث لكل واحد منها منشأ وطريقة للعلاج. إنَّ هذا النوع من الحُجب هو الَّذِي يُفسد الذَّوق، والمزاج، ويحول دون فهم الحقائق، ويحرم الفرد من لذة إدراك الحقيقة، ويصدُّ صوت آيات الحقِّ، ويمنع من نفوذه في صقع الضَّمير الإنساني. وحيث ابتلى أكثر المسلمين بهذا النوع من الحُجب، فقد حرموا من الهداية والتَّبعية للقرآن الكريم»^٥.

٧. الإفراط في حسن الظنِّ أو سوء الظنِّ

إنَّ حسن الظنِّ المفرط، يُعدُّ واحداً من موانع الفهم الصَّائب للدين. وإنَّ حُسن الظنِّ المفرط قد أدَّى ببعض التيارات الفكرية - من أمثال الأخباريين من الشيعة - إلى اعتبار جميع الروايات الموجودة في الكتب الأربعة وسائر كتب الحديث

١. المحقق الأردبيلي، مجمع الفائدة والبرهان، ٣٦٤.

٢. محمّدي ري شهري، العلم والحكمة في الكتاب والسُّنة، ١: ١٦٩.

٣. الجواديّ الأملي، معرفت شناسي در قرآن، ٢٦٩ - ٢٧٠.

٤. لقمان: ٧.

٥. الطالقاني، پرتوي از قرآن، ١: ١٧.

الشائعة، قطعية الصدور عن المعصوم عليه السلام^١. وبعبارة أخرى: إن بعض الأخباريين يذهبون إلى الاعتقاد بأن جميع الروايات المأثورة عن المعصومين عليهم السلام في الكتب المعروفة الأربعة معتبرة وقطعية، ولا حاجة إلى علم الرجال من أجل بحثها وتحقيقتها؛ من ذلك مثلاً إن أبا الحسين النّاشي (م: ٣٦٦ هـ)^٢ كان يرفض جميع أنواع تقييم الأسانيد والروايات، ويعتبر جميع الأحاديث صحيحة، ويجب العمل بها واتباع مضامينها^٣. لقد عمد الأخباريون إلى تقسيم الأحاديث إلى قسمين فقط، وهما: الصحيحة والضعيفة، ومن هنا فإنهم يرون أن تقسيم الروايات إلى أربعة أقسام (الصحيحة والحسنة والموثقة والضعيفة) - من قبل العلامة الحلي - يعدُّ نوعاً من تضعيف الروايات وعدم الاهتمام بها^٤. إن هذه النظرة إلى المصادر الروائية نظرة متفائلة؛ في حين أن حجّة الروايات يأتي بسبب حكايتها، وكشفها عن قول المعصوم عليه السلام. وعلى هذا الأساس فإن الرواية لن تكون حجة إلا إذا كانت تدلُّنا على قول المعصوم؛ ولذلك فإنه من أجل الوصول إلى مراد الروايات من حيث السند والدلالة، يجب العمل على تحليلها وبحثها، وإنَّ الطريق إلى ذلك يكمن في الاعتراف رسمياً بعلم الرجال والأصول. ومن بين مصاديق حُسن الظنِّ المفرط، هو الاعتماد المفرط على أفهام الآخرين. إنَّ هذا الأمر يمنع الشَّخص من الاستظهار

١. الأسترآبادي، الفوائد المدنية، ١: ٣٢، ٧٩، ٩٣، ١١٨، ٣٧١ و٣٦٨؛ البحراني، الحدائق الناضرة، ١:

١٥١٦ و٢٥٢٦ و٩: ٣٥٦.

٢. «كان يتكلّم على مذهب أهل الظّاهر في الفقه»، (الشَّيخ الطوسي، الفهرست، ١: ١٥٣).

٣. الشَّيخ المفيد، المصنفات، ج ٥ (تصحیح الاعتقاد)، ٨٨؛ الشَّيخ المفيد، تصحيح اعتقادات الإمامية، ١٤٦.

٤. «تقسيم أحاديث كتبنا المأخوذة عن الأصول التي ألفها أصحاب الأئمة عليهم السلام بأمرهم - لتكون مرجعاً للشَّيعة في عقائدهم وأعمالهم، لا سيما في زمن الغيبة الكبرى؛ لتلا يضيع من كان في أصلاب الرجال من شيعتهم - إلى أقسام أربعة. وعلى زعمه معظم تلك الأحاديث المهمّدة في تلك الأصول بأمرهم عليهم السلام غير صحيح، وزعمه هذا نشأ من حدة ذهنه واستعجاله في التّصانيف، وهو من أصحابنا نظير الفخر الرّازي بين العامّة». (الأسترآبادي، الفوائد المدنية، ٣٠).

الصَّحِيح: «لا يمكن فهم حكم من أوَّل الفقه إلى آخره إلا بمعونة الإجماع»^١. إنَّ حُسْنَ الظَّنِّ المفرط، يُوَدِّي في المقابل إلى سوء الظَّنِّ المفرط. فإنَّ حُسْنَ الظَّنِّ المفرط من قبل الأخباريين الشُّيعَةِ اتَّجَاه المصادر الرُّوائيَّة، قد أدَّى إلى سوء ظنِّهم المفرط اتَّجَاه سائر المصادر المعرفيَّة الأخرى، من قبيل: القرآن الكريم والعقل، وتبعاً لذلك أصبح أسلوبهم، ومنهجهم مقتصرًا على الأسلوب النَّقلي، والمصير إلى النزعة الظَّاهريَّة. وعلى هذا الأساس فإنَّهم يسيئون الظَّنِّ بمصدريَّة وحجِّيَّة القرآن، ومصدريَّة وحجِّيَّة العقل، وأساليب الاجتهاد، ولا سيَّما علم الأصول. إنَّ التَّيار التَّفكيكي بدوره من خلال الفصل بين المعارف الوحيانيَّة، والمعارف غير الوحيانيَّة، وبعض المخالفات مع العقل، والمعارف البشريَّة، تعود بجذورها إلى سوء الظَّنِّ ببعض المصادر المعرفيَّة، من قبيل العقل.

خلاصة الفصل

- تنقسم موانع فهم الدين إلى قسمين، وهما: الموانع المعرفيَّة، والموانع ما بعد المعرفيَّة.
- الموانع المعرفيَّة عبارة عن: ضعف أو فقدان العلوم اللَّازمة، والافتقار إلى المباني الصَّحيحة، والتَّطبيق الخاطئ للمباني، والجمود الفكري، وما إلى ذلك.
- الموانع ما بعد المعرفيَّة، تشمل الموانع النَّفسيَّة والعوامل الاجتماعيَّة والأخلاقيَّة وأمثال ذلك.
- إنَّ بعض الموانع ما بعد المعرفيَّة عبارة عن: اتِّباع الهوى والشَّهوات، واللُّجاج والعناد، وحسن الظَّنِّ أو سوء الظَّنِّ المفرط ونظائر ذلك.

١. البهبهاني، مصابيح الظَّلام، ١: ٣٧ و ٢٧١.

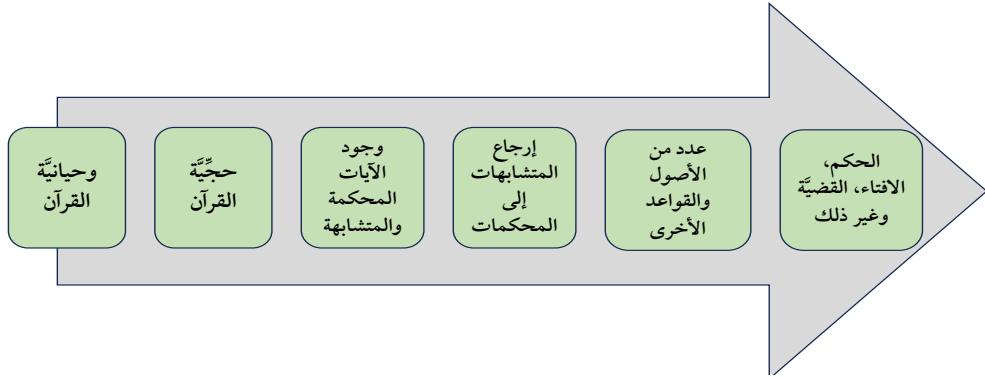
القسم الثالث: مباني وأصول فهم الدين

إنَّ المعارف النَّظريَّة الحاكمة على فهم الدين تحتوي على أنواع وأقسام مختلفة، وتشمل الطبقات المعرفيَّة التَّحتيَّة، والأساس وصولاً إلى السُّطوح، والمستويات العُلويَّة والبنائيَّة. وإنَّ أدنى المستويات المعرفيَّة عبارة عن مستوى الأنظار الكليَّة والفلسفيَّة، والتي نعبر عنها بمستوى الفلسفة أو النِّماذج. وإنَّ هذا المستوى يؤثِّر عادة بشكل لا شعوري على فهم الدين، وإنتاج المعرفة الدينيَّة، ولذلك فإنَّ عالم الدين والمفسِّر إذا كان ملتفتاً إلى هذا المستوى من المعارف، وآثارها في فهم الدين، فسوف يكون في مقدوره العمل على تنظيم مباني، ومبادئ فهم الدين في المسير الصَّحيح على نحو جيّد، وفي المقابل من الممكن بسبب عدم الالتفات إلى مستوى الفلسفة والنِّماذج أن تقع في مسار يجعل فهم الدين مختلاً أو منحرفاً. إنَّ اعتبار العلوم النَّظريَّة مقدِّمات ضروريَّة لا يعني الدُّخول التَّخصُّصي إلى هذه العلوم، أو تعلمها واستيعابها على نحو جامع وشامل، بل المراد هو الإشراف اللازم على الحقول المعرفيَّة المذكورة، من أجل الاستفادة من المباني، والمبادئ النَّظريَّة في فهم الدين، ومن هنا فإنَّ المعارف النَّظريَّة تشتمل على مستوى النِّماذج والمباني النَّظريَّة. إنَّ مستوى النِّماذج يكون عادة منشأً لتبلور المذاهب، والاتِّجاهات التي سنأتي على ذكرها في القسم الناظر إلى التيارات والاتِّجاهات، وأمَّا في القسم الرَّاهن فسوف نتعرَّض إلى المباني والتَّصورات المسبقة.

إنَّ المراد من المباني هي الأصول، والفرضيَّات المسبقة التي يقوم عليها الفهم والمعرفة الدينيَّة، وتبلور على أساسها الأحكام، والمواقف في هذا الشَّأن. وبعبارة أخرى: إنَّ مرادنا من المباني جميع التَّصورات، والتَّصديقات التي يتوقَّف عليها فهم الدين وإنتاج المعرفة الدينيَّة. إنَّ هذه المباني هي الأعم من المبادئ البديهيَّة

والنظريّة، والمبادئ ما بعد العلميّة وما وراء المسائل. إنّ دور المباني والفرضيات المسبقة بوصفها شرطاً لازماً، وعلّة ناقصة لها تأثير مباشر في فهم الدين. إنّ المباني والأسس لها تأثير كبير على مختلف حقول فهم الدين، من قبيل: معرفة الموضوعات، والمصادر، والأساليب، والمناهج، ونوع القواعد، والضوابط، وأمثال ذلك. وكذلك يمكن العمل - من خلال معرفة المباني، وتطبيق الأصول والمباني المطلوبة - على تجنب المباني المخلّة والمتطفلة أيضاً. إنّ سرّ الانحراف في الفهم لدى بعض المستنيرين في حقل فهم الدين، يعود إلى طريقة تطبيق المباني، أو الاستفادة من المباني المخلّة والهدّامة.

نموذج من قيام الحكم على المباني والأصول والقواعد (أصل + أصل + أصل + القواعد الدستورية = الحكم).



يمكن تقسيم مباني فهم الدين ضمن عدّة أقسام، وإنّ بعض أهمّ تلك الأقسام عبارة عن: المباني المعرفيّة، والمباني الفلسفيّة (الأنطولوجيّة، والأنتربولوجيّة، والقيميّة)، والمباني المنهجيّة، والإرشاديّة، والمباني الدينيّة، حيث يمكن تصنيفها ضمن مجموعة كليّة من المباني المعرفيّة، والمباني الفلسفيّة، والمباني الكلاميّة؛ ولذلك سوف نعمل في هذا القسم على بحث أنواع المباني ضمن ثلاثة فصول.

الفصل الخامس: المباني المعرفية

- نشهد اليوم - على المستوى المعرفي والأبستمولوجي - الكثير من الأسئلة في حقل فهم الدين، ومن بينها الأسئلة أدناه:
- هل الفهم والمعرفة النهائية والثابتة والمعتبرة للدين ممكنة؟
 - ما هي أدوات ومصادر الفهم والمعرفة الدينية، وما هي النسبة القائمة بين أدوات ومصادر فهم الدين؟
 - ما هي الغاية من الرجوع إلى متن وفهم الدين وتفسيره؟
 - ما هي العناصر التي يستند إليها فهم النص، وما هي حصّة كل واحد منها؟
 - ما هو الدور الذي يؤديه المفسّر في مفهوم النص؟
 - كيف نحصل على فهم عيني للنص؟
 - ما هو الظهور اللفظي؟ وكيف يتبلور وما هو الدور الذي يؤديه في دائرة فهم النص؟
 - كيف يمكن ردم الهوة التاريخية بين المفسّر والنص؟
- سوف نعمل على الإجابة عن هذه الأسئلة المذكورة، استنادًا إلى بعض المباني والأصول المعرفية، من قبيل: أصل محورية مراد الشارح، وأصل حجّية واعتبار العقل في فهم الدين، وأصل اعتبار القواعد العقلانية الحاكمة على اللغة في فهم الدين، وأصل تلاؤم الدوال والمصادر الدينية، وأصل إمكان الفهم الثابت والمعتبر للدين، ونظائر ذلك^١.

١. شاكرين، مباني وپيش انگاره هاي فهم دين، ٦٠.

توضيح ذلك:

إنَّ من بين أهمِّ مباني فهم الدين وأكثرها جوهرية هي المباني المعرفية والأبستمولوجية. حيث يتمُّ التَّعرُّض في «علم المعرفة» إلى دراسة ماهية، وطبيعة، ومساحة مختلف أبعاد المعرفة، وإمكان المعرفة، وقيمة المعرفة، ومصادر المعرفة، وأسلوب المعرفة، وتوجيه المعرفة، وظرفية قابليَّات المعرفة لدى الإنسان وما إلى ذلك. يؤدِّي هذا العلم بالنسبة إلى مختلف العلوم الأخرى - ولا سيَّما منها في الفهم والمعرفة الدِّينية - دور الأسس، والأركان البنيوية للمعرفة، وإنَّ كلَّ نوع من أنواع الحكم، والتَّنظير وسائر الأنشطة العلميَّة وحتى إثبات الأصول الموضوعية في حقل فهم الدين رهن بنوع المعرفة والأبستمولوجيا أيضًا. إنَّ المباني المعرفية تختلف باختلاف المساحات؛ فبعضها من سنخ المبادئ البعيدة، وبعضها الآخر يؤدِّي دورًا في جميع العلوم أو أكثرها؛ حيث يتمُّ التَّعبير عنها بالمباني المشتركة. وإنَّ بعض المباني تختص بعلم خاصَّة، وتكون بالنسبة إليها من المبادئ القريبة. إنَّ المباني المعرفية من قبيل ماهية المعرفة، وإمكان المعرفة بالنظر إلى مراتبها المختلفة (اليقينية والقطعية والعلمية والظنِّية)، وقابلية انكشاف العالم، والواقعية، وماهية الصِّدق وما إلى ذلك، تعدُّ بوصفها أصل الأصول، والأصول الموضوعية، والأصول المتعارفة بالنسبة إلى جميع العلوم؛ حيث تكون بالنسبة إلى فهم الدين من سنخ المباني العامَّة والمشتركة. وإنَّ بعضًا آخر من المباني، من قبيل إمكان الفهم الثَّابت والمعتبر للدين، والواقعية أو عدم الواقعية في فهم الدين، وتناغمها، وانسجامها، تعدُّ من سنخ المباني القريبة والخاصَّة في فهم الدين. واليوم نجد نظريَّات مختلفة في فهم الدين، وأساليبها تقوم على أساس الأصول، والمباني المعرفية المختلفة. وإنَّ هذه الأصول تختلف باختلاف المذاهب، والاتِّجاهات في فهم الدين. وفي ما يلي سوف نبحث بعض المباني والأصول الخاصَّة في فهم الدين بالنظر إلى هذه الأسئلة المذكورة آنفًا:

أ. محورية مراد الشارح

إنَّ من بين مباني وأصول فهم الدِّين، أصالة ومحورية نيَّة ومراد المؤلِّف في فهم النَّصِّ الدِّيني. في ضوء هذا المبني تصبُّ جميع الجهود في فهم الدِّين من أجل الوصول إلى مراد المتكلِّم (الشارح المقدَّس). ويُسمَّى هذا الاتِّجاه بـ«محورية المؤلِّف»^١ أو «أصالة المؤلِّف»^٢. إنَّ محورية المؤلِّف أصل عقلائي كان ولا يزال هو الحاكم على دراسة جميع الآثار والأنظار على طول التَّاريخ، ومن دونه سوف تضمحل جميع أنواع ارتباط الإنسان بآراء، وأفكار، ومعارف الأسلاف، والمتقدِّمين مرَّة واحدة، وسوف يسود عالم العلم والمعرفة شرح تاريخي شامل. إنَّ نفي أصالة المؤلِّف يساوق نفي صلة الأفكار، والمعارف بين المتقدِّمين والمتأخريين، وإنَّ أدنى ما يترتَّب على ذلك من الأثر هو أنَّ الإنسان لن يمتلك في تاريخ العلم، والمعرفة طريقاً إلى اكتشاف تراث ما يقرب من آلاف السنين من الكفاح العلمي والمعرفي لأسلافه. وعلى كلِّ حال فإنَّ تناسب المقام يدفعنا إلى العمل - وإن كان على نحو الإيجاز والاختصار - على بحث أسرار محورية المؤلِّف في حقل فهم الدِّين، وبيان بعض مباني أصالة مراد المؤلِّف ومعطياتها. في مفهوم أصالة المؤلِّف يستند فهم النَّصِّ، أو الكلام على ثلاثة عناصر

أساس، وهي عبارة عن:

١. المؤلِّف أو المتكلِّم.

٢. النَّصُّ أو الكلام.

٣. المخاطب أو القارئ، والسَّامع والفاهم والمفسِّر.

إنَّ المؤلِّف في إطار نقل مراده إلى الآخرين، يعمل - من خلال توظيف

1. Author orientation

٢. علي تبار، فهم دين، ٤٠٩؛ شاكرين، مباني وبيش انكاره هاي فهم دين، ٦٠.

المفردات ومراعاة القواعد الأدبية، والبيانية، واستعمال أساليب التفهيم الشائعة بين العقلاء - على صياغة بعض العبارات، ويعمل على إعداد نص أو كلام. ويسعى المفسر من خلال النص إلى الدخول في الفضاء الذهني لصاحب الكلام، والوصول إلى معنى النص، والذي نعني به مراد المؤلف.

في هذه الرؤية يشتمل النص على معنى محدد ومعين، وهو مراد وقصد المؤلف؛ إذ لا شك في أنه قد أراد معنى خاصاً بهذه الألفاظ، والعبارات التي كتبها، أو نطق بها على لسانه. ولا ريب في أن المعنى الذي أراده هو المعنى النهائي له، وهو معيار الفهم الصحيح، وتمييزه من الفهم الخاطيء؛ وعلى هذا الأساس يكون المعنى مستقلاً عن التوجهات، والفضاء الذهني للمفسر، وإن على المفسر من خلال التوظيف الدقيق للأساليب، والمناهج التفسيرية، والحياد العلمي، أن يسعى من أجل الكشف عن معنى النص، وليس إلقاء المعنى عليه من عنده.

إن الذي يهدي القارئ، والمفسر إلى المراد من النص بشكل رئيس، إنما هو الظهور الحاصل من كلامه. إن الظهور اللفظي يحصل من «الوضع» والعلم به، وبواسطة ظهور الأناض الذهني بين اللفظ والمعنى. إن الألفاظ قبل الوضع تفتقر إلى المعنى، وإن الإنسان في مسار الوضع يلقي المعنى لباساً على قامة الألفاظ. وبعد تكرار الألفاظ في المعاني الموضوعة لها، يتحقق نوع من العلاقة العلية والمعلوية بين تصور اللفظ، وتصور المعنى، من ذلك - على سبيل المثال - أنه من خلال سماع لفظ الماء يحضر معناه في الذهن والذي هو السائل الخارجي الخاص.

وعلى هذا الأساس فإنه في مسار وضع اللفظ عديم المعنى يصبح له معنى، وفي مقام الاستعمال، يتم توظيف اللفظ الذي سبق له أن تلاق مع المعنى، وبذلك يتحقق مسار التفاهم. ومن ناحية أخرى فإن الشارع المقدس يستعمل

الألفاظ والعبارات في ذات المعاني التي وضعت لها، ولا يستعمل لغة خاصة^١ به. إنّه يتكلّم مع النَّاس بلغتهم كي لا يحصل نقض للغرض، ويكون كلامه قابلاً لفهم النَّاس.

ولكن بالنظر إلى المسافة الزمنية والتاريخية بين المفسّر والنص، يمكن القول بإمكان ردم هذا الشّرخ الزمّني بأصالة «عدم النّقل» العقلانية^٢. طبقاً لهذا الأصل وبالنظر إلى أنّ دلالة الكلام على المعنى تابعة للوضع، فإنّه ما لم يتمّ إثبات تحقّق الوضع البديل على النحو التّعيني أو التّعيني، يتمّ حمل وتثبيت ظاهر الكلام في العصر الرّاهن كما كان عليه في الأزمنة الماضية أيضاً. إنّ من بين الأساليب الأخرى لاجتياز الشّرخ التاريخي والوصول إلى مراد المتكلّم، هو الأسلوب التحليلي، وتقييم الفهم الموضوعي لعصرنا استناداً إلى سائر القرائن والمعلومات بالنسبة إلى الفهم الموضوعي للأزمنة السّابقة إلى عصر صدور النصّ. وعليه فإذا كان هناك تناغم بين الفهم الموضوعي في العصر الرّاهن، والفهم العامّ في المراحل الزمنية المتقدّمة، أمكن لنا الاعتماد على هذا الفهم، والحكم بأنّ ما فهمناه هو الذي كان يجول في ذهن المتكلّم. وعليه كما يمكن الوصول من الظهور الشّخصي إلى الظهور النوعي، يمكن الانتقال من الفهم الموضوعي للزمان الحاضر، والوصول إلى فهم عامّ لعصر النصّ، والعمل من خلاله على فهم مراد الشّارع؛ وعلى هذا الأساس فإنّ الفاصلة الزمنية، وعصر المفسّر، أو قارئ النصّ وبعده عن عصر تدوين النصّ، لا يشكّل مانعاً يحول دون المفسّر والوصول إلى المعنى المقصود والمراد للمؤلّف^٣.

1. Special language

٢. المظفر، أصول الفقه، ١: ٣٧.

٣. شاكرين، مباني وپيش انگاره هاي فهم دين، ٦٠.

معطى محورية مراد الشارع

إنَّ أصلَ محوريَّة مراد الشارع، يُعدُّ واحدًا من أهمِّ الأصول العامَّة والأساس في حقل فهم، وتفسير النصوص الدينيَّة. وبموجب هذا الأصل يتمُّ تنظيم المسار، والاتِّجاه الأصلي للفهم، والتفسير في سياق إدراك مراد الشارع. إنَّ لهذا الاتِّجاه نتائج، وتوابع يمكن بيانها على النحو الآتي:

١. نفي وعدم اعتبار التفسير بالرأي؛ إذ إنَّ كلَّ تفسير يستند إلى النسيج الذهني للمفسِّر، ولا يعمل على توظيف الأدوات، والأساليب، والمصادر المعتمدة، سوف يودِّي إلى الابتعاد عن مراد الشارع، والسَّير في الاتِّجاه المخالف للمطلوب.

٢. أهميَّة القواعد العقلائيَّة للتَّفاهم؛ إذ من دون معرفتها وتطبيقها بشكل صحيح، لا يمكن الحصول عادة على مراد المتكلم.

٣. نفي اعتبار الأفهام، والقراءات المتعارضة للدين. وبعبارة أخرى: إنَّ من بين الأفهام، والتفسيرات المتعارضة لا يكون سوى واحد منها هو المتطابق مع مراد المتكلم العالم والحكيم. ولا يخفى أنَّه على أساس هذه الرُّؤية تكون إمكانيَّة قراءة الدين في مقام التَّوجيه والاعتبار مرفوضة وباطلة^١.

ب. مصادر وأدوات فهم الدين

إنَّ من بين المباني المعرفيَّة المهمَّة في فهم الدين، عبارة عن مصادر المعرفة. إنَّ المصادر المعرفيَّة تحدِّد نوع الأدوات، وأساليب الفهم، وإنتاج المعرفة الدينيَّة. إذا قلنا بمصدر خاصِّ في المعرفة والأبستمولوجيا، فإنَّ أسلوب استخراج واكتشاف قضايا الدين سوف يكون مختلفًا أيضًا؛ من ذلك إنَّ المصادر المعرفيَّة في التفكير العلماني - على سبيل المثال - تتلخَّص في عقل المعاش، وإنَّ الرُّؤية المفرطة

١. علي تبار، فهم دين، ٤٠٩؛ شاكرين، مباني وپيش انگاره هاي فهم دين، ٦٠.

لعقل المعاش، والعقل الآلي قد أوضحت منشأ «العقلانية» في فهم الدين. وقد وقعت هذه الرؤية في أسلوب فهم الدين مؤثرة أيضًا، وتمخضت عن أساليب خاصة. إنَّ مصادر وأدوات فهم الدين - من وجهة النظر المطلوبة - عبارة عن: الوحي (القرآن)، والسنة (النقل المنتهي إلى الوحي)، والعقل، والقلب (الفطرة)، والشهود، والطبيعة والحس^١. إنَّ بعض هذه المصادر، من قبيل: العقل، لها دور آلي أيضًا؛ ومن هنا فإنَّه بالنظر إلى الاختلاف بين المصدر والأداة، فإنَّ مصادر فهم الدين عبارة عن: الدين، والعقل، والفطرة، والقلب أو الفؤاد، والطبيعة؛ وأمَّا أدواتها ودوالها فهي عبارة عن: العقل (أداة الفهم)، والكتاب والسنة (الدالة على حقيقة الدين والوحي)، والكشف والشهود (وسيلة الوصول إلى الحقيقة)، والحس والتجربة (أداة ووسيلة الارتباط مع الطبيعة). وعلى هذا الأساس فإنَّ العقل بدوره يُعدُّ مصدرًا للمعرفة كما يُعدُّ آلة أيضًا. عندما نأخذ البعد الاستقلالي للعقل بنظر الاعتبار، يكون المراد هو العقل بوصفه مصدرًا، وأمَّا إذا كان المنظور هو العقل بوصفه فاهمًا للكتاب والسنة، وفهم الأمور الفطرية، والعقل المحلل للمعطيات الطبيعية والتجريبية، والعقل المقيّم للمعلومات الشهودية، فسوف نتعاطى مع البعد الآلي للعقل. وإنَّ بعض المصادر خارجية، من قبيل: الطبيعة والدين، وإنَّ بعض المصادر من قبيل العقل والفطرة، هي من سنخ المصادر الخارجية؛ وعلى هذا الأساس فإنَّ أداة كلِّ واحد من هذه المصادر سوف تكون مختلفة. وإنَّ منطق فهم الدين بدوره تابع للمصادر، والأدوات اللازمة، وبالنظر إلى تنوع مصادر وأدوات فهم الدين، فإنَّ أسلوبه سوف يكون متنوعًا أيضًا.

١. المطهري، مجموعه آثار (الأعمال الكاملة)، ١٣: ٣٧١؛ مصباح اليزدي، آموزش فلسفه، ١: ١٧٠ فما

ج. حجّية واعتبار العقل في فهم الدين

ليس هناك أيّ شكّ في أصل قدرة العقل البشري على فهم الدين واعتباره في الجملة. وعلى حدّ تعبير الشَّهيد مرتضى المطهري فإنّ حجّية العقل ثابتة بحكم العقل (تقوم الشَّمس دليلاً على الشَّمس)، وبتأييد الشَّرع أيضاً^١. إنّ تبعيّة وارتباط الفهم والمعرفة الدّينيّة بالعقل أكبر ممّا يبدو في النّظرة الأولى. إنّ علم الأصل - الذي يُعد منطق الفقه والاجتهاد - يستند إلى عشرات القواعد العقلية. طبقاً لبعض التحقيقات فقد تمّ الاستناد في كتاب (كفاية الأصول) وحده إلى أربعة وسبعين قاعدة فلسفية ومنطقية^٢. وحتى أولئك الذين يعارضون اعتبار العقل مصدراً، يوافقون على اعتباره بوصفه أداة^٣.

إن من بين الاختلافات الأساسية في حقل اعتبار العقل، هو هل العقل مجرد وسيلة وأداة لفهم النّصوص الدّينيّة، أم هو واحد من المصادر الدّينيّة في عرض الكتاب والسُّنّة أيضاً؟ وأنه في الواقع أداة ومصدر في الوقت نفسه؟ يذهب أصحاب الحديث بشكل جاد إلى إنكار مصدرية العقل. والأخباريون بدورهم يتماهون مع أصحاب الحديث في القول بعدم اعتبار مصدرية العقل في استنباط الأحكام الدّينيّة. وقد ذهب بعض الأخباريين إلى خفض دور العقل في فهم الدين إلى حدّ رفض اعتباره حتّى في فهم ظواهر القرآن الكريم أيضاً. وفي المقابل يذهب المعتزلة، والعلماء الشّيعية من القائلين بالاجتهاد إلى الاعتقاد بموقع أكبر للعقل. يذهب أغلب علماء الأصول إلى اعتبار العقل - بالإضافة إلى الكتاب والسُّنّة - واحداً من مصادر استنباط الأحكام الدّينيّة. بغضّ النّظر عن بعض التّطرّفات الصّادرة عن المعتزلة، يبدو أنّ جدوائيّة العقل تزيد على كونه مجرد أداة

١. المطهري، مجموعه آثار (الأعمال الكاملة)، ٥٢: ٢٠.

٢. انتظام، يبش فرض هاي فلسفي در علم اصول.

٣. البحراني، الحدائق الناضرة، ١: ١٢٨ - ١٣١.

لفهم النَّفس، وترقى به ليصبح مصدرًا مستقلًا لاكتشاف بعض الحقائق الدِّينية. إنَّ هذه المسألة مستدلَّة بعدَّة أدلَّة، إلَّا أنَّ ضيق المجال يحول بيننا وبين بحثها ودفع شبهات المخالفين حولها. وعليه سوف نكتفي بمجرد ذكر هذه النُّقطة:

إنَّ للعقل في البُعد النَّظري، وكذلك في البعد العملي والسلوكي، إدراكات بديهية تشكِّل أساسًا لسائر معارف الإنسان الأخرى. إنَّ هذه الإدراكات يمكنها قطعًا من خلال تطبيق الأسلوب البرهاني أن تشكِّل مصدرًا لاكتشاف المجهولات، واستنباط بعض الأمور الدِّينية. وعلى هذا الأساس فإنَّ العقل الذي يرد ذكره بوصفه مصدرًا لمعرفة الدِّين، هو العقل الفطري والبرهاني. إنَّ قيمة واعتبار هذا العقل لا يمكن أن تكون أقلَّ من الشَّيء الذي يتمُّ فهمه من الكتاب والسُّنة^١.

لقد عملت بعض النصوص الدِّينية على التعريف بالعقل بوصفه أساس الدِّين^٢، ورسالة إلهية^٣، ودليل الإنسان إلى الله سبحانه وتعالى، وحقَّة الحقِّ تعالى^٤. إنَّ هذه الأدلَّة تصوِّر شأنًا للعقل مثل سائر المصادر الدِّينية الأخرى، وهي تشير إلى أنَّ حكم العقل واعتباره في الجملة على وزان النقل القطعي. وقد عمد بعض الفقهاء في إثبات التلازم بين حكم العقل والشَّرع إلى التمسُّك بمثل هذه الأدلَّة^٥.

١. للمزيد من الاطلاع، انظر: يوسفان و شريفى، عقل و وحي، ٤٥ - ٤٧.

٢. قال رسول الله ﷺ: «العقل أصل ديني» (القاضي عياض، الشفاء بتعريف حقوق المصطفى، ١: ١٤٧).

٣. قال الإمام علي عليه السلام: «العقل رسول الحق» (الكليني، الكافي، ١: ١٦).

٤. قال الإمام الكاظم عليه السلام: «إنَّ لله على الناس حجبتين؛ حجة ظاهرة، وحجة باطنة. فأما الظاهرة فالرسل والأنبياء والأئمة، وأما الباطنة فالعقول». (الكليني، الكافي، ١: ١٦).

٥. البهبهاني، الفوائد الحائرية، ٩٦. لمزيد من المطالعة، انظر: شاكرين، مباني و بيش انكاره هاي فهم دين،

الفصل الثاني؛ علي تبار، فهم دين، ٢٧١ - ٣١٧.

د. التوفيق بين الأدلة والمدارك الدينية

إنَّ من بين المباني المعرفية لفهم الدين، عبارة عن تلاؤم وتناغم مصادر الدين ومداركه. بموجب هذا الأصل، يكون ظهور أي نوع من عدم التناغم بين الدوال والمدارك الدينية، مُشيرًا إمَّا إلى حدوث فهم خاطئ للمصدر الديني، أو في الحد الأدنى لا يكون أحد أطراف التعارض مصدرًا دينيًا حقًا، بل تمَّ تصوُّره دينيًا من باب الخطأ^١.

إنَّ أصل تلاؤم الدوال، والمصادر، والمدارك الدينية، يشتمل على نتائج وثمار مختلفة، وإنَّ بعضها باختصار عبارة عن: الرؤية الجامعة، والتنظيمية إلى الدين، وتقييم اختبار الفهم، وتقوية الاعتماد على إدراك الدين، ومعيار كشف اعتبار المصادر، وحل مشكلة التعارض بين العقل والدين.

هـ - اعتبار القواعد العقلانية الحاكمة على اللغة في فهم الدين

إنَّ أحد المباني المعرفية لفهم الدين (ولا سيما النصوص الدينية)، اعتبار القواعد العقلانية الحاكمة على اللغة. إنَّ بعض القواعد العقلانية، والمشاركة بين الناطقين بمختلف اللغات في مقام التفاهم، عبارة عن:

١. أصالة الحقيقة؛ طبقًا لهذا الأصل كلما شككنا في مراد المتكلم، وما إذا كان قد أراد المدلول الحقيقي للكلام، أو المعنى المجازي، فالأصل هو أن يكون قد أراد المعنى الحقيقي، إلا إذا قامت قرينة على إرادة المجاز.
٢. أصالة الظهور؛ إنَّ هذا الأصل يثبت أنَّ المفاد الظاهري للكلام، في صورة عدم وجود قرينة على الخلاف معتبر، وأنَّ مجرد احتمال إرادة معنى غيره، لا يصلح دليلًا على جواز التخلّي عن المعنى الظاهري.

١. شاكرين، مباني وپيش انكاره هاي فهم دين.

٣. أصالة العموم؛ بموجب هذا الأصل اللفظي الذي يفيد المعنى العام، يكون حجة في ذلك المعنى العام، ولا يتم تحديده، وتضييقه إلا بدليل وقرينة.

٤. أصالة الإطلاق؛ إنَّ هذا الأصل يعني أنه كلما كانت العبارة تحتل قيوداً وشروطاً متنوعة؛ فإنَّ مجرد احتمال بعض القيود لتقييدها لن يكون كافياً. وعليه فإنَّه بموجب هذا الأصل يتم إلغاء هذا الاحتمال، ويبقى الكلام حجة في إطلاقه وعدم تقييده.

٥. أصالة عدم التقدیر^١؛ إنَّ هذا الأصل يسعى إلى نفي احتمال أن تكون هناك نكتة محذوفة في كلام المتكلم، بحيث يمكن أن تعمل على تغيير مفاد الكلام، وإنَّ اعتماد أي نكتة محذوفة، أو مقدرة يحتاج إلى دليل وقرينة كافية^٢.

المُعطى في فهم الدين

إنَّ لأصل اعتبار القواعد العقلانية في التفاهم معطيات عامة لفهم الدين، كما أن لا اعتبار كل قاعدة نتائجه الخاصة. بيد أن استقراء هذه القواعد العقلانية، وبحث مهمّة كل واحد منها يتجاوز حجم هذا الكتاب، ولكن يمكن بشكل عام اعتبار الموارد أدناه بوصفها نتيجة لاعتبار القواعد العقلانية للتفاهم والتمسك بها:

- تعبيد الطّريق أمام فهم النصوص الدينية؛ إنَّ أصل اعتبار القواعد العقلانية - كما سبق أن ذكرنا - يمهد الطّريق إلى الفهم، ومن دون هذا الأصل سوف يصبح فهم النصوص صعباً وشاقاً، إذا لم نقل إن سوف يكون مستحيلاً.

- تنظيم الفهم والتفسير، والحيلولة دون التّأويلات الاعتبارية، واعتبار المجاز والكناية، والتّضييق والتّوسيع من دون الاستناد إلى دليل. وبعبارة أخرى: إنَّ اعتبار القواعد العقلانية للتفاهم يساوق نفي الفوضى التفسيرية.

١. المظفر، أصول الفقه، ١: ٢٦-٢٧ و ٣: ١٤٧-١٥٣.

٢. شاكرين، مباني وپيش انگاره هاي فهم دين.

- نفي القراءات المختلفة (المتعارضة) للدِّين.
- بيان المعايير الخاصَّة بالفهم الصَّحيح والسَّليم، وتمييزه من الفهم السَّقِيم.

و. إمكان الفهم الثَّابت والمعتبر للدِّين

إنَّ من بين الأصول المقبولة من قبل علماء الدِّين، إمكان الفهم الثَّابت واليقيني للدِّين. إنَّ هذا الأصل يقوم على مبانٍ وتصورات أخرى سبق أن أشرنا إليها. وإنَّ بعض هذه التَّصورات التَّمهيدية عبارة عن:

١. إنَّ للنَّصَّ الدِّيني معنى ثابت ومحدَّد، وهو المراد الجدِّي للشَّارع المقدَّس.
٢. إنَّ معنى النَّصَّ الدِّيني والذي يعني مراد الشَّارع، قابل للكشف، وإنَّ مهمَّة المفسِّر الخاصَّة تكمن في البحث عن ذلك المعنى.
٣. إنَّ معنى النَّصَّ ثابت، ولا دور فيه لذهنيَّة المفسِّر وتحولات العصر.
٤. إنَّ فهم النَّصَّ أمر منهجي ومضبوط.
٥. يتمُّ تقسيم دلالة النَّصَّ على المعنى إلى قسمين، وهما الظَّاهر والنَّص. إنَّ دلالة النَّصَّ قطعيَّة ونافية لجميع أنواع احتمال الخلاف، بيد أنَّ دلالة الظَّاهر ظنيَّة، ولكنها معتبرة في الجملة؛ بمعنى أنَّه ما لم تكن هناك قرينة ودليل على إرادة الخلاف، فإنَّ الدَّلالة الأوَّليَّة سوف تكون مستقرَّة ويمكن الاعتماد عليها.

معطيات الفهم الثَّابت والمعتبر

- إنَّ لإمكان الفهم الثَّابت واليقيني والمعتبر للدِّين، نتائج وثمار نظريَّة وعمليَّة، وإنَّ بعض هذه التَّنتائج والثمار عبارة عن:
- اعتبار الفهم المنهجي والمضبوط للدِّين.
- عدم لغويَّة الدِّين والفهم والمعرفة الدِّينيَّة.
- تقدُّم الاستناد إلى المدلول الظَّاهري لألفاظ النَّصَّ على سائر الاحتمالات

الأخرى، ما لم يكن هناك دليل أقوى على عدم الإرادة الجديّة.
- ثبات المدلول النصّي وعدم إمكانية تأويله أو تحويله؛ إذ إنّ دلالة النصّ -
على ما سبق أن ذكرنا - قطعياً ونافية لجميع أنواع احتمال الخلاف؛ وعلى هذا
الأساس لا ينبغي المصير إلى أيّ تأويل، أو خفض إلى معنى آخر.

ز. التفسير والحكم في فهم الدّين

إنّ من بين المسائل المهمّة في المعرفة، والتي لها تأثير مباشر في فهم الدّين،
هي مسألة التّأويل، أو بنية ومسار تأويل القضايا الدّينيّة. وهناك الكثير من الآراء
والنظريّات المختلفة المطروحة في هذا الشّأن، ومن بين أهمّها «التّناغميّة»
و«البنويّة». إنّ لاتخاذ كلّ واحد من هذه الآراء دوراً خاصّاً في أسلوب فهم
الدّين. ففي ضوء منطق التّناغميّة، هناك نوع من التّبعيّة المتبادلة، أو الاستلزام
بين طرفي القضايا داخل منظومة المعتقدات والقضايا^١، وعلى هذا الأساس
يحكم أسلوب التّأويل والإثبات «الدّوري» على هذه النظريّة؛ إذ لا يمكن إلّا
للعلاقات التي تشهد بشكل وآخر بين المعتقدات على تأويل كلّ واحد من هذه
المعتقدات؛ فمثلاً إنّ القضية «أ» إنّما تكون مبرّرة بسبب تبعيتها إلى «ب»، في حين
أنّ «ب» بدورها تكون تابعة لـ «أ» من طريق سلسلة طويلة من التّبعيّات؛ وعلى هذا
الأساس فإنّ المنطق التّبريري الوحيد للنظام العلمي - في ضوء نظريّة التّناغم - هو
الانسجام، والتّناغم الدّاخلي بين أجزاء ذلك النّظام.

ومن الجدير ذكره أنّ مسألة الانسجام والتّناغم، يتمّ بيانها تارة بوصفها نعتاً
للعلم والمعارف، وتارة بوصفها ملاكاً ثبوتياً للصدّق، وتارة أخرى في دور
المنطق، والمعيّار الإثباتي أيضاً. إنّ الدّور الأوّل هو شرط لازم للمعرفة الصّحيحة

1. White, «Coherence Theory of Truth».

والمعتبرة، وليس شرطاً كافياً، ومعياراً نهائياً. في حين يذهب التناغميون حالياً إلى الاعتقاد بأن الانسجام والتناغم بين القضية وسائر المعارف داخل مجموعة ما، يمثل ملاكاً لثبوت الصدق، وكذلك لإثباته أيضاً (الدور التفسيري وجعل المعرفة مستدلّة)^١. وقد تمّ إيراد الكثير من الانتقادات على هذا الرأي، ولكن الغرض هنا كان هو مجرد بيان التأثير البحث لهذا المبنى المعرفي في فهم الدين، ويتمُّ غرض الطرف عن تفصيل البحث ودراسته ونقده^٢.

وأما في ضوء البنيوية، فإنَّ منطقنا وخطابنا سوف يكون مختلفاً. في هذا الاتجاه يتمُّ توجيه معتقد ما من طريق معتقد آخر، وهذا إنَّما يكون صحيحاً فيما لو كان المعتقد الثاني موجَّهاً من قبل الآخر أيضاً، أو أن يكون مستغنياً عن التبرير والتوجيه. وفيما لو كان قد تمَّ تبرير المعتقد الثاني من الخارج، فسوف تتكرَّر ذات هذه المسألة في مورد المعتقد الثالث الذي يعمل على تبريره. وبعبارة أخرى: إنَّ مجموع معتقدات الإنسان تنقسم - في ضوء هذه الرؤية - إلى قسمين:

١. المعتقدات الأساس التي تعمل على تأييد المعتقدات الأخرى، دون أن تكون بحاجة إلى تأييدها.

٢. المعتقدات غير الأساس، البنيوية والمستنتجة، والتي تحتاج إلى المعتقدات الأخرى (المعتقدات الأساس).

في هذا الأسلوب تتمُّ الاستفادة من المعتقدات، والمعارف الأساس التي لا تقبل الخطأ، لإضفاء الاعتبار على المعارف البنائية وتبريرها. إنَّ تبرير أكثر المعتقدات في هذه النظرية، وجعلها مستدلّة يقوم على أساس استناد المعتقدات

١. فعالی، «توجيه ترکیبی در حکمت سینوی و صدرائی» وانظر أيضاً:

White, «Coherence Theory of Truth».

٢. علي تبار، معرفت ديني، ٢٣١ فما بعد.

إلى سلسلة من المعتقدات الأساس، بيد أن المعتقدات الأساس هي «مبررة ومستدلة في حد ذاتها» ولا تحتاج إلى استدلال. إن المعتقدات غير الأساس - التي تعمل على تشكيل أغلب معتقداتنا - يتم العمل على تبريرها، وتوجيهها من طريق الاستدلال، ولتبرير هذا النوع من المعتقدات، والقضايا من طريق الاستدلال، لا بد من إسنادها إلى معتقدات لا تحتاج إلى دليل لتبريرها؛ وعلى هذا الأساس يكون هذا النوع من المعتقدات مبرر من تلقائها^١.

في المعرفة الدينية يتم الدفاع عن البنيوية «البدئية» أو «المستندة إلى العلم الحضوري». وإن رؤيتهم تمتاز من المبنائية القائمة على محورية التجربة، والتي تقيم جميع المعارف البشرية على أساس الحقائق التحليلية، والمعطيات الحسية المباشرة. إن غاية هؤلاء هي إقامة المعارف البشرية على أساس المفاهيم والقضايا البديهية؛ بمعنى القضايا اليقينية الغنية عن الإثبات والاستدلال، أو المعلومات الحضورية والمباشرة. في هذه الرؤية يُعد الوصول إلى اليقين والحصول على القطع أمر ممكن. في المبنائية الإسلامية تكون المعارف بديهية ولا تقبل الخطأ، وتكون مكثفة في حد ذاتها من حيث الصدق، والتطابق مع الواقع، ولا تحتاج إلى أساس وقضية أخرى، أو إلى ملاك ومعيار إثباتي؛ وأما القضية النظرية فإنما تكون صادقة، ومبررة فيما لو انتهت إلى البديهي من خلال الحفاظ على القواعد المنطقية من حيث الصورة والمادة.

إن علاقة المعارف الأساس والبنيوية - في المنطق البنيوي ومسار الابتداء - بالنسبة إلى المعارف البنائية، إنما هي من نوع العلاقة من طرف واحد وغير متقارنة؛ إذ المعتقدات غير الأساس هي التي تأخذ تبريرها على الدوام من المعتقدات الأساس، وأما عكسها فلا يكون صادقاً. وبعبارة أخرى: إن الارتباط

١. فعالي، درآمدي بر معرفت شناسي معاصر وديني، ٢١٠.

هو على الدوام من طرف واحد ومن جهة واحدة. إنَّ بنية المعلومات في مسار البناء مخروطية الشكل، حيث تقع في قاعدتها المعارف الأساس، لنصل بالتدريج إلى القضايا البنائية. إنَّ هذا المسار عبارة عن منظومة إنتاجية. إنَّه نظام صعودي وعمودي متَّجه نحو الأعلى، وهو مسار التصاعدي حيث تستند مرحلة على المرحلة السابقة، وإنَّ المرحلة السابقة تكون هي المنشأ والمنتج للمرحلة المتأخِّرة؛ وعلى هذا الأساس فإنَّه في فهم وإنتاج المعرفة الدينية، يتمُّ العمل على الاستفادة من المسار الصُّعودي، وإنَّها في مرحلة التبرير أو التقييم، من خلال الحفاظ على العلاقة المذكورة، هناك مسار قهقري ينطلق من رأس المخروط نحو الأسفل، لكي يصبح مبرِّراً ومستدلاً. من ذلك أننا في الأبحاث الاعتقادية - على سبيل المثال - نصل إلى إثبات الواجب تعالى من طريق الاعتقاد بعدم اجتماع النقيضين. ومن خلال إثبات واجب الوجود نصل إلى وحدانيته. وفي المرحلة اللاحقة نصل إلى الصفات الإلهية الأخرى من قبيل: الحكمة والعدالة وما إلى ذلك، وفي سياق ذلك يتمُّ تثبيت مسألة المعاد وهكذا. وأمَّا لإثبات المعاد - على سبيل المثال - وصدقه أو تبريره والاستدلال على القضية القائلة: «المعاد أمر ضروري»، هناك لدينا مسار قهقري من خلال الاستناد إلى المعتقدات الأساس. وفي هذا المسار يكون للمعارف البيئية على الدوام دوران؛ إذ إنَّ لها بالنسبة إلى قضاياها الأساس، والبنائية، وغير الأساس، وبالنسبة إلى ما بعدها من القضايا، دوراً مبنائياً. وإنَّ هذا المنطق والمسار يجري في جميع العلوم والمعارف، ولا سيَّما الفهم والمعرفة الدينية أيضاً.

بالنظر إلى ما تقدَّم على الرِّغم من أنَّ ارتباط المعارف الأساس، وغير الأساس بلحاظ التبرير يقوم من طرف واحد، بيد أنَّ المسار الذي يجري بين نوعين من المعارف هو من جهة أخرى تيار طرفيني، سواء في تكوين المعارف أو تقييمها.

ففي تكوُّن المعارف وفي المسار الصعودي نصل إلى معرفة جديدة، ولكن في مقام المعيار والتقييم، نصل في مسار قهقرائي إلى صحته وسقمه. يمكن تشبيه الحركتين الصُّعوديّة والنُّزوليّة في المعرفة بحلّ المعادلات الرِّياضيّة؛ من ذلك - على سبيل المثال - أنّه في كلِّ واحد من العمليّات الرِّياضيّة الأربعة الأصليّة نشهد مسارًا صعوديًا ومسارًا نزوليًا. وفي الخطوة الأولى ومن أجل إنجاز العمليّات وصولًا إلى التّتيجه الجديدة يجب الاستفادة من المسار الصُّعودي، والتّقدُّم نحو الأمام، ولكن من أجل تقييم التّتيجه يجب العمل في ذات هذا المسار، والطّريق الذي تمّ سلوكه ولكن من خلال السّير النُّزولي، والقهقرائي للاختبار؛ من ذلك - على سبيل المثال - حيث نعمل في مورد ما على تقسيم عدد على عدد آخر، والوصول إلى نتيجة جديدة، يجب علينا في اختبار تقييم التّتيجه أن نسلك مسار الضّرب. أو إذا جمعنا بعض الأعداد، وتوصّلنا إلى نتيجة جديدة، يمكن في إطار تقييم التّتيجه أن نسلك مسارًا نزوليًا، وقهقرائيًا العمل على كسر العدد الأوّلي من المجموع الحاصل، وإذا وصلنا إلى نتيجة الصّفر، أمكن لنا الوثوق بصحّة التّتيجه أو حاصل الجمع. في المسار القهقرائي يتمّ القيام بعملين بشكل متزامن، وهما: صحّة التّتيجه الحاصلة، وكذلك المسار الذي تمّ سلوكه في مرحلة التّكوين. وكما أشرنا فإنّ هذا المنطق يجري في كلِّ معرفة ولا سيّما فهم الدّين، والمعيار في ذلك هو القيام على القضايا البديهية.

على أساس هذه الرّؤية تنقسم القضايا الدّينية إلى قسمين، وهما: المسائل الأساس والمسائل غير الأساس. إنّ المسائل الأساس تشكّل مبنى وأساسًا لسائر المسائل. إنّ منظومة المعرفة الدّينية التي تتكوّن على أساس هذا المنطق، هي من قبيل البناء الذي يتمّ بناؤه أوّلاً على أرض واقعيّة وعينيّة، وثانيًا: يتمّ بناؤها على طبق خطّة هندسيّة. وبعبارة أخرى: أن تكون بلحاظ الهوية ذات سند ومدرك

محكم ومتقن، وأن تكون بلحاظ البنية ذات أساس ودعامة محكمة. في ضوء هذا المبني يكون الفهم والمعرفة الدينيّة مستدلًّا لا معللًا. إنَّ استدلالية المعرفة والفهم تستند إلى الدليل، بمعنى أنَّ كلَّ فهم يستند إلى أدلّة، وإنَّ الفهم الوحيد الحقّ والمعتبر هو الذي يستند إلى دليل (منطق) وجيه؛ وأمّا أن تكون المعرفة معللة، فيعني أنَّ الفهم يستند إلى علل وعوامل. إنَّ العوامل والعلل التاريخيّة، والاجتماعيّة، والنفسية هي التي تصنع المعرفة الدينيّة، وإنَّ المعرفة الدينيّة مجرد تابع لهذه العوامل.

في بيان النموذج ومسار الابتناء، يمكن الوصول من «البدهيّات» - التي هي عبارة عن قضايا وتصديقات ضروريّة الصّدق - إلى القضايا والتصديقات النظريّة، وهي الأخرى بدورها سوف تصبح في ضوء هذا المسار صادقة وموجّهة بالضرورة. في هذا المنطق يعمدون إلى الاستفادة من المبادئ والمقدّمات البديهيّة غير القابلة للتحويل وضروريّة الصّدق؛ وعلى هذا الأساس وفي ضوء البنيويّة الدلاليّة، والاستدلاليّة يجب أن تستند مدارك، ودوال الدين وكذلك البراهين، والاحتجاجات إلى المباني التي لا تقبل الخطأ، أو إلى المدارك المعتبرة، كما أنّهم في الفلسفة والمنطق من أجل البحث عن مجموعة من القضايا يسندونها في نهاية المطاف إلى مجموعة من القضايا البديهيّة، وإنَّ هذا الملاك في توجيه المعرفة يُسمّى بالبنيويّة في مقام اختيار المدرك والاحتجاج^١.

إنَّ هذا الأصل يصدق على جميع القضايا الدينيّة - الأعمُّ من التّوصيفيّة والإرشاديّة - مع فارق أن مسار الابتناء في بعض المسائل، بسبب تعقيداته يحتاج إلى المزيد من التّجزئة والتّحليل، ونتيجة لذلك فإنّه يجتاز سلسلة ومسارًا أطول. لا سيّما وأنَّ بعض القضايا الدينيّة تلعب بالنسبة إلى سائر المسائل دور الأساس

١. رشاد، درآمدي بر مباني منطق كشف گزارهها و آموزههاي ديني، ٢٤.

والمبنى، حيث تقوم عليها سائر المسائل الأخرى. إنَّ مسار الابتداء في المسائل التَّوصيفية، والإخبارية سوف يكون مختلفًا بالقياس إلى المسائل التي يكون البعد الإرشادي، والإنشائي فيها أكثر وضوحًا. إنَّ هذا الاختلاف يمكن مشاهدته حتَّى في السنخ الواحد من المسائل أيضًا.

خلاصة الفصل

- إنَّ مصادر المعرفة الدِّينية (الكتاب والسُّنة والعقل) تحظى بالاعتبار في فهم الدين.
- هناك تناغم وانسجام فيما بين الدَّوال والمصادر الدِّينية.
- إنَّ القواعد العقلانيَّة الحاكمة على اللُّغة، تحظى بالاعتبار في الفهم والمعرفة الدِّينية.
- إنَّ فهم النَّص يستند إلى العناصر الثلاثة، وهي: المؤلِّف (أو المتكلِّم)، والنَّص (أو الكلام)، والمخاطب (أو القارئ والسَّامع والفاهم والمفسِّر).
- إنَّ الغاية من الرُّجوع إلى النَّص وفهمه وتفسيره، هي الكشف عن معنى النَّص ومراد المؤلِّف (الشَّارع).
- إنَّ لمراد الشَّارع في فهم الدين محوريَّة وأصالة.
- يمكن للمفسِّر من خلال التَّوظيف الدَّقيق للأساليب، والمناهج، والتزام الحياد العلمي، أن يصل إلى فهم عيني وثابت.
- يمكن الوصول من خلال الدِّين إلى الفهم، والمعرفة النَّهائيَّة الثَّابتة والمعتبرة.
- إنَّ الفاصلة التَّاريخيَّة بين المفسِّر والنَّص، يمكن ردمها بواسطة أصالة «عدم النَّقل» العقلانيَّة.
- ليس لذهنيَّة وتصوُّرات وتوقُّعات المفسِّر والتَّحوُّلات العصريَّة دور في معنى النَّص.
- إنَّ التَّفسير بالرَّأي في مسار فهم الدين ممنوع ومفتقر إلى القيمة المعرفيَّة.
- إنَّ سرَّ سوء الفهم أو انحراف الفهم في حقل فهم الدين، يكمن في فسح المجال لتدخل ذهنيَّات، وتصوُّرات، وتوقُّعات المفسِّر، وكذلك تطبيق المباني المخلَّة، أو توظيف المباني بشكل غير مناسب.

الفصل السادس: المباني الفلسفية

إنَّ المباني الفلسفية - حالها حال المباني المعرفية والأبستمولوجية - تعدُّ بالنسبة إلى سائر المباني بوصفها مبنى المباني وأصل الأصول. إنَّ المراد من المباني الفلسفية هو الأعمُّ من المباني الأنطولوجية، والمباني الأنتروبولوجية، والمباني القيمية.

أ. المباني الأنطولوجية

إنَّ المسائل الأنطولوجية تنقسم إلى طائفتين، وهما: المسائل العامة والمسائل الخاصة. إنَّ المباني العامة يتمُّ طرحها في جميع العلوم والمعارف، والمباني الخاصة في فهم الدين تؤدِّي دورًا جادًا، ومن الممكن - بطبيعة الحال - أن تكون بعض الأصول والمباني مشتركة. ويمكن تلخيص بعض أهمُّ المباني والأصول الفلسفية العامة في ضوء الحكمة الصِّدْرَائِيَّة أو الصِّدْرَائِيَّة المحدثه، في الأمور الآتية:

١. أصل واقعية الوجود.
٢. سيادة علاقة العلية والقانون في الوجود (إنَّ للعالم علَّة تمنحه الوجود).
٣. تعميم أصل العلية في جميع الظواهر.
٤. تعدُّد مراتب الوجود وتشكيكته.
٥. تقسيم الوجود إلى مجرد ومادِّي (عدم حصر الوجود في المادَّة والمحسوسات).

٦. أصل سيادة النظام الأحسن على العالم.
 ٧. هدفية نظام الوجود (أصل الهدفية والغائية في الخلق).
 ٨. أصل الترابط العرضي والترتب الطولي بين الوجود والموجودات.
 ٩. تقدم وأسبقية قانون العلية.
 ١٠. أصالة السنخية (في العلل الحقيقية).
 ١١. عدم ضرورة السنخية في العلل غير الحقيقية (العلل الإعدادية = العلل الطبيعية والإنسانية في حقل العلوم).
 ١٢. وجود النظم في الوجود (العالم وجود منظم يحظى بالانسجام والاتحاد المنطقي؛ حيث تم صنع جميع أجزائه وظواهره بواسطة خالق مقتدر ومدبر).
 ١٣. روح العالم (إن لنظام الوجود وحتى الطبيعة والكون روح مدبرة).
 ١٤. تدريجية الموجودات المادية (إن العالم في حال حركة وتحول ومكابدة منسجمة، ويسلك مساراً وهدفاً محدداً، حيث يقترب من هذا الهدف في كل لحظة بشكل أكبر).
 ١٥. وجود التزاحم في عالم المادة.
 ١٦. استحالة اجتماع وارتفاع التقيضين.
 ١٧. يقوم تكوين العالم على أساس سنن وقوانين خاصة، وإن هذه القوانين والسنن تحكم جميع الظواهر وموجودات عالم الخلق^١.
- وفيما يلي سوف نشير إلى بعض المباني الأنطولوجية المرتبطة بفهم الدين.

١. الأنطولوجيا التوحيدية

تتلخص جميع الأصول الأنطولوجية - على أساس الحكمة الإسلامية - في أصل التوحيد (في جميع الأبعاد الذاتية والفعلية)؛ وذلك لأن العقيدة التوحيدية

١. نصري، خدا در انديشه بشر، ٧٧.

تعني أن العالم قد خلق بمشيئة حكيمة، وأن نظام الوجود يقوم على أساس الخير من أجل إيصال الموجودات إلى كمالها المناسب. ليس هناك من عبث في الوجود وإن الإنسان مرصود لأداء رسالة خاصة. إن هذه المباني تذكر بوصفها مبان أنطولوجية عامة، حيث يمكن في ضوء بعضها الوصول إلى نتيجة أسلوبية^١.

٢. سيادة النُّظام العليّ / المعلولي في الوجود

إن تدبير وإدارة عالم الخلق ولا سيَّما عالم المادّة، يقوم - في ضوء العقيدة الإسلامية - على أساس نظام السَّببِيَّة والعَلِيَّة، وإن جميع أحداث العالم معلولة لعلل خاصة ومسانخة ومناسبة لها. إن كل ظاهرة في هذا العالم تنطوي على خصائص تنفرد بها، وكما أنها تتأثر بعللها فإنها تعمل كذلك على إظهار آثارها ونتائجها الخاصة أيضًا، وهذا الأمر يُعدُّ من البديهيَّات، والضَّروريات التي لا تحتاج إلى برهان معقد^٢؛ وعلى هذا الأساس فإن قانون العليَّة يمثل «أصلًا موضوعيًا» بالنسبة إلى جميع العلوم الخاصة في فهم الدين^٣.

بالنظر إلى أنواع العليَّة الأعم من تقسيماتها الأربعة، وهي: (العلَّة الفاعليَّة، والعلَّة الماديَّة، والعلَّة الصُّوريَّة، والعلَّة الغائيَّة)، وتقسيم كل واحد منها إلى: العلَّة بالذات، والعلَّة بالعرض، والعلل القريبة، والعلل البعيدة، والعلل الخاصة، والعلل العامَّة، والعلل الجزئيَّة، والعلل الكلِّيَّة، والعلل البسيطة، والعلل المركَّبة، والعلل بالفعل، والعلل بالقوَّة. وكذلك العلَّة أيضًا، حيث تقسم إلى العلة الدَّاخليَّة (الماهويَّة)، والعلَّة الخارجِيَّة (الوجوديَّة)، والعلَّة الحقيقيَّة، والعلَّة الإعداديَّة؛

١. گلشنی، از علم دینی تا علم سکولار، ٨.

٢. الطباطبائي، بداية الحكمة، ٥١؛ الطباطبائي، أصول فلسفه و روش رئالیسم، ٣: ١٠٦ و ١٨٠؛ الطباطبائي،

نهاية الحكمة، ١٣٨.

٣. المطهری، مجموعه آثار (الأعمال الكاملة)، ٦: ٦٨٤.

والمقتضى والشرط، والانحصارية والفريدة؛ والعلّة التامة والناقصة، فإنّها تنقسم كذلك إلى العلل الطبيعيّة والمعنويّة وما بعد الطبيعيّة أيضًا^١.

إنّ لهذا الأصل قواعد مختلفة، ومن بينها: قاعدة «السنخيّة»؛ حيث يوجد هناك نوع سنخيّة بين العلة والمعلول. ومن بين القواعد الأخرى التي تقوم على أصل العليّة هي قاعدة الضرورة والمعيّة العليّة والمعلوليّة. في ضوء هذه القواعد أوّلاً: بعد تحقّق العلة التامة سوف يصبح وجود المعلول بدوره ضروريّاً وحتميّاً، ويكون عدمه محالاً، ومع فقدان العلة التامة يكون وجود المعلول ممتنعاً. وثانياً: إنّ المعلول لا ينفك عن علته التامة، ومع وجود كلّ واحد منهما يكون الآخر موجوداً أيضًا؛ وعلى هذا الأساس لا يمكن التخلّل والتعاقب الزماني بين العلة الإيجاديّة ومعلولها. ومن هنا يكون أصل سيادة النظام العليّ / المعلولي هو الأساس الأصلي لإثبات وجود الباري تعالى. وبعبارة أخرى: إنّ من خلال القبول بأصل العليّة وانتشار وتنوع العلل، وكذلك نفي حصر علاقة العليّة والمعلوليّة بالعلل والمعلولات الماديّة، سوف يكون هناك منطق خاصّ في تحليل الأمور وبيان المفاهيم الدينيّة والإنسانيّة ولا سيّما في إثبات وجود الله سبحانه وتعالى وخاصّة في برهان النظام وأمثال ذلك.

ب. المباني الأنثروبولوجيّة

تعمل الأنثروبولوجيا على دراسة ماهيّة الإنسان وآرائه وتوجّهاته وتحركاته وأفعاله. وتنقسم الأنثروبولوجيا بلحاظ أصولها، ومبانيها ومصادرها، ومنطقها إلى الأنثروبولوجيا الدينيّة، والأنثروبولوجيا العرفانيّة، والأنثروبولوجيا الفلسفيّة، والأنثروبولوجيا الفيزيقيّة (التجربيّة)، والأنثروبولوجيا الثقافيّة، والأنثروبولوجيا

١. الطباطبائي، أصول فلسفه و روش رئاليسم، ٣: ٦٣ - ٦٤؛ عبوديت، درآمدي بر فلسفه اسلامي، ص ٣٧

- ٤٤؛ المطهري، مجموعه آثار (الأعمال الكاملة)، ١: ٤٠٥.

التاريخية وما إلى ذلك من الأقسام الأخرى. والمراد هنا من الأنثروبولوجيا هو الأنثروبولوجيا (الإسلامية) في قبال الأنثروبولوجيا غير الدينية. إنَّ الأصول والمباني الأنثروبولوجية (الأصول المرتبطة بمعرفة الإنسان وأبعاده الوجودية، وكذلك الاستعدادات الداخليَّة وقدراته وإمكاناته، بالإضافة إلى معرفة آفاته وعيوبه) تتلخَّص من وجهة نظر الإسلام في عدد من المحاور الكليَّة، من قبيل «ذاتية» الإنسان^١، و«الفطرة» الملكوتية، والطبيعة الإلهية للإنسان^٢، وكونه مكلفاً. وفيما يلي سوف نبث حول بعض المباني الأنثروبولوجية في فهم الدين ومعطياتها الأسلوبية.

١. ذاتية الإنسان

إنَّ بحث طبيعة الإنسان يُعدُّ من المسائل الأنثروبولوجية المهمة. وقد تبلور في حقل طبيعة الإنسان اتجاهاً أنثروبولوجياً، وهما: الاتجاه الطبيعي، والاتجاه غير الطبيعي. إنَّ الأنثروبولوجيا غير الطبيعية تعمل في الأساس على إنكار جميع أنواع الماهيات والطبائع الإنسانية المشتركة. وقد برز هذا الظن من خلال تقارير وبيانات متفاوتة في مختلف المدارس الأنثروبولوجية، ولا سيَّما في المدرسة

١. يقع أصل ذاتية الإنسان في قبال «عدم الذاتية» والوجودية والماركسية.

٢. فيما يتعلق بأصل الفطرة الملكوتية والإلهية للإنسان (في قبال نظريات اعتبار الإنسان قبيح السريرة) (انظر: رشاد، نظرية إسلامي علوم انساني)، وفيما يتعلق بأصل ذاتية الإنسان بـ «الحيوان الناطق» (انظر: ابن سينا، النجاة، ٥٦؛ كبير، فلسفة أنثروبولوجي) وفي ما يتعلَّق بـ «الوحي المتألَّه» (انظر: الجوادى الآملي، تفسير إنسان به انسان، ١٥٠)؛ حيث ورد التعريف به على أساس ذلك، وذلك - بطبيعة الحال - على أساس الأصل القائل: «إنَّ الإنسان غير مكتف بذاته في الوجود والبقاء» في الاتجاه الصدراي والاتجاه الصدراي المحدث. (انظر: صدر المتألَّهين، الشواهد الربوبية؛ مصباح، مباني علوم إنساني، ٦٠).

الوجودية والتاريخانية^{١٢}. إن من بين الأبعاد البارزة في الاتجاه غير الطبيعي، رفض جميع أنواع المفاهيم المعرفية النهائية. فإن المعنى في المدرسة الوجودية مخلوق وتابع للإراد الحرة لكل فرد، ولا صلة لها بأي مخلوق ذهني آخر. وفي الرؤية التاريخانية كذلك يكون المعنى وليد شرائط مرحلية من التاريخ^٣؛ ونتيجة لذلك تكون المعرفة الدينية - مثل سائر الأمور والمعارف البشرية - أمراً نسبياً وتاريخياً ومتغيراً ومحدوداً ومرحلياً ومحلياً وتابعا للشرائط، والظروف والأوضاع والأحوال المعاصرة^٤. وأما في ضوء الأنثروبولوجيا الطبيعية، فإن خلق الإنسان سوف يكون مختلفاً عن خلق سائر الموجودات والظواهر الأخرى. إن الإنسان مزيج من الأبعاد الطبيعية وما فوق الطبيعية، وهو يمتاز بقدرات وآراء وعلوم، وتوجهات خاصة وممتازة، يتم التعبير عنها في الأدبيات الإسلامية بالفطرة.

٢. فطرية الإنسان

إن الناس في ضوء نظرية الفطرة يمتلكون فطرة مشتركة، يتم التعبير عنها في التفكير الإسلامي بـ «الفطرة»، قال الله تعالى: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾^٥. إن الأمور الفطرية تشمل الأبعاد الثلاثة وهي: البعد الاتجاهي، والبعد العلمي والمعرفي، والبعد الإمكاناني. وإن الاتجاهات الفطرية عبارة عن: الإيمان بالله وحب المبدأ، وطلب الكمال، والبحث عن الحقيقة، والميل إلى

1. Historicism

٢. للمزيد من المطالعة التفصيلية، انظر: شاكرين، مباني وپيش انكاره هاي فهم دين، الفصل الرابع.

3. Page, Philosophical Historicism and The Betrayal of First Philosophy, 12.

٤. شاكرين، مباني وپيش انكاره هاي فهم دين، الفصل الرابع.

٥. الروم: ٣٠.

الفضائل الأخلاقية، وحبّ الجمال، والنزعة إلى العبودية وما إلى ذلك. وفي المحور الثاني (البعد الإدراكي أو المدركات الفطرية)، تشمل الإيمان الفطري بالله، ومعرفة القضايا البديهية، وبعض القيم، وأضداد القيم وما إلى ذلك. وأمّا البعد الثالث من الأمور الفطرية فهو عبارة عن: الاختيار والإرادة الحرة^١، والفهم، وإمكان التغلب على الشهوات النفسانية، والإبداع والخلافة، والنطق، والتّقرّب (القرب الإلهي). إنّ جميع الأبعاد المذكورة تتلخّص في التّوحيد، بمعنى الإيمان الفطري بالله، والمعرفة الفطرية لله، وعبادة الله (التّقرّب) الفطري، والذي نعبر عنه بالفطرة الإلهية^٢.

إنّ صفات الإنسان وخصائصه، تنقسم - بالنظر إلى الفطرة الإلهية والطبيعة الحيوانية - إلى قسمين، وهما: الصفات المرتبطة بالفطرة الإلهية (الفطرة الملكوتية)، وهي من سنخ الصفات الكمالية، من قبيل: الكرامة الذاتية، وعبادة الله، وخلافة الله، وحمل الأمانة الإلهية، وسجود الملائكة له، وما إلى ذلك ممّا يكتسب معناه بواسطة الفطرة الإلهية. والصفات والخصائص السفلية للإنسان (الطبيعة الحيوانية)، وهي عبارة عن: الهلوع والعجول والمجادل والعدواني والكفور والظلم وما إلى ذلك، ممّا يعود في الأصول والمباني الأثرولوجية في المذاهب غير الدينية إلى الطبيعة الحيوانية للإنسان^٣. إنّ لنظرية الفطرة بوصفها

١. في ضوء موقع ومقام الإنسان وكذلك أوصافه الفطرية، يتمّ تحديد موقعه في الدنيا والآخرة أيضًا. فإنّ دنيا الإنسان وآخرته تقع في امتداد بعضهما. وبعبارة أخرى: إنّ علاقة الأفعال الاختيارية للإنسان في هذا العالم بآثارها الأخروية هي من قبيل العلاقة التكوينية دون الوضعية والاعتبارية. إنّ ما يزرعه الإنسان في هذه الدنيا سوف يحصد ثماره في الآخرة، وإنّ حياة الإنسان في هذا العالم سوف تكون مقدّمة لحياته في الآخرة والوصول إلى الكمال والسعادة الأبدية (القرب الإلهي). (انظر: شاكرين، مباني وبيش انكاره هاي فهم دين، ٦٠).

٢. گرامی، انسان در اسلام، ١٠٨ - ١٣١.

٣. مصباح، مباني علوم إنساني (درس فلسفه علوم انساني و اجتماعي)، ٦٠.

نظريّة أساسًا في فهم الدين، دورًا كبيرًا جدًّا^١.

إنَّ أصلَ فطرية الإنسان يؤدِّي دورًا كبيرًا في فهم الدين. إنَّ من بين نتائج هذا الأصل هو التَّسهيل في فهم الدين. وبعبارة أخرى: إنَّ الفطرة الدِّينيَّة للإنسان تؤدِّي دورًا مهمًّا في التَّمهيد لفهم بعض المفاهيم الدِّينيَّة، مثل: الله، والمعاد، والقيَم^٢. ومن بين التَّتائج الأخرى لهذا الأصل، تمهيد الأرضيَّة للفهم الثَّابت والمشترك للدين. بالاستناد إلى الفطرة الإدراكيَّة والدِّينيَّة، سوف تتوفَّر في الحدِّ الأدنى أرضيَّة إمكان الفهم المشترك للتَّعاليم الأساس للدين^٣. إنَّ الفطرة تؤدِّي دورًا بوصفها معيارًا لصدق الفهم الدِّيني: «إنَّ الفطرة بوصفها معيارًا يمكن توظيفها في تقييم ومعرفة صحَّة وسقم فهم الدين، والتَّعرُّف إلى آفات المعرفة الدِّينيَّة، ولو كان ما يتمُّ الحصول عليه من النِّصوص الدِّينيَّة - ولا سيَّما في حقل الحكمة العمليَّة - متعارضًا مع الفطرة السَّليمة للإنسان، يجب إعادة النَّظر فيه؛ لأنَّ تنافر المعرفة الحاصلة من الدين وعدم تلاؤم المعطيات مع الفطرة، من شأنه أن يكون دليلًا على خطأ الاستنباط»^٤. وعلى هذا الأساس لو أنَّ معرفتنا الدِّينيَّة أو فهمنا للدين كانت تحتوي على نوع من التَّنافي مع فطرتنا السَّليمة، فسوف يكون ذلك دليلًا على خطئها. وإنَّ من بين أدوات أصل الفطرة كشف الثَّابت والمتغيِّر في الأحكام الدِّينيَّة؛ وذلك لأنَّ الإسلام هو الدين الخالد فهو خاتم الأديان، ولازم الخلود هو ضمان الاحتياجات الثَّابتة والمتغيِّرة للإنسان، وإنَّ الاحتياجات الثَّابتة بدورها تقوم على أصل الفطرة. إنَّ التَّطابق والتَّلاؤم مع الفطرة، أو عدم ذلك من

١. م. ن؛ شيرواني، سرشت انسان، ٢٠؛ المطهري، انسان در قرآن، ١٦، ٤٠، ٧٣ و ٨٣.

٢. رشاد، فلسفه دين، ١٢٥؛ شاكرين، مباني و پيش انكاره‌هاي فهم دين، الفصل الرابع.

٣. شاكرين، مباني و پيش انكاره‌هاي فهم دين، الفصل الرابع.

٤. رشاد، فلسفه دين، ١٢٥؛ هناك في هذا البحث ولا سيَّما في ما يتعلَّق بمصدرية الفطرة وأسلوب تطبيقه

اختلاف جاد في الآراء، وفي ما يتعلَّق بالقراءة التَّفصيليَّة في هذا الشَّأن، انظر: م. ن.

شأنه أن يُستعمل بوصفه ملاكاً لتشخيص الروايات المعتمدة من غير المعتمدة وحلّ التّعارض القائم بين دليلين أو أكثر^١.

٣. تكليف الإنسان

إنّ من بين المباني الأنثروبولوجية لفهم الدّين هي مسألة التّكليف. وبعبارة أخرى: التّعرّف إلى الإنسان بوصفه كائنًا مكلفًا ومسؤولًا. إنّ الإنسان موجود يحمل على كاهله ثقل المسؤولية والوظيفة والتّكليف؛ وذلك لأنّه أولاً: كائن مخلوق ومربوب ومملوك للحقّ تعالى. وثانيًا: إنّهُ مورد للخطاب الإلهي وهو يمتلك القدرة على إدراك وفهم خطابه. وثالثًا: إنّهُ يمتلك الاختيار والقدرة على امتثال الأوامر والأحكام الإلهية، وهو مسؤول ومكلف أمام الله سبحانه وتعالى. هناك ارتباط وثيق وعلاقة مباشرة بين تكليف الإنسان وفهم الدّين؛ وذلك لأنّ تصديق الوجوب والحرمة، أو لزوم الفعل والتّرك، يقوم على فرضيّة أنّ المخاطب للشّارع قد تمّ اعتباره بوصفه مكلفًا، ومن دون هذا الفهم لا يبدو الخطاب الشّرعي وجيهًا.

ج. المباني القيمية

إنّ «القيمة» يتمّ بيانها بألفاظ من قبيل: الخير والشرّ، والحسن والقبح، والضّرورة والحظر، والوجوب والمنع. إنّ هذه الألفاظ تقع محمولًا لقضايا موضوعها عبارة عن مفاهيم من قبيل: العدل، والظلم، والأمانة، والغضب وما إلى ذلك. وبعبارة أخرى: إنّ مفهوم «القيمة» ناظر إلى «الوجوب» و«الحرمة» و«المستحب» و«المكروه» وإنّ «القيمة الأخلاقية»^٢ هي المفهوم الواسع لهذه

١. شاكرين، مباني وپيش انگاره هاي فهم دين.

٢. مصباح، تأثير ارزش ها بر علوم انساني، ٣: ٧ - ٧٢؛

الأمر. يتم في علم الأخلاق تعيين القيمة الأخلاقية للأفعال الاختيارية، والخصائص الاكتسابية للإنسان على أساس مقدار، وحجم تأثيرها في الوصول إلى الأهداف الأخلاقية^١.

١. واقعية القيمة المعرفية

إن من أهم مباني المعرفة القيمة، هي واقعية المعرفة القيمة وإظهار القضايا القيمة للواقع^٢. إن الواقعية القيمة تقوم في حد ذاتها على الواقعية الأنطولوجية والأبستمولوجية؛ وعلى هذا الأساس فإن من مباني منطق فهم الدين، هي الواقعية القيمة. إن المراد من الواقع هو الأعم من الواقع التكويني والتشريعي، والقيمي، والانتزاعي، والذهني وما إلى ذلك، حيث المراد منه هنا هو الواقع القيمي / المعياري. إن الواقعية القيمة في حقل فهم الدين، تعني واقعية القضايا القيمة، والمعارية في الدين. إن المفاهيم القيمة وقضاياها، وإن لم يكن لها ما بإزاء خارجي، إلا أنها لا تفتقر إلى الواقع والأمر نفسه، ويمكن الحكم بشأن ارتباط هذه المفاهيم بالواقع المتناسب معها. إن أكثر المفاهيم القيمة (الأعم من المفاهيم الموضوعية والمحمولية)، هي من سنخ المعقولات الفلسفية الثانية، حيث يعمل الذهن بنشاطه المضاعف على انتزاع هذه المفاهيم، ويصبها في بوتقة القضية القيمة.

إن موضوع القضايا القيمة (من قبيل: العدالة، والظلم، والصدق، والإحسان، والإنفاق، والعداوة، والصدقة)، من سنخ المفاهيم والمعقولات الفلسفية

١. شريف، «ارزش شناسي»، ٢١-٣٩.

٢. إن مصطلح «إظهار الواقع» ناظر إلى خصائص المفاهيم والقضايا، وإن «الواقعية» ناظرة إلى الاتجاه والمذهب الفكري؛ فعندما نقول مثلاً: إن هذا المفهوم أو هذه القضية تعمل على إظهار الواقع، فمرادنا هو أن هذا المفهوم أو القضية تحتوي على خصوصية معرفية ناظرة إلى واقعية تلك القضية، وأن لنا توجهاً واقعياً أيضاً.

والانتزاعية ولها منشأ انتزاع، وإن واقعيّتها بدورها تقوم على واقعيّة منشأ الانتزاع، وحيث أنّ منشأ انتزاعها هي الأمور العينيّة، والواقعيّة فإنّ لها دعامة عينيّة وواقعيّة^١. كما أنّ المفاهيم المحمولىّة للقضايا القيّميّة هي الأخرى من سنخ المفاهيم الفلسفيّة أيضًا. إنّ إظهار القضايا القيّميّة للواقع يكمن في تحليل ودراسة تأثير الفعل وردة الفعل المذكورة في الوصول إلى الأهداف والغايات المنشودة. فإن كان هذا الفعل ضامنًا لتلك الأهداف، فسوف يتمّ انتزاع العنوان والمفاهيم القيّميّة من خلال ارتباط هذين الأمرين بالغاية.

وعلى هذا الأساس فإنّ القضايا التّسويغيّة للدّين، عبارة عن قضايا وعبارات تسعى إلى الحكم على نحو قيّمٍ بشأن السّلوّك، والفعل الاختياري للإنسان. إنّ تعيين ماهيّة هذه القضايا رهن بماهيّة، وحقيقة المفاهيم الصّانعة لها. إنّ بعض العناصر المكوّنة للقضايا القيّميّة في الدّين هي من سنخ المعقولات الفلسفيّة الثّانية، وبالتّالي فإنّ القضايا التي تتألّف من الموضوع والمحمول المذكورين، هي الأخرى لا تؤدّي دورًا أكثر من بيان الارتباط بين الفعل والهدف. بالنّظر إلى واقعيّة القيم المذكورة، يمكن الحديث حول معرفة الأساليب المتناسبة معها، كما يمكن الحديث عن الواقعيّة المعرفيّة أيضًا. في ضوء الواقعيّة القيّميّة أوّلاً: هناك أسلوب خاصّ لتحصيل الحقائق القيّميّة للدّين. وثانيًا: إنّ هذا الأسلوب لن يكون مجرد أسلوب نقلي فقط. وثالثًا: من خلال تتبّع الأساليب الخاصّة في الاعتباريّات، يمكن لنا الوصول إلى الحقائق الاعتباريّة والقيّميّة. في حين أنّه في ضوء عدم الواقعيّة القيّميّة لا تكون القيم ومناشئ القيم مستقلّة عن الأذهان والثّقافات، ولذلك يمكن الحكم من خلال مجرد قراءة الأذهان والثّقافات، ولن يكون لدينا معيار آخر في معرفة الأساليب.

١. مصباح اليزدي، دروس فلسفه اخلاق، ٤ - ١٣.

٢. ذاتية وعقلية القيم الأساس (الحسن والقبح الذاتي والعقلي)

إنَّ من بين المباني القيمية لفهم الدين، مسألة ذاتية وعقلية القيم الأساس. إنَّ هذا المبنى يُعرف بأصل الحُسن والقبح الذاتي والعقلي، ويكون له - بوصفه أساساً لقضايا الحكمة العملية - دوراً تأسيسياً في فهم الدين^١. إنَّ ذاتية القيم تُشير إلى مقام الواقع (الثبوت) ونفس الأمر، وتكون عقليتها ناظرة إلى مقام الإدراك والإثبات^٢. إنَّ مقام الإثبات هو ذات مقام المعرفة والمنهج. وبعبارة أخرى: بمعنى إنَّ ذاتية حُسن وقبح الأفعال هي أنَّ الأفعال تتَّصف بالحُسن، أو القبح من تلقائها من دون الاستناد إلى شيء آخر من قبيل: تعلق الأمر والنهي بها من قبل الشارع. والمراد من الأفعال في بحث الحُسن والقبح هو الأفعال الاختيارية للإنسان.

يمكن تقسيم القيم إلى قسمين، وهما: القيم الذاتية، والقيم الغيرية. إنَّ القيمة الذاتية عبارة عن مقتضى ذات فعل أو صفة، ولا تكون تابعة لرأي الأفراد والمجتمعات أبداً، ونتيجة لذلك لا يمكن تغيير حكمها بفعل القرارات والاعتبارات الجماعية، أو الأوامر والنواهي الفردية، أو الشرعية، أو أمزجة ورغبات الأشخاص؛ من ذلك - على سبيل المثال - إنَّ العدالة تقتضي قيمة إيجابية لذاتها، والظلم بدوره يقتضي قيمة سلبية لذاته. وفي المقابل فإنَّ قيمة بعض الأمور الأخرى عارضة وتبعية ومستعارة وغيرية، ولذلك فإنَّ أحكامها سوف تتغير بتغير

١. انظر في هذا الشأن: العلامة الحلبي، كشف المراد، ٣٣٠؛ م. ن، نهج الحق وكشف الصدق، ٨٤؛ القاضي

عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ٨٦ و ٣٢٨؛ صدر المتألهين الشيرازي، الأسفار، ٩: ٨٠؛ الخواجة نصير الدين الطوسي، أخلاق ناصري، ٤١؛ السبحاني، حسن وقبح عقلي، ٢٣؛ الحائري اليزدي، كاوشي در عقل عملي، ١٠٧ - ١٠٩؛ الصدر، دروس في علم الأصول (الحلقة الثالثة)، ١: ٤٢٦.

٢. الإصفهاني، نهاية الدراية في شرح الكفاية، ٢: ٨؛ السبحاني، رسالة في التحسين والتقيح العقليين، ١٤

فما بعد؛ اللاهيجي، گوهر مراد، ٣٤٥.

الاعتبار والحيثية أيضًا؛ من ذلك - مثلًا - إنَّ قيمة «اللذة» تعود إلى نتيحتها وارتباطها بالقيَم الأساس؛ فإن كانت تستوجب كمال الإنسان وتعالیه كانت مطلوبة، وإن استوجبت نقصًا وتنزُّلاً، فسوف تكون من سنخ الظلم، وتكتسب قيمة سلبية^١. وباختصار فإنَّ القِيم تنقسم إلى قسمين، وهما: القِيم الذاتية، والقِيم الغيرية. والقيمة الذاتية تعني القيمة التي تكون من مقتضى ذات الفعل أو الصفة؛ من قبيل: حُسن العدل وقبح الظلم، ممَّا يمثل قيمة أساسًا، ويتمُّ تقييم سائر الأمور والقِيم على أساس التَّطابق أو عدم التَّطابق معها. وسوف يكون لهذه المسألة تأثير مباشر في فهم الدِّين؛ حيث يعمل ذلك على تعيين المصادر المعرفية للقيَم الدِّينية؛ من ذلك مثلًا أنَّ المصدر المعرفي للقيَم الأساس أوَّلاً وبالذات هو العقل دون الوحي وما إلى ذلك؛ ولذلك فإنَّ مسار الأحكام سوف يكون بدوره مختلفًا أيضًا؛ من ذلك - مثلًا - إنَّ المعارف والأحكام في القِيم الذاتية سوف يتمُّ الحصول عليها بأسلوب البدهة العقلية. وإنَّ الآيات والروايات بدورها تعمل على تعريف القِيم وأضدادها على نحو الإرشاد وتأييد العقل، وهكذا الأمر بالنسبة إلى مصاديق وجزئيات القِيم؛ حيث تعدُّ الآيات والروايات مصدرًا معرفيًا، ومن هنا فإنَّنا نحتاج في فهم وتفسير وتطبيق القِيم إلى منطق فهم النص.

٣. ثبات القِيم وخلودها

إنَّ ثبات وإطلاق القِيم يعني أنَّ أصول الأحكام الأخلاقية، أمور ثابتة، ودائمة، وهامّة ولا تقبل الاستثناء أبدًا، وإنَّ نسبية بعض القِيم تعني نسبية الشرائط الواقعية، وليس نسبية الأحكام والقِيم. وعلى هذا الأساس فإنَّ الأصول القِيمية في الدِّين والمعرفة الدِّينية لا ترتبط على أيِّ أمر من خارج ذات موضوعاتها وآثارها

١. شريفى، مباني علوم انساني اسلامي، ٣٣٢.

ونتائجها الواقعيّة؛ ومن هنا فإنّ الذي يستوجب اتّصاف موضوع ما بالحُسن، أو القبح الأخلاقي إنّما هو عبارة عن مجموعة من العناصر الموجودة في ذات الموضوع، والآثار الواقعيّة المترتّبة عليها من دون الأحداث، والشّرائط الخارجة عنها؛ وعلى هذا الأساس إذا كان الصّدق والعفاف والحفظ على حرمة الآخرين وأمثال ذلك أمورًا محمودة من النّاحية الأخلاقيّة، فإنّها سوف تكون محمودة وأخلاقيّة في جميع الأزمنة والأمكنة، وفي جميع الطّروف، ومن أيّ فاعل صدرت. إلّا إذا أدّى تغيير الشّرائط إلى التّغيير في ماهيّة العمل، أو الموضوع، أو استوجب حدوث تراحم بين القيم^١.

عندما يُقال إنّ القيم مطلقة وثابتة ولا تقبل التّغيير، فإنّ المراد من ذلك هو الأصول والقيم الأساس؛ ولذلك لا تكون سائر القيم الأخرى بدورها تابعة للأذواق والأمزجة الفرديّة والجماعيّة؛ من ذلك - مثلاً - إنّ «حُسن العدل» و«قبح الظلم» مطلق، ولا يتوقّف على أيّ قيد أو شرط؛ في حين أنّه طبقاً لمبنى «حُسن الصّدق» أو «قبح الكذب» مقيّد بوجود المصلحة، وعدم المفسدة، والتّطابق مع العدل. يمكن تقسيم إطلاق القيم من جهات مختلفة، من قبيل: الإطلاق الأفرادي، والإطلاق الزّماني، والإطلاق المكاني، والإطلاق الثّقافي^٢. إنّ بعض القيم، من قبيل: العدل والظلم، بوصفها قيمًا معياريةً وأساسًا، تعدُّ أمرًا مستقلًّا ومطلقًا، وإنّ سائر القيم تعدُّ بوصفها أمورًا تابعة ومتغيّرة. إنّ تغيّر وتبعيّة هذه القيم لا يعني نسبيّتها، وعلى هذا الأساس كما أنّ القيم الثّابتة والمطلقة، تمثّل معيارًا لسائر القيم، سوف يكون لها دور في أصل تأثير القيم في مسار البحث أيضًا، وإنّ هذا الدّور يحول دون النسبيّة المعرفيّة؛ ومن هنا فإنّه من خلال القول بالأصول القيميّة الثّابتة في الدّين،

١. مطهري، تعليم و تربيت در اسلام، ٩٤.

٢. الغروي النائيني وآخرون، نگاهي نو به نظريه نسيبت اخلاق از منظر قرآن كريم، ١٢٠ - ١٤٢.

لا يمكن اعتبار القيم الدينية والأخلاقية بوصفها أموراً نسبية، ومزاجية، ومتناسبة مع أذواق، ورغبات، ومطالب الأشخاص؛ وذلك لأنَّ الأصول الثابتة تحول دون تدخل الأذواق، والرغبات، والعواطف في مسار التحقيق. وبعبارة أخرى: إنَّ هذه الأصول تمثّل معياراً لتصحيح الرغبات، والمطالب، وسائر القيم، وذلك لأنَّ مطالب الأشخاص تتبلور تحت تأثير منظوماتهم القيمية. إنَّ النظام القيمي الخاطيء يعمل على بلورة رغبات ومطالب خاطئة لدى الأفراد، وإنَّ الرغبات، والمطالب الخاطئة بدورها تؤدّي إلى فهم خاطيء أيضاً. إنَّ الهدف من البحث، والتّحقيق العلمي هو الكشف عن الحقيقة، وهذا لا يمكن أن يتحقّق إلا بعد نفض غبار الرغبات، والشّهوات الحيوانية، والنفسانية عن وجهها^١، وهذا إنّما يكون من خلال الحصول على منطق ومعيار ثابت. وبالنظر إلى أنّ جزءاً من محتوى الدين هو من سنخ التّوصيات، يجب الاهتمام في هذه المرحلة بالقيم الثابتة والمستقلة، وأن تكون التّوصيات القيمية، والمعياريّة ناظرة إلى هذه الأصول.

١. شريفي، مباني علوم انساني اسلامي، ٤٤٣.

خلاصة الفصل

- إنَّ الأنطولوجيا التَّوْحِيدِيَّةَ بوصفها واحدة من المباني الوجوديَّة، تحتوي على دلالة معرفيَّة في فهم الدين.
- إنَّ مبنى سيادة النِّظام العلي / المعلولي، سوف يكون له دور في تحليل الأمور وبيان المفاهيم الدِّينيَّة والإنسانيَّة، ولا سيَّما في إثبات وجود الله سبحانه وتعالى، وبخاصَّة في برهان النُّظم وأمثاله.
- إنَّ مبنى ذاتيَّة وفطريَّة الإنسان، بالإضافة إلى أنَّه يعمل على تسهيل فهم الدين، يؤدِّي دورًا جادًا في فهم بعض المفاهيم الدِّينيَّة، ولا سيَّما فهم الثَّابت والمشارك من الدين.
- في ضوء مبنى اعتبار الإنسان مكلفًا، سوف يكون تصديق الوجود والحرمة، أو لزوم الفعل والتَّرك في الخطاب الشَّرعي، قابلًا للفهم والتَّفسير.
- في ضوء واقعيَّة القيمة المعرفيَّة، يمكن الوصول إلى واقعيَّة المنهج المعرفي في فهم القيم الدِّينيَّة.
- إنَّ مبنى ذاتيَّة وعقليَّة القيم الأساس (الحسن والقبح الدَّاتي والعقلي)، يعمل على تثبيت المنهج العقلي في فهم القيم الدِّينيَّة.
- في ضوء ثبات وخلود القيم الأساس، يمكن إقامة القيم غير الأساس عليها، والوصول إلى فهم ثابت لسائر القيم الدِّينيَّة.

الفصل السّابع: المباني الكلاميّة والدّينيّة

إنَّ بعض المباني والأصول الحاكمة على فهم الدّين عبارة عن المباني الكلاميّة والدّينيّة. إنَّ المراد من المباني الكلاميّة والدّينيّة، عبارة عن: مباني معرفة المبدأ (معرفة الله)، ومباني الدّينيّة، ومباني المعرفة الإرشاديّة، ومباني المعرفة القرآنيّة.

أ. مباني معرفة المبدأ

إنَّ الله سبحانه وتعالى هو مبدأ ومصدر الوجود؛ ومن هنا فإنَّ معرفة المبدأ يعني معرفة الله. إنَّ مباني معرفة الله هي واحدة من أسس وقواعد الفهم والمعرفة الدّينيّة. إنَّ لأنواع المعرفة الإلهيّة، والآراء المختلفة في حقل الصّفات الإلهيّة، ومفاهيمها، وسائر الأبحاث المرتبطة، دوراً أساساً في تنظيم المعرفة الدّينيّة، وحلّ الكثير من الأسئلة الكلاميّة والفلسفيّة. إنَّ لمعرفة الله في ضوء الأديان التّوحيديّة، وغير التّوحيديّة أنواعاً مختلفة^١، والمراد هنا هو المعرفة الإلهيّة التّوحيدة (الشّائعة بين المسلمين). إنَّ أغلب مباني المعرفة الإلهيّة، ناظرة إلى الصّفات الإلهيّة. وإنَّ بعض مباني المعرفة الإلهيّة في فهم الدّين عبارة عن: أصل اتّصاف الله بالصّفات، وإمكان معرفة الصّفات الإلهيّة، ومعرفة مفهوم الصّفات الإلهيّة، وكيفية اتّصاف الله بصفاته، وارتباط المعرفة الإلهيّة بفهم المعرفة الدّينيّة. إنَّ لمباني المعرفة الإلهيّة في مختلف حقول فهم الدّين - الأعمُّ من فهم النّص (تفسير القرآن) وما بعد النّص - تأثيراً مباشراً وغير مباشر في حقل العقائد والأخلاق والفقّه وأمثال ذلك^٢.

١. شاكرين، مباني وپيش انگاره هاي فهم دين، ١٠٩.

٢. م. ن.

١. اتِّصاف الله بالصفات

إنَّ من بين مباني المعرفة الإلهية، أصل اتِّصاف الله بالصفات. وهناك في هذا الشَّان رؤيتان عامتان وكلِّيتان، وهما:

١. الرؤية الأولى هي الرؤية التي لا تقول بأيِّ صفة للذَّات الإلهية، وتذهب إلى الاعتقاد بـ «نيابة الذَّات عن الصفات»، بمعنى أنَّ الذَّات الإلهية تفتقر إلى كلِّ وصف.

٢. الرؤية القائلة بأصل اتِّصاف الله بالصفات، بمعنى أنَّ الذَّات الإلهية تتَّصف حقيقة بالصفات الكمالية.

طبقاً لهذه الرؤية يكون نفي الصفات الكمالية مساوياً لنفي وجود الله. إنَّ الاعتقاد باتِّصاف الله بالصفات الكمالية شكَّل أرضية لإدراك المفهوم الإيجابي من الآيات التي تشير إلى الصفات الإلهية الواردة في القرآن الكريم، وسائر النصوص الدينية الأخرى، ولولا ذلك سوف يكون فهم هذا النوع من النصوص في غاية التعقيد. ومن هنا يمكن عدُّ هذا الأصل أساساً لأصل آخر، وهو أصل مفهومية الصفات الإلهية^١.

٢. إمكان معرفة الصفات الإلهية

إنَّ من بين مباني المعرفة الإلهية في فهم الدين، عبارة عن إمكان معرفة الصفات الإلهية. إنَّ هذا المبني يقع في قبال الرأْي القائل باستحالة التَّعرُّف على الصفات الإلهية. إنَّ القائلين باستحالة معرفة الصفات الإلهية حيث يعملون على تعطيل العقل والتَّعقُّل في فهم الصفات الإلهية بشكل كامل، يُطلق عليهم عنوان «المعطلَّة». وإنَّ الدليل الأهمَّ في هذا الشَّان هو التَّنزيه المطلق للحقِّ تعالى. في

ضوء هذا الرأي يكون جزء من القضايا الدينية المبيّنة للصفات الإلهية غير مفهوم ويكون بالنسبة لنا بلا معنى، وحتى الدعوة إلى الإيمان والقبول بهذه القضايا ليس له مفهوم محصل أيضًا؛ وذلك لأن الإيمان بشيء لا نعرفه، ولا نفهم مفاده، لا يكون إيمانًا بشيء، وإنما هو نوع من الإلهاء وإبعاد الذهن عن الاهتمام والتأمل في المسألة.

وأما في ضوء الرأي القائل بإمكان معرفة الصفات، فتكون معرفة الصفات الإلهية ممكنة بالنسبة إلى البشر. إن تحقق هذا النوع من المعرفة ممكن من مختلف الطرق، من قبيل: الشهود والتأملات العقلية والنصوص الدينية؛ ومن هنا فإن معرفة، أو فهم الصفات الإلهية على نطاق واسع رهن بوجود الدلالات اللغوية الصريحة، والواضحة في باب الصفات الإلهية. ولا غرو أن هذه المسألة ترتبط ارتباطًا وثيقًا بمعرفة مفهوم الصفات الإلهية في الأدبيات الدينية، والفلسفية والعرفانية. إن الرؤية أعلاه - على خلاف الرؤية القائلة باستحالة معرفة الصفات الإلهية - هي الأساس الأول لفهم معارف الدين الإلهية، وتكون مؤثرة وناجعة بشكل غير مباشر على فهم جانب آخر من التعاليم الدينية، وحل الكثير من المسائل النظرية والمعرفية^١.

٣. مفهومية الصفات الإلهية

إن معرفة الصفات الإلهية تقوم على أساس معرفة مفاهيم صفات الله سبحانه وتعالى. وقد ظهر الكثير من الآراء والنظريات المختلفة في هذا الشأن، من قبيل: نظرية عدم المعنى، واستحالة البيان، والتوقف والتفويض، والإلهيات السلبية، والاشتراك اللفظي، والاشتراك المعنوي، ونظرية التشبيه، ونظرية التمثيل،

والاشترار المفهومى؁ والتشكك الوجودى؁ والتأويل؁ والتشبيه فى عىن التزىه؁ والزعة التأويلية؁ ونظرية التجلى؁ ونظرية التجسد؁ ونظائر ذلك. إن بعض هذه النظريات عامة وشاملة لجميع أنواع الحديث عن الله سبحانه وتعالى؁ إلا أن بعضها الآخر - مثل نظرية التأويل - ينظر بشكل رئيس إلى صفات خاصة؁ من قبيل الصفات الخبرية^١.

طبقاً للرؤية المفهومية يكون ما يتم استعماله بوصفه من الصفات الإلهية ذا معنى؁ وإن اعتبار عدم مفهوميته فاقداً لأيّ دعامة منطقيّة. إن خير دليل على إثبات هذا المبني؁ هو الإدراك الداخلى والوجدانى لهذه المفاهيم أثناء نسبتها إلى الله سبحانه وتعالى. فكل واحد منا يستطيع أن يدرك مفهومًا عن وصف الله بأنه عالم؁ وقادر؁ وأزلى؁ وأبدى؁ ورحيم وما إلى ذلك من الصفات الأخرى؁ ومن هنا يكون بمقدورنا الحديث عن صحة وخطأ هذه الصفات؁ أو كيفية اتصاف الله بها. وبعبارة أخرى: حتى الاختلافات الموجودة فى هذا الشأن بين المفكرين والذين يقومون بتفسير الدين؁ تثبت بأجمعها فى الجملة أن لديهم إدراكاً لهذه الألفاظ والمفاهيم بالنسبة إلى الله سبحانه وتعالى؁ سواء أكان هذا الإدراك صائباً وصحيحاً؁ أو غير صائب وغير صحيح^٢.

طبقاً لأصل مفهومية الصفات الإلهية؁ أوّلاً: لا يمكن التعرف على الله إلا فى ضوء هذا الأصل فقط. وثانياً: إن جانباً كبيراً من النصوص الدينية له معنى ويكون قابلاً للفهم والتفسير؁ وإن هذا الأمر يستدعى تظافر الجهود من قبل العلماء لإدراك هذه النصوص بشكل أفضل وأعمق. وثالثاً: إنما يمكن على هذا الأساس الحديث عن صحة؁ وسقم الصفات المذكورة بشأن الله؁ أو كيفية اتصاف الله سبحانه

١. للوقوف والاطلاع على الآراء التفصيلية ونقدها فى هذا الشأن؁ انظر: م. ن؁ ص ١١٦.

٢. م. ن.

وتعالى بها. ورابعاً: إنَّ التَّعَرُّفَ إلى الأديان والحكم بشأن صحَّتها وبطلانها يرتبط بهذا الأصل على نحو شديد؛ وذلك لأنَّ أهمَّ ركن في الدِّين هو معرفة الله، وإنَّ سائر المعارف الأخرى تقع في مراتب أدنى؛ وعلى هذا الأساس فإنَّ معرفة الله في أيِّ دين يعدُّ حجر الأساس الاعتقادي، والذي يحدِّد حجم صحَّته وصوابيته، ولا يمكن لهذا أن يتحقَّق من دون مفهومية الصِّفات الإلهية^١.

٤. تنزيه الساحة الإلهية

إنَّ هذه المسألة ناظرة إلى مفهومية صفات الله، واشتراك تلك المعاني، وكيفية اتِّصافها بالمخلوقات وعدمها. وفي هذا الشأن هناك آراء مختلفة من قبيل: التَّشبيه، والتَّجسيم، والتَّنزیه السَّلبي، والتَّنزیه الإيجابي. والرَّأي المطلوب هو التَّنزیه الإيجابي (تنزيه السَّاحة الإلهي). إنَّ هذا الرَّأي يؤمِّن بالاشتراك المعنوي للصفات الإلهية والمخلوقات، ويؤمِّن في الوقت نفسه بالإحجام عن التَّشبيه. إنَّ أصل التَّنزیه يوفِّر أرضية لإدراك المتعالي، وما فوق البشري، وما وراء هذا العالم من الصِّفات الإلهية. وفي الوقت نفسه فإنَّ الآلية الدَّقيقة لهذا الأصل تابعة للإدراك الصَّحيح لتنزيه الحقِّ تعالى.

٥. أصل الاشتراك المعنوي والتَّشكيك الوجودي

في ضوء رؤية الاشتراك المعنوي والتَّشكيك الوجودي، أوَّلاً: من الممكن الحديث عن الله بشكل إيجابي، ولا ضرورة إلى إرادة المعاني السَّلبية من الصِّفات الوجودية. وثانياً: إنَّ المفاهيم والصفات المشتركة بين الله والإنسان لا تشترك في الألفاظ فقط، وإنَّما تشترك في المعاني أيضاً؛ وعلى هذا الأساس لا يوجد فرق بين معنى الوجود، والعلم، والحياة، والقدرة وما إلى ذلك في مورد

الله سبحانه وتعالى والمخلوقات. وإذا كان هناك من اختلاف فهو إنما يكمن في خصوصيات المصاديق، وإنَّ الذي يستوجب التشبيه هو القول بالاتِّحاد المصادقي دون الاتِّحاد المعنوي: «إنَّ الوجود هو الأصل في الموجودية، وهو ممَّا يتفاوت كمالاً ونقصاً، وشدَّةً وضعفًا، وكلِّما كان الوجود أكمل وأقوى كان مصداقاً لمعان ونعوت كمالية أكثر ومبدءاً لآثار وأفاعيل أكثر، بل كلِّما كان أكمل وأشرف، كان مع أكثرية صفاته ونعوته أشدَّ بساطة وفردانية، وكلِّما كان أنقص وأضعف، كان أقلَّ نعوتاً وأوصافاً»^١.

إنَّ الاشتراك ينقسم إلى أربعة أقسام، وهي: الاشتراك اللفظي، والاشترك على نحو الحقيقة والمجاز، والاشترك المعنوي المتواطئ، والاشترك المعنوي التشكيكي. إنَّ السرَّ في خطأ المتقدِّمين في تصوُّرهم لتلازم الاشتراك المعنوي والتشبيه، يكون في عدم معرفتهم للقسم الرابع، وهو الاشتراك المعنوي التشكيكي^٢. إنَّ هذا التَّصوُّر بالإضافة إلى أنَّه يعبِّد طريق فهم العبارات المستعملة في النصوص الدينية بشأن الصِّفات الإلهية، فإنَّها تعمل إلى حدِّ ما على تشخيص خصائصها وحدودها وثغورها أيضاً.

إنَّ أصل الاشتراك المعنوي والتشكيك الوجودي، ينطوي على نتائج مختلفة في فهم الصِّفات الإلهية. فأوَّلاً إنَّ فتح طريق معرفة الله تعالى وفهم النصوص الدينية، يعمل على بيان الصِّفات الإلهية. وفي المقابل فإنَّ نظرية الاشتراك اللفظي - من خلال فهم خاطئ للتَّنزيه - تغلق طريق معرفة الله وفهم النصوص الإلهية والدينية. النتيجة الأخرى هي الابتعاد عن التَّأويل، وتعقيد لغة الإلهيات في الحديث عن الله، والحفاظ على قربه من اللغة الطبيعيَّة والعرفية. ومن بين

١. صدر المتألِّهين الشيرازي، الحكمة المتعالية، ٦: ١٤٨.

٢. م. ن، شرح أصول الكافي، ٢٩٨.

النتائج الأخرى المترتبة على هذا الأصل، هي الحفاظ على تنزيه الحق تعالى، وتقديم إدراك متعال، وما فوق بشري وديني عن الصفات الإلهية، والابتعاد عن السقوط في فخ التشبيه الباطل^١.

٦. أصل التوحيد الإلهي

إن من بين المسائل المهمة للغاية في حقل معرفة الله، مسألة توحيد الله سبحانه وتعالى. وإن للتوحيد أقساماً ومراتب. وفي النظرة الأولى ينقسم التوحيد إلى قسمين، وهما: التوحيد النظري، والتوحيد العملي. كما ينقسم التوحيد النظري بدوره إلى ثلاثة أقسام، وهي: التوحيد الذاتي، والتوحيد الصفاتي، والتوحيد الأفعالي. والتوحيد الذاتي يعني توحيد الله في الوجود ونفي جميع أنواع الشرك به، ونفي أن يكون له مثل أو نظير. والتوحيد الصفاتي يؤكدُ بعدين، وهما: الاتحاد العيني بين الذات والصفات الإلهي، والاتحاد العيني بين الصفات. والتوحيد الأفعالي يعني نفي جميع أنواع الفواعل المستقلة، والمختارة غير الحق تعالى. وإن لهذا القسم من التوحيد أقساماً وأبعاداً مختلفة، من قبيل: التوحيد في الخالقية، والتوحيد في الربوبية التكوينية، والتوحيد في الربوبية التشريعية، والتوحيد في حق الحاكمية، والتوحيد في الشفاعة والمغفرة، والتوحيد في الثواب والعقاب.

إن لأصل التوحيد مخرجات مختلفة في فهم الدين. ومن بين مخرجاته المهمة نفي التعددية الدينية ومبانيها؛ من ذلك إن التوحيد الذاتي - مثلاً - يقع في النقطة المقابلة لزعم تعدد الحقيقة التي يؤتى على ذكرها بوصفها واحدة من مباني التعددية الدينية؛ وعلى هذا الأساس فإن التوحيد الذاتي يعمل على

١. شاكرين، مباني وپيش انكاره هاي فهم دين، ١٣١.

نفي هذه المباني لما يُعرف بالتعددية الدينية، وكذلك فإن التوحيد في الربوبية التشريعية بدوره يُعدُّ مبني في قبال التعددية الدينية، أو أنه في الحد الأدنى يعمل على تحديدها؛ وذلك لأن التوحيد الذي هو مبدأ التشريع يستلزم نفي اعتبار جميع أنواع الأديان، والشرائع غير الإلهية والتي لا تمنح الأصالة لله عزَّ وجلَّ. وعلى هذا الأساس تكون جميع الأديان غير الإلهية عديمة الاعتبار. إن تأثير الربوبية التشريعية في الخطوة الأولى يتمثل في تحديد اعتبار الأديان بدائرة الدين الإلهي. ومن ناحية أخرى فإنه على أساس التوحيد في الربوبية التشريعية سوف تكون مساحة الاعتبار الزماني والمكاني لكل دين سماوي بدورها تابعة لإرادة ومشية الشارع. ومن هنا فإن الأصل النظري الأصيل سوف يعمل على نفي التعددية الدينية من طريق الأدلة الدينية المعتبرة. وكذلك فإن أصل التوحيد واتحاد مبدأ التشريع يؤدي بدوره إلى نفي جميع أنواع التعارض الداخلي، وعدم انسجام التلاؤم في التعاليم الدينية. وسوف تترتب على هذه المسألة نتائج أخرى في حقل الفهم والمعرفة الدينية، ومن بينها أصل التوفيق بين الأدلة والمدارك الدينية^١.

إن أصل التوحيد - بالإضافة إلى نتائجه العامة - سوف يكون له دور جاد في أكثر المسائل الدينية جزئية أيضاً، من ذلك - على سبيل المثال - يمكن العمل من خلال أصل التوحيد على بيان آثاره، ونتائجه في فهم المسائل الجزئية للفقهاء. وفي ما يلي سوف نُشير مثلاً إلى مسار قيام قواعد الفقه السياسي على التوحيد. ففي ضوء قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا﴾^٢ تقوم بعض قواعد الفقه السياسي على التوحيد الذاتي، والتوحيد الربوبي، والتوحيد في الولاية؛ من ذلك مثلاً أن قاعدة عدم الولاية على الآخرين، وقاعدة نفي السبيل (بوصفها

١. م. ن، ص ١٣٨.

٢. المائة: ٥٥.

ضامنة لعزة المسلمين)، تقوم على أصل التوحيد، ولا سيما التوحيد الربوبي، والتوحيد في الولاية؛ وذلك إذ على أساس التوحيد الربوبي، والتوحيد في الولاية لا تكون الولاية على الآخرين إلا لله وحده، وإن ولاية سائر الأشخاص يجب أن تكون بإذن من الله وتابعة لولايته. إن التوحيد الربوبي والتوحيد في الولاية له آثار ونتائج فقهية، وسياسية، واقتصادية، وأمنية. وإن بعض نتائجها في الفقه السياسي عبارة عن: ضرورة حفظ النظام، وضرورة الحكم الديني، وسقوط حق قصاص غير المسلم، وعدم جواز زواج غير المسلم من المسلم، وعدم ثبوت حق الشفاعة لغير المسلم، ونفي ولاية الولي الكافر على المسلم، وعدم ولاية الأب الكافر في زواج ابنته، وعدم إمكان التصدي لمنصب الافتاء من قبل الكافر، ونفي توكيل الكافر على المسلم. وإن بعض الأحكام الثانوية في الفقه السياسي، من قبيل: تحريم التنبك، والاعتراض على قضية تشريع الحصانة القضائية [للرعايا الأمريكيين في إيران]، تعود بجذورها إلى التوحيد في الولاية أيضًا.

٧. أصل الحكمة الإلهية

إن صفة الحكمة، تعدُّ - مثل أصل التوحيد - بوصفها أساسًا وركيزة بالنسبة إلى الكثير من الأصول، والأمور الاعتقادية الأخرى، من قبيل: ضرورة التكليف، وضرورة اللطف، وضرورة النبوة والإمامة ونظائر ذلك. إن للقبول بهذا الأصل دور مباشر، أو غير مباشر في فهم الدين. إن المراد من الحكمة هو معناها المطلق؛ وهو المعنى الأعمُّ من معرفة حقائق الأشياء (الحكمة النظرية)، وغائية الأفعال، وهدفيتها (الحكمة الفعلية)، والتنزيه عن فعل القبيح (ما يساوي العدل والصدق = الحكمة الفعلية)، وإتقان الصنع (الحكمة العملية والفعلية)^١.

١. الشيخ الصدوق، التوحيد، ٢٠١؛ الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ١٤: ٢٧٢ و ١٧: ٦٢؛ الفخر

الرازي، شرح أسماء الله الحسنى، ٢٧٩؛ السبحاني، الإلهيات، ١: ٢٢٧.

بالنظر إلى المعاني الأربعة للحكمة، يمكن تقسيمها إلى الحكمة العملية، والحكمة الفعلية. إنَّ الحكمة العملية تعدُّ من شُعَب العلم الإلهي ومن الصِّفَات الدَّائِيَّة، والحكمة العملية بدورها تنقسم إلى ثلاثة أقسام، وهي: الحكمة بمعنى غائيَّة الأفعال، والتَّزْيِيهِ من القبح، والكون في غاية الإِتْقَان والكمال. إنَّ هذه المعاني الثلاثة تعدُّ من الصِّفَات الفعلية الشُّبُوتِيَّة؛ وعلى هذا الأساس يكون الله حَكِيمًا ذاتًا وفعالًا، وهذه هي «الحكمة المطلقة». إنَّ لهذا الأصل نتائج مختلفة في البحث، والتَّحْقِيق الدِّينِي، ولا سِيَّما في فهم الدِّين. وإنَّ الكثير من المسائل تقوم على أصل الحكمة، من قبيل: ضرورة الدِّين، وضرورة النُّبُوَّة، وفوائد البعثة، وتبعيَّة الأحكام الإلهية للمصالح والمفاسد، والثَّوَاب والعقاب الإلهي، والوعد والوعيد، وعصمة الأنبياء والأئمة الأطهار عليهم السلام، وإثبات المعاد، وأصل فهم الدِّين؛ وعلى هذا الأساس فإنَّ الأصل المذكور بدوره يؤدِّي دورًا مباشرًا في فهم الدِّين أيضًا. ومن بين نتائجه في فهم الدِّين مفهوميَّة القضايا الدِّينية، وإمكان فهم لغة الدِّين، ومحوريَّة مراد الشَّارح في فهم الدِّين، وإمكان الفهم المعبر للدِّين؛ إذ في غير هذه الحالة لن تكون هذه الأمور منسجمة مع الحكمة الإلهية^١.

٩. أصل اللُّطْف الإلهي

إنَّ اللُّطْف الإلهي يُعدُّ واحدًا من المباني الكلامية في فهم الدِّين. وبالإضافة إلى فهم الدِّين، هناك الكثير من المسائل الاعتقادية، من قبيل: ضرورة التَّكْلِيف، وضرورة البعثة، وضرورة عصمة الأنبياء والأئمة الأطهار عليهم السلام، وما إلى ذلك تقوم على هذه القاعدة أيضًا. إنَّ اللُّطْف يمكن تقسيمه إلى قسمين، وهما: اللُّطْف التَّكويني، واللُّطْف التَّشريعي. إنَّ اللُّطْف التَّكويني هو ذات الهداية الإلهية العامَّة

١. علي تبار، فهم دين، ٩٤ و ٣١٩.

التي تشمل جميع الموجودات الممكنة، وأمّا اللُّطف التشريعي فهو يختص بالموجودات التي تتَّصف بالاختيار والعلم^١. إنَّ اللُّطف بوصفه هداية إلهية ينقسم إلى مجموعتين، وهما: اللُّطف المحصَّل، واللُّطف المقرَّب. واللُّطف المحصَّل ناظر إلى القيام بالمقدِّمات والإعداد لوسائل وأدوات الهداية، بحيث إنَّ الله سبحانه وتعالى إذا لم يعمل على إعداد هذه الوسائل والمقدِّمات، فإنَّ خلقه سوف يتنافى مع غائيته وحكمته. وإنَّ أفعالاً من قبيل: إرسال الرُّسل للهداية إلى طريق السَّعادة، وبيان الوظائف، والتكاليف للإنسان، وتمكينه من أجل امتثال هذه التكاليف، هي من هذا القبيل أيضاً. إنَّ اللُّطف المقرَّب عبارة عن القيام بالأفعال التي تعمل على الإعداد لغاية التَّكليف، بحيث لو لا هذا اللُّطف لما تحقَّق الهدف من التَّكليف؛ من قبيل: الوعد والوعيد، والترغيب والترهيب الذي يدفع العبد إلى امتثال التَّكليف، ويبعده عن اقتراف المعاصي^٢. إنَّ المراد من اللُّطف في قاعدة اللُّطف هو اللُّطف التشريعي، والذي هو من سنخ اللُّطف المقرَّب.

هناك الكثير من المسائل، ومن بينها: فهم الدين، وكشف مراد الشَّارع المقدَّس تقوم بشكل مباشر وغير مباشر على قاعدة اللُّطف. وإنَّ بعض النتائج والثمار المترتبة على هذه القاعدة الكلامية، عبارة عن: أصل الهداية الإلهية، وضرورة الدين والوحي، وضرورة التَّكليف، ووجوب إرسال الرُّسل، ووجوب تنصيب الإمام، وضرورة عصمة الرُّسل والأئمة الأطهار عليهم السلام، ووجوب الوعد والوعيد، وإمكان فهم الدين، وحجِّية المصادر المعرفية للدين، ومفهومية القضايا الدينية، وإمكان فهم لغة الدين، وصدق القضايا الدينية، وأصالة ومحورية مراد الشَّارع، وتبعية الأحكام الإلهية للمصالح والمفاسد الواقعية.

١. الطالقاني، كاشف الأسرار، ١: ٩٤.

٢. البحراني، قواعد المرام في علم الكلام، ١١٧.

ب. المباني الدينية

يمكن تقسيم المباني الدينية إلى معنيين كليين. وأحد هذين المعنيين يشمل جميع الأصول والتعاليم الدينية الأعم من الأصول الكلية للدين، والمعتقدات والقضايا الجزئية للدين (جزئيات القضايا الدينية) حيث يقوم فهم الدين على أساسها، ونطلق عليها عنوان المباني الدينية. والمعنى الثاني يشمل خصوص المعتقدات العامة «حول الدين» وبعض التعاليم التمهيدية في حقل البعد الديني، ومصادر الدين، وأهداف الدين وأمثال ذلك مما يتم البحث حوله في فلسفة الدين، ونعبر عنه بمباني المعرفة الدينية. ومن هنا فإن مرادنا من مباني المعرفة الدينية هنا هو المعنى الثاني دون معناها الأعم (المباني الدينية). وبعبارة أخرى: إن المراد من مباني المعرفة الدينية عبارة عن الأصول والمعتقدات والقضايا الكلية والعامة بشأن الدين، وليس جميع الأصول والمعتقدات الدينية (المعرفة الدينية). إن بعض المسائل المهمة في حقل معرفة الدين عبارة عن: حقيقة الدين، والمنشأ الثبوتي والإثباتي للدين، ودائرة ومهام الدين، وفطرية الدين، وثبات وتغير الدين، وذاتية الدين، واشتمال الدين على مراتب، وعلاقة العقل والعلم بالدين، ولغة الدين^١. ومن بين هذه المباني هناك ما له تأثير مباشر أو غير مباشر في فهم الدين.

١. إلهية الدين

إن كل نوع من أنواع الرؤية، والحكم بشأن ماهية وحقيقة الدين، سوف يكون له تأثير مباشر أو غير مباشر في فهم الدين. في ما يتعلق بماهية وحقيقة الدين، هناك آراء ومذاهب مختلفة، حيث لكل واحد منها فهم مختلف عن الدين؛ من ذلك على سبيل المثال إن الفهم الظاهراتي للدين يختلف عن الفهم الإلهي والميتافيزيقي للدين، أو إن الفهم القائل بأن الدين إنما ينظر إلى المسائل الفردية

١. علي تبار، مباني دين شناختي معرفت ديني، ٥ - ٣٢.

والباطنية للإنسان، يختلف عن الرؤية الأشمل أيضًا، وإنَّ نتائج ولوازم كل واحد منها في فهم الدين سوف تكون مختلفة. من ذلك إنَّ بعض التفسيرات، من قبيل تفسير الاتجاه الذي ينتهجه سيغموند فرويد، أو أوجست كونت، أو كارل ماركس، تتصل عن الله. إنَّ التفسيرات المتصلة عن الله هي تصوُّرات وظنون لا تعتبر الله بوصفه منشأ الدين^١. إنَّ الفهم المطلوب لدين ينظر إلى تعريفيين، وهما أولًا: التعريف بالمصدق، وتعيين «الموضوع له» الخارجي، والآخر بيان عناصره ومكوناته. إنَّ المراد من الدين من الناحية المصادقية هو دين الإسلام، ومن الناحية البيانية (بيان المصدق)، يكون الدين عبارة عن مجموعة من الحقائق الاعتقادية، والحكمية، والحكمية، والخلقية، والتاريخية، والعلمية المنبثقة عن الإرادة، والمشية التكوينية، والتشريعية الإلهية التي نزلت وتمَّ تبليغها من طريق الأنبياء الخارجيين (الوحي)، والأنبياء الباطنيين (العقل والفطرة)، لهداية الإنسان وسعادته. إنَّ هذا الفهم والتفسير للدين، هو بيان لماهيته كما هو بيان لأسبابه وكيفية. لقد تمَّت الإشارة في هذا البيان إلى جميع العناصر والمكونات الخارجية والداخلية للدين؛ وهي عناصر من قبيل: المنشأ، والمحتوى، والمصادر، والأدوات، والأساليب، والغايات.

إنَّ لهذا المبني نتائج مختلفة في فهم الدين والمعرفة الدينية؛ ومن بين هذه النتائج يمكن لنا تسمية التناغم بين الدين التكويني والتشريعي، والصدق ذاتية التعاليم الدينية، وعدم الانسجام مع التعددية الدينية، ونفي اعتبار القراءات غير المتماهية مع الدين. إنَّ اتِّحاد المنشأ الفاعلي، والقابلي للدين يُشير إلى التوافق، والتناغم الكامل بين هذين الأمرين، بمعنى أنَّ هناك تناغمًا، وتوافقًا تامًا بين ما نزل في كتاب التشريع (الدين التشريعي) وما تمَّ إيداعه في وجود الإنسان (الدين

١. شاكرين، مباني وپیش انگاره هاي فهم دين، ١٩٩؛ آذربايجاني، روان شناسي دين از دیدگاه ویلیام جیمز،

التكويني). إن لازم هذا التناغم والانسجام بلحاظ أسلوبه المعرفي هو إمكان جعل التعاليم الفطرية ملاكًا للحكم على الفهم والاستنباط من الدين التشريعي؛ وعلى هذا الأساس لو تعارض فهم مع الفطرة الدينية، وبعبارة أخرى كان مخالفًا للدين الفطري فهو محكوم عليه بالبطلان. وفوق ذلك يمكن العثور - من خلال الاستناد إلى هذا الأصل - حتى على طريق نحو التشخيص الصحيح والسقيم من أخبار الأحاد^١.

إنَّ إلهية الدين بالنظر إلى حكمة الله، وعلمه، وقداسته المطلقة، تستلزم الصدق التام للمفاهيم الدينية. إنَّ المراد من الصدق في المفاهيم الإخبارية، والتوصيفية للدين، عبارة عن التطابق مع الواقع؛ وعلى هذا الأساس تكون جميع القضايا الإخبارية ذاتية، ومتطابقة مع الواقع. وإنَّ التعاليم السلوكية بدورها وإن كانت لا تخبر عن الواقع الخارجي مباشرة، كي تتصف بالنسبة إليه بالصدق والكذب، ولكن حيث تكون الأحكام الدينية تابعة للمصالح، والمفاسد الواقعية فإنها تحظى بالذاتية الواقعية، وباعتبار ذلك تعدُّ صحيحة وصادقة. إنَّ هذه الخصوصية تمثل أساسًا لإظهار واقعية ومعرفة القضايا الدينية، وتؤدي دورًا مهمًا في الفهم العيني والمعتبر للنصوص الدينية. ومن بين نتائج هذا الأصل هو أنه لو حدث تعارض بين فهم للدين، وإدراك قطعي عن الواقع، فإنَّ الذي يتمُّ تكذيبه، وإعادة النظر فيه هو فهمنا للدين، لا أن يتمَّ اتِّهام الدين بعدم الصدق، أو يتمَّ تجاهل الواقع. إنَّ صدق وذاتية الدين يستلزم نفي اعتبار القراءات المختلفة والمتضادة للدين. ليس هناك واقعية، وحقيقة عينية، وذاتية يمكنها تحمُّل، واستيعاب أفهام، وتفسيرات متضادة ومتعارضة؛ وعلى هذا الأساس لا يصدق من يبين الأفهام، والقراءات

١. شاكرين، مباني وپيش انكاره هاي فهم دين، ١٩٩.

المتعارضة للدين سوى قراءة واحدة، ويتم رفض سائر القراءات الأخرى^١.

٢. إلهية مصدر الدين

إنَّ المصدر والمنشأ الثبوتي للدين، يُعدُّ من بين المباني المؤثرة في فهم الدين. إنَّ المنشأ الثبوتي للدين - في ضوء التعريف المختار - عبارة عن المشيئة والإرادة التكوينية والتشريعية الإلهية. وإنَّ الذي يكون له تأثير مباشر في فهم الدين هو المصادر المعرفية والإثباتية للدين. وعلى أساس هذا المبنى تكون المصادر الإثباتية للدين، عبارة عن: الكتاب والسنة والإجماع والعقل. ويمكن في الحقيقة والواقع إرجاع هذه المصادر إلى مصدرين، وهما: الوحي والعقل؛ وذلك لأنَّ الإجماع في حدِّ ذاته ليس مصدرًا إثباتيًا مستقلًا، وإنَّما هو باعتبار مصدرية الإجماع من باب كشفه عن السنة، أو إمضاء المعصوم له. والسنة بدورها تعود إلى الوحي التشريعي الإلهي. وبعبارة أخرى: إنَّ القرآن والسنة يعودان إلى الوحي التشريعي، وعلى هذا الأساس يكون المصدر الإثباتي للدين عبارة عن العقل والوحي. وبطبيعة الحال فإنَّ العقل والوحي بدورهما ليسا منفصلين وغريبين عن بعضهما؛ وذلك لأنَّ الوحي خطاب إلهي على نحو خاص، والعقل هاتف غيبي وخطاب عام، ومن هنا لن يكون هناك تباين وتعارض بينهما^٢.

كما أنَّ مصدرية العقل بدورها تقوم على نظرية المعرفة الدينية الخاصة أيضًا. في هذه النظرية يكون الدين مشتملاً على مجموعة من المفاهيم والمعارف (العقائد والقيم والأحكام والأخلاق)، حيث يمكن للعقل أن يؤدِّي بالنسبة إلى بعضها دور المصدر (مصدرًا معرفيًا)، وأن يؤدِّي بالنسبة إلى بعض تلك الحقائق

١. م. ن.

٢. الجوادي الآملي، انتظار بشر از دين، ٨١ فما بعد.

دور الأداة والوسيلة المعرفية أيضًا^١. طبقًا لهذا المبنى القائل باعتبار المصادر المعرفية للدين متعدّدة، والقول كذلك باعتبار العقل بوصفه مصدرًا بالإضافة إلى الكتاب والسنة، سوف تكون الاستفادة من هذه المصادر لفهم الدين ممكنة، هذا أولًا. وثانيًا إن أسلوب فهم الدين يكون بدوره متعدّدًا ومختلفًا تبعًا لتنوع واختلاف المصادر المعرفية أيضًا؛ وذلك لأنّ الأسلوب تابع للمصادر المعرفية، ومن هنا فإنّ أسلوب فهم الدين سوف يكون متنوعًا أيضًا. في حين لو تمّ اختزال مصادر معرفة وإثبات الدين بالنصوص الدينية (الكتاب والسنة) فقط، لن يمكن الحديث إلا عن القضايا المستخرجة من النصوص الدينية، وهذا بدوره يمثل تحديدًا للمصادر المعرفية والمعارف الدينية أيضًا.

٣. هدفيّة الدين

إنّ من بين نتائج إلهية الدين، عبارة عن هدفيته؛ إذ إنّ هذا الأمر في ضوء الحكمة واللفظ الإلهي من جهة، وعلى أساس إلهية الدين من جهة أخرى، يستلزم هدفيّة الدين؛ وذلك لأنّ فعل الفاعل الحكيم لا يكون من دون غاية، أو هدف، وإنّ الدين وإرسال الرُّسل الذي يعدُّ بدوره من الأفعال الإلهية، لن يكون من دون هدف. وعلى هذا الأساس فإنّ الغاية النهائيّة للدين عبارة عن هداية الإنسان وإبصاليته إلى السعادة الأبدية، وإنّ الأهداف المتوسّطة بدورها تكون تابعة للهدف النهائيّ الذي يكتسب مفهومه، ومعناه في هذه الدنيا وفي الآخرة أيضًا. كما أنّ أصل هدفيّة الدين بدوره يحتوي على نتائج هرميوطيقية، ولغوية معيّنة حيث يكون له دور جوهري في الفهم والمعرفة الدينية. وإنّ من بين نتائج هذا الأصل مفهوميّة القضايا الدينية؛ وذلك لأنّ الدين إذا كان له غاية، أو غايات من

١. م. ن، شريعت در آيينه معرفت، ٢٠٤-٢٠٨.

بيان خطاباته وتعاليمه إلى الإنسان، فلا بدّ أن يقدّم خطابه في إطار بياني يحكي عن تلك الغاية، أو الغايات ويدلّ على ذلك المعنى أو تلك المعاني.

إنّ النتيجة الثانية المترتبة على هدفية الدين هي أصالة ومحورية مراد الشّارع، وبعبارة أخرى محورية المؤلّف^١ في فهم الدين. إنّ الغاية من الدين التّشريعي في الواقع هي غاية الشّارع والديان من تشريع الدين؛ وعلى هذا الأساس فإنّ الأصل في فهم التّعاليم الدّينية هو مراد الشّارع، وإنّ على المفسّر أن يبحث في الأساس عن ذلك المراد دون سواه^٢.

٤. شمولية وجامعية الدين

لقد ارتبط بحث مساحة الدين بالكثير من الأبحاث والمسائل؛ وهي مسائل من قبيل: حاجة الإنسان إلى الدين، والعلمانية، والدين والسياسة، والدين والاقتصاد، والدين والأخلاق، والدين والثقافة، والدين والحضارة، والدين والدنيا حيث سوف يكون تعيين مساحة الدين مبنى لسائر الأبحاث الأخرى. وبطبيعة الحال فإنّ بعض الأبحاث من قبيل: حاجة الإنسان إلى الدين، وما يتوقّعه الإنسان من الدين يتمّ بحثها ضمن مساحة الدين، وربما شكّلت مبنى لمساحة الدين. إنّ المراد من توقّع الإنسان من الدين ناظر إلى حاجة الإنسان كما هو توقع (حقيقي) لمطالب الإنسان أيضاً^٣.

هناك الكثير من الآراء المختلفة والمتنوعة المطروحة حول مساحة الدين، وفي المجموع يمكن تقسمها من زاوية في الحد الأدنى إلى فهمين عامين وكليين، وهما: النظرة الجزئية إلى الدين، والاتجاه الجامع والشّامل؛ حيث يترتب على كلّ واحد من هذين الاتجاهين نتائج، ولوازم مختلفة في الفهم والمعرفة الدّينية،

1. Author orientation

٢. شاكرين، مباني وپيش انگاره هاي فهم دين، ٢١١.

٣. الجوادي الآملي، انتظار بشر از دين، ٢٧.

ويمكن بيان نتائج وثمار هذا المبني في منطق الفهم. في ضوء الاتجاه الجزئي إلى مساحة الدين، فقد تمّ اختزال مصادره المعرفية في النقل، وبذلك سوف تكون المعارف الدينية محدودة أيضًا. وبعبارة أخرى: إنَّ أكثر المعارف الدينية (باستثناء المعارف الاعتقادية الجوهرية) - على أساس محورية النقل - سوف تكون تابعة للمصادر التقليدية. وأمّا على أساس الرؤية الجامعة والشاملة إلى مساحة الدين، فسوف تكون المصادر المعرفية للدين، وبالتالي مساحة المعرفة الدينية متعدّدة ومتكثّرة.

يمكن بيان الشمولية في مساحة الدين ضمن رقعة الدين من جهات متعددة^١؛ فتارة يتمّ بحث هذا الأمر بلحاظ أهداف وغايات الدين؛ وذلك لأن مساحة حقيقة ما يجب تقييمها من خلال أهدافها وغاياتها والوصول إلى حدودها الجزئية (الحد الأدنى) والكلية (الحد الأقصى)^٢. إن الدين في هذه الرؤية عبارة عن مجموعة من الأحكام والعقائد والقيم التي نزلت من عند الله سبحانه وتعالى على رسول الله ﷺ من أجل هداية الإنسان وضمان سعادته في الدنيا والآخرة، وعملت على بيان ما يرتبط بهداية الإنسان. وعلى هذا الأساس يكون الدين في حقل العقائد والأحكام والأخلاق والتربية والعلم وأمثال ذلك، هو الدين في حده الأقصى. إن هذا المبني الديني يقتضي أسلوبًا معرفيًا خاصًا؛ وذلك لأن الشخص الذي يكون له اتجاه أدنى وأقل بالنسبة إلى الدين والمصادر الدينية، يعمل أولاً على

١. لسنا هنا بصدد إثبات هذه المباني، وإنما سنكتفي بالإشارة إلى نتائجها ومعطياتها المعرفية الأسلوبية. ولإثبات هذا المبني (شمولية الدين في حده الأقصى)، بالإضافة إلى الأدلة العقلية، هناك الكثير من المؤيّدات الأخرى من الآيات، كما في قوله تعالى: تَبَيَّنَا لِكُلِّ شَيْءٍ (النحل: ٨٩)، قوله تعالى: الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ (المائدة: ٣) وقوله تعالى: مَا فَزَّظْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ (الأنعام: ٣٨) ومن الروايات أيضًا. انظر: الكليني، الكافي، ج ١، ب: ٢٠، ح: ١).

٢. الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ١٢: ٣٢٤ - ٣٢٥.

اختزال الدين في الأمور الأخروية والفردية والباطنية، وثانياً: يرى أن مصدره الوحيد ينحصر بالنقل فقط، ونتيجة لذلك فإن أسلوب فهم الدين سوف يكون نقلياً أيضاً. وأما بالنظر إلى الاتجاه الجامع والشامل فيكون الدين شاملاً لجميع الجهات وتكون له مساحة ورقعة واسعة تشمل ما هو أعم من الموضوع والغاية والنتيجة؛ بمعنى أنه يشمل هداية الإنسان في الدنيا وفي الآخرة، ويكون المنظور له هداية الفرد والمجتمع أيضاً. وفي ضوء هذا الاتجاه تكون مصادر الدين المعرفية متعددة ومتكثرة، وتبعاً لتنوع المصادر (العقل والنقل والفطرة والتجربة ونظائر ذلك)، سوف يكون أسلوب فهم الدين متعددًا ومتكثراً أيضاً.

كما أن لشمولية الدين نتائج مختلفة في الدين أيضاً، ومن بينها إمكان الفهم الثابت والمشارك للدين، وبطلان سيلان وتكثُر الفهم الديني. وإن التأثير الشمولي الأهم للدين عبارة عن الإعداد والتمهيد للفهم الثابت والمشارك للدين. إن وجود منظومة إدراكية مشتركة وأفهام طبيعية شاملة، وغير مرتهنة إلى الأوضاع والشرائط البيئية، والثقافية، والزمانية، والمكانية، وتطبيق اللغات البشرية المشتركة، تشكل أرضية بنوية للفهم الثابت، والمشارك للدين وتعاليمه. ومع توفر إمكانية الفهم الثابت والمشارك للدين، تسحب التعددية في فهم الدين أذيالها، وينحسر اعتبار القراءات المختلفة للدين، وتراجع النسبية في فهم الدين، وتضعف أركانها وتهاوى^١.

إن لشمولية الدين في بعض الموارد دوراً جاداً في فهم التعاليم الدينية. وإن التأثير الأهم لهذه المسألة يكمن في التعاليم السياسية والاجتماعية، ولا سيما في تفسير التراث السلوكي السياسي لأئمة الدين. ففي الرؤية الدينية الشمولية لا يتم تقسيم حياة الإنسان إلى قسمين، وهما القسم الديني، والقسم غير الديني،

١. شاكرين، مباني وپيشانگارههاي فهم دين، ٢٢٣ - ٢٢٤.

بل إنَّ حياة الإنسان بجميع أبعادها الأربعة كلُّ جامع واحد يقع تحت مجموعة الهداية الدينيَّة، حيث يحتوي الدين الإلهي على برنامج وتشريعات مناسبة تشمل جميع هذه الأبعاد. وكذلك فإنَّ جميع ما ورد في الكتاب والسُّنَّة (الأعمُّ من القولِي والفعلي) يودِّي دور الإرشاد والهداية، ويحدِّد للإنسان بوصلته في مختلف المسائل المرتبطة بالحياة الفرديَّة والاجتماعيَّة؛ وعلى هذا الأساس كما لا تنقسم حياة الإنسان إلى دينيَّة وغير دينيَّة، كذلك فإنَّ ما ورد في الكتاب والسُّنَّة من الأفعال والسَّلوكيَّات الصَّادرة عن أئمة الدين بدورها لا تنقسم إلى دينيَّة وغير دينيَّة. إنَّ الاتِّجاه أعلاه المقبول من قبل عموم علماء الدين، قد أدَّى على الدَّوام إلى الاهتمام بمختلف أبعاد الآيات الإلهيَّة، وأقوال، وأفعال أئمَّة الدين المعصومين عليهم السلام، والعمل على كشف واستنباط المفاهيم، والأحكام الدينيَّة في مختلف المجالات، وبذلك فقد تمَّ تدوين حجم كبير من الكتب الفقهيَّة في مختلف الحقول والموضوعات، إلى الحدِّ الَّذي كان معه قسم المعاملات، وبعبارة أخرى: المسائل الاجتماعيَّة منه أوسع بكثير من قسم الأحكام العباديَّة بمعناه الخاصَّ^١.

٥. ثبات وخلود الدين

إنَّ من بين خصائص الدين ثباته وخلوده وبقائه. ويمكن استعمال ثبات الدين في ثلاثة معانٍ، وهي: بقاء وخلود أصل الدين، رسوخ كلِّ شريعة وعدم إمكان نسخها، واستحالة تغيير التعاليم الداخليَّة من الدين. وعليه ففي ضوء المعنى الأوَّل يكون الدين حقيقة ثابتة لا يتطرق إليها الزوال والفتور، ولا يمكن توقُّع الانفصال بين الإنسان والدين أبداً. إنَّ هذه الخصوصية تنشأ من ذاتية وفطرية الدين.

وبناء على المعنى الثاني يكون نسخ الشريعة مستحيلاً، أو في الحد الأدنى لا يتمُّ نسخ أيِّ شريعة، وعلى هذا الأساس تكون جميع الشرائع ثابتة وراسخة على الدوام. إنَّ هذا المعنى والثبات من الخلود ليس هو المراد في هذا الكتاب، ثمَّ إنَّ نسخ الشريعة ليس محالاً على أيِّ حال، بل إنَّ هذه المسألة قد وقعت على أرض الواقع، حيث بعد مجيء كلِّ نبي صاحب شريعة يتمُّ نسخ الشريعة التي جاء بها النبي السابق. وفي الاستعمال الثالث تكون التعاليم الداخليَّة من الدين أموراً ثابتة ولا تتغيَّر، وخلافاً للمعطيات البشرية فإنَّ الذي يتمُّ تعليمه في الدين الإلهي لن يصبح نهباً للتحوُّل والتغيُّر. وهذا لا يقتصر على القضايا الاعتقاديَّة فقط، وإنَّما يشمل حتَّى المفاهيم الأخلاقيَّة، والأحكام العمليَّة من الدين أيضاً. وهذا ما تؤكِّده النصوص الدينيَّة^١.

إنَّ أصل الثبات والتغيُّر في الدين، له دور في الفهم والمعرفة الدينيَّة. فإنَّ نتيجة القول بثبات الدين في حقل العقائد، بل وفي مجموع المفاهيم والتعاليم الإخباريَّة والتوصيفيَّة للدين، عبارة عن ثبات المعرفة الدينيَّة، وبطلان نظريَّة

١. ورد في الحديث: «حلال محمَّد حلال أبداً إلى يوم القيامة، وحرامه حرام أبداً إلى يوم القيامة، لا يكون غيره ولا يجيء غيره». (انظر: الكليني، الكافي، ١: ٥٨؛ العلامة المجلسي، بحار الأنوار، ٨٦: ١٤٧).

التصويب، والقول بالقراءات المختلفة للدين، وبعبارة أخرى: إنكار التعددية في المعرفة الدينية. إن ثبات المنظومة القيمية في الدين بالإضافة إلى المعطى المذكور أعلاه في حقل العقائد، له تأثير جاد في كشف الثابتات، والمتغيرات في الأحكام الدينية. وبالنظر إلى العلاقة الوثيقة، والارتباط العميق بين المنظومة القيمية، وكيفية البرامج، والسلوكيات الموجودة، من الطبيعي أن يترك حجم ثبات وتغير النظام القيمي تأثيراً كبيراً على مقدار الثبات، والتغير في النظام السلوكي والأحكام الدينية العملية. ولا غرو فإن كل إدراك للعامل الأول يكون بدوره مؤثراً في معرفة، وفهم حجم ثبات، وتغير العنصر الثاني أيضاً. إن ثبات الأحكام الدينية والمرونة اللازمة في مواجهة الاحتياجات في ضوء التحليل المذكور أعلاه، ينطوي على أثرين جادين في الفهم والاستنباط الديني، وهما:

١. إنه يجعل من دور معرفة الموضوع في استنباط الأحكام أمراً مهماً وجديراً بالملاحظة والاهتمام، ويعمل على بيان وإيضاح أن تشخيص الموضوع والدراسات الموضوعية في المرحلة السابقة للاستنباط، هي من لوازم نشاط الفقيه.

٢. إنه يعمل على إيضاح دور الأثر وبولوجيا في كشف الاحتياجات الأولية والثانوية للإنسان، وتمييز الاحتياجات الثانوية الثابتة، والمتغيرة في تشخيص وفرز الأحكام المتغيرة من الثابتة^١.

ج. المباني التوجيهية

يحتاج الإنسان في فهم الدين، واكتشافه إلى هاد ومرشد موثوق ومعصوم. وإن هؤلاء الهداة هم: الأنبياء والأئمة المعصومون عليهم السلام؛ ومن هنا فإننا نعبر عن

١. شاكرين، مباني وپيش انكاره هاي فهم دين، ٢٢١.

المباني الناظرة إلى الأئمة والهداة المعصومين عليهم السلام بمباني المعرفة التوجيهية. وفي ما يلي سوف نُشير إلى بعض هذه المباني والنتائج المترتبة عليها.

١. إلهية منشأ النبوة والإمامة

بالنظر إلى المباني الإلهية والدينية، فإنَّ من بين الطُّرق الأساس لفهم الدين عبارة عن الرجوع إلى الوحي؛ حيث يختار الله من بين النَّاس بعض الأشخاص المنتجبين، ويُنزل عليهم الحقائق والتعاليم الدينية من غير الطُّرق والقنوات المعرفية، ويعمل هؤلاء الأشخاص بدورهم على إيصالها إلى الآخرين، وهو ما نعبّر عنه بـ «النبوة»^١. إنَّ المراد من إلهية منشأ النبوة هو أولاً: إنَّ أصل جريان النبوة وبعثة الأنبياء عليهم السلام منبثق عن الإرادة الإلهية الحكيمة. وثانياً: إنَّ الله سبحانه وتعالى هو الذي يختار الأنبياء على أساس الصِّلاحيات والاستحقاقات اللازمة. وثالثاً: إنَّ رسالة الهداية قد أنزلها الله سبحانه وتعالى على الأنبياء عليهم السلام.

في ضوء هذا المبني، أولاً: إنَّ الأنبياء عليهم السلام بوصفهم أشخاصاً قد اجتباهم الله هم حجج على سائر النَّاس، وإنَّ تعاليم الأنبياء عليهم السلام هي كلام الله الذي يعكس الواقع والهداية الحقيقية لسعادة الإنسان. وثانياً: إنَّ تعاليم الأنبياء عليهم السلام تحتوي على قيمة الصِّدق المطلق، ومقدّمة على المعطيات البشرية القابلة للخطأ. ولا شكَّ في أنَّه عند التعارض بين المعطيات غير القطعية للإنسان، والتعاليم القطعية الصُّدور، والقطعية الدِّلالة للأنبياء عليهم السلام، يكون التَّقَدُّم لكلام الأنبياء^٢.

إنَّ هذه المسألة تصدق بشأن الإمامة أيضاً؛ ومن هنا فإنَّ من بين المباني المؤثرة في فهم الدين هي مسألة الإمامة ومنشؤها. إنَّ «الإمامة» في المصطلح، عبارة عن: «خلافة النبي الأكرم صلى الله عليه وآله في القيادة والهداية العامة للأمة في الأمور

١. المطهري، مجموعه آثار (الأعمال الكاملة)، ٤: ٢٨٧.

٢. شاكرين، مباني وپيش انگاره هاي فهم دين، ٢٥٩.

الدِّينِيَّةَ والدُّنْيَوِيَّةَ، وحفظ وصيانة الدِّين بحيث تكون التَّبَعِيَّةَ للإمام واجبة على جميع الأمة^١. وعلى أساس هذا التَّعْرِيف تكون العناصر الأساس للإمامة عبارة عن: خلافة النبي، والقيادة الشَّاملة، ومحوريَّة الدِّين والطَّاعة. وبعبارة أخرى: إِنَّ الإمام ليس مجرد واعظ ومرشد، وإنَّما هو قائد تتبعه الأمة في أمور الدِّين والدُّنيا، وإنَّ طاعته واجبة كطاعة النبي الأكرم ﷺ^٢. إِنَّ إلهيَّة منشأ الإمامة بالنَّظر إلى الشَّرائط، والمهام الخاصَّة لها، والمكانة الممتازة والسَّامية لها، تترتَّب عليها نتائج متعدِّدة في حقل الفهم والمعرفة الدِّينيَّة، عبارة عن: اتِّساع مساحة النَّصِّ الدِّيني (بوصفه مصدرًا معرفيًّا للدِّين)، وقداسة الإمام وكلامه، وحجِّيَّة واعتبار المفاهيم والتَّعاليم الصَّادرة عن الأئمَّة ؑ، ونفي القراءات المتعدِّدة للدِّين (بالنَّظر إلى المرجعيَّة الدِّينيَّة للأئمَّة بوصفهم معيارًا للقراءة المعتبرة للدِّين وإبطال ونفي جميع القراءات المعارضة)^٣.

٢. عصمة النبي الأكرم ﷺ والإمام ؑ

إنَّ من بين المباني الخاصَّة بمعرفة الهادي، عبارة عن عصمة النبي الأكرم ﷺ في تلقِّي الوحي، والحفاظ عليه، وتبليغه، وبيانه وتفسيره. إنَّ «العصمة» لغة من مادَّة «عَصَمَ»، بمعنى المنع والحفظ، أو المحافظة على الشَّيء، وهو في المصطلح الكلامي بمعنى الحفظ، والمنع من الشَّر، والأمور المذمومة وغير المستساغة، وفي حقل النُّبوَّة بمعنى الصِّيانة من الوقوع في جميع أنواع الأخطاء والذنوب

١. الفاضل المقداد، إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين، ٢٢٥؛ البحراني، قواعد المرام، ١٧٤؛ الخواجة

نصير الدِّين الطوسي، قواعد العقائد، ١٠٨ - ١٠٩.

٢. كاشفي وشاكرين، امام شناسي.

٣. شاكرين، مباني وپيش انگاره هاي فهم دين، ٢٧٧ - ٢٧٨.

والمعاصي (العصمة التامة) ١٢. إنَّ العصمة التامة للنبي الأكرم ﷺ تؤدي إلى الحجية الشاملة في السيرة القولية، والفعلية للنبي الأكرم ﷺ. إنَّ هذه المسألة تصدق بشأن عصمة الإمام عليّ أيضاً.

٣. حجية السنة وسيرة المعصومين (النبي الأكرم والأئمة الأطهار)

إن لازم أصل عصمة النبي الأكرم ﷺ والأئمة المعصومين، هو حجية سنتهم وسيرتهم. بموجب هذا الأصل يكون النبي الأكرم ﷺ والأئمة المعصومين عليهم السلام بمنزلة الأسوة والمعيار، وإن سيرتهم وسنتهم تعتبر بدورها من المصادر الدينية المعتمدة، وإنهم يحظون بالحجية، والاعتبار التام في طول الكتاب السماوي ٣. إن لأصل حجية سنة النبي الأكرم ﷺ والأئمة المعصومين عليهم السلام، نتائج مختلفة في فهم الدين. وإن من بين النتائج المهمة لذلك، عدم جواز الفصل، والتفكيك بين حجية السنة، وسيرة المعصومين عليهم السلام، حيث آمن الشيعة على أساس الاعتقاد بشمولية عصمة النبي الأكرم ﷺ والأئمة الأطهار عليهم السلام بإطلاق الحجية في سنتهم وسيرتهم، وبذلك فقد جعلوا سيرتهم ملاكاً في جميع الأمور، ومن بينها المسائل السياسية والاجتماعية. إن ذاتية حجية سنة، وسيرة المعصومين عليهم السلام تستلزم تقدّمها وحكومتها على الحجج الاعتبارية، إذ لا يوجد أي ملاك لحجية الحجّة الاعتبارية في فرض تعارضها مع الحجّة الواقعية. إن ذاتية الحجية الذاتية تعني اشتغالها على القيمة النظرية والعملية معاً؛ خلافاً للحجية الاعتبارية التي لا تحتوي إلا على قيمة عملية وتطبيقية فقط. ونتيجة هذه المسألة هي أن بالإمكان الاستفادة من السنة

١. أو العصمة المطلقة والشاملة والقصوى.

٢. الطبرسي، مجمع البيان، ٣: ٢٢٦؛ البحراني، منار الهدى في النص على إمامة الأئمة الاثني عشر عليهم السلام،

١٠١؛ يوسفیان وشریفی، پژوهشی در عصمت معصومان عليهم السلام، القسم الثاني.

٣. سوف يأتي تفصيل هذا البحث في قسم مصادر ومدارك فهم الدين.

في المسائل الاعتقادية والنظرية أيضًا، وذلك - بطبيعة الحال - إذا لم تبطل ببعض الموانع من قبيل الدور مثلاً. إن واقعية حجية سنة وسيرة المعصومين، يستلزم تقدّمها وحكومتها على الحجج الظاهرية؛ إذ لا يوجد ملاك على اعتبار الحجّة الظاهرية على فرض وجود الحجّة الواقعية وتعارضها معها^١. إن حجية سنة الأئمة المعصومين عليهم السلام أدت إلى حصول عالم التشيع على مصدر ضخم في حقل الفهم والاستنباط الديني، وأن يعمل الفكر الديني على تطوير ذاته في مختلف الأبعاد، وأن يصبح منشأً لحيوية مسار الاجتهاد^٢ والعقلانية في فهم الدين.

د. مباني معرفة الوحي والقرآن الكريم

١. إلهية الوحي

هناك آراء مختلفة في مسألة الوحي وماهيته ومنشئه، حيث يمكن بشكل عام تقسيمها إلى قسمين، وهما: النَّاسُوتِي والإلهي، والوصول في ضوء كل واحد منهما إلى نتائج مختلفة في فهم الدين. إن المراد من مصطلح الوحي هو الوحي النبوي والرسالي^٣. إن الوحي الرسالي بمعنى تفهيم سلسلة من الحقائق والمعارف التي نزلت من قبل الله سبحانه على الأنبياء من طريق غير طرق المعرفة العادية، من أجل إبلاغها إلى الناس وهدايتهم^٤. إن كل اتجاه بشأن الوحي في فهم الدين له مقتضيات خاصة؛ من ذلك - مثلاً - إن اتجاه التجربة الدينية إلى الوحي (القول

١. شاكرين، مباني وپيش انكاره هاي فهم دين، ٢٦٥ - ٢٨٧.

٢. إن استمرار النص في التشيع إلى أواخر القرن الهجري الثالث، والاستفادة الكبيرة من الروايات المأثورة عن المعصومين عليهم السلام قد عملت على تجسيد جامعة الدين الخاتم على أفضل وجه، وعملت على تنظيم تيار الاجتهاد بشكل ممتاز من أهل السنة.

٣. الشيخ المفيد، تصحيح الاعتقاد، ١٢٠؛ الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ١٢: ٢٩٢.

٤. عبده، رسالة التوحيد، ٥٧؛ الذهبي، الوحي والقرآن، ١٠.

بأتّحاد الوحي مع التجربة الدينية والعرفانية^١ يعاني من نسبية الفهم، وإمكان الخطأ، وعدم الانسجام، والتناقضات، والإبهامات المتعدّدة وما إلى ذلك من المحاذير الأخرى؛ وذلك أولاً: لأنّ التجربة الدينية أمر شخصي. وثانياً: إنّ صاحب التجربة يتأثر بثقافة ومعتقدات عصره.

وأما إلهية الوحي، فلها نتائج مختلفة في فهم الدين، وإنّ بعض هذه النتائج عبارة عن: قداسة الوحي، وعصمة الوحي من الخطأ، وصدق وواقعية التعاليم الوحيانية، وحجية واعتبار التعاليم الوحيانية، ومحورية المؤلّف في حقل فهم وتفسير التعاليم الوحيانية، ونفي القراءات المختلفة للدين، وبطلان التعددية الدينية.

٢. عصمة الوحي

إنّ الوحي يعدّ واحداً من قنوات وطرق اتصال البشر مع الله والدين الذاتي. وإنّ المراد من عصمة الوحي، عدم تسلل الباطل، والخطأ، والانحراف، والتحرّيف إلى السّاحة المقدّسة للكلام الإلهي. ويمكن تصوّر مراحل مختلفة لعصمة الوحي، وهي: العصمة ناحية المنزل (الله سبحانه وتعالى)^٢، والعصمة من ناحية حملة الوحي والملائكة التي تعمل على إيصال الوحي إلى النبي^٣، والعصمة في تلقي الوحي من قبل النبي^٤، والعصمة في الحفاظ على الوحي من

١. پانسن برگ، إلهيات تاريخي، ٣٥؛ مك كويري، إلهيات اگزیستانسیالیستی، ٣٢٠؛ بولتمان، عيسى و

اساطير، ٩٧؛ قائمي نيا، وحي و أفعال گفتماري (نظريه وحي گفتماري)، ٤٦.

٢. البقرة: ١٧٦؛ النساء: ١٢٢.

٣. الشعراء: ١٩٣.

٤. النجم: ٣ - ٤؛ التكویر: ٢٣ و ١٩ و البينة: ٢.

قبل النبي^١، والعصمة في إبلاغ الوحي إلى الناس من قبل النبي^٢، والعصمة في البيان والتفسير من قبل النبي، أو غيره من حجج الله الحقيقيين^٣، والعصمة في البقاء بين الناس إلى نهاية التاريخ. وبعبارة أخرى: إنَّ الوحي القرآني منذ نزوله إلى نهاية العالم سيبقى محفوظاً من التحريف والزيادة والنقصان^٤.

ترتّب على القول بعصمة الوحي نتائج ومعطيات مختلفة في حقل الفهم والمعرفة الدينيّة، ومن بينها النتائج الآتية:

١. إنَّ ما جاء به الأنبياء من عند الله بوصفه وحيّاً، وتمَّ نقله إلى الناس، هو عين كلام الله دون زيادة أو نقصان، وهو يمثّل الحقيقة وهو الهادي والمرشد الحقيقي الذي يوصل الناس إلى السعادة، ويحظى بالاعتبار من قبل الجميع.

٢. إنَّ بيان وتفسير الوحي من قبل الأنبياء ﷺ أو التعريف به من قبل سائر حجج الله، هو المرجع المعتبر في فهم وتفسير التعاليم الوحيانيّة.

٣. نفي إمكان القراءات المتعدّدة لفهم الدين، وإثبات وجود قراءة معصومة وثابتة وحجّة - وعلى حدّ تعبير بعضهم: رسميّة - للدين.

٤. بطلان القول بكفاية الكتاب السماوي وعدم الحاجة إلى بيانه، وتفسيره من قبل النبي الأكرم^٥.

١. الأعلى: ٦.

٢. النجم: ٣-٤؛ التكوير: ٢٣ و١٩؛ البينة: ٢.

٣. النحل: ٤٤.

٤. فصلت: ٤٢؛ الحجر: ٩؛ الواقعة: ٧٧.

٥. شاكرين، مباني وپيش انگاره هاي فهم دين، ٣٠٣ فما بعد.

٣. لغة الوحي القرآني

هناك آراء مختلفة بشأن ماهية الوحي القرآني، من قبيل: الوحي اللغوي، والوحي الافتراضي، وفعل النبي، والتجربة الدينية، ولكل واحد من هذه الآراء نتائج خاصة في فهم الدين، وسوف نبحث هنا في خصوص الاتجاه اللغوي. إن معاني وألفاظ ومحتوى القرآن - في ضوء مبنى الوحي اللغوي - قد نزلت بأجمعها من عند الله سبحانه وتعالى، وإن النبي الأكرم ﷺ قد تلقى جميع القرآن الكريم من عند الله، وقام بتبليغه إلى الناس، دون أدنى تدخل منه في أصل خطابه وألفاظه.

في ضوء هذا الاتجاه يكون النبي الأكرم ﷺ متلقيًا محضًا في جميع مراتب تلقي الوحي، وحتى في مرتبة وجوده اللفظي، وإن فاعليته إنما تبدأ من مرحلة تبليغه إلى الناس، ودعوتهم إليه من دون زيادة أو نقصان^١. إن هذا الرأي قد حظي بقبول المسلمين منذ الأيام الأولى من تعرفهم على الوحي الإلهي، ويُعدُّ بلحاظ الدعائم البرهانية القويّة، والمؤيّدات القرآنيّة والرّوائية بوصفه من ضروريات الدين. في حين أنّ ما نزل على النبي الأكرم ﷺ - بناء على الوحي الافتراضي^٢ - كان مجرد حقائق ومعاني القرآن، وإن النبي الأكرم هو الذي صبّ تلك المعاني والمفاهيم في قالب الألفاظ والكلمات والجمل، وعرضها على الناس^٣.

إنّ القول بالهيئة محتوى وألفاظ القرآن الكريم، له نتائج ومعطيات مختلفة في حقل الفهم والمعرفة الدينيّة. ومن بين لوازم الهيئة القرآن الكريم قداسته. وإنّ المراد من قداسة القرآن هنا عبارة عن: احترام القرآن وتنزيهه من كلّ عيب،

١. قردان قراملكي، «نقش پیامبر ﷺ در وحي»، ٥١ - ٧٠.

2. View propositional

٣. الطّباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ١٥: ٣١٧؛ خسروپناه، ماهيت وحي در حكمت اسلامي، ٥ - ٢٨.

أو نقص أو خطأ، وعدم إمكان توجيه النقد إليه. ومن خلال القول بقدسيّة الله سبحانه وتعالى، يتمُّ إثبات قداسة القرآن الذي هو بأجمعه كلامه الحكيم. إنّ هذا الأصل - بالنظر إلى حكمة وعلم وصدق وقداسة الله المطلقة - يستلزم الصدق التّام لمفاهيم القرآن الكريم وبيانه للواقع وإمكانية فهمه. إنّ صدق القرآن الكريم وإظهاره للواقع، يستلزم نفي القراءات المختلفة لهذا الكتاب السماوي؛ إذ لا يمكن لأيّ واقعيّة، وحقيقة ذاتيّة أن تستوعب الأفهام، والتفسيرات المتناقضة والمتعارضة. وعليه لا يمكن للنصّ الدّال على الواقعيّة والحقيقة العينيّة - بدوره - أن يتقبّل المعاني العرَضِيّة المتعدّدة والمتكثّرة؛ وعلى هذا الأساس فإنّ من بين جميع الأفهام المتعارضة للقرآن الكريم، لا يمكن إلاّ لواحد منها أن يكون صادقاً، ويتمّ رفض سائر الأفهام والقراءات الأخرى. وكذلك فإنّ صدور القرآن الكريم من قبل الله سبحانه وتعالى - بالنظر إلى حكمته وغايته من نزول القرآن الكريم - يُشير إلى محوريّة مراد الشّارع في فهم هذا الكتاب السماوي.

إنّ من بين التّتايج الأخرى المترتبة على القول بلغويّة الوحي، وحكمته وغائيّة نزوله وصدقه وواقعيّته، هي لزوم حجّية دلالاته. إنّ هذه الحجّية ثابتة من النّاحية المنطقيّة، والقيمة النظريّة الواقعيّة، وكذلك من النّاحية الاعتباريّة والقيمة العمليّة. وكذلك فإنّ نزول متن القرآن الكريم من عند الله سبحانه وتعالى من دون أدنى تغيير وتحوّل، يستلزم تقدّمه على سائر النّصوص الدّينيّة الأخرى؛ وذلك لأنّ سائر النّصوص الدّينيّة إنّما تدين في اعتبارها للقرآن الكريم، ويمكن للقرآن أن يمنحها الاعتبار، أو يسلب الاعتبار منها، وأمّا سائر النّصوص الأخرى فلا تمتلك صلاحية إضفاء الاعتبار، أو سلبه عن آيات القرآن الكريم. وفي التّعارض المستقر والمحمّول بين مدلول آيات القرآن والرّوايات، يكون كلام القرآن هو المعبر، وإنّ ما ينقل في إطار الرّواية سوف يكون ساقطاً عن الاعتبار.

٤. صيانة القرآن الكريم من التحريف

إنَّ التحريف لغة مأخوذ من مادة «حَرَفَ»، بمعنى حافَّة وجانب وطرف الشَّيء، وإنَّ تحريف شيء ما يعني إبعاده نحو الجانب، وحرفه عن مكانه، وموضعه الأصلي، والذَّهاب به إلى موضع آخر^١، والعدول والميل من شيء^٢ أو تغييره وتبديله^٣. إنَّ التحريف في مصطلح العلوم القرآنيَّة هو الأعمُّ من التحريف اللفظي والمعنوي، والتحريف اللفظي بدوره يشمل التحريف بتغيير الكلمات، والتحريف بالزيادة، والتحريف بالتقصُّص. إنَّ القرآن الموجود بين أيدينا - طبقاً لأصل عدم التحريف - هو ذات القرآن الَّذي نزل من عند الله تعالى على النَّبي الأكرم ﷺ من دون أيِّ تغيير، ويمكن لجميع النَّاس أن يستفيدوا من هداية هذا الكتاب السَّماوي العظيم. إنَّ من بين معطيات هذا الأصل بلحاظ الأسلوب المعرفي هي أنَّ مسألة تعارض الدَّليلين على ما وردت في الرُّوايات وكانت تستوجب سقوطهما، ليس لها من طريق في باب القرآن الكريم.

٥. شموليَّة القرآن الكريم

إنَّ مساحة دعوة القرآن - في ضوء هذا الأصل - لا تقتصر على المخاطبين والمعاصرين لنزوله فقط، بل تشمل جميع النَّاس في كلِّ زمان ومكان. هناك الكثير من آيات القرآن الكريم التي تدلُّ على أنَّ النَّبي الأكرم ﷺ هو خاتم الأنبياء، وأنَّ دين الإسلام هو خاتم الأديان، وأنَّ القرآن الكريم هو الكتاب الخالد والشَّامل لجميع العالم، كما يمكن تبيُّن ذلك - على سبيل المثال - من خلال قوله تعالى:

١. معرفت، مصونيت قرآن از تحريف، ١٩.

٢. ابن منظور، لسان العرب، مادة «حرف وتحريف».

٣. الراغب الإصفهاني، المفردات (حرف وتحريف)؛ ابن منظور، لسان العرب، مادة «حرف وتحريف».

﴿إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ﴾^١، ﴿هُدًى لِلنَّاسِ﴾^٢، ﴿بَلَاغٌ لِلنَّاسِ﴾^٣. يُضَافُ إِلَى ذَلِكَ أَنَّهُ فِي الْكَثِيرِ مِنَ الْآيَاتِ تَمَّ عَدُّ التَّعْبِيرِ بـ «يَا أَيُّهَا النَّاسُ» فِي الْكَثِيرِ مِنَ الْآيَاتِ بِوصفه خطاباً^٤، كما نرى في طائفة من الآيات التَّعبير بـ «يا بني آدم»^٥.
 إِنَّ لِهَذَا الْأَصْلَ مُخْتَلَفَ النَّتَاجِ فِي حَقْلِ الْفَهْمِ وَالْمَعْرِفَةِ الدِّينِيَّةِ. وَقَدْ تَقَدَّمَ بَيَانُ بَعْضِ النَّتَاجِ الْمَشْتَرَكَةِ مَعَ نَتَاجِ ثَبَاتِ وَخُلُودِ الدِّينِ، وَجَامِعِيَّةِ الدِّينِ وَشُمُولِيَّةِ الدِّينِ. وَإِنَّ بَعْضَ هَذِهِ النَّتَاجِ عِبَارَةٌ عَنِ: إِمْكَانِ فَهْمِ الثَّابِتِ وَالْمَشْتَرَكِ مِنَ الْقُرْآنِ، وَبَطْلَانِ التَّكْثُرِ وَالتَّعَدُّدِيَّةِ فِي فَهْمِ الْقُرْآنِ، وَنَفْيِ التَّعَدُّدِيَّةِ الدِّينِيَّةِ. كَمَا أَنَّ اكْتِشَافَ الْقَضَايَا الْحَقِيقِيَّةِ وَتَمْيِيزِهَا مِنَ الْقَضَايَا الْخَارِجِيَّةِ، يُعَدُّ مِنْ نَتَاجِ شُمُولِيَّةِ الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ. تَوْضِيحُ ذَلِكَ أَنَّ الْقَضَايَا الْقُرْآنِيَّةَ، تَنْقَسِمُ إِلَى طَائِفَتَيْنِ، وَهُمَا: الْقَضَايَا الْحَقِيقِيَّةِ، وَالْقَضَايَا الْخَارِجِيَّةِ. وَالنَّوْعُ الْأَوَّلُ مِنَ الْقَضَايَا دَائِمِي، وَشَامِلٌ لِلْجَمِيعِ وَيَكُونُ الْمَخَاطَبُ بِهِ النَّاسَ كَافَّةً، مِنْ قَبِيلِ الْآيَاتِ الَّتِي تَبَيَّنَ السُّنَنُ الْإِلَهِيَّةَ الْعَامَّةَ فِي نِظَامِ الْخَلْقِ، كَمَا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَأَنْ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى﴾^٦. وَالنَّوْعُ الثَّانِي هُوَ الْقَضَايَا الَّتِي يَكُونُ الْمَخَاطَبُونَ بِهَا فِي الْأَصْلِ هُمُ الْأَشْخَاصُ الَّذِينَ عَاصَرُوا النَّبِيَّ الْأَكْرَمَ وَكَانُوا مَعَهُ فِي عَصْرِ النُّزُولِ، أَوْ الَّذِينَ كَانَ مَضْمُونُ الْآيَةِ مُخْتَصِّاً بِهِمْ. وَحَتَّى فِي هَذَا النَّوْعِ مِنَ الْقَضَايَا يَكُونُ هُنَاكَ خَطَابٌ عَامٌّ لِلْجَمِيعِ، كَمَا يَوْجَدُ هُنَاكَ فِي رِوَايَةِ الْقِصَصِ التَّارِيخِيَّةِ لِلْأُمَّمِ السَّالِفَةِ خَطَابَاتٌ، وَأَنَّ الْقُرْآنَ الْكَرِيمَ إِنَّمَا تَعَرَّضَ لِحِكَايَةِ تِلْكَ الْقِصَصِ بِسَبَبِ تِلْكَ الْخَطَابَاتِ. وَبِطَبِيعَةِ الْحَالِ

١. يوسف: ١٠٤؛ ص: ٨٧؛ التكوير: ٢٧.

٢. البقرة: ١٨٥؛ آل عمران: ٤.

٣. إبراهيم: ٥٢.

٤. الأعراف: ٥٥؛ فاطر: ١٥ و ١٥٨.

٥. النجم: ٣٩.

٦. النجم: ٣٩.

فإنَّ القضايا الخارجية للقرآن بلحاظ خلود وشمول هذا الكتاب السماوي تكون هي الأخرى مشتملة بدورها على خطابات على نحو القضايا الحقيقية، وإنَّ من بين المهام الخاصَّة بمفسِّر القرآن اكتشاف، واستنباط القضايا الحقيقية من القضايا الخارجية في القرآن الكريم^١.

٦. كمال وجامعية القرآن الكريم

إنَّ من بين لوازم شمولية وخلود القرآن الكريم، عبارة عن الكمال والجامعية لهذا الكتاب السماوي الخالص. إنَّ المراد من الكمال والجامعية هنا هو الاشتمال على جميع المعارف التي يحتاج إليها الإنسان في إطار هدايته وسعادته إلى يوم القيامة، وذلك على النحو الأكمل وفي تمام الإتيان دون أدنى عيب أو نقصان. وبالإضافة إلى ما ذكرناه في الأبحاث المرتبطة بجامعية الدين، فإنَّ لجامعية القرآن الكريم نتائج وثماراً أخرى في حقل الفهم والمعرفة الدينية. وإنَّ من بين نتائجه إمكانية استنطاق القرآن في الحدِّ الأقصى. إنَّ معطى هذه الخصوصية في مقام الفهم، والمعرفة الدينية عبارة عن إمكانية الذهاب في كلِّ مسألة - لها أدنى صلة بهداية الإنسان وسعادته، أو حتَّى احتمال أن يكون لها مثل هذا الدور - إلى القرآن الكريم والعمل على استنطاقه رجاء الحصول على الإجابة في هذا الشأن. وبطبيعة الحال لا بدَّ في مواجهة القرآن الكريم من العمل على استنطاقه، لا أن يتمَّ العمل على فرض المطالب والأحكام المسبقة عليه؛ وذلك لأنَّ فرض الآراء عليه هو التفسير بالرأي المذموم والمنهي عنه في الإسلام بشدَّة. ومن بين النتائج الأخرى المترتبة على هذا الأصل هي رفض القول ببسط التجربة النبوية. هناك من ذهب - في ضوء قوله بعدم جامعية الدين - إلى القول بأنَّ هدف الدين هو الهداية في

١. شاكرين، مباني وپيش انكاره هاي فهم دين، ٣٢٧.

حدّها الأدنى، ولا شكّ في أنّ ذلك سوف يؤدّي إلى القول بالحدّ الأدنى لكمال القرآن أيضًا؛ بمعنى أنّ القرآن لم يبيّن سوى الحدّ الأدنى لما نحتاج إليه في هداية الإنسان^١. وهو يرى أنّ لازم صيرورة القرآن الكريم أكمل، أن يحظى النبيّ بعمر أطول وأن يكون أكمل^٢.

بموجب هذا الأصل يحتوي القرآن على كلّ ما نحتاج إليه في كمال وجامعيّة الدين، ولو أضيفت مئات الأعوام على عمر النبيّ الأكرم ﷺ، لما احتجنا إلى أيّ إضافة، أو تغيير في التّعاليم والمفاهيم القرآنيّة أبدًا. لا شكّ في أنّ علماء الدين يجب عليهم أن يحصلوا على ما يحتاجون إليه من القرآن، وإذا مسّت الحاجة إلى نصوص أخرى، فإنّ ذلك سيكون في إطار مجرد توضيح وبيان التّعاليم القرآنيّة لا أكثر^٣.

ومن بين التّنتائج الأخرى المترتبة على أصل كمال القرآن الكريم وجامعيّته، عبارة عن القول بتقدّم القرآن على سائر النصوص والدّوال الدّينيّة الأخرى؛ وذلك لأنّ مصادر من قبيل العقل والرّوايات إنّما ترد في إطار الدّفاع عن مفاهيم القرآن، أو توضيحها وشرحها واكتشافها. ومن ناحية أخرى فإنّ الحجّية الدّينيّة لسائر المصادر إنّما يتمّ إحرازها من طريق الدّلالة القرآنيّة أيضًا^٤.

٧. معرفيّة وجامعية لغة القرآن الكريم

كما أنّ لغة الدين ذات مفهوم معرفي، فإنّ لغة القرآن بدورها ذات مفهوم ومنتجة للمعرفة أيضًا. هناك في حقل الدين آراء ونظريّات مختلفة، من قبيل: اللّغة

١. سروش، «دين اقلي و اكثرى» ٨.

٢. م. ن، «بسط تجربه نبوي»، ١٠.

٣. شاكرين، مباني وپيش انگاره هاي فهم دين، ٣٣١.

٤. رشاد، فلسفه دين، ٩٢.

الأدبية، والرّمزيّة، والمثاليّة، والعرفيّة، ولغة خاصّة ولغة جامعة، ولكلّ واحدة منها نتائج ومعطيات خاصّة في فهم الدين^١. إنّ الرّأي المنشود في باب لغة القرآن، «جامع وشامل»، أو هو «تلفيق من أنواع لغويّة مختلفة»^٢ حيث يحتوي على وجوه ومستويات وأبنية مختلفة. إنّ من بين نتائج معرفيّة لغة القرآن (ومفهوميّته، وواقعته، ومعرفيته وجامعيّة لغته)، عبارة عن: حجّية الدّلالات القرآنيّة (الحجّية المعرفيّة = الواقعيّة)، والحجّية هنا تعني المنجزية والمعدريّة. إنّ المراد من حجّية الدّلالات القرآنيّة هو الاعتبار وإمكانية الاحتجاج، ولازم ذلك هو المعدريّة والمنجزية. إنّ هذا الأصل يستلزم الاهتمام بالآليات، والأضلاع، والمستويات، والأبنية اللّغويّة للقرآن الكريم، والتّعرّف إليها في إطار الفهم الأفضل والأعمق والأشمل لآيات هذا الكتاب السّماوي الخالد. إنّ هذه المسألة تستدعي قواعد دقيقة للتّعرّف على هذه الأمور، وعبارة أخرى: أن يتمّ تحليل لغوي لآيات القرآن الكريم، والتّعرّف إليها وتدوينها^٣.

٨. التماسك والانتظام في لغة القرآن

إنّ لغة القرآن عبارة عن شبكة تواصل مترابطة من الألفاظ والعبارات والجمل التي يتمّ تفسيرها، وتكتسب معناها ومفهومها وتتظم في إطار ارتباطها بسائر الأجزاء الأخرى في هذه المجموعة، ويقوم بينها انسجام وتناغم كامل^٤. إنّ أصل التّرابط، والانسجام البياني، والمعنوي للقرآن الكريم لا ينحصر في المستوى الظّاهري فقط، بل يشمل جميع أبعاد القرآن الكريم. إنّ المراد من شموليّة

١. للمزيد من القراءة، انظر: شاكرين، مباني وبيش انكارههاي فهم دين، الفصل السابع.

٢. رشاد، فلسفه دين، ١٠٦.

٣. شاكرين، مباني وبيش انكارههاي فهم دين، ٣٣٢.

٤. عنايي راد، «زبان شناسي دين در نگاه الميزان»، ٤٠.

المستويات المختلفة عبارة عن الأعم من الشمولية السطحية وما بعد السطحية، وهناك انسجام وارتباط بين المعاني الظاهرية والمعاني الباطنية. إنَّ للتَّرابط والتَّلاؤم اللُّغوي والمفهومي للقرآن الكريم معطيات في حقل فهم وتفسير هذا الكتاب السَّماوي، ومن بين هذه المعطيات: ضرورة البحث والاهتمام بمجموع آيات القرآن، وعدم كفاية البحث المحدود والجزئي في فهم وتفسير الكثير من تعاليمه^١. إنَّ جعل شمولية أصل الارتباط يودِّي إلى تمكيننا من جعل الفهم المعبر في كلِّ مستوى معيارًا للتَّعرُّف على صحَّة وسقم سائر الأفهام المتوازية وغير المتوازية الأخرى.

٩. عربيَّة القرآن الكريم

إنَّ من بين التَّنتاج المترتبة على كون القرآن الكريم وحيًا لغويًّا ولفظيًّا، عبارة عن نزوله باللُّغة العربيَّة، بمعنى أنَّ لغوية الوحي القرآني تثبت أنَّ عربيَّةه هي الأخرى من عند الله ومنسوبة إليه. إنَّ وقوع الاختيار على اللُّغة العربيَّة يعتبر بالنظر إلى المخاطبين الأوائل بالقرآن، وشخص النبي الأكرم ﷺ - الَّذي كان من الناطقين باللُّغة العربيَّة - أمرًا طبيعيًّا، حيث يعمل كلُّ متكلم على بيان مطالبه بلغة من يخاطبه مباشرة. وإنَّ الله سبحانه وتعالى بدوره قد سار على ذات هذه الطَّريقة في إرسال الأنبياء وإيصال خطاباته ورسالاته^٢. إنَّ عربيَّة القرآن ليس لها أيُّ دور في تحديد دائرة رسالة القرآن أبدًا؛ وذلك لأنَّ الَّذي يجعل القرآن الكريم عالميًّا إنَّما هو مضامينه الدَّاخلية الشَّاملة، وانسجام هذه المضامين مع اللُّغة «الفطريَّة للإنسان»، حيث تجلَّت في نطق «اللُّغة العربيَّة» بشكل بليغ؛ حيث تتمتع ألفاظ هذه اللُّغة بالقابلية على بيان المعاني الواسعة والعريضة. ومن هنا فإنَّ التَّعرُّف

١. م. ن.

٢. إبراهيم: ٤. وانظر أيضًا: مصباح اليزدي، قرآن شناسي، ٩٨.

إلى اللغة العربية وتلاوة القرآن الكريم بهذه اللغة، يمثل مدخلاً للحصول على المراتب والمراحل العالية لهذا الكتاب الفذ^١. إنَّ عربيَّة القرآن الكريم تترتَّب عليها نتائج وثمار، ومن بينها: تعزيز وثاقة واعتبار النَّصِّ القرآني، ونفي تبعيَّة النَّصِّ القرآني لثقافة العصر، واكتساب اللُّغة العربيَّة أهمِّيَّة في فهم القرآن الكريم.

١٠. تنزيه لغة القرآن

إنَّ من بين خصائص القرآن الكريم، نزاهته من العقائد، والأفكار، والآداب، والثَّقافات الباطلة^٢. إنَّ تنزيه القرآن الكريم من الامتزاج بالعناصر الخاطئة للثقافة الحاكمة على عصر النُّزول، واستعماله لألفاظ ذات ثقل ثقافي خاص، ينطوي على نتائج متعدِّدة، وإنَّ بعض هذه التَّنائج عبارة عن: إثبات أصل العصمة للقرآن من الخطأ، والفهم ما وراء التَّاريخي لتعاليم القرآن الكريم، والحيلولة دون القول بعصريَّة وتاريخيَّة الكثير من تعاليم القرآن وفصل وتمييز مراد آيات القرآن الكريم من العناصر الثَّقافيَّة الباطلة.

١. الجوادِي الأملي، تفسير موضوعي قرآن كريم، ١: ٣٥٣-٣٥٥.

٢. فصَّلَت: ٤١ - ٤٢. وانظر أيضًا: الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ١٧: ٣٩٨.

خلاصة الفصل

- إنَّ مباني معرفة المبدأ (معرفة الله) تعدُّ واحدة من مباني الفهم والمعرفة الدينيَّة في حقل الصِّفات الإلهيَّة، ومعرفة مبانيها، إلى غير ذلك من الأبحاث المرتبطة بذلك الدور الأساس.

- إنَّ بعض المباني الإلهيَّة الحاكمة على فهم الدين عبارة عن: اتِّصاف الله بالصِّفات، وإمكان معرفة الصِّفات الإلهيَّة، ومفهوميَّة الصِّفات الإلهيَّة، وتنزيه السَّاحة الإلهيَّة، وأصل التَّوحيد الإلهي، وأصل الحكمة واللُّطف الإلهي.

- إنَّ بعض مباني المعرفة الإلهيَّة لها دور في فهم الصِّفات الإلهيَّة، وبعضها الآخر مثل أصل الحكمة واللُّطف الإلهي، له تأثير مباشر في سائر حقول فهم الدين.

- إنَّ بعض المسائل المهمَّة في فهم الدين، عبارة عن: حقيقة الدين، والمنشأ الثُّبوتي والإثباتي للدين، مساحة وآليات الدين، وفطريَّة الدين، والثَّبات والتَّغيُّر في الدين، وذاتيَّة الدين، وتراتبية الدين، وارتباط العقل والعلم بالدين، ولغة الدين.

- إنَّ المراد من مباني المعرفة التَّوجيهيَّة عبارة عن الأصول والمسائل الأساس النَّاطرة إلى النبي الأكرم ﷺ والأئمَّة المعصومين ؑ.

- المنشأ الإلهي للنُّبوَّة والإمامة، وعصمة النبي الأكرم ﷺ والأئمَّة

المعصومين ؑ.

- حجِّيَّة السُّنَّة وسيرة المعصومين ؑ.

- إنَّ أصول ومباني معرفة الوحي والقرآن الكريم، عبارة عن: إلهيَّة وعصمة

الوحي، ولغويَّة الوحي القرآني.

- صيانة القرآن الكريم من التَّحريف، وكمال وشموليَّة القرآن، ومعرفة وجامعيَّة

لغة القرآن، وتنزيه وانتظام لغة القرآن الكريم ونظائر ذلك.

القسم الرَّابِع: مصادر ومدارك فهم الدِّين

إنَّ المراد من مصادر ومنابع^١ فهم الدِّين، هو الأعم من مناقشتها ومواردها وقنواتها وأدواتها وحواضنها. توضيح ذلك إنَّ «العلم» و«المعرفة» بوصفهما ظاهرة ترتبط بإضلاع وعناصر مختلفة، ومن بينها: الفاعل المعرفي (المنشأ الإيجادي)، ووسائط المعرفة (الأدوات)، ومعدّات المعرفة (أرضيّات وحواضن تحقُّق المعرفة)، وموانع المعرفة، وقوابل المعرفة (الفاعل المعرفي / المنشأ القابل)، ومتعلِّق المعرفة (المعلوم بالذَّات وبالعرض)^٢. ومن بين العناصر المذكورة هناك في الحدِّ الأدنى ثلاثة عناصر أصليَّة، ناظرة إلى مصادر المعرفة، وهي كالآتي:

١. الفاعل الإيجادي للمعرفة (المصدر المعرفي).

٢. المجاري والقنوات المعرفيَّة (معرفة المصادر).

٣. الوسائط والأدوات المعرفيَّة.

هناك في التّفكير الإسلامي نوعان من المصادر للفهم والمعرفة الدِّينيَّة، أحدهما: المصدر والمنشأ الإيجادي. والآخر: المنشأ المعرفي. ومن النّاحية الوجوديَّة يُعدُّ الله سبحانه وتعالى مصدرًا أصليًّا لجميع المعارف. إنَّ المصدر

١. منبع من نبع: نبع الماء؛ إذا جرى من العين (ابن منظور، لسان العرب، ٨: ٣٤٥)، أو نبع: نبع الماء نبعًا ونبوعًا: خرج من العين (الفراهيدي، العين، ٢: ١٦٠). وانظر أيضًا: الراغب الإصفهاني، المفردات في غريب القرآن، ١: ٧٨٨.

٢. رشاد، «مباني معرفت شناختي تولید علم دینی با تأکید بر کارکردهای عقل»، ٥ - ٢٠.

الإيجادي (الأنطولوجي) يُشير إلى الفاعل الإيجادي للمعرفة، كما أن المصدر المعرفي للدين ينظر إلى المجاري والقنوات الارتباطية. وبعبارة أخرى: هناك في الرؤية التوحيدية اختلاف جاد بين مصدر بوصفه فاعلاً إيجادياً للمعرفة، وبين المصدر بوصفه قناة معرفية؛ إنَّ المصدر الوجودي (الفاعل الإيجادي) من الزاوية التوحيدية هو الله وحده فقط، ومن الناحية المعرفية تكون مصادر المعرفة هي ذات قنوات ومجاري المعرفة، وفي المرحلة الثالثة، هناك أدوات ووسائط ومعدّات المعرفة.

إنَّ المراد من المصادر المعرفية لفهم الدين، هو مجموعة المصادر والأدوات التي يتمكّن الفاعل المعرفي بواسطتها من اكتشاف ومعرفة وحلّ جميع القضايا والمسائل والتعاليم الدينية. إنَّ المسار الطبيعي لتبلور معرفة الإنسان بعد ولادته، يتمُّ عبر القنوات التي أودعها الله سبحانه وتعالى في وجوده. وبالنظر إلى أصل المبدئية والفاعلية الحقيقية لله من أجل المعرفة، أوّلاً: سوف يكون مسار تكوّن العلم باللّحاظ الوجودي «طولياً / عمودياً». وثانياً: إنَّ جميع المعارف وكذلك سائر المصادر المعرفية، سوف تصدر عنه، وبالتالي فإنَّ الله سبحانه وتعالى قد عرّفنا إلى القنوات والمصادر والأدوات المعرفية؛ بمعنى أنَّ إفاضة العلم والمعرفة تحدث باللّحاظ الإيجادي والأنطولوجي من خارج وجود الإنسان (من قبل الله سبحانه وتعالى). وأمّا من الناحية المعرفية والأبستمولوجية (ارتباط الفاعل المعرفي بالمبدأ الحقيقي)، يتحقّق العلم والمعرفة من المجاري والقنوات الخاصة، من قبيل: العقل والفطرة والقلب والوحي (الكتاب والسنة)، وما إلى ذلك من القنوات الأخرى؛ ولهذا السبب يتمُّ التعبير عنها بـ «الطرق» و«القنوات» و«الوسائط»؛

وذلك لأنَّ الموارد المذكورة ليست مصدرًا و«منبَعًا» (أنطولوجيًا) بالمعنى الدَّقِيق للكلمة^١؛ بل هي في الغالب تَوَدِّي دور المعدِّ والواسطة والأداة بالنِّسبة إلى المصدر الأصلي والحقيقي.

١. المنبع من مادة «نَبَع» جاء بمعنى محل الخروج: «نَبَعُ الْمَاءِ نَبْعًا وَنَبْوَعًا» (انظر: الفراهيدي، كتاب العين، ٢: ١٦٠؛ الفيروزآبادي، القاموس المحيط، ٣: ٨٧؛ ابن منظور، لسان العرب، ٨: ٣٤٥). «منابع الماء: مخارجه من الأرض» (ابن فارس، معجم مقاييس اللُّغة، ٥: ٣٨١).

الفصل الثامن: العقل بوصفه مصدرًا وأداة لفهم الدّين

إنَّ «العقل» لغة من «العقال» بمعنى «المنع»^١، و«الوثاق»^٢، و«القلعة» و«الحصن»^٣، ومن هنا فقد وردت تسمية القوّة التي تعمل على كبح النّفس، ومنع الإنسان من ارتكاب الأفعال الخاطئة بـ «العقل»^٤. إنَّ مصطلح العقل يتفاوت في مختلف العلوم. فالعقل في مصطلح العلوم العقليّة، قد ورد بشكل رئيس في معنيين، وهما أولاً: بمعنى الموجود المجرّد ذاتاً وفعلاً (المستقل وغير المتعلّق بالنّفس والبدن)^٥. وثانياً: ورد العقل في معانٍ أخرى، ومن بينها قوى ومراتب النّفس الإنسانيّة. وفي هذا المعنى لا يكون العقل كائناً مستقلاً، بل هو متّحد مع النّفس. إنَّ هذا المعنى من العقل يقع في قبال قوّة الخيال والوهم والحسّ، ويكون قادراً على إدراك الكليّات، ويمكنه استنباط المسائل النّظريّة من المقدّمات البديهيّة والمعلومة.

١. الجوهري، الصحاح، مادة (عقل).

٢. الراغب الإصفهاني، المفردات في غريب القرآن، مادة (عقل).

٣. الفراهيدي، كتاب العين، مادة (عقل).

٤. الطريحي، مجمع البحرين، مادة (عقل). وكذلك يقال للشخص الذي يعقد لسانه: «اعتقل لسانه»، وتسمّى الدية بـ «العقل» أيضاً؛ وذلك لأنها تمنع إراقة المزيد من الدماء، ويطلق مصطلح «العقيلة» على المرأة العفيفة والمحجبة والطاهرة الذّليل؛ وعلى هذا الأساس فإن المعنى الأصلي لهذه الكلمة هو المنع والردع، وإن هذا المفهوم كامن في جميع هذه المعاني (انظر: المصطفوي، التحقيق في كلمات القرآن الكريم، ٨: ١٩٥).

٥. صدر المتألّهين الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، ٧: ٢٦٣.

إنَّ العقل بوصفه واحداً من القوى الإدراكية، وفي ضوء التَّفَاوُت بين المدركات، ينقسم إلى قسمين، وهما: العقل النَّظري، والعقل العملي^١. إنَّ العقل النَّظري، والعقل العملي كلاهما مبدأ للإدراك، وإنَّ الاختلاف بينهما يكمن في نوع مدركاتهما. ولكل واحد منهما دور المصدرية وكذلك دور الآلية؛ وبعبارة أخرى: إنَّ العقل بوصفه قوَّة ومصدرًا للمعرفة يحتوي على آليتين: نظرية وعملية^٢. إنَّ للعقل النَّظري خصوصية معرفية واكتشافية، ويخوض في دراسة اكتشافية لحقائق الأشياء، دون أن يخوض في الواجبات، والمحظورات، والمعايير والقيم وكيفيةها. وأمَّا العقل العملي (من خلال القيام على العقل النَّظري) فهو ناظر إلى دائرة الأعمال الإرادية للإنسان، وله في الغالب خصوصية تقيمية^٣.

وعلى هذا الأساس فإنَّ للعقل في حقل فهم الدين، آلية نظرية وآلية عملية؛ وذلك لأنَّ العقل هو الأعمُّ من العقل النَّظري والعقل العملي. وبالنظر إلى مساحة الدين، يكون هناك توظيف فيه للعقل النَّظري، وللعقل العملي أيضًا^٤. إنَّ العقل النَّظري بوصفه مصدرًا وأداة للمعرفة، هو الأعمُّ من العقل التجريبي، والعقل شبه التجريدي، والعقل التجريدي المحض والعقل الخالص. والعقل التجريدي المحض يستخدم عادة في الفلسفة والكلام والبراهين النظرية. وإنَّ

١. السبزواري، غرر الفرائد، شرح منظومة الحكمة، ٣١٠؛ الجوادى الأملي، رحيق مختوم (شرح الحكمة المتعالية)، ١: ١٢٢ و ١٥٤.

٢. الإصفهاني، نهاية الدراية في شرح الكفاية، ٣: ١٩٥؛ المظفر، المنطق، ٣٤٣.

٣. الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ٢: ١٤٨ و ١٨٠ و ٨: ٥٥.

٤. من ذلك على سبيل المثال، إن قوله تعالى: الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَأُولَئِكَ هُمْ أُولُو الْأَلْبَابِ (الزمر: ١٨)، ناظرة إلى كلتا الآليتين العقليتين (النظرية والعملية). إن العقلاء يعملون أولاً على الاستماع إلى كلام المتكلم جيداً ثم يعملون على تحليله (العقل النَّظري)، ويختارون منه أفضله وأحسنه (الاختيار الأفضل الواعي = العقل العملي). وإنَّ الهداية الإلهية (هداهم الله) سوف تتحقق بدورها من طريق آليتي العقل العملي والعقل النَّظري. (انظر: الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ١٧: ٢٥٠).

«العقل التجريبي» غالبًا ما يتجلى في العلوم الطبيعيّة، وأكثر العلوم الإنسانيّة. وإنّ «العقل شبه التجريدي» يتكفّل بعلم الرياضيات، و«العقل الخالص» يُستعمل في العرفان النظري^١.

أ. موقع العقل في فهم الدين

إنّ «العقل» بوصفه واحدًا من القوى الإدراكيّة للإنسان، يُعدُّ من أهمّ عناصر البحث الديني ولا سيّما علم المعرفة الدينيّة. وقد تبلور في الغرب - ولا سيّما في العالم المسيحي منه - مختلف الآراء حول منزلة وموقع العقل. وقد ذهب الاتجاه الإيماني إلى القول باعتبار الإيمان مقدّمًا على العقل وتفضيله عليه^٢. وفي المقابل ذهب بعض آخر إلى التأكيد على أصالة العقل^٣. وفي الفكر الإسلامي يمكن تقسيم الآراء في باب مكانة العقل في فهم الدين إلى ثلاثة أقسام عامّة، وهي: الظاهريّة، والعقلانيّة الاعتزاليّة، والعقل المتعالي.

١. الظاهريّة

يذهب الظاهريّون - الأعم من أصحاب الحديث من أهل السُنّة والأخباريين من الشيعة - إلى الجمود على الظواهر الدينيّة، ومخالفة التعمّق والتدبّر العقلي في الدين^٤. حيث قالوا بأنّ الطّريق الوحيد لفهم الكتاب والسُنّة ينحصر بفهم معاني ألفاظ الآيات والروايات فقط، وليس للعقل أيّ دخل في إدراك وفهم الكتاب والسُنّة. وعليه لو وقع التعارض بين ظاهر آية، أو رواية مع بديهيات العقل، يجب تقديم الظاهر^٥.

١. الجواديّ الأملي، منزلت عقل در هندسه معرفت ديني، ٧١ و ٢٦ - ٢٧.

٢. ژيلسون، عقل و وحي در قرون وسطي، ٣.

٣. م. ن، ٦٤.

٤. الشهرستاني، الملل والنحل، ١: ١٠٥.

٥. الموسوي الجزائري، الأنوار النعمانية، ٣: ١٢٧ - ١٣١؛ البحراني، الحقائق الناظرة، ١٦٧ - ١٦٨؛ ابن

تيمية الحراني، درء تعارض العقل والنقل، ١: ٦ فما بعد.

لقد أدّى تطرّف أصحاب الحديث في التخلي عن العقل في تفسير آيات، من قبيل: ﴿يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾^١ إلى القول بتجسيم الله سبحانه وتعالى. وكانوا يفهمون ألفاظاً من قبيل: اللّوح والقلم والعرش والكرسي، ذات المصاديق التي يفهمونها من الأشياء الخارجيّة والماديّة، وبالنسبة إلى ألفاظ من قبيل: العلم، والقدرة، والسّمع، والبصر، والكلام، والإرادة، والرّضا، ذات المصاديق التي يفهمونها من أفعال الإنسان، وكان يقولون بثبوت هذه الصّفات لله سبحانه وتعالى كما يقولون بثبوتها بالنسبة إلى الإنسان. وقد اكتفوا في تفسير القرآن بروايات الصّحابة والتّابعين. وكانوا حينما وجدوا رواية على بيان معنى آية، عمدوا إلى تفسير القرآن على أساسها، وإذا لم يجدوا رواية ولم يكن معنى الآية نصّاً، وقفوا عندها ولم يثبتوا لها أيّ معنى^٢.

٢. العقلانيّة الاعتزاليّة

لقد ذهب العقلانيّون من المعتزلة - (الأعمّ من المعتزلة المتقدّمين والجُدّد) - إلى الاعتقاد بقدرة العقل على فهم وإدراك جميع المعارف الدنيّة. وكان أغلبهم يتطرّف في إثبات المنزلة للعقل. فكانوا لذلك يُسقطون مقبولاتهم العقليّة غير القطعيّة على الكتاب والسّنة، ويحملون أصولهم المسبقة على القرآن الكريم. وكان المعتزلة هم أوّل من قال بهذا الدّور للعقل. وكانوا لإثبات نظريّاتهم يعملون على تفسير الآيات والروايات بما يتطابق مع عقائدهم الخاصّة. ومن بين أهمّ أصولهم العقليّة عبارة عن الحسن والقبح العقليّين: «المعارف كلّها بالعقل، واجبة بنظر العقل، وشكر المنعم واجب قبل ورود السّمع، والحسن والقبح صفتان

١. الفتح: ١٠.

٢. الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ١: ٣.

ذاتيتان للحسن والقبیح»^١. وعلى هذا الأساس كانوا يعملون على تأويل جميع الروايات التي يجدونها على خلاف ذلك.

٣. العقلانية المطلوبة

القسم الثالث هو العقلانية المطلوبة (العقل الشيعي أو العقل المتعالي). حيث يؤكد هؤلاء على التوفيق والانسجام التام بين العقل والشريعة والعقل والنقل، ويذهبون إلى الاعتقاد بأن العقل يُعدُّ - مثل الوحي والشريعة - من مصادر معرفة الدين. وفي هذه الرؤية يكون للعقل دورًا استقلاليًا (مصدريًا)، ودورًا آليًا (غير استقلالي) أيضًا. وإن من بين الاتجاهات في باب منزلة العقل، هو الاتجاه الأصولي الشيعي. إن العقل من هذه الزاوية - بالإضافة إلى منزلته المصدرية - يؤدي دورًا آليًا في فهم الكتاب والسنة أيضًا. إن منزلة العقل في هذا الاتجاه تقوم على أصول أربعة:

١. إن حكم الله سبحانه وتعالى هو محور الدين والشريعة.
٢. إن المصدر الوحيد (المصدر الثبوتي) الذي ينبثق عنه حكم الله سبحانه وتعالى، هو الإرادة الإلهية.
٣. إن الأدلة الشرعية مجرد كاشفة عن إرادة الله سبحانه وتعالى.
٤. إن الأدلة الشرعية إما عقلية أو نقلية، والأدلة النقلية إما كتاب، أو سنة مأثورة عن المعصومين عليهم السلام. وعلى هذا الأساس فإن العقل بدوره - مثل النقل - تثبت له صفة الحجية والكاشفية عن إرادة وحكم الله عز وجل، ومن هنا يكون العقل المتعالي حجة مثل النقل المعبر، ولا يختلف عن الأدلة الشرعية الأخرى أبدًا، وقد اتضح أيضًا أن العقل لا يقابل الدين ولا ينفصل عنه، وإنما العقل يقع في قبال النقل.

١. القاضي عبد الجبار المعتزلي، شرح الأصول الخمسة، ٨٨؛ الشهرستاني، الملل والنحل، ١: ٥٣.

ب. مهام العقل في فهم الدين

في ضوء الاتجاه الاعتدالي (المطلوب) تثبت للعقل مهام متنوعة في حقل فهم الدين. وإن من بين أهم مهام العقل بلحاظ نوع الدور، مصدريته وآليته في فهم الدين. إن المراد من المهام المعرفية عبارة عن حجية المصدر وآلية العقل، وكذلك حجية ثماره ونتائجه المعرفية، بمعنى أنه يمكن التعرف بواسطة العقل على قضايا وتعاليم وأحكام الدين أو إثباتها. وبعبارة أخرى: إن العقل قادر - مثل الكتاب والسنة - على أن يعرفنا على بعض التعاليم والأحكام الدينية والشرعية^١. وعلى هامش المهمتين المذكورتين تتبلور مهام مختلفة أيضًا، وإن بعض هذه المهام عبارة عن: إنتاج المعرفة، والنزعة المفهومية، وتقييم المعاني، والمنهجية (تعيين القواعد والضوابط وتحديد المسار)، والنزعة الإثباتية (إثبات حجية سائر المصادر والمدارك المعرفية)، واعتبار التقييم (تقييم مقدار اعتبار سائر المصادر والأدوات المعرفية)^٢. كما يعمل العقل من - خلال توظيف الأصول والقواعد العقلية - على فهم النص، ويتكفل بعملية الإثبات، والتفسير، والرد، والتخصيص، والتقييد، والتعميم، واستخلاص المفاهيم وما إلى ذلك. وإن بعض هذه المهام المذكورة أعلاه من نتائج العقل المصدري، وبعضها الآخر من نتائج العقل الآلي. يمكن بيان مهام مصدرية وآلية العقل في فهم مختلف أبعاد الدين، ومن هنا سوف تتم الإشارة أولاً إلى الدور المصدري والآلي للعقل، وسوف نبحث بعد ذلك في مختلف مجالات الدين (في فهم العقائد والأخلاق والأحكام وما إلى ذلك).

١. المظفر، أصول الفقه، ١: ١٨٩.

٢. رشاد، «گستره کارکرد و کاربرد عقل در تفهم و تحقق دین».

١. المهام المصدرية للعقل في فهم الدين

إنَّ المراد من مصدرية العقل، عبارة عن آليته الاستقلالية (إنتاج المعرفة الاستقلالية). وبعبارة أخرى: عندما نأخذ بُعد الإنتاج المعرفي الاستقلالي من العقل بنظر الاعتبار، يكون المراد منه هو العقل المصدر. إنَّ المراد من الدور الاستقلالي للعقل هو أن يكون العقل في عرض الكتاب والسُّنة بوصفه مصدرًا مستقلًا لمعرفة وفهم الدين. إنَّ العقل يُعدُّ في بعض الموضوعات - من قبيل: أصول العقائد - واحدًا من المصادر لإثبات التعاليم العامة والأسس الاعتقادية والكلامية، وإنَّ الاستفادة من غيره في هذا الشأن لن يكون مجدياً، بل ويكون في بعض الأحيان من موارد الدور الباطل؛ وعلى هذا الأساس تكون بعض مهام العقل في حقل إنتاج العلم حصرية^١. وكذلك في فروع الأحكام يُعرف العقل بوصفه واحدًا من الأدلة الأربعة للاستنباط عند الشيعة. إنَّ العقل بالإضافة إلى كونه مصدرًا للفهم والمعرفة الدينية، كذلك فهو مثبت ومصدق للكتاب والسُّنة أيضًا.

أ. إثبات المهام الاستقلالية للعقل

هناك الكثير من الأدلة التي تقام من أجل إثبات المهام المصدرية والاستقلالية للعقل؛ ومن بين الأدلة المهمة في هذا الشأن، جريان قاعدة الملازمة (الملازمة بن حكم العقل وحكم الشرع)^٢. إنَّ جميع مهام العقل تنقسم في تقسيم كلي إلى قسمين، وهما: المهام الاستقلالية، والمهام غير الاستقلالية. والمراد من المستقلات العقلية هو تلك الطائفة من الأحكام التي يمكن للعقل أن يستنتجها بشكل مستقل، ويكون العقل مستقلًا في صغرى وكبرى القياس؛ ففي القياس

١. الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ١٣: ٥٨.

٢. علي دوست، فقه و عقل، ١٦١ - ١٧١.

المعروف والقائل: «العدل حسن، والقيام به واجب عقلاً، وما يجب عقلاً يوجبه الشَّارع أيضًا؛ وعليه فإنَّ العدل واجب شرعاً»، تكون كلُّ من الصُّغرى والكبرى عقليةً^١. وأمَّا غير المستقلَّات العقلية فهي حيث لا يكون العقل لوحده قادرًا على الاستنتاج، ولا يكون في حوزته سوى كبرى القياس، وأمَّا الصُّغرى فهي مأخوذة من الشَّرع؛ ففي مثل هذا القياس القائل: «إنَّ الصلاة واجبة شرعاً، وكلُّ ما يكون واجباً شرعاً، تكون مقدّماته واجبة من النّاحية الشرعيّة أيضًا؛ إذًا تكون مقدّمات الصّلاة واجبة شرعاً». تكون صغرى القياس غير عقلية وكبراه عقلية. حيث يرى العقل هنا ملازمة بين الوجوب الشرعي لذي المقدّمة، والوجوب الشرعي لمقدّماتها.

إنَّ قاعدة الملازمة تجري في كلا القسمين؛ ومن هنا يُسمّى كلا القسمين بـ «الملازمات العقلية»، ويكون للعقل دور في ثلاثة مواضع، وهي: صغرى وكبرى المستقلَّات العقلية، والكبرى في غير المستقلَّات العقلية. تقوم هذه المسألة على أساس قاعدة الحسن، والقبح الدّاتي، والعقلي؛ إذ في ضوء هذه القاعدة تكون صغرى المستقلَّات العقلية (حُسن العدل) مستغنية عن الإثبات؛ وذلك لأنَّ القول بالحُسن، والقبح الدّاتي، والعقلي، هو ذات القول بصغرى القياس في المستقلَّات العقلية، وإنَّ إثبات الكبرى في المستقلَّات، وغير المستقلَّات العقلية، يتوقّف على إثبات «الملازمة».

في ضوء قاعدة الملازمة لو حكم العقل بحُسن فعل، فسوف يكون ذلك الفعل واجباً من وجهة نظر الشَّارع، وإن أدرك العقل قبح فعل، فسوف يكون حراماً من وجهة نظر الشَّارع. إنَّ دور هذه القاعدة يتجلّى في موضعين: إثبات الكبرى في المستقلَّات العقلية، وإثبات الكبرى في غير المستقلَّات العقلية. إنَّ

١. الهاشمي، بحوث في علم الأصول، ٤: ١٢١؛ المظفر، أصول الفقه، ١: ٢٠٨.

هذه القاعدة في المستقلات العقلية تثبت أنه كلما عمد العقل إلى اكتشاف وجود مصلحة حتمية وتامة في إيجاد عمل، وأدرك وجوب القيام بذلك العمل، ورأى فاعله مستحقًا للمدح والثواب، فإنَّ الشرع المقدَّس بدوره سوف يحكم بوجوب ذلك العمل أيضًا. وبعبارة أخرى: من طريق الوجوب العقلي نصل إلى الوجوب الشرعي. إنَّ وجوب العمل الذي يتمُّ إدراك وجوب القيام به، أو تركه بواسطة العقل، يتمُّ إثباته بقانون الملازمة. وأمَّا في باب غير المستقلات العقلية، فكلَّما وجد العقل ملازمة قطعية بين أمرين، كما في الملازمة بين الوجوب الشرعي للمقدِّمة والوجوب الشرعي لمقدمتها، أمكن بالاستناد إلى هذه الملازمة العقلية نسبة هذه الملازمة إلى الشرع أيضًا، وأن نثبت للمقدِّمة - التي لم نعر في الكتاب والسُّنة على شيء لها - وجوبًا شرعيًّا من طريق الوجوب الشرعي لذي المقدِّمة. إنَّ من بين الأدلة على إثبات قاعدة الملازمة، أصل الحُسن والقبح الذاتي والعقلي. وعلى أساس هذه القاعدة يرى العقل فاعل بعض الأمور مستحقًّا للمدح، وفاعل بعضها الآخر مستحقًّا للذم، بحيث يحكم بوجوب القيام بالقسم الأوَّل، ووجوب ترك القسم الثاني، ولا فرق في حكم العقل باستحقاق المدح والذم بين فاعل هذه الأفعال؛ فالعقل كما يرى صدور الظلم من الإنسان قبيحًا، كذلك يرى صدور الظلم من الله قبيحًا أيضًا. إنَّ هذا الإدراك العقلي مثل إدراك وجود المبدع الحكيم للعالم، حيث يكشف النُّقاب عن حقيقة؛ وعلى هذا الأساس كما أنَّ الخطابات اللفظية تكشف النُّقاب عن سلسلة من الحقائق والإرادة الإلهية، فإنَّ العقل بدوره يكشف النُّقاب عن المراد الإلهي؛ وذلك لأنَّ الثواب والعقاب لا يترتَّب على الخطاب اللفظي فقط، بل يترتَّب على الإرادة والكرهية الإلهية أيضًا، والعقل بدوره - كما الخطاب اللفظي - يكشف النُّقاب عن الإرادة والكرهية

الإلهية أيضًا^١. وفي ضوء بعض الروايات يكون العقل مثل النقل مرشدًا وهاديًا للإنسان نحو الإرادة الإلهية، ويكون حكمه معتبرًا مثل حكم الشريعة أيضًا^٢. فقد روي في هذا الشأن عن الإمام الكاظم عليه السلام، أنه قال: «إنَّ لله على النَّاسِ حَجَّتَيْنِ: حَجَّةٌ ظَاهِرَةٌ، وَحَجَّةٌ بَاطِنَةٌ؛ فَأَمَّا الظَّاهِرَةُ فَالرُّسُلُ وَالْأَنْبِيَاءُ وَالْأئِمَّةُ، وَأَمَّا الْبَاطِنَةُ فَالْعُقُولُ»^٣. وعلى هذا الأساس فإنَّه من خلال المراجعة الإجمالية، والاستقراء الناقص للنصوص الدينية، يمكن أن نثبت حجَّة العقل والملازمة بين فهم العقل وحكم الشرع أيضًا.

وإنَّ من بين المباني والأدلة الأخرى لآلية مصدرية العقل، عبارة عن مسألة تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد. في ضوء هذا المبنى تكون الأحكام الإلهية تابعة للمصالح والمفاسد، والعقل بدوره يستطيع إدراك مناط الحكم أيضًا، وذلك لأنَّ الله سبحانه وتعالى عندما بيَّن في القرآن الكريم الغاية والحكمة من إرسال الرُّسُل وإنزال الكتب^٤، بل وحتى الحكمة من بعض الأحكام الجزئية من الدين^٥ في بعض الأحيان، فكيف يمكن إنكار المنطوق والملاك في الأحكام الدينية. كما سبق أن ذكرنا فإنَّ إثبات مصدرية العقل في معرفة الدين يتوقَّف على إثبات الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع، وإنَّ إثبات هذه الملازمة يقوم بدوره على أساس إثبات قدرة العقل في إدراك مناط الأحكام الشرعية، ومن هنا فإنَّ الخوض في بحث قدرة العقل يُعدُّ أمرًا ضروريًّا؛ ومن هنا يُعدُّ الخوض في بحث قدرة العقل أمرًا ضروريًّا؛ إذ ما لم نؤمن بقدرة العقل وتمكُّنه من إدراك مناط الأحكام

١. الميرزا القمي، قوانين الأصول، ٢: ٢-٣.

٢. البهبهاني، الفوائد الحائرة، ٩٦.

٣. الكليني، الكافي، ١: ١٦.

٤. البقرة: ١٢٩، ١٥١ و ٢١٢؛ آل عمران: ١٦٤؛ الحديد: ٢٥؛ الجمعة: ٢.

٥. البقرة: ١٨٣؛ المائدة: ٩٧؛ التوبة: ١٠٣.

الشَّرعية، لن نتمكن من اعتباره مصدرًا مستقلًا في معرفة الدين، وأن نستفيد منه في إطار الملازمة بين حكم العقل وحكم الشَّرع.

يذهب بعض الأصوليين إلى إنكار قدرة العقل على إدراك مناطات الأحكام الشَّرعية، ويرون أن العقل لا يستطيع إدراك المصالح والمفاسد الحقيقية للأفعال المطلوبة للشَّارع بشكل كامل، ولذلك لا يمكن للعقل أن يكون مصدرًا مستقلًا لمعرفة الأحكام واستنباطها^١. وبطبيعة الحال فإنَّ هؤلاء بدورهم قد استفادوا في بعض الموارد من العقل بوصفه مصدرًا مستقلًا من دون وعي منهم؛ وقد استند الشَّيخ الأنصاري في استنباط الحكم الشَّرعي إلى مجرد العقل فقط، واستعمل في ذلك عبارة: «فمَّا استقل به العقل»^٢. وفي المقابل يذهب الكثير من العلماء والفقهاء إلى اعتبار العقل مصدرًا مستقلًا. ولا شكَّ في أنَّ العقل إنَّما يمكن عدُّه مصدرًا مستقلًا في فهم الدين، فيما لو أمكن الحصول بواسطة العقل على ملاك الأحكام، والعمل على استخراج الحكم الإلهي على أساسه.

نحن نرى أنَّ هذه الاختلافات إنَّما تكون غالبًا في حقل الأحكام الشَّرعية، وأمَّا في حقل فهم العقائد والأخلاق وأمثال ذلك، فإنَّ المسألة تختلف، ولذلك يجب التَّفريق في هذا الشأن بين العقائد والأخلاق والأحكام. يمكن للعقل أن يكون مصدرًا مستقلًا في إثبات أصل الدين، وكذلك في أصول العقائد أيضًا. ففي هذا الحقل من العقائد والقضايا، يمكن للعقل أن يؤدِّي دور المعيار والميزان؛ بمعنى أنَّ كلَّ ما يكون مقبولًا في كفة ميزان العقل من أصول العقائد، وإثبات أصل الشَّرعية، ويكون ملاكًا ومعيارًا، فهو حقٌّ وصدق. ولكن هذا - بطبيعة الحال - لا يعني أنَّ الله سبحانه وتعالى كان في شريعة الإسلام والقرآن الكريم ساكتًا في حقل

١. الأنصاري، الرَّسائل، ١٢؛ الإصفهاني، نهاية الدراية، ٢: ١٣٠.

٢. الأنصاري، المكاسب (ستة مجلدات)، ٢: ٨٢ و ٣: ٣١٢، ٣٧١ و ٥٦٣.

المعارف والأصول العقلية للدين، أو أنه لم يدل بدلوه في هذا الشأن. وفي الواقع فإنَّ العقل لا يمكن أن يؤدي دور الميزان والمعيار في جميع العقائد والقضايا الدينية، أو أن يكون مصدرًا مستقلًا فيها؛ ففيما يتعلق بمورد وجود الملائكة والعرش والجن وما إلى ذلك - على سبيل المثال - يكون العقل مجرد تابع للوحي (الكتاب والسنة). وفي خصوص الأحكام الفقهية وفروع الدين، يكون العقل في بعض الموارد - كما في المستقلات العقلية - مصدرًا مستقلًا، وفي بعض الأحكام والمفاهيم يتولَّى دور الفاهم والمفسر (الأداتي والآلي). كما تصدق هذه المسألة في الحقول الأخرى من الدين، مثل الأخلاق والتربية والحقوق أيضًا. إنَّ العقل المطروح بوصفه مصدرًا لمعرفة الدين هو العقل البرهاني. وإنَّ حكم هذا العقل هو ذات حكم الكتاب والسنة. وإنَّ البرهان العقلي مضارع للدليل النقلي المعتبر. إنَّ البرهان العقلي يأتي في بعض المواد قبل اعتبار الدليل النقلي، وفي بعض الموارد مع الدليل النقلي، وفي بعض الموارد الأخرى بعد الدليل النقلي.

ب. أدلة المنكرين للدور الاستقلالي للعقل ونقدها

هناك - بطبيعة الحال - من أنكر الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع، ولم يعتبر العقل طريقًا إلى حكم الشرع. فقد ذهب هؤلاء إلى الاعتقاد بأنَّ بعض الآيات يدلُّ على نفي الملازمة، كما في قوله سبحانه وتعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا﴾^١؛ فطبقًا لهذه الآية إنَّما يكون العذاب بعد إرسال الرسول، ولذلك فإنَّ الوجوب والحرمة إنَّما يثبتان من طريق الرسول فقط (النقل)^٢. إنَّ هذا الاستدلال ضعيف من عدَّة جهَّات: إنَّ المراد من العذاب في هذه الآية هو العذاب الدنيوي وليس الأخروي. فإنَّ الأمم السالفة - طبقًا لهذه الآية - إنَّما كانوا

١. الأسراء: ١٥.

٢. الفاضل التوني، الوافية في أصول الفقه، ١: ١٧٢؛ الفخر الرازي، التفسير الكبير، ٢٠: ١٧٢.

يواجهون العذاب الدنيوي من قبل الله بعد إرسال الرُّسل، ولذلك تكون دلالتها على نفي الملازمة منتفية من تلقائها^١. وثانيًا: إنَّ المراد من الرُّسول في هذه الآية هو الأعمُّ من الرُّسول الظَّاهري والباطني. وثالثًا: إنَّ مدلول الآية هو نفي العذاب قبل إرسال الرُّسول. فإذا جاء الرُّسول وجعل العقل حجَّة، ثمَّ قام شخص وخالف حكم العقل ونزل به العذاب، يكون هذا العذاب بعد الرُّسول وليس قبله.

إنَّ الدليل الثاني لهم عبارة عن الروايات التي منعت من استعمال العقل في الشريعة، واعتبرته نوعًا من التفسير بالرأي والقياس^٢. ولكن يمكن القول في الجواب أولًا: إنَّ المراد هنا هو المنع من استعمال العقل في الشريعة بالعقول الناقصة، والقياس، والرأي، والافتاء بغير علم^٣، ولا يوجد في أيِّ واحد من الروايات نهي عن استعمال العقل في استنباط الأحكام. وثانيًا: في ما يتعلق بمورد الروايات الخاصَّة بديه الأصابع والروايات الأخرى، تجري الجهة الثانية من قاعدة الملازمة، بمعنى أنَّها ترتبط بقاعدة «كلُّ ما حكم به الشرع حكم به العقل»، وليس قاعدة «كلُّ ما حكم به العقل حكم به الشرع»؛ إذ البحث في قاعدة الملازمة إنما يقع في القسم الأوَّل من القاعدة، وأمَّا القسم الثاني فلا ينطوي على إشكال يُذكر؛ إذ كلُّ ما يحكم به الشرع يقبله العقل، سواء أكان أصلًا إلى مناط الحكم، أم لا؛ وأمَّا في مورد البحث الرَّاهن، أي «كلُّ ما حكم به العقل حكم به الشرع أيضًا» فهو موضع البحث، وإنَّ الروايات المذكورة ليس لها أيُّ صلة بهذا الموضوع.

ومن بين الأدلَّة الأخرى التي يذكرها المنكرون، عبارة عن وجود الخطأ

١. الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ١٣: ٦٠.

٢. الموسوي الجزائري، نور البراهين، ١: ١٩٠؛ البحراني، الحدائق الناضرة، ١: ٦٠ - ٦١.

٣. الشَّيخ الصدوق، كمال الدين وتمام النعمة، ٣٢٤؛ الحر العاملي، وسائل الشَّيعة، ج ١٨، ب ٦، ص ٢١.

والاشتباه في المقدمات العقلية، ويعتقدون أن التمسك بالمعصومين عليهم السلام وآيات القرآن الكريم، هو وحده الذي يعصمنا من الوقوع في الخطأ^١. إن هذا الاستدلال بدوره مخدوش من عدة جهات؛ فأولاً: إن كلفة هذه القضية وهي وجود متسع للخطأ والاشتباه في المقدمات العقلية غير مقبولة، ولازم هذا الكلام أن الأصول الاعتقادية للدين التي تم إثباتها بالعقل تعاني هي الأخرى من الخطأ والاشتباه. وثانياً: يتم البحث في قانون الملازمة عن الملازمة الحقيقية بين إدراك العقل وحكم الشرع. إن من بين موارد هذه القاعدة حيث يدرك العقل مصلحة، أو مفسدة في فعل، وبالنظر إلى المصلحة، أو المفسدة يدرك وجوب القيام بذلك الفعل، أو تركه بشكل منجز. في حين أن الدليل المذكور على نفي الملازمة يُشير إلى هذه المسألة، وهي أن العقل لا يمتلك القدرة على إدراك المصلحة، أو المفسدة، ونحن ندعي أن العقل يمتلك هذه المقدرة، ونعتقد أنه في صورة الإدراك القطعي، تكون الملازمة موجودة، إلا إذا أنكرنا هذه المقدرة من البداية^٢. وثالثاً: إن ادعاء توقيفية جميع الأحكام الأعم من الفقهية، والأخلاقية، والاجتماعية، وغيرها ادعاء خاطئ؛ إذ بعد إثبات الحُسن والقبح الذاتي والعقلي، تكون كلفة هذه القضية منتفية من تلقائها. وفي المجموع يبدو أن الاختلاف بين القائلين بالملازمة والمنكرين لها بحث صغروي وليس كبروياً؛ بمعنى أن المنكرين للملازمة يعتقدون بأن العقل لا يحصل له قطع بالحكم الشرعي بشكل مستقل، لا أن قطع العقل ليس حجة^٣.

١. الأسترآبادي، الفوائد المدنية، ١٢٩ - ١٣٠ و ١٦٢؛ الأنصاري، الرسائل، ٨؛ البحراني، الحقائق الناضرة،

١ : ١٣١؛ الهاشمي الشاهرودي، بحوث في علم الأصول، ٤ : ١٢٥.

٢. علي دوست، فقه و عقل، ٩٠.

٣. الآشتياني، بحر الفوائد في شرح الفوائد، ٣٦.

ج. وجه حجّية العقل

إنَّ الوجه في حجّية القرآن والسُّنَّة يعود إلى حكم العقل؛ ولكن ها هو الوجه في حجّية العقل؟ لو اعتبرنا حجّية حكم العقل بحكم الشَّرع؛ فحيث تكون حجّية الشَّرع بحكم العقل، فإنَّ هذا الأمر سوف يستلزم الدَّور الباطل؛ بمعنى أننا سوف نواجه مشكلة «توقَّف الشَّيء على ما يتوقَّف هو على هذا الشَّيء» (توقَّف حجّية العقل على حجّية الشَّرع الذي تتوقَّف حجّيته بدورها على حجّية العقل)، ولو اعتبرنا الدَّلِيل ذات العقل؛ فحيث لا تكون حجّية العقل بحسب الفرض ثابتة بعد؛ فسوف نواجه معضلة الدَّور؛ بمعنى «توقَّف الشَّيء على نفسه» (توقَّف حجّية العقل على حجّية العقل)؛ وعليه فما هو الدَّلِيل على اعتبار وحجّية القضايا العقلية في الدين؟ فما هو الدَّلِيل على تطابق مدركات العقل مع الواقع^١؟

إنَّ هذه الشُّبهة لا زالت تشغل أذهان بعض المفكرين من المسلمين وغير المسلمين. فقد ذكر تاج الدين الأرموي (م: ٦٥٣ هـ) هذه الشُّبهة في مواجهة العدالة الذين ارتضوا التَّحسين، والتَّقبيح العقلي، وقالوا بأننا إذا لم نقبل بحكم العقل في وجوب النَّظر في المعجزة، لن تثبت نبوَّة^٢.

لقد ذكر سورين كركيغارد - وهو من طلائع «المذهب الوجودي» - هذه الشُّبهة اتِّجاه أحكام العقل، وقال: لا ينبغي التَّبعية للعقل في حقل الدين تمامًا؛ إذ لو كان العقل وحده هو الحكم، فمن هو الحكم الذي يحكم بشأن العقل^٣؟
يمكن القول في معرض الإجابة عن هذه الشُّبهة: إنَّ المراد من العقل - الذي يتمُّ طرحه بوصفه مصدرًا مستقلًّا للدين والمعرفة الدينية - هو العقل البرهاني.

١. علي دوست، فقه و عقل، ١٩٧ - ١٩٨.

٢. الأرموي، الحاصل من المحصول في أصول الفقه، ٢٦٤ - ٢٦٥.

٣. قنبري، «دفاع عقلائي از دين»، ١٠٢.

إنَّ الاستدلال في العقل البرهاني يقوم على أساس البديهيات، والبديهيات لا تحتاج إلى استدلال، بل هي موجودة في النفس بشكل حضوري، وإنَّ القضايا التي يجدها الإنسان في نفسه على نحو حضوري، لا تحتاج إلى دليل، وذلك لأنَّ الاستدلال والبرهان يكون على نحو الطَّريقية لا على نحو الموضوعية. وبعبارة أخرى: إنَّ الاستدلال طريق، وبواسطة يتمُّ إثبات أمر بالنسبة إلى الشَّخص، فلو كان ذلك الأمر حاضرًا بنفسه عند ذلك الشَّخص، فسوف يكون الاستدلال عليه لغوًا؛ ومن هنا فإنَّ قضية «إنَّ لحكم العقل حجَّة، وحجَّيته ذاتية ومتطابقة مع الواقع» حاضرة في نفس الإنسان، ولا تحتاج إلى دليل^١.

والجواب النَّقضي على هذه الشُّبهة على النحو الآتي: «إنَّ الشَّخص الَّذي يطرح هذه المسائل، يعتبر العقل حجَّة من دون أن يدرك ذلك. فلو قال شخص: إنَّ العقل ليس حجَّة، يجب عليه أن يأتي بدليل يبيِّن متى لا يكون العقل حجَّة. فلو أتى العقل بحجَّة على عدم حجَّة العقل، فهذا يمثل انتحارًا تلقائيًا للعقل. فالعقل يحيل النظريات أبدًا إلى البديهيات، وعندما يصل إلى البديهيات، فلا يكون هناك شكُّ لديه في البديهيات. ومن هنا يستنتج أنَّ ما أدركته صحيح»^٢. وعلى هذا الأساس فإنَّ حجَّة جميع الحجج والأدلة في نهاية المطاف تعود إلى العقل، وإنَّ حجَّة القضايا العقلية وصدقها موجودة في النفس بشكل حضوري، ولا تحتاج إلى حجَّة أخرى؛ ومن هنا تكون شبهة الدور باطلة أيضًا، ولا يلزم أيُّ دور في ذلك.

والسُّؤال الآخر الَّذي يرد في حقل مصدرية العقل هو: لو كان العقل بوصفه صدرًا مستقلًّا (في عرض الكتاب والسُّنة) ألا يتنافى ذلك مع التَّوحيد في التَّقنين

١. علي دوست، فقه و عقل، ٢٠٢ - ٢٠٣.

٢. برنارد، «عقل گرايي».

والتشريع؟ وبعبارة أخرى: لو اعتبرنا العقل مصدرًا مستقلًا في عرض الكتاب والسنة، ألا يتنافى هذا القول مع انحصار التقنين بالشارع المقدس؟ والجواب عن ذلك هو: إنَّ القبول بالحكم الاستقلالي للعقل لا يتنافى مع التوحيد في التقنين؛ وذلك أولاً: إنَّ مصدرية العقل بالنسبة إلى الأحكام تعني اكتشاف الأحكام الإلهية بواسطة العقل، كما أنَّ القرآن والسنة بدورهما كاشفين عن مراد الشارع. وثانياً: إنَّ القبول بحكم العقل بالإضافة إلى حجَّيته الذاتية إنما هو بإذن من الشارع. وبعبارة أخرى: إنَّ التقنين هو حقُّ الله، وإنَّ التبعية له واجب على الآخرين. فلو كان من بين قوانين الله، تخويل حقِّ التقنين إلى العقل؛ بحيث يكون قد أمضى حكمه بشكل عام، ويكون هناك ثواب وعقاب بإزاء موافقته ومخالفته، فسوف يكون تقنين العقل هو تقنين الشرع، والتبعية لقانونه تبعية لقانون الشرع المقدس^١.

٢. المهام الآلية للعقل ومقدار تدخله في سائر المصادر

في ما يتعلق بالتوظيف الآلي للعقل، يجب البحث في مسألتين؛ الأولى: بيان الدور الآلي، والأخرى: مقدار تدخلها في فهم سائر المصادر.

أ. الدور الآلي للعقل في فهم الدين

إنَّ من بين المهام المعرفية للعقل، عبارة عن وظيفته الآلية وغير الاستقلالية. إنَّ العقل في الكثير من الوظائف يحتاج إلى سائر المدارك والمدركات الأخرى، وإنَّ جميع المدارك تعمل فيما بينها على إنتاج العلم؛ إذ كما أنَّ لكل ظاهرة ممكنة مساحتها الخاصة، فإنَّ العقل بدوره يشتمل بلحاظ مهامه ودائرته المعرفية على بعض المحدوديات والنواقص. إنَّ الكثير من المسائل لا يمكن بيانها وإدراكها بمجرد الذهن والعقل فقط، ولولا سائر المصادر المعرفية، ولا سيما الوحي منها،

١. المطهري، اسلام ومقتضيات زمان، ١: ١٧٩؛ علي دوست، فقه وعقل، ٢٠٢-٢٠٣.

لما أمكن للعقل أن يصل إلى الكثير من المفاهيم والمعارف بما في ذلك الأحداث والوقائع التي جرت على الأمم السالفة أبداً^١. إنَّ العقل البشري لا يعلم شيئاً حول الأحداث الماضية، والولادة، والمستقبل، وزمان، ومكان موت الإنسان، ومعاده، وليس له من طريق إلى ذلك سوى الاستعانة بسائر المصادر الأخرى، من قبيل: الوحي الإلهي^٢.

وعلى هذا الأساس حيث يعاني العقل من المحدوديَّة، ولا يمتلك القدرة المستقلَّة على إنتاج المعرفة، سوف يكون هناك متسع للحديث حول الوظائف الآليَّة وغير الاستقلاليَّة للعقل. وإنَّ من بين الوظائف الآليَّة المهمَّة للعقل، عبارة عن دوره بوصفه فاهماً للكتاب والسُّنة، وفهم الأمور الفطريَّة، وتحليل المعطيات الطَّبيعيَّة والتَّجريبيَّة، وتقييم المعلومات الشُّهوديَّة؛ وذلك لأنَّ العقل لوحده ليس قادراً على فهم واستنتاج بعض الأمور. وعلى هذا الأساس يكون العقل مقيماً للمعاني والمفاهيم، ومن هذه الناحية يمكنه أن يكون في خدمة سائر المصادر الأخرى، ويعمل على تثبيتها، أو ردِّها، أو تفسيرها وتخصيصها وتقييدها، أو تعميمها، وأن يحكم لأحد الطَّرفين عند وقوع التَّعارض بينهما، وأن يعمل على تصحيح السَّنَد، أو يرده، وأن يستمدَّ المفاهيم من الأدلَّة، وأن يُشكِّل القياس بواسطة المقدمات التي يحصل عليها من الكتاب والسُّنة، وما إلى ذلك من الأمور الأخرى. وبعبارة أخرى: إنَّ العقل الآلي يتكفَّل ببيان المعاني، وفهم، وتفسير سائر المصادر والمدارك المعرفيَّة الأخرى، من قبيل: الوحي (الكتاب والسُّنة) والطَّبيعة؛ إذ من دون توظيف العقل، لن يكون فهم وإدراك سائر المصادر ممكناً. وعلى هذا الأساس لو لم يكن الإنسان مالِكاً لأداة العقل لما كان لسائر المدارك

١. الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ١٠: ٢٤١.

٢. م. ن، ١٦: ٢٣٩.

والمصادر المعرفية جدوائيةً أبدًا، ومن هنا فإنَّ الإنسان من خلال توظيف العقل يصل إلى فهم الكتاب والسُّنة والطَّبيعة.

إنَّ من بين الوظائف غير الاستقلالية للعقل وظيفة التَّقييم؛ وبعبارة أخرى: إنَّ للعقل بالإضافة إلى الوظيفة المعرفية والمفهومية، دور اختبار صوابية المعنى والتَّقييم المفهومي؛ بمعنى أنَّه بعد أن يتمَّ الحصول على المعرفة، والمعنى الخاصَّ من طريق المدارك، والدَّوال الأخرى، يقوم العقل بتقييم ذلك المعنى ليميز الصَّحيح من الخاطي، وإذا لم يكن ظاهر الآية، أو كلام المعصوم منسجمًا مع الموازين والمعايير العقلانية، فإنَّ العقل سيدعونا إلى إعادة النَّظر فيه، لنحصل على المعنى الدَّقيق، والصَّحيح لتلك الآية والرَّواية، وإذا لم نتمكن من العثور على المعنى المعقول والمقبول، فسوف نضطر إلى التَّوقُّف والإذعان بالعجز. وبطبيعة الحال ليس هناك من شكِّ في صحَّة استناد الآيات إلى المبدأ الوحياني، ولكن لو ألقى ظاهر السُّنة معنى غير عقلائي، أمكن التَّشكيك في صحَّة إسناده إلى المبدأ المعصوم^١.

ب. مقدار تدخُّل العقل في فهم سائر المصادر

إنَّ الوظيفة الآليَّة للعقل تعدُّ أمرًا مقبولاً من قبل جميع العلماء والفقهاء الأعم من الشيعة والسُّنة والأخباريين والأصوليين والأشاعرة، وحتى المخالفين المتشدِّدين في الاستعمال الاستقلالي للعقل، يؤمنون بالدَّور والاستعمال الآلي للعقل أيضًا^٢؛ وإنَّما يكمن الخلاف في مقدار تدخُّل العقل في فهم الكتاب والسُّنة، حيث توجد هنا ثلاثة آراء تتراوح ما بين الإفراط والتَّفريط والاعتدال. في الرأى التَّفريطي، قالوا باعتبار العقل في مجرد أصل الإيمان بالدين والوحي،

١. رشاد، «كستره كارکرد و کاربرد عقل در تفهم و تحقق دين».

٢. البحراني، الحقائق الناضرة، ١: ١٢٨ - ١٣١.

وبعد القبول بالكتاب والسنة، يعملون على وضع العقل جانباً بالمرّة. ويذهب أصحاب الحديث من أهل السنة وكذلك الأخباريون من الشيعة إلى الاعتقاد بأن معيار الفهم الوحيد هو الكتاب والسنة فقط، وبذلك يكون الأمر منحصرًا بمعاني ألفاظ الآيات والروايات، وليس للعقل أيُّ تدخل في فهم وإدراك الكتاب والسنة أبدًا. وإذا وقع التعارض بين ظاهر آية، أو رواية وبين بديهيات العقل، قالوا بوجوب تقديم الظاهر^١. قال العلامة الطباطبائي بشأن هذا الرأي: «أمّا المحدثون، فاقترضوا على التفسير بالرواية عن السلف من الصحابة والتابعين؛ فساروا وجدّوا في السير حيث ما يسير بهم المأثور، ووقفوا فيما لم يؤثّر فيه شيء»^٢. وقد أدّى الإفراط من أصحاب الحديث - بالإضافة إلى تنحية العقل، في تفسير آيات من قبيل: ﴿يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾^٣ - إلى ذهابهم إلى القول بتجسيم الله وسقطوا في وحل التجسيم. وكانوا يفهمون ألفاظاً من قبيل: اللوح والقلم والعرش والكرسي، ذات المصاديق التي يفهمونها من الأشياء الخارجية والمادية، وبالنسبة إلى ألفاظ من قبيل: العلم، والقدرة، والسمع، والبصر، والكلام، والإرادة، والرّضا، كانوا يدركون ذات المصاديق التي يفهمونها من أفعال الإنسان، وكان يقولون بثبوت هذه الصفات لله سبحانه وتعالى كما يقولون بثبوتها بالنسبة إلى الإنسان.

وأمّا الرّأي الثاني فإنّه يحتوي على نظرة إفراطية إلى أداء وآلية العقل. إنّ أنصار هذا الاتجاه كانوا يفرضون آراءهم - المستندة إلى المقبولات غير القطعية - على الكتاب والسنة، ويحملون أصولهم التي يفترضونها مسبقاً على القرآن الكريم. وقد كان المعتزلة هم أوّل من قال بمثل هذا الدور للعقل من بين الفرق الإسلامية.

١. الموسوي الجزائري، الأنوار النعمانية، ٣: ١٢٧ - ١٣١؛ البحراني، الحقائق الناظرة، ١٦٧ - ١٦٨؛ ابن

تيمية الحراني، درء تعارض العقل والنقل، ١: ٥ - ٦.

٢. الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ١: ٣.

٣. الفتح: ١٠.

وكانوا لإثبات نظرياتهم يعملون على تفسير الآيات والروايات بما يتطابق مع عقائدهم. وإنَّ الأصل العقلي الأهمَّ بالنسبة إليهم هو أصل الحسن والقبح العقلي: «المعارف كلها معقولة بالعقل واجبة بنظر العقل، وشكر المنعم واجب قبل ورود السَّمع، والحسن، والقبح صفتان ذاتيتان للحسن والقبيح»^١. وعلى هذا الأساس فإنَّهم حيثما وجدوا رواية على خلاف ذلك، عمدوا إلى تأويلها. وفي نقد العقلانية المفرطة يكفي القول بأنَّ سرَّ حاجة الإنسان إلى الوحي والدين والتعاليم السماوية، يعود إلى محدودية العقل وسائر المدركات البشرية؛ ومن هنا فإنَّ الاستخدام الإفراطي للعقل ليس سوى سذاجة فكرية.

الرأي الثالث هو الاتجاه المعتدل. إنَّ دور العقل في فهم الكتاب والسنة يجب أن يكون مقرونًا بالمعايير والملاكات، مضافًا إلى وجوب أن يكون موردًا لقبول المتكلم في الكتاب والسنة؛ إذ من خلال الرجوع إلى القرآن الكريم ندرك أنَّ القرآن قد عرَّف نفسه بأنه مبيِّن كلِّ شيء، كما في قوله تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ﴾^٢. كما يصرِّح القرآن بأنَّ مهمَّة النبي الأكرم ﷺ هي العمل على تبيين القرآن الكريم؛ إذ يقول تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾^٣. وقام النبي الأكرم ﷺ بدوره في مختلف المواضع بالتعريف بأهل بيته ﷺ بوصفهم أقرانًا له في تفسير وتبيين القرآن الكريم، كما في قوله: «إني تارك فيكم الثقلين؛ كتاب الله وعترتي...»^٤. وعليه يجب الرجوع في فهم القرآن الكريم إلى السنة أيضًا؛ وعلى هذا الأساس فإنَّ القرآن الكريم أولاً هو المبيِّن (فهم الآيات بالآيات)، وثانيًا: إنَّ النبي الأكرم ﷺ وأهل البيت ﷺ بدورهم هم

١. الشهرستاني، الملل والنحل، ١: ٥٣.

٢. النحل: ٨٩.

٣. النحل: ٤٤.

٤. العلامة المجلسي، بحار الأنوار، ٢: ٢٢٦؛ محمّدي ري شهري، ميزان الحكمة، ١: ١٩١.

المفسّرون، والمبيّنون الحقيقيّون للقرآن الكريم، وثالثاً: إنّ لغة القرآن والسنة هي لغة هداية، وذلك لأنّ القرآن كتاب هداية للنّاس، وعليه يمكن للنّاس فهمه، ولكن لا على نحو الاستقلال، وإنّما من طريق الاستعانة بالنّبي الأكرم ﷺ وأهل البيت  ومن طريق العقل السّليم والعقل البرهاني. لا شكّ في أنّ بعض المعتقدات السّابقة للمخاطب، قد ترك تأثيرها في فهم المراد من الكتاب والسنة. إنّ هذه المعتقدات لا تخرج من إحدى حالين:

الاعتقاد المنبثق من ذات الكتاب والسنة، وإنّ هذا الاعتقاد يؤثّر في فهم آية أو رواية أخرى. وفي هذه الحال لا شكّ في أنّ هذا التأثير مورد تأييد القرآن والسنة، وإنّ الله سبحانه وتعال والنّبي الأكرم ﷺ قد أرادا ذات هذا المعنى، بيد أنّ الاعتقاد الذي لا يكون ناشئاً من الكتاب والسنة، إذا كان عبارة عن مسألة قطعيّة، يمكن أن يكون مؤثراً في فهم الكتاب والسنة. وعليه لو تعارض ظاهر آية، أو رواية مع حكم العقل القطعي، فإنّ حكم العقل هو رفع اليد عن الظاهر؛ من قبيل الآيات التي تثبت لله جسمًا، أو الصّفات الجسمانيّة بنحو من الأنحاء وبحسب الظاهر؛ وعلى هذا الأساس فإنّ العقائد التي لا يتمّ الحصول عليها من طريق الدليل القطعي، إذا تعارضت مع الآيات والروايات، يتمّ التخلّي عن الاعتقاد غير القطعي^١.

في ما يتعلّق بالتعارض بين حكم العقل وحكم النّقل، هناك صور متعدّدة يمكن تصوّرها، وفي ما يلي نشير إلى ثلاث صور منها على النحو الآتي:

الصورة الأولى: تعارض الحكم الشرعي القطعي مع الحكم العقلي القطعي. إنّ تحقّق هذه الصورة غير ممكن؛ إذ إنّ الحكم النّقلي إنّما يكون قطعياً، أوّلاً: فيما لو كان صدور الدليل من ناحية المعصوم  قطعياً. وثانياً: أن تكون دلّالته

١. الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ٩: ١، ٨٦: ٣، ١٧: ٩٢.

على المدعى واضحة أيضًا، وألا تنطوي على أي احتمال آخر. وثالثًا: ألا يكون هناك نقص في صدوره أيضًا، بمعنى ألا يُحتمل صدوره بداعي التقيّة وما إلى ذلك؛ وعلى هذا الأساس فإنّ الحكم الشرعي الحاصل من النقل مع وجود هذه الشروط يكتسب قطعية. وعليه لو افترضنا أنّ العقل قد أصدر بشكل قطعي حكمًا على خلاف مفاد الدليل الشرعي، فإنّ هذه القطعية العقلية تترك تأثيرها في كيفية دلالة الدليل الشرعي، ومنذ البداية لن تصل دلالة على المدعى إلى حدّ القطع واليقين؛ وعلى هذا الأساس لا يكون هذا النوع من التعارض ممكنًا.

الصورة الثانية: تعارض الدليل الشرعي القطعي مع الدليل العقلي الظني. في هذه الحال يكون الدليل الشرعي القطعي بتلك الشروط المذكورة مقدّم على الدليل العقلي الظني.

والصورة الثالثة: تعارض الدليل العقلي القطعي مع الدليل النقلي الظني. وفي هذه الصورة يكون الدليل العقلي هو المقدّم؛ وذلك لأنّ القطع واليقين يحتوي على حجّية ذاتية، وإنّ لزوم التبعية للقطع واليقين لا يحتاج إلى إثبات شرعي أو عقلي: «لا إشكال في وجوب متابعة القطع والعمل عليه... لأنّه بنفسه طريق إلى الواقع»^١.

٣. دور العقل في فهم أبعاد الدين

يمكن بيان المهام المصدرية، والآلية للعقل في فهم محتوى الدين وأبعاده المختلفة. إنّ الدين بلحاظ المحتوى يشتمل على أبعاد مختلفة، من قبيل: العقائد، والأحكام التكليفية، والمسائل الأخلاقية، والقضايا التربوية، والعرفانية، والفلسفية، والتاريخية، والاجتماعية، والطبيعية. ومن بين الأبعاد المذكورة يكون

١. الأنصاري، فرائد الأصول، ٢.

للعقائد والأحكام والأخلاق - بلحاظ أهميتها وكميتها - سهم أكبر في محتوى الدين، ولذلك سوف نقتصر في بحثنا على دراسة هذه الأبعاد الثلاثة فقط.

أ. دور العقل في فهم العقائد الدينية

إنَّ العقل في إثبات أصل الدين وكذلك أصول العقائد، يمكن طرحه بوصفه مصدرًا مستقلًا. في هذا الحقل من العقائد، والقضايا يؤدِّي العقل دور المعيار والميزان، كما هو قادر على إثبات وقبول أصل الشريعة وإثبات أصول العقائد أيضًا. وبطبيعة الحال فإنَّ بعض المعارف والأصول العقلية للدين هي نتاج الوحي والسُّنة؛ حيث لا يمكن للعقل أن يؤدِّي دور الميزان والمعيار في هذا الشأن، أو أن يكون مصدرًا مستقلًا، من ذلك - مثلًا - إنَّ دور العقل في مورد وجود الملائكة والجن وما إلى ذلك، هو دور التابع المحض للتعاليم الإلهية.

حيث يتمُّ إثبات أصل ضرورة الدين وحاجة الإنسان إلى الوحي من طريق العقل، بيد أنَّ الدليل العقلي المستقل - في حقل الدين - يؤيِّد الدليل النقلية، والدليل النقلية بدوره يؤيِّد الدليل العقلي، وهذا في ما لو كان لدينا في مسألة ما دليل عقلي مستقل، ودليل نقلي مستقل أيضًا. وبعبارة أخرى: كما يمكن للدليلين العقليين أن يؤيِّد أحدهما الآخر، أو أن يقوم الدليلان النقليان بتأييد بعضهما، كذلك يمكن للدليلين العقلي والنقلي المستقلين أن يؤيِّد أحدهما الآخر أيضًا.

من بين المهام الاستقلالية للعقل في العقائد، يمكن الإشارة إلى الموارد الآتية: إثبات وجود الله، والصفات الإلهية، وضرورة النبوة، وشرائط النبوة، من قبيل: العصمة، وتصديق الكتاب والسُّنة، وإثبات أحقية الدين، واكتشاف صدق مدَّعى النبوة، ولزوم تحقق المعاد بالنظر إلى صفات الله سبحانه وتعالى ونظائر ذلك. إنَّ هذه المسائل لا يمكن إثباتها إلا بواسطة العقل البرهاني؛ في حين أنَّ الاكتفاء بالكتاب والسُّنة في إثبات هذه المسائل يستلزم الدور.

إنَّ العقل بوصفه مصدرًا مستقلًا يعاني من بعض القيود والمحدوديات، ومن بينها: العجز عن إدراك كنه الذات الإلهية. إنَّ إدراك ذات الله يقع خارج قدرة العقل، وحتى الأنبياء لا طريق لهم إلى ذلك. وإنَّ كنه صفات الله التي هي عين ذاته، خارجة بدورها عن تناول إدراك العقل^١. وإذا تجاوزنا هذين البُعدين المحظورين، فإنَّ الذي يتبقى في تناول العقل هو إمكان إدراك الفيض الإلهي الذي يمثّل وجه الله. إنَّ الفعل الإلهي والفيض الإلهي هو ذات ظهور الله وتجليه، وإنَّ فهم وإدراك التجليات والفيوضات الإلهية تعدُّ إدراكًا لله، ولكن لا إدراك مرتبة ذاته وكنه صفاته، بل إدراك الله في مرتبة الفعل^٢.

ب. دور العقل في فهم الأخلاق الدينية

يمكن للعقل البشري في حقل الأصول والقوانين الأخلاقية أن يكون مصدرًا مستقلًا، وأن يكون بالإضافة إلى ذلك وسيلة وأداة للفهم من طريق الكتاب والسنة. إنَّ الأصول والقوانين الأخلاقية لا تقوم على مجرد المشاعر، والعواطف، والأحكام الصادرة من قبل الفرد والمجتمع وليست إنشائية محضة، بل لها دعامة ومنشأ واقعيًا. وبعبارة أخرى: إنَّ الأفعال الاختيارية للإنسان - التي هي موضوع القضايا الأخلاقية - واسطة بين الاحتياجات المرتبطة بالمراتب المختلفة لوجود الإنسان، وتلبية هذه الاحتياجات، وبالتالي تقوم هناك علاقة العلوية والمعلوية بين الأفعال الاختيارية ونتائجها، وحيث تكون علاقة العلوية والمعلوية علاقة واقعية، تكون للقيم القائمة على أساس هذه الروابط ذات دعامة واقعية أيضًا، وبالنظر إلى الحُسن والقبح الذاتي والعقلي، فإنَّ العقل يمتلك القدرة على إثباتها وبيانها. وبعبارة أخرى: إنَّ الأحكام الأخلاقية تقوم على رؤية كونية ومبان وأصول أولية،

١. الجوادى الأملي، منزلت عقل در هندسه معرفت ديني، ٥٧.

٢. م. ن، ٥٨.

ويمكن للعقل في أغلب الموارد أن يؤدي دوراً مستقلاً في بيان وإثبات هذه الأصول والأحكام، ولكن حيث لا يمكنه اكتشاف علاقة العلية والمعلولة، فإنه يحصل على الحكم الأخلاقي من طريق الكتاب والسنة. إن الأفعال الاستقلالية للعقل في حقل الأخلاق عبارة عن: إدراك الحُسن والقبح الذاتي للأفعال، وإدراك المفاهيم والأصول الأخلاقية (من قبل العقل النظري)، وتصديق القضايا والحكم عليها (من قبل العقل العملي)، وبيان علاقة القضايا التوضيفية والقيمية (علاقة الوجود والوجود) وما إلى ذلك.

ومن بين مسائل الأفعال الاستقلالية للعقل في حقل الأخلاق، بحث حُسن الأفعال وقبوعها، حيث أن الأخباريين الشيعة على الرغم من قبولهم بالحسن والقبح العقلي للأفعال، إلا أنهم ينكرون قاعدة الملازمة. إنهم لا يقبلون بالوجود والحرمة الذاتية؛ فمثلاً لا يمكن الوصول من قضية «إن العدل حسن، وإن فاعله يستحق الثناء» إلى حكم شرعي، واستنتاج أن ما يكون عند العقل حسن ومستحق للمدح، فهو عند الشارع واجب ومستحق للثواب، وما يكون عند العقل قبيحاً ويستحق الذم، يكون حراماً عند الشرع ومستحقاً للعقاب. ويرون أن التمسك بالملازمات العقلية، إنما هو من الطرق الظنية وغير المعتمدة التي أسسها علماء العامة لاستنباط الأحكام الشرعية^١. في حين أنه طبقاً لنظرية «الحسن والقبح الذاتي والعقلي» يحتوي كل فعل في ذاته على صفة قبح أو حُسن. إن الأفعال الحسنة، من قبيل: العدل، والإحسان إلى الآخرين، وتقديم العون للمظلومين، مما يُعدُّ حسناً في ذاته، وإنَّ الله سبحانه وتعالى إنما يأمر بها بهذا الملاك، أو أنه يمنع منه: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ﴾^٢. يمكن للعقل وحده وعلى نحو الاستقلال أن يدرك حُسن وقبح بعض

١. الأسترآبادي، الفوائد المدنية، ١٠٢، ٢٧٢ و ٣٢٨.

٢. النحل: ٩٠.

الأفعال بغض النظر عن حكم الشارع المقدس. هناك من يذهب به الظن إلى القول بأن النشاط الاستقلالي للعقل ينحصر في الحُسن والقبح؛ في حين نرى أن للحُسن والقبح مصاديق كثيرة، وإن هذه المصاديق تتفاوت في مختلف أبعاد الدين، من قبيل: البعد الفقهي، والحقوقي، والأخلاقي. إن بعض مصاديق الحُسن والقبح في حقل الأخلاق تعدُّ أمرًا بديهيًا وضروريًا، من قبيل: حُسن أداء الدين، وردُّ الأمانة، والعدل، والإحسان إلى الآخرين، وإنقاذ الغريق، ورعاية الإنصاف، والدِّفاع عن المظلومين، وشكر المنعم، وكذلك قبح الخيانة في الأمانة، وعدم شكر المنعم، والاعتداء على حقوق الآخرين، ونقض العهود، والكذب وعدم الإنصاف^١. وتشهد على ذلك آيات من قبيل: ﴿هَلْ جَزَاءُ الْإِحْسَانِ إِلَّا الْإِحْسَانُ﴾^٢ أو ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ﴾^٣. وعلى هذا الأساس فإن للعقل القدرة - بشكل مستقلٍّ ومن دون الاستعانة بالشرع - على إدراك بعض الأفعال الحسنة والقيحة. وبالإضافة إلى بدهية الأحكام العقلية، فقد تمَّ في موارد من قبيل حُسن أداء الأمانة والعدل، أو قبح الظلم ونقض العهد، فقد تمَّ اعتبار العقل في الكثير من الآيات والروايات بوصفه نورًا وحجةً إلهيةً^٤. وعلى هذا الأساس لو شككنا في القدرة الاستقلالية للعقل، وجب علينا التشكيك في أهمِّ الأحكام والقضايا، من قبيل: ضرورة معرفة الله وإطاعة أوامره ونواهيه أيضًا، وبالتالي فإنَّ أصل ضرورة إطاعة الأوامر والنواهي الإلهية، لن يكون وجيهًا أو مبررًا. إنَّ من بين المسائل الأخرى التي يمكن بحثها بعد الإقرار بوظائف العقل،

١. مصباح اليزدي، آموزش فلسفه، ٢: ٤١٣ - ٤٢٥؛ جناتي، منابع اجتهاد از دیدگاه مذاهب اسلامی، ٢٣٠ - ٢٣٨.

٢. الرحمن: ٦٠.

٣. الأعراف: ٢٨.

٤. حسيني، «نقش عقل در استنباط قواعد و مقررات حقوقي از دیدگاه اسلام».

مسألة «العلاقة بين الوجود والوجود». إنَّ المراد من العلاقة بين الوجودات والواجبات، هي العلاقة العقلية والفلسفية. وإنَّ من بين الأساليب الاستدلالية والاستنتاجية، هو أسلوب البرهاني. وفي أسلوب الاستدلال البرهاني، نصل - من خلال الاستعانة بالعقل عبر مقدّمة، أو عدد من المقدّمات اليقينية وبأسلوب صحيح - إلى نتيجة قطعية. وبالنظر إلى الوظائف الاستدلالية للعقل في حقل الأخلاق، يمكن لنا بواسطة الأسلوب الصحيح والتحليل العقلي من خلال مقدّمة، أو عدّة مقدّمات (الوجودات) من التّوصّل إلى نتيجة أخلاقية وقيميّة؛ ولذلك فإنَّ المراد من الارتباط والعلاقة بين المعرفة والأخلاق، ليس هو أن تكون هناك علاقة عينية بين الوجودات، والواجبات بشكل طبيعي، ومن دون لحاظ التّحليل العقلي -، بل المراد هو أنَّ العقل يدرك على نحو الاستقلال - من خلال الملاحظة الدقيقة وتحليل بعض القضايا الوصفية (الوجودات) - القيمة الأخلاقية على نحو الإلزام. وبعبارة أخرى: إنَّ من بين الآليات، والمهام الاستدلالية للعقل في حقل الأخلاق، قابلية الاستنتاج العقلي للواجبات والمحظورات من الوجودات والأعدام (الملازمة بين الوجود والوجود).

وفي المقابل يذهب بعض المفكرين الغربيين - ولا سيّما منهم علماء المنطق وفلاسفة الأخلاق - إلى الاعتقاد بعدم وجود أيّ علاقة بين الواقعية، والقيم الأخلاقية، ولا يمكن للواقعية أن تكون منشأ للقيمة والأخلاق. فهم يرون عدم صوابية استنتاج «الوجود» من «الوجود» أو «القيمة» من «الواقع»¹. لقد انتشر هذا الاتجاه بتأثير من آراء ديفد هيوم وإيمانويل كانط في التّفكير الغربي، وتأثير من التّفكير الأشعري في الفكر الإسلامي، واليوم يصرُّ المتجدّدون في الفكر الديني على هذه الرؤية أيضًا. وفي ضوء هذه الرؤية يكون الله سبحانه وتعالى هو منشأ

1. Resnik, The Ethics of Science, 31.

القيم والأحكام التَّكْلِيفِيَّة، كما أنَّه خالق الوجود أيضًا. وإنَّ هذه العبارة القائلة: «إنَّ جميع الوجودات منه، كما أنَّ جميع الواجبات منه، وإنَّ الإيجاد والإرشاد كليهما على يديه، وإنَّ الأمر والخلق كليهما من قبله»^١، تعكس الفكر الأشعري في التَّفكير الإسلامي، والفكر الكانطي في الغرب بأمانة تامَّة. وبطبيعة الحال فقد تمَّ التَّصريح - من خلال التَّأثير بديفد هيوم - بالقول: «إنَّ اكتشاف مغالطة الأخلاق العلميَّة وبيان خطأ استنتاج الوجوب من الوجود في تاريخ الفلسفة، من مبتكرات ديفد هيوم»^٢. ثمَّ عمد بعد ذلك في هذا السِّياق إلى بيان سبب عدم إمكان التَّوَقُّع من العقل والمنطق أن يعمل على إثبات قضيَّة أخلاقيَّة، أو إبطالها. ويبدو أنَّ أنصار هذه النُّظريَّة في فلسفة الأخلاق قد تأثروا في الغالب بآراء علماء المنطق الذين أنكروا الارتباط بين المعرفة والقيم الأخلاقيَّة.

ومن خلال التَّحليل العقلي ومعرفة جذور هذه المسألة، وارتباطها بالمنطق وكذلك بيان رسالة، ومهمَّة المناطقة، يمكن الحكم في هذا الشأن بشكل أفضل. ومن أجل تحليل وبيان جذور هذه المسألة يجب العمل على دراسة أقسام المفاهيم، ومن بينها: المفاهيم المنطقيَّة والفلسفيَّة واختلافهما. إنَّ المفاهيم تنقسم في النُّظرة الأوَّليَّة إلى قسمين، وهما أوَّلاً: المفاهيم الحقيقيَّة، أو المعقولات الأوَّليَّة، وهي المفاهيم التي تكشف وتحكي عن أمر عيني وخارجي، ويكون لها ما يزاء خارجي وعيني. وبعبارة أخرى: تدلُّ على أمر عيني بشكل مباشر ومن دون واسطة. والقسم الثاني من المفاهيم: عبارة عن المعقولات الثانية. وإنَّ هذه المفاهيم بدورها تنقسم إلى قسمين أيضًا، وهما: المعقول الثاني المنطقي، والمعقول الثاني الفلسفي. وبطبيعة الحال هناك مفاهيم أخرى أيضًا، من قبيل:

١. سروش، دانش و ارزش، ٣١١.

٢. م. ن، ٢٣٩.

المفاهيم الاستعارية، والكنائية، والمجازية، مثل: الرّوجية، والملكيّة، والرّئاسة وما إلى ذلك ممّا لا صلة له ببحثنا^١.

إنّ المفاهيم المحمولىّة في القضايا الأخلاقيّة من قبيل: الوجوب، والحرمة، والحسن، والقبیح، وأمثال ذلك (الأعم من المفاهيم القيميّة والإلزاميّة) ليست من سنخ المفاهيم المنطقيّة، أو أنّها ليست من الموهومات، أو من الاعتباريّات العرفيّة والأدييّة، من قبيل: الملكيّة والرّئاسة. في حين لو كانت المفاهيم المحمولىّة في الأخلاق من هذه المجموعة من المفاهيم، سوف يكون رأي المناطقة صحيحًا، كما لو اعتبر شخص المفاهيم الأخلاقيّة من المعقول الأوّل، فلن يبقى هناك متّسع للبحث والحوار. ليس هناك خلاف في أنّ المفاهيم الأخلاقيّة ليست من المعقول الأوّل، ويتّفق الجميع على أنّ مفهوم «الحسن» أو «القبیح» ليس مثل مفهوم الأصفر والأبيض وما إلى ذلك. وبعبارة أخرى: إنّ المفاهيم القيميّة ليست من سنخ المفاهيم التّوصيفيّة، ولكن نفي ذلك لا يعني الاعتباريّة البحتة والتّبعية لذهن الفاعل. وبعبارة أخرى: إنّ القول بأنّ المفاهيم الأخلاقيّة ليست مثل المفاهيم الفيزيقيّة المتعارفة لا ينتج منه أن تكون المفاهيم القيميّة من سنخ المفاهيم المنطقيّة، ونتيجة لذلك لا يمكن حمل جميع الأحكام، والمفاهيم المنطقيّة على المفاهيم الأخلاقيّة. وعلى هذا الأساس فإنّ المفاهيم الأخلاقيّة لا هي من سنخ المفاهيم التّوصيفيّة، والماهويّة ولا هي من سنخ المفاهيم المنطقيّة، بل هي من سنخ المفاهيم الواقعة بينهما، بمعنى أنّها من سنخ المفاهيم الفلسفيّة. إنّ مفهوم «الوجوب» في القضايا الأخلاقيّة في حكم اللّزوم والوجوب والضّرورة. ففي عبارة: «يجب اجتناب السرقة» يمكن لمفهوم «الوجوب» أن يكون بديلاً عن ثلاثة مفاهيم، وهي: «الوجوب»، و«اللّزوم»، و«الضّرورة». إنّ

١. الطّباطبائي، أصول فلسفه وروش رئاليسم، ١: ٣٣٣.

هذه المفاهيم الثلاثة متماثلة من حيث المفهوم والمحتوى، وإنما الاختلاف بينها يكمن في لحاظات أخرى؛ حيث إنَّ لمفهوم «اللازم» صبغة عُرْفِيَّة، ولمفهوم «الوجوب» صبغة شرعيَّة، ولمفهوم «الضرورة» بلحاظ صبغة منطقيَّة، وبلحاظ آخر صبغة فلسفيَّة، في حين أنَّ مفهوم «الوجوب» في القضية أعلاه يُعدُّ مفهومًا أخلاقيًا. إنَّ نقطة اشتراك هذه المفاهيم الثلاثة يكمن في أنَّ لها بأجمعها صبغة قيَمِيَّة، أمَّا مفهوم «الوجوب» فهو مفهوم إلزامي، ومن خلال إرجاعه إلى المفاهيم الثلاثة يكتسب صبغة قيَمِيَّة. إنَّ نقطة اشتراك المفاهيم الأربعة يكمن في أنَّها بأجمعها تدلُّ على وجود ارتباط حقيقي بين هذين المفهومين (السَّرقة والتَّيَجَة السَّلبِيَّة). إنَّ هذا الارتباط ليس شيء آخر غير عدم انفكاك التَّلازم بين هذين الأمرين؛ بيد أنَّ المسألة الأصليَّة هنا هي أنَّ مفهوم، ومحتوى هذه الألفاظ، والارتباط الضَّروري بينهما ليس من قبيل الضَّرورة المنطقيَّة، وإنما هو من قبيل الضَّرورة الفلسفيَّة.

إنَّ ضرورة التَّضحية من أجل شيء غير ماهيَّة التَّضحية. إنَّ الضَّرورة المنطقيَّة تكون بين مفهوم ما وأجزائه الحدِّيَّة والرَّسميَّة، وليس بين مفهوم ما وأمور خارِجة عنه. إنَّ من بين خصائص المفاهيم المنطقيَّة عبارة عن إمكانيَّة التَّحليل المنطقي، ومهمَّة التَّحليل المنطقي هي مجرد إظهار الأجزاء المكوِّنة للقضيَّة التي تمَّ بيانها بواسطتها. في حين أنَّه في تحليل المفاهيم الأخلاقيَّة - من قبيل: التَّضحية، والصدِّق، والعفو - لوحدها لا يمكن الوصول إلى الضَّرورة. وعلى هذا الأساس فإنَّ المفاهيم القيَمِيَّة، واللَّوازم الأخلاقيَّة ليست من سنخ المفاهيم المنطقيَّة، وبالتالي فإنَّ الضَّرورة الحاصلة من المفاهيم الأخلاقيَّة بدورها لا تحتوي على ضرورة منطقيَّة؛ وذلك لأنَّ المفاهيم المنطقيَّة التي لا تحتوي على إمكانيَّة التَّحليل المنطقي، داخليَّة بالكامل، وذهنِيَّة، ومتفرِّدة ولا يمكن قياسها بالخارج

عنها، في حين أنّ المفاهيم الأخلاقية ليست كذلك. كلّما قمنا بتقييم أمرين من قبيل الفاعل والهدف، أو الفعل والهدف - على سبيل المثال - فسوف نحصل على نوع من الضرورة. إنّ هذه الضرورة التي تسمى بحسب المصطلح بالضرورة بالقياس، يمكن لها أن تعمل على بيان الضرورات الأخلاقية. إنّ تحليل الإنسان لوحده يوصلنا إلى التعاريف المنطقية المتعارف عليها فقط، ويستتبع الضرورات المنطقية؛ وأمّا تحليل التّضحية فإنّه لوحده لا يأخذ بنا إلى خارج حدود الضرورة المنطقية، ولا نصل بواسطته إلى الإلزام والقيّم الأخلاقية؛ ومن هنا فنحن إنّما نستطيع انتزاع الإلزام والضرورة و«الوجوب» الأخلاقي، فيما لو أخذنا الإنسان مع الأهداف الإنسانية (الكمال المطلوب) بنظر الاعتبار، ثمّ نعمل على مقارنة الفعل بهذين الأمرين، فلو كان الفعل المذكور سبباً، أو أَرْضِيَّة لوصول الإنسان إلى ذلك الهدف، أو كان تركه سبباً إلى الاختلال في وصول الإنسان إلى الأهداف المذكورة، يمكن القول: إنّ هذا الفعل ضروري بالنسبة إلى هذا الشخص، ويجب عليه القيام بهذا الفعل، وهذا يعني الضرورة بالقياس الذي هو مفهوم فلسفي^١.

والحاصل أنّ المفاهيم الأخلاقية المرتبطة بحقل المفاهيم ليست منطقية؛ كما أنّه ليس من قبيل المفاهيم الماهوية، أو المعقولات الأولية أيضاً، وإنّ الذين اعتبروه بوصفه من المفاهيم المنطقية قد أخطأوا الطريق. وعليه فإنّ هذا الرّأي القائل: «إنّ استنتاج الوجوب من الوجود، أو استنتاج القيمة من الواقع، غير صحيح»، إنّما يكون مقبولاً فيما لو كان الوجوب والقيمة من المفاهيم المنطقية، في حين أنّهما من سنخ المفاهيم الفلسفية التي يتمّ الحصول عليها من طريق انتزاع العقل، وليس الانتزاع من طريق مطالعة المفهوم الذهني، وإنّما من طريق تحليل وقراءة ماهيتين عينيتين، حيث يتمّ العمل في حقل الأخلاق - من خلال

١. مصباح اليزدي، دروس فلسفه اخلاق، ١٦٢.

دراسة العمل، والهدف، وتقييم التّناسب بين هذين الأمرين - على انتزاع مفهوم الحسن والقبیح، والواجب والحرام، وأمثال ذلك؛ وعلى هذا الأساس فإنّ موضع مسألة العلاقة بين المعرفة والقيمة لا يكون في حقل المنطق. إنّ مهمّة المنطق هي تحليل القضايا، فالمنطق أداة لتصحيح التّفكير؛ وأمّا تعيين كمّيّة، وكيفيّة ارتباط القضايا بخارجها، فهو أمر خارج عن مهمّة علم المنطق، وإنّما هو نشاط فلسفي؛ وعلى هذا الأساس فإنّ استنتاج القيمة من المعرفة، أو الإلزام من الواقعيّة ليس ممكنًا فحسب، بل وهو مطلوب وضروري أيضًا، وبالتالي فإنّ رؤية الّذين أرادوا - من خلال اللّجوء إلى علم المنطق - أن يثبتوا الانفصال والانفكاك بين المعرفة والقيمة، لن يكون صحيحًا^١. ومن خلال الرّجوع إلى القرآن الكريم يمكن الحكم بشأن هذه العلاقة. إنّ جزءًا من الواجبات والإنشائيّات القرآنيّة، هي نتيجة القضايا الإخباريّة والتّوصيفيّة. وفي بعض آيات القرآن بعد بيان التّوحيد والأنطولوجيا التّوحيديّة، تمّت إقامة الأمر والنّهي وبعض الأمور الإنشائيّة عليها، حيث يُشاهد هذا النوع من الاستنتاجات بوضوح، وعلى الرّغم من أنّ هذا التّفريع لا يحتوي على استنتاج قضايا المنطق الصّوري، ولكنّه يفيد نوعًا من التّرتّب الطّبيعي والارتباط العقلي الّذي تكون كبراه عبارة عن قانون ووجوب عقلي عامّ. إنّ الله سبحانه وتعالى، في قوله: ﴿إِنِّي أَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدْنِي وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي﴾^٢ قد ربّ مسألة العبوديّة بوصفها قضيّة إلزاميّة على وحدانيّة المعبود الّذي يُعدّ بوصفه وجودًا^٣. وفي بعض الآيات من خلال الاستناد إلى خالقيّة الله، ومالكّيته،

١. سروش، دانش و ارزش، ٢٠٥.

٢. طه: ١٤.

٣. هناك آيات أخرى في هذا الشّأن وبهذه الصّيغة في القرآن الكريم، كما في: الأنبياء: ٢٥، مريم: ٦٥،

يونس: ٣، غافر: ١٣، الأنعام: ١٠١-١٠٣، مريم: ٣٦، الزّخرف: ٤٣، الأنعام: ١٥٣-١٥٥، الأنبياء:

٩٢، الأنعام: ١٥٣-١٥٥، الأنبياء: ٩٢، الحج: ١ وهوود: ١٢٣.

ورازقيته، تمت بلورة الأمر ببعض الأحكام والأخلاق^١. أو بعد بيان الحقائق، والسُنن الجارية في العالم، يتم العمل على هداية الناس بشكل مباشر إلى اعتناق الدين والإيمان والعبادة، أو الإنفاق وما إلى ذلك: ﴿كَذَلِكَ نَفْصَلُ اللَّيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ * بَلِ اتَّبَعَ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَهْوَاءَهُمْ بِغَيْرِ عِلْمٍ فَمَنْ يَهْدِي مَنْ أَضَلَّ اللَّهُ وَمَا لَهُمْ مِنْ نَاصِرِينَ * فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ * مُنِيبِينَ إِلَيْهِ وَاتَّقُوهُ وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَلَا تَكُونُوا مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾^٢. لقد تمَّ في هذه الآيات جعل معرفة بعض الحقائق في عالم الوجود وارتباط الموجودات بالله أرضية، وأساساً للأوامر والتعاليم، حيث يجب على الإنسان امتثال هذه الأوامر والتعاليم بالنظر إلى تلك الأرضيات والأسس (الحقائق والموجودات)^٣.

ج. دور العقل في فهم الأحكام الدينية

إنَّ من بين أبعاد الدين هو البُعد الخاصُّ بحقل الأحكام الشرعية. ففي خصوص الأحكام الشرعية (فروع الدين)، يعمل العقل في بعض الموارد - كما في المستقلات العقلية - على هداية الإنسان إلى الحكم الشرعي، وفي بعض الأحكام والمفاهيم يؤدي العقل دور الأداة والفاهم. وبعبارة أخرى: إنَّ للعقل في حقل الأحكام دوراً مستقلاً، ودوراً آلياً أيضاً. ومن بين الأدوار والمهام الآلية للعقل في حقل الأحكام، يمكن الإشارة إلى تفسير الأدلة وتخصيصها وتقييدها، أو تعميمها واستخراج المفاهيم منها، وتقييم وتأييد، أو رفض بعض أفهام

١. من قبيل: المؤمنون: ٨٤ - ٩٠، يونس: ٣١ - ٣٢، الزمر: ٦، يس: ٢٢ والنساء: ١٧٢.

٢. الرُّوم (٣٠): ٢٧ - ٣١. وانظر أيضاً: الرُّوم (٣٠): ٣٧ - ٣٨، التغابن: ١ - ٨، الحديد: ١ - ٧.

٣. علوي نژاد، «بايد و هست در نگاه قرآن»؛ علي تبار، «منزلت عقل متعالي در فهم ساحات دين»، ٨٩ -

وتفسيرات النصوص الدينية، وحلّ موارد التعارض والتّراحم بين الأدلّة^١. وفي هذا الشأن يكون اختلاف الآراء في أدنى مستوياته.

إنّ المراد من الآليّة الاستقلاليّة للعقل هو الوصول إلى الأحكام الشرعيّة من دون الاستعانة بالدليل الشرعي، واعتمادًا على مجرد مقدمات عقلية بالكامل؛ من ذلك - على سبيل المثال - إنّ العقل من خلال مقدمتين عقليتين فقط، وهما: «شكر المنعم واجب»، و«كلّ ما حكم به العقل حكم به الشرع»، يصل من دون الاستعانة بأيّ حكم شرعي إلى الحكم بـ «الوجوب الشرعي لشكر المنعم». إنّ هذا الأداء في حقل الأحكام يقوم على أصول ومبان مختلفة، من قبيل: تبعيّة الأحكام للمصالح والمفاسد الواقعيّة، وقدرة العقل النظري على إدراك المصالح والمفاسد، وقدرة العقل على فهم واكتشاف الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع، وحكم العقل العملي بحسن المصالح وقبح المفاسد، والحكم بامثال المصالح وترك المفاسد، وما إلى ذلك.

إنّ مسألة النّشاط الاستقلالي للعقل تعدّ من المسائل الخلافية. فقد ذهب أصحاب الحديث من أهل السّنة والأخباريون من الشيعة إلى إنكار اعتبار العقل وحجّيته في حقل الأحكام بشكل كامل. فهم إنّما يعتبرون الكتاب والسّنة وهدما بوصفهما مصدرًا لكشف وفهم الأحكام الشرعيّة؛ من ذلك - مثلاً - إنّ محمّد أمين الأسترآبادي رئيس الأخباريين الشيعة، وكذلك الأخباريين الجدد من أمثال الميرزا مهدي الأصفهاني، يرون مصدر الأحكام الشرعيّة منحصرًا في سنّة المعصومين عليهم السلام^٢. يذهب هؤلاء إلى الاعتقاد بأنّ حكم كلّ شيء إلى يوم القيامة قد تمّ بيانه في الشريعة الإسلاميّة على نحو القطع واليقين، وإنّ الطريق القطعي

١. علي دوست، فقه و عقل، ١٦١ - ١٧١.

٢. الأسترآبادي، الفوائد المدنيّة، ١٢٨.

في الوصول إلى الأحكام الشرعية يكمن في الرجوع إلى الروايات القطعية - (من الناحية السندية والدلالية) - المأثورة عن الأئمة الأطهار عليهم السلام: « لا يجوز القضاء ولا الافتاء إلا بقطع وبقين، ومع فقدة يجب التوقف »^١. وهم يرون أن منشأ منظومة الاجتهاد وكذلك نظرية المهام الاستقلالية للعقل يعود إلى أهل السنة، ويعتقدون أن وقوع الاختلاف في الأدلة والاستدلال العقلي، يُشكل دليلاً قوياً على عدم اعتبار الأدلة العقلية^٢.

يمكن القول في نقد هذا الاتجاه باختصار، أولاً: إن هذا الادعاء القائل بأنَّ حكم كل مسألة - مهما كانت جزئية - المذكور في الروايات صراحة، على خلاف الواقع؛ لا سيما أن المسائل والظواهر المستحدثة من قبيل الأنظمة المصرفية والضمان الاجتماعي، لم يرد حكمها في الروايات بشكل صريح. وثانياً: إن مفاد روايات من قبيل: «علينا إلقاء الأصول إليكم، وعليكم التفريع»^٣ يُثبت اعتبار قيمة المنهج العقلي والاجتهادي. وثالثاً: إنَّ ما يقال من أن الطريق الوحيد في الوصول إلى الأحكام الشرعية يكمن في الرجوع إلى الروايات القطعية (السندية / الدلالية) ومع عدم توفر هذه الروايات يجب التوقف، بالنظر إلى أن أكثر الروايات ليست قطعية من حيث السند والدلالة، يجب الحكم بتعطيل جزء كبير من المعارف والأحكام الشرعية.

وفي المقابل فقد ذهب الأصوليون والفقهاء من الشيعة إلى الاعتقاد في الجملة بجواز الوظائف الاستقلالية للعقل في استنباط الأحكام الشرعية^٤. إنَّ للعقل بدوره بعض المحدوديات في فهم الدين، ولا سيما في حقل الأحكام،

١. م. ن، ٩٢ و ١٠٥.

٢. م. ن، ١٠٤، ٢٥٠، ٣١٤ و ٣٨٨؛ الإصفهاني، مصباح الهدى، ٧٠.

٣. الحلبي، مستطرفات السرائر، ٥٧٥؛ الحر العاملي، وسائل الشيعة، ج ١٨: ٤١.

٤. الصدر، الفتاوى الواضحة، ١: ٩٨؛ الميرزا النائيني، فوائد الأصول، ١: ١٦٢.

ومن بين محدوديات العقل عبارة عن عجزه عن إدراك بعض الجزئيات^١. ومن بين المحدوديات الأخرى التي يعاني منها العقل عبارة عن عدم إمكان اعتباره ميزانًا ومعياريًا للدين. إنَّ المراد من الميزان والمعياريَّة هو أنَّ كلَّ ما يتمكَّن العقل من إقامة البرهان على صحَّته فهو صحيح ويعدُّ جزءًا من الدين، وأمَّا الَّذي يتجاوز حدود العقل البشري ويعجز عن إقامة الاستدلال عليه، فلا بدَّ من اعتباره غير صحيح وليس جزءًا من الدين؛ وذلك لأنَّ بعض الحقائق الدِّنيَّة تتجاوز حدود قدرة العقل على إدراكها، والعقل لوحده لا يمتلك موقفًا اتَّجاهها لا نفيًا ولا إثباتًا^٢. وبطبيعة الحال فإنَّ هذه الآفة والمحدوديَّة التي يعاني منها العقل تصدق بشأن سائر الحقول الدِّنيَّة الأخرى أيضًا، ولذلك يمكن الاستناد إليها بالنسبة إلى حقل الأحكام من طريق أولى أيضًا. وكذلك لا يمكن أن نتوقَّع من العقل شأن المولويَّة، بل هو مجرد كاشف ومدرك للأحكام والأوامر الإلهيَّة؛ ومن هنا فإنَّ شأن العقل ودوره في حقل الأحكام الشرعية هو مجرد الكشف والإدراك دون المولويَّة. وإنَّ قاعدة الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع، بدورها تضيف الاعتبار على الكشف العقلي لحكم الشارع أيضًا، لا أنَّها تجعل المولويَّة للعقل^٣. كما أنَّ محدودية العقل ترد في كشف ملاكات الأحكام أيضًا. وإنَّ كشف ملاكات الأحكام بواسطة العقل يتوقَّف على تحقُّق المعرفة اليقينيَّة، وفي غير هذه الصُّورة لا يمكن الوصول إلى الحكم الشرعي، ومن هنا لا يكون لنتائج أسلوب القياس (التَّمثيل) والاستصلاح ونظائر ذلك اعتبار معرفي من وجهة نظر الأصوليين الشِّيعة، وفيما لو تمَّ كشف ملاكات الأحكام بجميع خصائصها

١. الجوادى الآملي، نسبت دين و دنيا، برسي و نقد نظريه سكو لا ريسم، ١٧٥ - ١٧٦؛ الجوادى الآملي،

منزلت عقل در هندسه معرفت ديني، ٥٨.

٢. الجوادى الآملي، منزلت عقل در هندسه معرفت ديني، ٣٨ و ٥١.

٣. م. ن، ٣٨ - ٥٣.

وشرائطها بالنسبة إلى العقل بشكل قطعي وبيقيني، فسوف يكون هذا الأمر بحكم العلة التامة لكشف الحكم، وسوف يكون معتبراً^١. وبالنظر إلى الاختلاف بين المسائل المرتبطة بالعبادات والمعاملات، سوف يكون دور العقل في اكتشاف مناسبات وملاكات الأحكام بدوره مختلفاً أيضاً. يمكن للعقل في باب المعاملات أن يكتشف مناسبات الحكم، في حين أن محدودية العقل في الأمور العبادية والتعبدية سوف تكون أكثر وضوحاً^٢. لا سيما وأن أكثر أحكام المعاملات أحكام إمضائية وليست تأسيسية، وإن إمضاء الشارع المقدس بالنسبة إلى هذه الطائفة من الأحكام يعني تأييد الشارع لقدرة العقل وفهم العقلاء لملاكات هذه الأحكام، وبالتالي تأييد مصدرية العقل أيضاً. وعلى هذا الأساس ففي موارد قدرة العقل المستقل على كشف الملاك التام للأحكام، سوف يكون ذلك من باب اكتشاف علة الحكم، وفي هذه الصورة (كشف العلة) لا يكون بحاجة إلى مقدمات أخرى بما في ذلك حتى قاعدة «الملازمة» أيضاً^٣.

١. الصدر، بحوث في علم الأصول، ١: ٢٨٩.

٢. الإمام الخميني، كتاب الطهارة، ٢: ٤٣٤ - ٤٣٦ و ٣: ٥٧ - ٨٤.

٣. الصدر، بحوث في علم الأصول، ٤: ١٢٠ - ١٢١.

خلاصة الفصل

بالنظر إلى آيات القرآن الكريم بشأن العقل ومشتقاته، يمكن استنباط واستخراج مختلف الأصول والقواعد المعرفية في هذا الباب. إنَّ المراد من الأصول والقواعد هنا غالبًا ما يكون عبارة عن المعارف النظرية والأساس، حيث يمكن الوصول من خلالها في نهاية المطاف إلى الأحكام. إنَّ بعض الأصول والقواعد، مشتركة في جميع العلوم والمعارف، وبعضها الآخر بدوره سوف يكون في الغالب مجددًا في فهم الدين. وفي ما يلي سوف نشير إلى أهمِّ النتائج والأصول المعرفية على النحو الآتي:

- إنَّ العقل واحد من المصادر المعرفية في فهم الدين.
- إنَّ العقل يُعدُّ واحدًا من أدوات فهم الدين.
- إنَّ للعقل بسبب دوره المصدري والآلي في فهم الدين، وظائف ومهام واسعة جدًا.
- إنَّ للعقل دورًا آليًا في فهم المصادر النصية (الكتاب والسنة).
- إنَّ الاعتبار والقيمة المعرفية للعقل والقضايا الحاصلة منه، ذاتية.
- إنَّ بعض الوظائف المعرفية للعقل في فهم الدين، حصرية ولا بديل لها (من قبيل إثبات أصل الدين).
- إنَّ إثبات اعتبار وحجية سائر المصادر المعرفية الأخرى (كتاب التدوين، وكتاب التكوين)، يقع على عاتق العقل.
- إنَّ العقل منسجم ومتناغم مع سائر المصادر المعرفية (جريان قاعدة الملازمة في فهم الدين).

- إنَّ العقل على الرَّغم من وظائفه ومهامه المتنوّعة، يعاني من بعض الآفات والمحدوديّات، ولذلك فإنّه يحتاج إلى سائر المصادر الأخرى، ولا سيّما منها مصدر الوحي.

- إنَّ للعقل بالإضافة إلى الوظائف المعرفيّة، وظائف عمليّة أيضًا.
- إثبات أو ردُّ حجّية سائر الأساليب الأخرى (الأسلوب التجريبي والنقلّي والشّهودي وأمثال ذلك)، تقع على عاتق العقل.
- إنَّ العقل معيار لتقييم صحّة وسقم الفهم والمعرفة الدّينيّة.

الفصل التاسع: الفطرة والقلب بوصفهما مصدرًا لفهم الدين

إنَّ الفطرة والقلب يُعدَّان - مثل العقل - مصدرين معرفيين داخليين، حيث يؤدي كل واحد منهما دورًا خاصًا في فهم الدين. إنَّ هذين المصدرين المعرفيين على الرغم من الاختلاف الماهوي والوظيفي بينهما، يشتملان على شبه قريب من بعضهما؛ من ذلك أنَّهما من المصادر والحجج الداخليَّة، الأمر الآخر أنَّ نتيجتهما معرفيَّة متشابهة من حيث الماهيَّة والهويَّة أيضًا، ولذلك سنبحثهما معًا في فصل واحد.

أ. الفطرة بوصفها مصدرًا في فهم الدين

إنَّ مفردة الفطرة لغة من مادَّة «فَطَرَ» بمعنى الفلق والفتح والابتداء والاختراع^١، وفي المصطلح وردت بمعنيين أحدهما عامٌّ والآخر خاصٌّ. وفي المعنى العامِّ تساوي الطَّبيعة والغريزة، وفي المعنى الخاصِّ ولا سيَّما في المصطلح الدِّيني والقرآني، نوع خاصٌّ من خلق (نفس) الإنسان، وهي التي يعبر عنها بالجبلَّة الذاتِيَّة والمشاركة^٢. إنَّ المراد من الفطرة في هذا التَّحقيق هو المعنى الأخص، بمعنى الخصائص الذاتِيَّة، والعامَّة، والثَّابتة في الإنسان^٣، حيث يشتمل على وظائف معرفيَّة (الآراء والعلوم)، والشُّعوريَّة (الأحاسيس والميول) والإمكانيَّة

١. ابن فارس، معجم مقاييس اللُّغة، ٤: ٥١٠؛ الراغب الإصفهاني، المفردات في غريب القرآن، ٣٩٦.

٢. الجوادِي الآملي، تفسير موضوعي (الفطرة في القرآن)، ١٢: ٢٧.

٣. الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ١٦: ١٧٨ - ١٩٣؛ الجوادِي الآملي، تفسير موضوعي، ١٢: ٢٣.

(الأفعال). إنَّ الفطرة من النَّاحية الأنطولوجية عبارة عن بنية وجودية وجبلة إنسانية، لا تحتوي في حدِّ ذاتها على خصوصية معرفية فحسب، بل حتَّى سائر القنوات المعرفية الدَّاخلية مثل العقل، هي الأخرى تعدُّ جزءاً من هذه البنية الوجودية أيضاً؛ وذلك لأنَّ الله سبحانه وتعالى قد خلق الإنسان على نحو خاصٍّ، وزوَّده بالحواس (الظَّاهرية والباطنية) والعقل، لكي يتمكَّن في المسائل الفكرية والنظريَّة من التَّمييز بين الحقِّ والباطل، وأن يعمل في المسائل العمليَّة على تمييز الخير من الشرِّ والنَّافع من الضَّار^١؛ وعلى هذا الأساس فإنَّ الفطرة غير العقل. وإنَّ المراد من فطرية بعض المفاهيم والقضايا عبارة عن بدايتها^٢ حيث تنشق عن الفطرة (التي هي عبارة عن البنية الوجودية للإنسان).

١. فطرية الإنسان

إنَّ من بين الأصول الأنثروبولوجية والدينية، أصل فطرية الإنسان وتبعاً لذلك فطرية الدين. يمكن لهذه المسألة أن تؤدِّي دوراً جوهرياً في فهم الدين. إنَّ الإنسان في بُعدهِ المعرفي والشُّعوري والإمكاني، كائن فطري: «إنَّ كلَّ ما نسَميه فطرياً من الزَّاوية الإدراكية إمَّا أن يكون معناه أنَّه لا يحتاج إلى دليل لكونه بديهيّاً وأولياً، أو أنَّه من القضايا التي تكون قياساتها معها»^٣. «إنَّ المدركات الفطرية، هي المدركات التي تشترك فيها جميع الأذهان دون أيِّ اختلاف فيما بينها، من قبيل: الاعتقاد بالعالم الذي يقع خارج الذَّهن، والقول بأصل العليَّة... وهذا هو ذات رأي الفلاسفة»^٤. إنَّ الفطريات في بُعد التَّوجُّهات عبارة عن: البحث عن الحقيقة،

١. الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ٢: ٢٤٧ - ٢٥٠.

٢. الجوادى الأملي، معرفت شناسي در قرآن، ٦٤.

٣. المطهري، فطرت، ١٦ (الأعمال الكاملة، ٣: ٦١٢).

٤. المطهري، اصول فلسفه و روش رئاليسم، ١: ١٨٣.

والسَّعي إلى تحقيق الفضيلة، وحبِّ الجمال، والميل إلى الخلود، والكمال وما إلى ذلك. إنَّ الأمور الفطريَّة تشتمل على خصائص ودلالات خاصَّة. وإنَّ بعض هذه الخصائص عبارة عن: التَّعميم والشُّموليَّة على المستوى المكاني والزَّماني، وعدم إمكان السَّلب العام، وعدم تأثير العوامل الخارجيَّة في أصل الوجود وعدمه^١. إنَّ الفطريَّات الإمكانية ناظرة إلى القدرات الفطريَّة لدى الإنسان. إنَّ هذه الأمور الفطريَّة عبارة عن: القدرة على التعلُّم، والتَّغلب على الأهواء النَّفسيَّة، والإبداع (الخلاقيَّة)، والتَّكلُّم والتَّفهم والتَّفاهم (اللُّغة) والتَّقرُّب إلى الله سبحانه وتعالى^٢.

بالنَّظر إلى فطريَّة الإنسان، فإنَّ الدِّين بدوره سوف يكون تبعًا لذلك أمرًا فطريًّا أيضًا. إنَّ المراد من فطريَّة الدِّين هو انسجامه وتطابقه مع ذات وفطرة الإنسان، لا فرضه على الفطرة. وبعبارة أخرى: إنَّ مرادنا من فطريَّة الدِّين هو أنَّ الدِّين والتَّعاليم الدِّينية استجابة لنداء الفطرة. ومن الممكن إثبات هذه المسألة بالأدلة العقليَّة والنَّقليَّة (الكتاب والسُّنة).

وقد تمَّ تقديم الكثير من الأدلَّة العقليَّة لفطريَّة الإنسان وتبعًا لذلك فطريَّة الدِّين، وفي ما يلي نكتفي بذكر دليلين عقليَّين من بين هذه الأدلَّة:
الدَّلِيل الأوَّل يقوم على أساس الهداية التَّكوينيَّة، والهداية الإلهيَّة العامَّة. إنَّ جميع الكائنات الماديَّة الأعمُّ من التي تختلج فيها الحياة، أو تلك التي تفتقر إلى الحياة، تسير في حركة تكاملية، وتطوي منازل الكمال حتَّى تصل إلى المرحلة الأخيرة التي تمثِّل منتهى درجة كمالها؛ وعلى هذا الأساس فإنَّ لجميع هذه الكائنات بداية تكوينية حيث تتَّجه منذ بداية وجودها إلى تلك الغاية وتحرك نحوها. إنَّ هذا

١. مجموعة من المؤلفين، فلسفه تعليم و تربيت، ١: ٤٧٤.

٢. گرامی، انسان در اسلام، ١٢١ - ١٤٨.

الاتجاه التكويني هو ذات الهداية الإلهية العامة، المشار إليها في قوله تعالى: ﴿ قَالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ حَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى ﴾^١. إنَّ هذه الهداية تشمل الإنسان أيضًا؛ وذلك إذ إنَّه منذ تكوُّن النطفة إلى أن يصير إنسانًا كاملًا، يجتاز مرحلة النطفة، والعلقة، والطفولة، والصِّبا، والشَّبَاب وغيرها من المراحل الأخرى. إنَّ الإنسان بالنظر إلى اختلافه عن النباتات والحيوانات يُعدُّ من جهة كائنًا اجتماعيًا، ومن جهة أخرى يمتلك إرادة السُّخرة والاستخدام، الأمر الذي من شأنه أن يؤدي إلى حدوث النزاع والتدافع في المجتمع وحياة الإنسان؛ ومن هنا يحتاج المجتمع الإنساني إلى سيادة القانون لضمان السَّعادة للبشر، وليس هذا القانون سوى الدين السَّماوي. إنَّ هذه القوانين يجب وضعها على أساس الاحتياجات الواقعية والفطرية للإنسان، وبالتالي فإنَّ الدين ينشأ من حاجة ومقتضى خلق الإنسان، وبما يتطابق مع الفطرة والتكوين، وعلى هذا الأساس يكون الدين أمرًا فطريًا^٢.

الدليل العقلي الثاني عبارة عن دليل الحكمة والرَّحمة الإلهية. إنَّ مقتضى الحكمة والعدالة والرَّحمة الإلهية هو فطرية التعاليم الدينية؛ وذلك لأنَّ الإنسان يمتلك طبيعة وخصائص ذاتية محدَّدة، وفي حال عدم تطابق وتماهي التشريع الإلهي مع تكوين الإنسان، فإنَّ الاعتقاد والالتزام بالدين لن يكون سائغًا، بل ولن يكون مقدورًا، وهذا بدوره على خلاف الحكمة الإلهية البالغة، وعلى خلاف رحمته الواسعة، ومن طريق أولى سيكون مخالفًا لعدالة الله سبحانه وتعالى أيضًا؛ وعليه فإنَّ التعاليم الإلهية يجب أن تكون فطرية^٣.

وبالإضافة إلى الأدلة العقلية، هناك مجموعة من الأدلة النَّقلية في إثبات فطرية الإنسان أيضًا. إنَّ الآيات الدَّالة على فطرية الإنسان تنقسم من الناحية الموضوعية

١. طه: ٥٠.

٢. الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ١٦: ١٨٩، فما بعد.

٣. رشاد، فلسفه دين، ١٢٢.

إلى عدّة أقسام. إنَّ الدَّلِيلَ النَّقْلِيَّ الأهم على إثبات فطريّة الإنسان والدين، عبارة عن آية الفطرة، وهي قوله تعالى: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ﴾^١. إنَّ الإنسان في ضوء هذه الآية وتبعًا له الدين يُعدُّ أمرًا فطريًّا^٢، ولذلك يمكن القول؛ إنَّ الفطرة أوّلاً: منسوبة إلى الله سبحانه وتعالى (فطرة الله). وثانيًا: طريقة إيجاد الإنسان (التي فطر الناس عليها). وثالثًا: حيث إنَّ هذه الفطرة عامّة وتشمل جميع الأمكنة والأزمنة، فهي أمر لا يقبل التبديل، وبالتالي فإنّها سوف تكون فوق التّاريخ (لا تبدل لخلق الله)^٣. وعلى هذا الأساس فإنَّ التّعالم الدّينيّة سواء تمَّ إثباتها من طريق العقل، أو من طريق الكتاب والسُّنّة، لا تمثّل فرضًا وتكليفًا على الإنسان، بل تشرفًا لحقيقته بلباس العبوديّة وكسوة التّقرب الإلهي. وبعبارة أخرى: إنَّ الدين إنّما هو استجابة لنداء الفطرة؛ وذلك لأنَّ الإنسان بفطرته يميل نحو الكمال والسّعادة، والدين بدوره ليس شيئًا سوى طريق للوصول إلى هذه السّعادة. إنَّ الدين عبارة عن ازدهار الفطرة؛ لأنَّ الفطرة لا تتقبّل أيّ طريق، ولا تتّجه نحو أيّ سمت، بل هي تطالب بالدين الإلهي^٤. وبعبارة ثالثة: إنَّ الفطرة الإنسانيّة والدين الإلهي كلاهما يعدُّ من الكلمات الإلهيّة ولا طريق للتّغيير والتّبديل في الكلمات الإلهيّة: ﴿لَا تَبْدِيلَ لِكَلِمَاتِ اللَّهِ﴾^٥ كما ﴿لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ﴾؛ وذلك لأنَّ الله قد خلق الإنسان في أحسن تقويم، ولن يعمل على تغيير هذا القوام الحسن: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾^٦.

١. الروم: ٣٠.

٢. الطبرسي، مجمع البيان، ٨: ٥٦؛ الطّباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ٧: ١٩١ و١٦٠، ١٨٠.

٣. رشاد، فلسفه دين، ١٢٠.

٤. الجوادى الأملي، تفسير موضوعي (فطرت در قرآن)؛ المطهري، الأعمال الكاملة (مجموعه آثار)، ٣: ٦٠٢.

٥. يونس: ٦٤.

٦. التّين: ٤.

إنَّ من بين الآيات الدَّالَّة على فطريَّة الإنسان، هي آيات «التَّذكرة»، وهي الآيات التي تصف النَّبي الأكرم ﷺ بـ «المذكَّر»، وتصف القرآن الكريم بـ «التَّذكرة»، كما في قوله تعالى:

- ﴿فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ﴾^١.

- ﴿فَمَا لَهُمْ عَنِ التَّذِكْرِ مُعْرِضِينَ﴾^٢.

- ﴿كَلَّا إِنَّهُ تَذَكِّرٌ﴾^٣.

- ﴿وَذَكِّرْ فَإِنَّ الذِّكْرَى تَنْفَعُ الْمُؤْمِنِينَ﴾^٤.

إنَّ كون الدِّين ذكراً، والنَّبِي مذكراً، والقرآن تذكرة، دليل على أنَّ الإنسان لديه فطرة، وإنَّ الدِّين والقرآن والنَّبِي، يثير الفطرة الملكوتية في وجود الإنسان ويعمل على تذكيره بمدِّخراته الفطرية^٥.

كما أنَّ الآيات النَّاطرة إلى نسيان العهد الإلهي هي الأخرى تشير بدورها إلى فطرية الإنسان، كما في قوله تعالى: ﴿نَسُوا اللَّهَ فأنَسَاهُمْ أَنفُسَهُمْ﴾^٦. وقوله تعالى: ﴿نَسُوا اللَّهَ فَنَسِيَهُمْ﴾^٧. كما أنَّ آيات الميثاق التي تشير إلى العهد التكويني والميثاق الأزلي الذي أبرمه الله مع النَّاس، تؤكد فطرية الإنسان^٨. هناك من المنفسرين من يحيل الميثاق الإلهي مع الإنسان إلى خصائص الفطرة، ويعملون

١. الغاشية: ٢١.

٢. المدثر: ٤٩.

٣. المدثر: ٥٤.

٤. الذَّاريات: ٥٥.

٥. السبحاني، مفاهيم القرآن، ٢: ٤٢١؛ الجوادى الأملي، تفسير موضوعي (فطرت در قرآن)، ٧٢.

٦. الحشر: ١٩.

٧. التوبة: ٦٧.

٨. انظر الأعراف: ١٧٢ - ١٧٣.

على إثبات فطرية المعارف الدينية^١. كما أن هناك روايات متعددة تدلُّ على فطرية الإنسان، ومن بينها الحديث المعروف المأثور عن النبي الأكرم ﷺ: «كلُّ مولود يولد على الفطرة [التَّوْحِيدِيَّة]، فأبواه يهودانه، أو ينصرانه، أو يمجسانه»^٢. وقد استند المفسِّرون إلى هذا الحديث في تفسير آية الفطرة^٣. ومن بين الأحاديث الدالَّة على فطرية الإنسان، كلام الإمام علي عليه السلام في نهج البلاغة؛ إذ يقول: «فبعث فيهم رسله، وواتر إليهم أنبياءه، ليستأدوهم ميثاق فطرته، ويذكروهم منسي نعمته، ويحتجوا عليهم بالتبليغ، ويثيروا لهم دفائن العقول»^٤.

٢. دور الفطرة في فهم الدين

إنَّ الفطرة بوصفها واحدة من المصادر المعرفية، لها بلحاظ ما ثلاث وظائف، وهي: الوظيفة المعرفية، والوظيفة الأسلوبية، والوظيفة الغائية. ومن الناحية المعرفية والأسلوبية تؤدي الفطرة - بوصفها مصدرًا معرفيًا - بالإضافة إلى المصادر المعرفية الأخرى دورًا في فهم الدين أيضًا. ومن الناحية الغائية يُعدُّ تكامل الفطرة واحدًا من أهمِّ غايات الدين^٥. وبعبارة أخرى: إنَّ الفطرة قابلة للتكامل، وإنَّ بمقدور الإنسان من خلال تكامل النفس، والرياضة، وتحصيل العلم، ومراكمة المعرفة أن يُساعد على تكامل الفطرة، وسوف يكون ذلك من الغايات الأصلية في الدين؛ ومن هنا فإنَّ مسألة تكامل الفطرة سوف تكون من غايات الدين^٦.

١. الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ٨: ٣٢٠؛ مكارم الشيرازي، تفسير نمونه (التفسير الأمثل)، ٧: ٤-٨.

٢. الكليني، الكافي، ٢: ١٣.

٣. الطبرسي، جوامع الجامع، ٣: ١٣؛ الألوسي، تفسير روح المعاني، ١٤: ٣١٦؛ الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ٨: ٣٣٠، ١٦: ١٨٨.

٤. نهج البلاغة، الخطبة رقم: ١.

٥. ترخان، «فطرت و فطريات از نگاه علامه طباطبائي و برابند آن در علوم انساني»، ٨١-١٠٤.

٦. رشاد، «فطرت چونان گرانگاه علوم انساني ديني».

كما أنّ للفطرة من ناحية أخرى ثلاث وظائف معرفية، واتجاهية، وإمكانية. وإنّ الوظيفة المعرفية يتمّ بيانها بوصفها مصدرًا وأداة في فهم الدين، وإنّ الوظيفتين الثانية، والثالثة يتمّ بحثهما ودراستهما بوصفهما من العناصر المعرفية في الأبحاث الدينية؛ وعلى هذا الأساس يمكن للفطرة أن تؤدّي دورها بوصفها مصدرًا معرفيًا في فهم الدين وإنتاج المعرفة الدينية، كما تؤدّي دور أداة المعرفة أيضًا. وحيث إنّ محتوى الدين بلحاظ الماهية مزيج من القضايا التّوصيفية والإرشادية، فإنّ الفطرة تؤدّي دورها في كلتا السّاحتين.

يمكن تقسيم وظائف الفطرة - في إطار تقسيمين كليين - إلى وظائف عامّة، ووظائف خاصّة، ووظائف مصدرية ووظائف آليّة.

أ. الوظائف العامّة والخاصّة

تنقسم وظائف الفطرة في فهم الدين إلى قسمين، وهما: الوظائف العامّة، والوظائف الخاصّة. إنّ الوظائف العامّة والمشاركة بين جميع حقول الدين ومجالاته، وإنّ الوظائف الخاصّة للفطرة ناظرة إلى الوظائف الخاصّة في المجالات والحقول الخاصّة من المعرفة الدينية. إنّ الحقول الخاصّة من المعرفة الدينية عبارة عن: الآراء والعقائد والأفعال (الحقوق والتكليف)، والطّبائع (الأخلاق)، والمعارف (العلوم الدينية)، والتعليم والتربية الدينية. وفي ما يلي سوف نشير إلى بعض الوظائف العامّة والخاصّة للفطرة في فهم وتحقّق الدين^١:
 إنّ وظائف الفطرة العامّة، عبارة عن:

- دور الفطرة في التّوجّه والانتماء الديني بين البشر.

- تصديق إمكان اكتشاف الدين وإدراكه.

١. ولا يخفى بطبيعة الحال أنّ إثبات كلّ قسم ونوع من هذه الأمور يحتاج إلى شرح علمي كاف.

- الإسهام في تأسيس المباني لمنطق فهم الدين.
- المساعدة على تأسيس القواعد والضوابط لتحصيل المعرفة الدينية.
- المساهمة في تقييم صحّة وسقم المعرفة الدينية (تقييم القضايا والتعاليم الحاصلة من المدارك والأدلة الدينية).
- وإنّ وظائف الفطرة الخاصّة، عبارة عن:
 - في حقل الآراء (العقائد والفلسفات): الإدراك، والاكتشاف الاستقلالي لبعض الأصول، وأمّهات العقائد الدينية، والمساعدة على إدراك بعض القضايا الدينية من سائر المدارك الأخرى.
 - في حقل الأفعال الحقوقية والتكليفية: اكتشاف بعض المفاهيم الدينية الدستورية، كونها منشأ في انتماءات وانشاقات الإنسان، والتّماهي مع الواجبات والمحظورات الدينية، وكذلك كونها منشأ لاندفاع والنكوص (الأفعال والجهود الإيجابية والسلبية) المتطابقة مع بعض الواجبات والمحظورات الدينية.
 - في حقل الأفعال والسّجايا الأخلاقية والقيمية: إدراك ذات الحُسن والقبح، والحُسن والقبح الدّاتي، وكذلك بعض المفاهيم والتّعاليم القيميّة في الدين، وبناء سلسلة من التّوجّهات والانتماءات بالنسبة إلى الأفعال الحسنة، والقبيحة بحسب الموارد، والاضطلاع بدور السببية لسلسلة من الدّوافع، والتّنصّلات المتماهية مع بعض المفاهيم الأخلاقية في الدين.
 - في حقل التربية والتّعليم الديني: المساعدة في بيان الخصائص في التربية الدينية على أساس الأثر وولوجيا القائمة على اعتبار فطرية الإنسان، وأداء الدور في علم المنهج التربوي المقبول من النّاحية الدينية.
 - في حقل العلوم الدينية (المعرفة العلمية): توفير المباني للعلوم الإنسانيّة

الإسلامية، وتقييم بعض تعاليم ومدعيات العلوم القريبة من الفطرة والدين من ناحية الصحة والسقم^١.

ب. الوظائف المصدرية والآلية للفطرة

إنَّ بعض الوظائف المعرفية (العامة أو الخاصة) للفطرة، من سنخ المصادر، وبعضها الآخر من سنخ الأدوات المعرفية. وفي ما يلي سوف نعمل في ضوء القرآن الكريم على بيان الوظائف المعرفية للفطرة، من خلال الفصل بين الأدوار المصدرية والآلية لهذه الفطرة. إنَّ للإنسان في ضوء قوله تعالى: ﴿فَطَرَهُ اللَّهُ الَّذِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ﴾^٢ فطرة ملكوتية؛ حيث يمكن لها -بالإضافة إلى سائر المصادر المعرفية (العقل، والوحي والطبيعة) - أن تضطلع بوصفها مصدرًا معرفيًا مستقلًا، بدور إنتاج المعرفة. إنَّ الفطرة مصدر للإدراك والحصول على المعارف النظرية، والتوصيفية كما هي مصدر للمسائل والمعارف العملية أيضًا. إنَّ بعض المعطيات الفطرية للإنسان تعدُّ من الأصول الاعتقادية؛ من ذلك - على سبيل المثال - إنَّ الفطرة تؤدِّي مثل العقل دورًا مصدرية في إدراك وإثبات بعض الأصول الاعتقادية، مثل: التوحيد وسائر أسماء الله سبحانه وتعالى وصفاته الأخرى^٣.

كما أنَّ للفطرة - في إدراك وفهم سائر حقول الدين الأخرى، من قبيل: الأخلاق، والتربية، والعرفان - دورًا مصدرية ومعرفية أيضًا، وفي ذلك يقول الله سبحانه وتعالى: ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا * فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا * قَدْ أَفْلَحَ مَنْ

١. رشاد، «فطرت چونان گرانگه علوم انسانی دینی».

٢. الروم: ٣٠.

٣. الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ٨: ٣٤٩ - ٣٥٠، ٧: ٣٠٠ و ١١: ٣٤٢؛ الطباطبائي، اسلام و انسان

معاصر، ٧٤.

زَكَّاهَا * وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا^١. إنَّ هذه المسألة تقوم على هذه الفرضية، وهي أن نعتبر القضايا الناظرة إلى القيم (من قبيل: الحُسن والقبح) من سنخ اليقينيَّات^٢، لا من سنخ المشهورات؛ إذ عندما نعتبر هذه المسائل من سنخ المشهورات (مقدِّمات الجدل) يكون لازم ذلك القول باعتبارية هذه القضايا؛ حيث لا يمكن إدراكها بالفطرة^٣؛ وعلى هذا الأساس، فإنَّ الفطرة من حيث الوظيفة المعرفية بالإضافة إلى فهم الحقائق (الموجودات والمعدومات)، تدرك القيم (الواجبات والمحظورات) أيضًا^٤.

إنَّ من بين الوظائف المعرفية للفطرة، الدور الآلي لها بالنسبة إلى سائر المصادر المعرفية. إنَّ المراد من الدور الآلي عبارة عن الوظيفة غير الاستقلالية لها. إنَّ من بين الوظائف الآلية للفطرة، دورها بوصفها معيارًا لتقييم الفهم الصحيح وتمييزه من السَّقِيم، وكونها ميزانًا لاختبار الصِّدْق في الحَقول المعرفية، من ذلك مثلاً لو كانت القضية مخالفة لفطرة الإنسان السليمة، فيجب إعادة النَّظر فيها؛ وذلك لأنَّ اختلاف المعرفة مع الفطرة يمكن أن يُشكِّل دليلاً على خطئها^٥، وهذه المسألة تصدق في كلا حقلَي الحكمة النظرية والحكمة العملية. في حقل الحكمة النظرية تعدُّ المدركات الفطرية هي ذات البديهيات الأولية، والثانوية (الفطريات)^٦، وفي حقل الحكمة العملية تشمل القيم الأساس والجوهرية، مثل: حُسن العدل، وقبح الظُّلم، ونظائر ذلك، حيث يتمُّ تقييم اعتبار سائر الأحكام والقيم في الحياة اليومية

١. الشمس: ٧-١٠.

٢. السبحاني، رسالة في التحسين والتبحيح العقلين، ٤٥.

٣. الخواجة نصير الدين الطوسي، شرح الإشارات والتنبيهات، ١: ٢٢٠.

٤. الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ٢: ٢٤٧-٢٥٠، ٩: ٤٤، و١٦: ١٨٩-١٩٣.

٥. رشاد، فلسفه دين، ١٢٥.

٦. المطهري، مجموعه آثار، ٣: ٦١٢.

بواسطة القيم الفطرية الأساس كي لا تقع في تضادّ مع الكمال الأصيل للإنسان^١.
 وبعبارة أخرى: إنّ من بين الوظائف المعرفية للفطرة، عبارة عن معياريتها؛
 وذلك لأنّ الحُسن والقبح في الحكمة العملية يتمُّ تفسيرها على أساس التّماهي
 والتّنافر مع النّظام المنسجم للفطرة الإنسانيّة المشتركة. وعلى هذا الأساس سوف
 يكون لا اعتبارات الحكمة العمليّة دعامة حقيقيّة، وبدعم من تلك المبادئ الحقيقيّة
 تقبل الإثبات، أو السّلب البرهاني. إنّ الحُسن، والقبح الأخلاقي، والعقلي من
 خلال قيامه على الفطرة سوف يكون أمرًا مطلقًا؛ وذلك لأنّ معيار حسن الأمر
 الأخلاقي عبارة عن توافقه مع غرض النّوع الإنساني، وحيث إنّ هذا التّوافق
 بالنّسبة إلى صفة مثل العدالة الدائمة، لذلك يكون العدل منسجمًا على الدّوام
 مع الأغراض الاجتماعيّة^٢.

إنّ من بين الوظائف الآليّة للفطرة أنّها تعمل على تسهيل الأمور قياسًا إلى
 سائر المصادر المعرفيّة ولا سيّما منها الكتاب والسّنة. وبعبارة أخرى: إنّ الفطرة
 تؤدّي دورًا مهمًّا في التّمهيد للاستفادة من سائر المصادر المعرفيّة مثل الكتاب
 والسّنة: «إنّ إدراك بعض المفاهيم الدّينيّة وفهم جانب من المعارف القرآنيّة يمكن
 الوصول إليه من طريق الاستلهام من الفطرة، وبمساعدة أصل تطابق الشّريعة
 مع الفطرة»^٣؛ إذ كلّما كانت المسألة أكثر شبهًا بالفطرة فسوف يكون بمقدور
 الإنسان فهمها وإدراكها على نحو أيسر، وكلّما كان شبه المسألة أبعد عن الفطرة
 كان فهمها أصعب بذات النّسبة أيضًا^٤. كما أنّ الفطرة معيار لبيان المسائل الثّابتة

١. الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ٨: ٥٤ - ٥٥م. ن، نهاية الحكمة، ٢٥٩.

٢. م. ن، الميزان في تفسير القرآن، ٥: ٩ - ١١؛ ترخان، «فطرت و فطريات از نگاه علامه طباطبائي و برايند
 آن در علوم انساني»، ٨١ - ١٠٤.

٣. رشاد، فلسفه دين، ١٢٥.

٤. شاكرين، مباني وپيش انكاره هاي فهم دين، ١٨٢.

والمشتركة، أو المتغيّرة في الدين؛ وذلك لأنّ الفطرة حقيقة ثابتة ولا تتغيّر، وإنّ الاحتياجات الفطريّة احتياجات أوّليّة، وثابتة بالنّسبة إلى جميع أفراد البشر^١. وإنّ من بين المهام الآليّة للفطرة، دورها بوصفها معيارًا للاعتبار وحلّ تعارض الأدلّة، ومن هنا يمكن لها أن تكون معيارًا وملاكًا للتّعريف بالمصادر المعتمدة وحلّ التّعارض بين دليلين أو أكثر. في البحث عن معيار الصّدق يمكن لتنافي قضية ما مع الفطرة أن تكون دليلًا على خطأ وعدم صحّة تلك القضية، من ذلك مثلاً مسألة كيفية تناسل أولاد النّبي آدم ﷺ، حيث توجد هناك روايات تقول بتحقيق الزّواج بين أولاد آدم (زواج الإخوة من الأخوات)، وفي المقابل هناك روايات معارضة لها، ويمكن بسببها إبطال ونفي الطّائفة الأولى من الروايات بسبب تنافيها مع الفطرة^٢.

ب. القلب بوصفه مصدرًا معرفيًا

بالنّظر إلى سعة دائرة الدّين، فإنّ جانبًا من معارفه وتعاليمه يمكن الحصول عليه من طريق الشّهود القلبي. إنّ القلب يمكن للشّهود القلبي في المجالات المختلفة من الدّين أن يؤدّي دورًا معرفيًا، وإنّ بعض القضايا والمفاهيم الدّينيّة ذات منشأ شهودي. وإنّ المصدر الفاعلي والإيجادي للقلب والشّهود القلبي هو الله سبحانه وتعالى، كما نجد ذلك في قوله: ﴿فَوَجَدَا عَبْدًا مِنْ عِبَادِنَا آتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنَا وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا﴾^٣. وعليه فإنّ المصدر المعرفي للشّهود الباطني هو القلب، وإنّ الطّريق إليه هو السّلك والتّقوى.

١. المطهري، يادداشتها، ٦: ١٥٦ - ١٥٧.

٢. شاكرين، مباني وپيش انكاره هاي فهم دين، ١٩٠.

٣. الكهف: ٦٥.

١. معرفة معنى القلب والشهود

لقد ورد استعمال مفردة «القلب» لغة في معان مختلفة، من قبيل: العضلة التي تتكفل بضخ الدم عبر الأوردة والشرايين إلى سائر أنحاء الجسم، والأمر الخالص، وتغيير الظاهر والباطن، والعقل والروح^١. كما يرد استعمال كلمة «القلب» في مصطلح العرفان وعلم المعرفة الدينيّة والعرفانيّة بوصفه مصدرًا للشهود الباطني، أو مصدرًا وأداة لإدراك الحقائق وشهود الحق وموضعًا لتجلي الأسماء والصفات^٢. وقد ورد استعمال هذه الكلمة ومرادفاتها (من قبيل: الصدر والفؤاد) في القرآن الكريم بكثرة^٣؛ حيث جاءت بمعنى النفس، والروح وكذلك بمعنى يرادف العقل بوصفه قوة للإدراك والتعقل^٤. وقد ورد استعمال القلب في آيات من قبيل قوله تعالى: ﴿قُلْ مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِجِبْرِيلَ فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلَى قَلْبِكَ بِإِذْنِ اللَّهِ﴾^٥، وقوله تعالى: ﴿نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ * عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ﴾^٦، وقوله تعالى: ﴿فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبَ الَّتِي فِي الصُّدُورِ﴾^٧، وقوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُ آثَمٌ قَلْبُهُ﴾^٨ بمعنى النفس والروح^٩. كما ورد استعمالها في بعض الآيات الأخرى بالنظر إلى المعنى الثاني (العقل = قوّة

١. ابن منظور، لسان العرب، ١: ٦٨٥-٦٨٩؛ ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ٥: ١٧-١٨؛ الفيروزآبادي،

القاموس المحيط، ١: ٢٧٦-٢٧٧.

٢. الكاشاني، شرح فصوص الحكم، ١: ١١ و١٧٧.

٣. لقد ورد استعمال القلب ومشتقاته في القرآن الكريم ١٣٢ مرة، و«الصدر» ٤٤ مرة، و«الفؤاد» ١٦ مرة.

٤. الراغب الإصفهاني، المفردات في غريب القرآن، ١: ٦٨١-٦٨٢.

٥. البقرة: ٩٧.

٦. الشعراء: ١٩٣-١٩٤.

٧. الحج: ٤٦.

٨. البقرة: ٢٨٣.

٩. الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ١٥: ٣١٧ و٢: ٢٢٤ و٤٣٦.

الإدراك)^١، وبطبيعة الحال فإنَّ المعنى الثاني ليس منفصلاً عن المعنى الأوَّل؛ وذلك لأنَّ التَّفكير والتَّعقُّل من وظائف النَّفس والرُّوح^٢.

إنَّ كلمة «الشُّهود» من مادَّة «شهد»، تستعمل لغة بمعنى المشاهدة والمعايَنة الحُضورِيَّة^٣. إنَّ المشاهدة أعمُّ من المشاهدة الحُسيَّة، وتشمل المشاهدة العقليَّة (الدَّهنيَّة)، ومرادنا من الشُّهود هنا هو المشاهدة القلبيَّة^٤. إنَّ اختلاف المشاهدة القلبيَّة عن سائر المشاهدات الأخرى يكمن في أنَّ الشُّهود القلبي هو شهود مباشر، وليس هناك أيِّ واسطة بين الشَّاهد والمشهود، بخلاف المشاهدات الحُسيَّة، والعقليَّة (الدَّهنيَّة). إنَّ نتيجة الشُّهود القلبي عبارة عن معرفة قلبيَّة ناظرة إلى المفاهيم الغيبيَّة، والملكوئيَّة التي تحصل من طريق المكاشفة والإلهام والوحي^٥، وإنَّ الطَّرِيق إلى ذلك يكون بتزكية النَّفس، وتصفية القلب والرُّوح؛ ولذلك لا يكون هذا النَّوع من المعرفة من سنخ المعارف الدَّهنيَّة والحصوليَّة، بل هو معرفة وجدانيَّة (اكتسابيَّة) وحُضورِيَّة^٦.

يُنسب في القرآن الكريم سنخان من المهام والوظائف المعرفيَّة وغير المعرفيَّة^٧ (الشُّعوري والعاطفي ونظائر ذلك) إلى القلب. وفي ما يتعلَّق بالوظائف والمهام المعرفيَّة للقلب هناك لدينا طائفتان من الآيات أيضًا، وهما: الآيات النَّاظرة إلى المعرفة العقليَّة (القلب يعدل العقل) والشهود القلبي (القلب بوصفه مركزًا

١. ابن منظور، لسان العرب، ١: ٦٨٧.

٢. الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ٢: ٢٢٨.

٣. ابن منظور، لسان العرب، ٣: ٢٣٩.

٤. الرَّاغِب الإصفهاني، المفردات في غريب القرآن، ١: ٤٦٥. إنَّ القلب في مصطلح العلوم العقليَّة والعرفانيَّة مرتبة من مراتب النَّفس وهي من حيث الرُّتبة أعلى من العقل.

٥. القيصري، شرح فصوص الحُكم، مقدِّمة الفصل السَّابع في مراتب الكُشف وأنواعها إجمالاً، ١٠٧.

٦. عين القضاة الهمداني، زبدة الحقائق، الفصل: ٦، و٦٢.

٧. المائدة: ١١٣؛ الأنفال: ١٠؛ النَّحل: ١٠٦.

ومصدرًا للمشاهدات والاكتشافات الباطنية). وبعبارة أخرى: إن المعرفة العقلية للقلب تعدّ في ضوء آيات القرآن الكريم، غير شهود القلب. إن القلب في بعض الآيات القرآنية من قبيل قوله تعالى:

- ﴿أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ﴾^١.

- ﴿لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا...﴾^٢.

- ﴿وَطَبَعَ عَلَى قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لَا يَفْقَهُونَ﴾^٣.

- ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرَى لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ﴾^٤.

بمعنى العقل (من القوى الإدراكية للإنسان)^٥.

وعلى هذا الأساس فإنّ للقلب - في ضوء آيات القرآن الكريم - (بوصفه مصدرًا معرفيًا) معنيين وهما: مركز التفكير والتدبّر (يعادل العقل)، وبمعنى مركز المعارف غير الحسيّة، وغير العقليّة، والذي تكون نتيجته الشُّهود الباطني. وبعبارة أخرى: في بحث المعرفة حيثما ورد ذكر «القلب» بوصفه واحدًا من مصادر المعرفة بالإضافة إلى «العقل» و«الحس»، كان المراد منه هو المعنى الثّاني (بمعنى مركز المعارف غير الحسيّة وغير العقليّة). إنّ نتيجة القلب الشُّهودي عبارة عن المعرفة الشُّهوديّة، وإنّ المصدر الفاعلي للمعرفة الشُّهوديّة هو الله سبحانه وتعالى والملائكة، والمصدر القابلي له هو نفس وقلب المشاهد، وفعله هو الشُّهود القلبي، وأداته السُّلوك العرفاني، وتصفية الرُّوح، وتهذيب القلب،

١. الحج: ٤٦.

٢. الأعراف: ١٧٩.

٣. التوبة: ٨٧.

٤. ق: ٣٧.

٥. الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ١٣: ٩٦؛ الطبرسي، مجمع البيان في تفسير القرآن، ٤: ٣٩٩.

والفؤاد. وعلى هذا الأساس فإنَّ الشُّهود القلبي يمثِّل طريقًا إلى إدراك الحقائق المُلْكِيَّة والملكوئيَّة التي لا يمكن للطُّرق الأخرى مثل العقل والحسَّ أن تصل إليها، أو تكون معرفتها بها محدودة^١. ومن بين وظائفه المعرفيَّة عبارة عن شهود الباطن. إنَّ المراد من شهود الباطن، شهود ذات النَّفس، وإدراك النَّفس والشُّؤون المعلومة للنَّفس بالعلم الحضوري؛ ولذلك يكون لعلم النَّفس بهذه الأمور ثقل معرفي هو من سنخ العلم الحضوري^٢.

إنَّ للقلب - بوصفه مركزًا للشُّهود الباطني - مراتب ودرجات مختلفة، وهو يشمل قلوب الأنبياء والأولياء وصولًا إلى الأشخاص غير المعصومين. وإنَّ قول الله سبحانه وتعالى: ﴿نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ * عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ﴾^٣ ناظر إلى هذا المعنى من القلب. وبطبيعة الحال فإنَّ القلب الشَّريف للنبي الأكرم ﷺ بسبب سعته الوجودي كان موضعًا لنزول الملائكة، ومحلًا للحصول على مجموعة الحقائق الوحيانيَّة، ومن هنا فإنَّ محل نزول الوحي الرِّسالي ليس هو عقل النبي الأكرم، بل هو قلب النبي الأكرم ﷺ. وبعبارة أخرى: إنَّ القرآن الكريم لم يتحقَّق لدى النبي الأكرم ﷺ بواسطة قوَّة العقل وبالاستدلال العقلي، بل بواسطة قلبه الشَّريف بعد أن أصبح مستعدًّا لإدراك وشهود تلك الحقائق المتعالية^٤. وبالنَّظر إلى المراتب الوجوديَّة للقلب، فإنَّ النتيجة المعرفيَّة له سوف تكون بدورها ذات مراتب، وتشمل المعرفة الشُّهوديَّة للمعصوم (شهود الأنبياء والأولياء المعصومين) والشُّهود المشوب بالخطأ (شهود غير المعصومين من أفراد البشر). وإنَّ أدنى مرتبة للشُّهود توجد على شكل إلهام الفجور والتَّقوى،

١. الطباطبائي، الشيعة في الإسلام، ٦٣ - ٦٤.

٢. الجوادى الأملي، معرفت شناسي در قرآن، ٥٢ - ٥٣.

٣. الشعراء: ١٩٣ - ١٩٤.

٤. المطهري، آشنائي با قرآن، شناخت قرآن، ٦٠.

أو الإشراق الفطري لدى نوع الإنسان. إنَّ المرتبة الكاملة والنّهائية لها هي مرتبة الانكشاف التّام للنبي الأكرم ﷺ والإشراق الوحياني، وبين هاتين المرتبتين المذكورتين يوجد هناك طيف واسع من المعارف الشّهوديّة؛ ولكن يمكن في المجموع تقسيم نتائج الشّهود القلبي إلى مجموعتين كليّتين، وهما: الإلهامات والإشراقات الوحيانيّة للمعصوم عليه السلام، والإلهامات والإشراقات بالنسبة إلى غير المعصوم. إنَّ الوحي أمر نبوي، ومن هنا يكون الوحي أوضح وأقوى من الإلهام^١. وبطبيعة الحال فإنَّ الوحي يُعدُّ بالنسبة إلى غير المعصومين من البشر بوصفه مصدرًا خارجيًا، ومن هذه النّاحية يُعدُّ مصدرًا معرفيًا مستقلًا.

إنَّ القلب في معنى من المعاني يعادل القلب، وفي معناه الآخر يُعدُّ القلب بوصفه مركزًا ومصدرًا للمشهودات والمكشوفات الباطنيّة بلحاظ النّتيجة والمنطق، مختلفًا عن المصدر المعرفي للعقل. ومن حيث النّتيجة تكون المعرفة العقليّة ناتجة ومنبثقة من العقل، والتّفكير، والمعرفة القلبيّة، والشّهوديّة نتيجة البصيرة الباطنيّة (وطريق جهاد النّفس والرّياضة والتّركية والتّهذيب). والاختلاف الآخر هو أنّ النّتيجة المعرفيّة للعقل تحصل من طريق تجريد وانتزاع الصّور الدّهنيّة، ولذلك توجد هناك محدوديّة في معرفة عالم الملكوت؛ وأمّا الشّهود القلبي فيمكنه الحصول على حقائق المُلْك والملكوت. وبعبارة أخرى: إنَّ بمقدور مصدر القلب في حال الابتعاد عن المادّة، والشؤون الماديّة والمحسوسة، إدراك الله والمجرّدات من طريق الشّهود المباشر، وعلى طريقة العلم الحضوري^٢. ومن النّاحية الأسلوبية والمنهجية نستفيد في مصدر العقل من الأسلوب البرهاني

١. صدر المتألّهين الشيرازي، مفاتيح الغيب، ١٤٦.

٢. الفارابي، فصوص الحكم، ٨٧ - ٩٣ و ٦٨ - ٦٩.

والاستدلالي، وفي مصدر القلب من أسلوب الشُّهود الباطني^١. وبطبيعة الحال يمكن للعقل بدوره أن يدرك بعض تجارب الكشف والشهود القلبي، ويكون معيارًا بالنسبة إلى المعرفة القلبية^٢. وعلى هذا الأساس فإنَّ بعض حقائق الدين ومعارفة يمكن الحصول عليها من طريق العقل، ولكن هناك في الوقت نفسه بعض الحقائق التي لا يمكن الحصول عليها من طريق العقل، وإنَّ ذات العقل بنفسه يحيلنا إلى مصدر الشُّهود القلبي^٣. وعلى الرَّغم من إمكان الاستفادة من العلوم العقلية من أجل بيان الحقائق العرفانية والشُّهود الكشفي، إلاَّ أنَّ ذلك حيث يكون بالواسطة والعرض، يمكن أن يمتزج بالخطأ والشكَّ والتَّوهم؛ ومن هنا فإنَّ هذا الأمر يجعل بعض هذه الحقائق غير قابلة للبيان والانتقال^٤.

إنَّ القلب على الرَّغم من اشتماله على بعض المشتركات مع الفطرة من حيث المنشأ (النَّفساني والباطني) ومن حيث حضورية المعارف، إلاَّ أنَّه يحتوي في الوقت نفسه على بعض نقاط الاختلاف مع الفطرة أيضًا. إنَّ الفطرة نوع من خلقة الإنسان وهبة إلهية ذاتية، وغير اكتسابية ومشتركة بين جميع أفراد البشر. إنَّ للفطرة بالإضافة إلى الوظيفة المعرفية، وظيفة انتمايية وإمكانية أيضًا، هذا في حين أنَّ القلب والشُّهود القلبي أوَّلًا: ليس عامًّا ولا شاملًا. وثانيًا: إنَّه اكتسابي، ولا يمكن الحصول عليه إلاَّ من طريق السَّير والسلوك والتَّقوى. وبعبارة أخرى: على الرَّغم من أنَّ الشُّهود القلبي هو نوع من الهبة الإلهية: ﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللَّهُ﴾^٥ ولكنَّه هبة تحصل من طريق التَّقوى. وثالثًا: إنَّ نتيجه المعرفة تحصل

١. عين القضاة الهمداني، زبدة الحقائق، ٥.

٢. ابن تركة الإصفهاني، تمهيد القواعد، ٢٤٨ - ٢٤٩؛ ابن عربي، مجموعه رسائل (كتاب المسائل)، ٢: ٢.

٣. ابن عربي، الفتوحات المكيَّة، ٢: ١١٤.

٤. رمضان، «معرفة شناسي عرفاني»، ١٥ - ٣٩.

٥. البقرة: ٢٨٢.

من طريق المشاهدة بعين الباطن. وبطبيعة الحال فإنه في بعض الوظائف والمهام غير المعرفية من قبيل المشاعر والأحاسيس، هناك بعض أوجه الشبه أيضًا، مع فارق أن الوظائف المعرفية وغير المعرفية للفطرة إيجابية وإلهية، في حين يمكن لوظائف ومهام القلب أن تكون سلبية، بل وحتى شيطانية أيضًا، كما هو الحال بالنسبة إلى التكبر والغرور أيضًا^١. إن المعرفة القلبية من الناحية الشهودية والحضورية أمر شخصي، ولا يقبل الانتقال إلى الآخرين.

٢. وظائف القلب في فهم الدين

في ضوء المباني الدينية والعرفانية، تمت نسبة سنخين من الوظائف المعرفية وغير المعرفية إلى القلب:

إن الوظائف غير المعرفية للقلب عبارة عن الوظائف العاطفية والحالات الانفعالية، من قبيل: الخوف، والإيمان، والتقوى، والأنس، والسلامة، والمرض، والشوق، وما إلى ذلك. من ذلك - على سبيل المثال - إن الاطمئنان والسكينة المسندة إلى القلب في الآيات الآتية:

- ﴿ قَالُوا نُرِيدُ أَنْ نَأْكُلَ مِنْهَا وَتَطْمِئِنَّ قُلُوبُنَا ﴾^٢.

- ﴿ وَمَا جَعَلَهُ اللَّهُ إِلَّا بُشْرَىٰ وَلِتَطْمِئِنَّ بِهِ قُلُوبُكُمْ ﴾^٣.

- ﴿ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ ﴾^٤.

إنما هي ناظرة في الغالب إلى وظائفه غير المعرفية، وفي المقابل فإن للقلب

١. جعفري، شناخت از دیدگاه علمی و از دیدگاه قرآن، ٤٤٢.

٢. المائدة: ١١٣.

٣. الأنفال: ١٠.

٤. النحل: ١٠٦.

أبعادًا سلبية، مثل: التَّكْبُرُ والغرور وما إلى ذلك^١. كما أنَّ للقلب (بوصفه مركزًا ومصدرًا للمشاهدات والاكتشافات الباطنية) وظائف معرفية في فهم الدين أيضًا. إنَّ الدور المعرفي للقلب يكون في إطار المصدر والأداة المعرفية؛ بمعنى أنَّ القلب يُعدُّ واحدًا من المصادر والأدوات المعرفية الدَّاخلية لفهم الدين. لقد جعل الله تعالى «القلب» والإشراقات القلبية بوصفها واحدة من المصادر، والأدوات المعرفية الواقعية والمعتبرة في الإنسان، كي يتمكَّن من الوصول إلى الحقائق الملكوتية من طريق تركية النَّفس والكشف والشُّهود^٢، وإنَّ القرآن الكريم بدوره قد عمد إلى التعريف بالقلب في الكثير من الآيات - بالإضافة إلى سائر المصادر المعرفية الأخرى (الكتاب والسُّنة والعقل) - بوصفه مصدرًا معرفيًا داخليًا أيضًا^٣.

إنَّ القلب مصدر معرفي للأنبياء والأولياء كما هو مصدر معرفي للأشخاص العاديين أيضًا. وقد تحدَّث القرآن الكريم بشأن الدور المصدري للقلب بالنسبة إلى الأنبياء ﷺ، بقوله: ﴿وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ﴾^٤. إنَّ القلب - في ضوء هذه الآية - رغم كونه مصدرًا معرفيًا، إلَّا أنَّ الفاعل الإيجادي لهذه المعرفة إنَّما هو الله سبحانه وتعالى الذي أظهر عالم الملكوت إلى النبي إبراهيم ﷺ من طريق الشُّهود القلبي. إنَّ مفردة «الملكوت» من «الملك»، والمراد من ملكوت السَّمَاوَاتِ هو المالكية المطلقة والحقيقية لله بالنسبة إلى الأرض، والسَّمَاءِ، ومشاهدة الملكوت بمعنى مشاهدة الأشياء من حيث انتسابها إلى الله، وعالم الأسرار، وعجائب عالم الغيب^٥، لا

١. جعفري، شناخت از دیدگاه علمی و از دیدگاه قرآن، ٤٤٢.

٢. ابن عربي، فصوص الحكم، شرح: مؤيد الدين الجندي، ٤٨؛ م. ن، فصوص الحكم.

٣. المطهري، آشنائي با قرآن، شناخت قرآن، ٦٠.

٤. الأنعام: ٧٥.

٥. الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ٧: ١٧٠ و ١٣: ١٩٧؛ الآلوسي، تفسير روح المعاني، ٤: ١٨٦.

سَيِّمًا وَأَنَّ مَلَكَوتَ كُلِّ شَيْءٍ إِنَّمَا هُوَ بِيَدِ اللَّهِ سَبْحَانَهُ وَتَعَالَى: ﴿فَسُبْحَانَ الَّذِي بِيَدِهِ مَلَكَوتُ كُلِّ شَيْءٍ﴾^١. ومن بين الآيات الدالّة على الوظيفة المعرفيّة للقلب، قوله تعالى في آية الميثاق: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ﴾^٢. إِنَّ اللَّهَ سَبْحَانَهُ وَتَعَالَى قَدْ أَشْهَدَ النَّاسَ فِي هَذِهِ الْآيَةِ عَلَى أَنفُسِهِمْ، وَقَالَ لَهُمْ: أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ؟ فَقَالُوا بِأَجْمَعِهِمْ: بَلَى، وَعَلَى هَذَا الْأَسَاسِ يَكُونُ الشُّهُودُ الْقَلْبِيَّ عَيْنَ شُهُودِ الدَّاتِ: «من عرف نفسه فقد عرف ربه»^٣. بالنظر إلى محوريّة التّوحيد في المعرفة الدّينيّة، تكون جميع العلوم والمعارف منبثقة عن التّوحيد ومعرفة الله؛ وعلى هذا الأساس سوف يكون القلب والشُّهود القلبية مصدرًا معرفيًا معتبرًا في فهم الدين.

إِنَّ عَدَمَ التَّدْبُرِ فِي الْقُرْآنِ - فِي ضَوْءِ قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا﴾^٤ - إِنَّمَا يَنْشَأُ مِنَ الْقَفْلِ الَّذِي خَتَمَ بِهِ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِ الْمُنَافِقِينَ بِسَبَبِ كُفْرِهِمْ وَنِفَاقِهِمْ، فَشَمَلَتْهُمْ بِذَلِكَ اللَّعْنَةُ الْإِلَهِيَّةُ. لَقَدْ نَسَبَ اللَّهُ سَبْحَانَهُ وَتَعَالَى التَّدْبُرَ فِي الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ إِلَى الْقَلْبِ، وَاعْتَبَرَهُ بِوصفه مركزًا للإدراك والفهم والشُّهود. إِنَّ الْقَلْبَ فِي هَذِهِ الْآيَةِ يُعَدُّ وَاحِدًا مِنَ الْأَدْوَاتِ الْمَعْرِفِيَّةِ غَيْرِ الْمَعْصُومَةِ وَالَّتِي يُمْكِنُ لَهَا مِنْ خِلَالِ التَّدْبُرِ فِي الْوَحْيِ (بوصفه من أهمّ المصادر الشُّهوديّة وأكثرها اعتبارًا)، أَنْ يَصِلَ إِلَى الْحَقَائِقِ وَالْأَسْرَارِ الْإِلَهِيَّةِ، حَيْثُ لَا يُمْكِنُ لِهَذَا النَّوعِ

١. يس: ٨٣.

٢. الأعراف: ١٧٢.

٣. لقد روي هذا الحديث عن النبي الأكرم ﷺ كما روي عن الإمام علي عليه السلام، (انظر: الإمام جعفر الصادق عليه السلام، مصباح الشريعة، ١٣؛ ابن أبي جمهور، عوالي اللآلئ العزيزية، ٤: ١٠٢؛ التميمي الآمدي، غرر الحكم ودرر الكلم، ٥٨٨).

٤. محمد ﷺ: ٢٤.

من المعرفة أن تتحقق من طريق الحسّ والعقل^١. بالنظر إلى تقدّم الوحي رتبة، فإنّ الشُّهود القلبي غير المعصوم يجب أن يستند إلى الوحي (الشُّهود المعصوم). وعبارة أخرى: إنّ مصدرية الشُّهود القلبي تقع في طول مصدرية الوحي.

إنّ المعرفة القلبية من الناحية الشُّهوديّة والحضورية تعدُّ أمرًا شخصيًّا، ولا يقبل الانتقال إلى الآخرين؛ ولكن يمكن لها في ضوء مسار خاصّ أن تكون قابلة للانتقال إلى الآخرين، وتكون مفهومة بالنسبة إلى الآخرين، وسوف تكتسب اعتبارًا أيضًا؛ وإنّها بمجرد الانتقال سوف تتحوّل - بطبيعة الحال - إلى معرفة حصولية. إنّ من بين شرائط اعتبار المعرفة القلبية بالنسبة إلى الآخرين، أنّ تكون مؤيّدة بالمؤيّدات والشواهد الأخرى، من قبيل: الآيات والروايات؛ إذ إنّ الكثير من موارد متعلّق الشُّهود التدبّر والفهم الجديد والعميق للآية، أو الرواية التي تكون بالإضافة إلى الشواهد النقليّة، أو العقلية الأخرى، قابلة للبيان والانتقال إلى الآخرين، وسوف تكون نافعة ومقنعة بالنسبة إليهم أيضًا؛ وإنّ من بين طرق بيان وتفسير وانتقال المعرفة الشُّهوديّة إلى الآخرين، عبارة عن العرض على الفطرة السليمة. يمكن للإنسان من خلال فطرته السليمة أن يدرك المعرفة الشُّهوديّة والإلقاءات الرّحمانية ويعمل على تصديقها. لقد عمد القرآن الكريم إلى الاستفادة من هذا الأسلوب مرارًا وتكرارًا، وخاطب فطرة النّاس في الكثير من آياته^٢.

إنّ المعرفة الشُّهوديّة على الرّغم من شخصيتها، يمكن أن تكون قابلة للتّجربة بالنسبة إلى الآخرين أيضًا، بيد أنّ هذه التّجربة - بطبيعة الحال - سوف تكون من قبيل التّجربة الشُّهوديّة. وعبارة أخرى: إنّ كلّ إنسان طوى المسار والسُّلوك المناسب لإدراك تلك القضايا، يمكنه الوصول إلى المعارف الشُّهوديّة والباطنيّة.

١. الخوارزمي، شرح فصوص الحكم، ١: ٤١.

٢. أسدي نسب، مباني قرآن شناختي علم ديني با تأكيد بر علوم انساني اسلامي، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامي.

قال الله تعالى في محكم كتابه الكريم: ﴿بَلَىٰ مَنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ فَلَهُ أَجْرُهُ عِنْدَ رَبِّهِ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾^١. وعلى هذا الأساس تعدُّ هذه التجربة بدورها مثل التجربة الحسيَّة واقعيَّة ذهنيَّة عامَّة؛ إذ المدَّعى هو أن كلَّ شخص يقف في المسار والسُّلوك العرفاني العاشق، فإنَّه يصل إلى مثل هذا الإدراك الشُّهودي، والشَّاهد على ذلك عبارة عن وجود السَّالِكين من أصحاب الشُّهود في جميع الأديان، حيث هي قابلة للمشاهدة بالنسبة إلى الجميع؛ وعليه فإنَّ الكشف والشُّهود أمر فوق ديني ويشتمل على آليته الخاصَّة^٢. وقد وردت هناك روايات كثيرة في هذا الشأن^٣، ومن بينها الحديث المأثور عن النبي الأكرم ﷺ، أنَّه قال: «ما من عبد إلا وفي وجهه عينان يُبصر بهما أمر الدنيا، وعينان في قلبه يُبصر بهما أمر الآخرة، فإذا أراد الله بعد خيراً ففتح عينيه اللتين في قلبه، فأبصر بهما ما وعده بالغيب، فأمن بالغيب على الغيب»^٤.

٣. قيمة واعتبار المعرفة القلبيَّة

بالنظر إلى المراتب الوجوديَّة للقلب، تكون النتيجة المعرفيَّة له - من حيث القيمة والاعتبار المعرفي - أمرًا إذا مراتب تبدأ من المعرفة الشُّهوديَّة للمعصوم (شهود الأنبياء والأولياء) وتصل حتَّى إلى الشُّهود الخاطيء (شهود غير المعصوم) إلى التلبسات الوهميَّة والشَّيطانيَّة. وبطبيعة الحال فإنَّ أصل الشُّهود الواقعي في مقام الثبوت والتحقُّق معصوم من الخطأ، وأمَّا الشُّهود من قبل الأشخاص العاديِّين، فيرد فيه احتمال الخطأ والانحراف، ومن هنا يجب العمل - من خلال

١. سورة البقرة (٢): ١١٢.

٢. أسدي نسب، مباني قرآن شناختي علم ديني با تأكيد بر علوم انساني اسلامي.

٣. الكليني، الكافي، ٢: ١٦؛ العلامة المجلسي، بحار الأنوار، ٥، ٨٥، ٤: ١٢٨، ١: ٢٢٥.

٤. العلامة المجلسي، بحار الأنوار، ٧٠: ٣٣؛ محمّدي ري شهري، ميزان الحكمة، ٣: ٢٦٠٤.

الاستعانة بالمباني المتقنة - على إرجاع شهود غير المعصوم إلى شهود المعصوم^١.
توضيح ذلك أن الشاهد في العلم الحضوري والشهودي إذا أدرك عين العالم المنفصل، فلن يتطرق إليه الخطأ أبدًا؛ وذلك لعدم وجود التعدد والاختلاف بين العلم والمعلوم كي تتطرق إليه المطابقة، أو عدم المطابقة. وبطبيعة الحال فإن الخطأ قد يتسلل إلى هذا المورد في بعض الحالات، وذلك حيث يكون ما يشاهده العارف في المثال المتصل مخالفًا للمثال المنفصل، ومن هنا يأتي بيان طريق تشخيص الصواب والخطأ في العلم الشهودي الناظر إلى مقام الإثبات^٢. إن سرّ تسلل الخطأ في الكشف والشهود يرد أحيانًا بسبب الخلط بين المثال المتصل والمثال المنفصل؛ بمعنى أن ما يراه السالك غير الواصل في مثاله المتصل، يعتبره جزءًا من العالم المنفصل، من قبيل: الرؤيا غير الصادقة التي تتمثل فيها الهواجس النفسانية، أو قد يحدث أحيانًا أن يشاهد الحق في المثال المنفصل، أو ما هو أسمى من عالم المثال، ولكن عندما ينزل من حال الشهود بوصفها منزلًا مؤقتًا إلى نشأة العلم الحسولي، ويعمل على بيان وشرح معطياته في إطار الأفكار البشرية، فحيث تكون مسبوقه بسلسلة من الأفكار الخاصة، فإنه يقع في الخطأ عند شرحها وبيانها. وفي هذه الموارد يكون الخطأ في العلم الحسولي دون العلم الحضوري^٣.

إن من بين خصائص المعرفة القلبية، أنها تعد من المعارف الموهوبة. وقد تمّ التعريف بالمعرفة القلبية في بعض آيات القرآن الكريم بوصفها من العلم اللدني، أو من العلم الموهوب، كما في قوله تعالى:

١. الجوادى الآملى، معرفت شناسى در قرآن، ١١٤ - ١١٥.

٢. م. ن، ١١٢ - ١١٣.

٣. م. ن، ١١٣ - ١١٤.

- ﴿فَوَجَدَا عَبْدًا مِنْ عِبَادِنَا آتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنَا وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا﴾^١.
 - ﴿فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ وَكُلًّا آتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا﴾^٢.
 - ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا دَاوُودَ وَسُلَيْمَانَ عِلْمًا﴾^٣.

إن هذه الآيات تشير إلى وهبية ولدنيّة المعرفة القلبية للأنبياء ﷺ^٤. كما أن آيات من قبيل قوله تعالى: ﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللَّهُ﴾^٥ تدلّ هي الأخرى على كون المعرفة القلبية هبة إلهية تحصل من طريق التقوى.

وإنّ من بين الخصائص الأخرى للمعرفة القلبية عبارة عن يقينيّتها. إنّ بعض الآيات تشير إلى معرفة يقينية لا يمكن لأيّ نوع من أنواع الشكّ أن يتطرّق إليها، كما في قوله تعالى: ﴿وَأَعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّى يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ﴾^٦. حيث ظاهر لفظ اليقين ناظر إلى المعرفة القطعية والجزم الشهودي^٧. إنّ يقينية المعرفة القلبية يعود سببها إلى كونها من العلم الحضوري؛ وذلك لأنّ المعرفة الشهودية تتعلّق بذات المعلوم من دون توسّط الصّورة والمفهوم الذهني؛ ولذلك تكون في مقام الثبوت في منأى من الخطأ والاشتباه؛ وأمّا في مقام التعبير والتفسير الذهني للمشهودات، فهي تقبل عروض الخطأ والاشتباه. وبطبيعة الحال فإنّ حضورية المعرفة الشهودية تختلف عن حضورية العلوم الذهنية (في قبال الحسولية)، لا سيّما وأنّ المعرفة القلبية خارج متناول العقل والحواس الظاهرية للإنسان.

١. الكهف: ٦٥.

٢. الأنبياء: ٧٩.

٣. النمل: ١٥.

٤. الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ٨: ١١٨-١١٩ و١٦: ١٥١ فما بعد؛ انظر: جعفري، شرح و تفسير نهج البلاغة، ٧: ٢١٩.

٥. البقرة: ٢٨٢.

٦. الحجر: ٩٩.

٧. الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ٢٠: ٣٥١.

٤. طرق وأدوات الوصول إلى المعارف القلبية

لقد تمَّ التعريف في العرفان والقرآن الكريم بمختلف الطُّرق والوسائل - من قبيل: التَّقوى، والإيمان، والعمل الصَّالح، والإخلاص - في الحصول على الشُّهود الباطني والمعرفة القلبية؛ ومن بين هذه الوسائل والطُّرق عبارة عن التَّقوى الإلهية: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّ تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا﴾^١، وقوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا﴾^٢، وقوله تعالى: ﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللَّهُ﴾^٣. هذا وعد إلهي يقول إنَّ الله سوف يهب العلم لكلِّ من يسلك طريق التَّقوى؛ بمعنى أنَّه يجعل في قلبه نورًا حتَّى أنَّه يدرك بواسطته كلَّ ما يلقى إلى قلبه، وفي ذلك يقول القرطبي في تفسيره: «وعد من الله تعالى بأنَّ من اتَّقاه علمه؛ أي: يجعل في قلبه نورًا يفهم به ما يلقى إليه، وقد يجعل الله في قلبه ابتداء فرقانًا، أي: فيصلاً يفصل به بين الحقِّ والباطل»^٤. لو ضممتنا آيات من قبيل قوله تعالى: ﴿الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ﴾^٥ التي ورد الكلام فيها عن تعليم الله للإنسان - إلى قوله تعالى: ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾^٦، سوف تكون نتيجة ذلك أنَّ تعليم الله سبحانه وتعالى للإنسان إنَّما يكون لمن يستحقُّه بسبب تقواه وكرم نفسه عليه، ولا شكَّ في أنَّ تعليم الله سوف يكون نورًا يشعُّ على قلوب الصَّالحين من عباده^٧.

١. الأنفال: ٢٩. وانظر أيضًا: القرطبي، تفسير القرطبي (الجامع لأحكام القرآن)، ٢: ١٢١٤؛ الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ٩: ٥٦؛ الطبرسي، مجمع البيان في تفسير القرآن، ٤، تفسير الآية رقم: ٢٩ من سورة الأنفال.

٢. الطلاق: ٢.

٣. البقرة: ٢٨٢.

٤. القرطبي، تفسير القرطبي (الجامع لأحكام القرآن)، ٣: ٤٠٦.

٥. العلق: ٤ - ٥.

٦. الحجرات: ١٣.

٧. رمضان، «معرفت شناسي عرفاني» ١٥ - ٣٩.

كما أنَّ الإيمان بدوره يُشكِّل أرضيةً للكشف والشُّهود وتحقُّق المعرفة الشُّهوديَّة. وبعبارة أخرى: إنَّ الإيمان بالله يمهد السَّبيل إلى المعرفة والإدراك الحقيقي في قلب الإنسان^١؛ وذلك لأنَّ روح الإيمان هي التَّسليم والخضوع أمام الحقيقة والواقع، وهذا الأمر يمنح الإنسان فرصة التَّعرُّف على الحقائق كما هي، ويكسبه الوضوح في الرُّؤية. وبالإضافة إلى الإيمان يُعدُّ العمل الصَّالح هو الآخر من بين لوازم وشروط المعرفة الحقيقيَّة، ويؤدِّي إلى وضوح الرُّؤية والبصيرة والوعي التَّام أيضًا. ومن بين مصاديق العمل الصَّالح مجاهدة النَّفس والجهد في سبيل الله، قال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا﴾^٢. وبعبارة أخرى: إنَّ الجهاد ومواجهة العدو الظَّاهري والعدو الباطني (النَّفْس)، يمثل أرضيةً مناسبة للهداية^٣؛ وهي الهداية التي تؤدِّي بشكلٍ وآخر إلى الوضوح في الرُّؤية والوصول إلى المنزل المطلوب. وقد روي في المأثور عن الإمام الباقر عليه السلام في هذا الشَّأن أنَّه قال: «لا يقبل العمل إلا بمعرفة، ولا معرفة إلا بعمل؛ فمن عرف دلته المعرفة على العمل، ومن لم يعمل فلا معرفة له»^٤. وبالنَّظر إلى معيار العمل الصَّالح يكون الإخلاص^٥ بدوره أرضيةً صالحة لتحقُّق الشُّهود القلبي أيضًا؛ وذلك لأنَّ العمل الصَّالح بالإضافة إلى الحُسن الفعلي ينطوي كذلك على الحُسن الفاعلي أيضًا، والمراد من الحُسن الفاعلي عبارة عن النِّيَّة والدَّافع الصَّحيح والخالص الذي

١. الجوادى الآملي، معرفت شناسي در قرآن، ٢٧٧ فما بعد.

٢. العنكبوت: ٦٩.

٣. الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ١٦: ١٥١.

٤. محمّدي ري شهري، ميزان الحكمة، ٣، باب المعرفة.

٥. إنَّ الإخلاص يعني الإتيان بالعمل من أجل مرضاة الله فقط، دون أن يكون مشوبًا بأي دوافع نفسانيَّة أخرى.

الفصل التاسع: الفطرة والقلب بوصفهما مصدرًا لفهم الدين ❖ ٣٠١

يتمُّ التَّعبير عنه بالإخلاص في العمل؛ ومن هنا كان الإخلاص - في ضوء بعض الروايات - واحدًا من طرق تحقُّق المعرفة القلبيَّة: «من أخلص لله أربعين صباحًا فجزَّ الله ينابيع الحكمة من قلبه على لسانه»^١.

١. العلامة المجلسي، بحار الأنوار، ٦٧: ٢٤٩.

خلاصة الفصل

النتائج المعرفية للفطرة:

- إنَّ الإنسان كائن جبليّ وموجود فطريّ.
- إنَّ الفطرة منسجمة مع الدين والشريعة.
- إنَّ للفطرة - بوصفها مصدرًا لفهم الدين - اعتبارًا وحجّة.
- إنَّ للفطرة - بوصفها أداة لفهم الدين - اعتبارًا وحجّة.
- إنَّ المعارف الفطرية للدين، معتبرة وحجّة.
- هناك ملازمة بين حكم الفطرة وحكم الشرع (كُلُّ ما حكمت به الفطرة، حكم به الشرع).
- هناك ملازمة بين حكم الفطرة وحكم العقل (كُلُّ ما حكمت به الفطرة، حكم به العقل).
- إنَّ الأصول القيمية للدين، منسجمة مع الفطرة.
- هناك تناغم وانسجام بين الأصول والقوانين الدينية الشاملة وبين الفطرة.
- إنَّ الإدراك والاكتشاف الاستقلالي لبعض أصول وأمّهات العقائد الدينية المنسجمة مع الفطرة أمر ممكن.
- إنَّ الفطرة أداة لإدراك بعض القضايا الدينية من بين سائر المدارك المعرفية الأخرى.
- إنَّ الفطرة تدرك ذات الحُسن والقبح، والحُسن والقبح الذاتي.
- إنَّ الفطرة تضطلع بدور إقامة المبنى لفهم الدين والمعرفة الدينية.
- إنَّ الفطرة بالنسبة إلى بعض المفاهيم والمدعيات القريبة من الفطرة والدين،

تعدُّ معيارًا وميزانًا بلحاظ الصحَّة والسُّقم.

- إنَّ الفطرة تؤدِّي دورًا في التَّدِين وإيمان الشَّخص بالدين.
- إنَّ الفطرة تعمل على تصديق إمكان اكتشاف وإدراك الدين.
- إنَّ الفطرة تساهم في بناء المبنى لمنطق فهم الدين أيضًا.
- إنَّ الفطرة لها سهم ودور في تأسيس القواعد والضُّوابط من أجل الحصول على المعرفة الدِّينية.

- كما أنَّ للفطرة سهمًا ودورًا في تقييم صحَّة وسقم المعرفة الدِّينية (تقييم القضايا والتعاليم الحاصلة من المدارك والأدلة الدِّينية) أيضًا.

- إنَّ للفطرة دورًا بلحاظ المصدرية والأداتية في المجالات المختلفة من الدين (العقائد والأحكام والأخلاق والعلم الديني ونظائر ذلك).

التَّائج المعرفية للقلب:

- إنَّ القلب مركز المشاهدات والمكشوفات والمشهودات.
- إنَّ الشُّهود القلبي يتعلَّق ببعض حقول الدين.
- في الشُّهود القلبي، يمكن اكتشاف الحُسن والقبح.
- إنَّ للقلب والشُّهود القلبي مساحة ودائرة خاصَّة بلحاظ الظرفية والسَّعة.
- إنَّ القلب والشُّهود القلبي يُعدُّ واحدًا من المصادر المعرفية المعتمدة في فهم الدين.
- إنَّ المعطيات الشُّهودية في فهم الدين تكون معتبرة بالنسبة إلى الشَّخص المشاهد، كما هي معتبرة بالنسبة إلى الآخرين أيضًا.
- تفسير الشُّهود والإدراكات القلبيَّة والعمل على توظيفها في فهم الدين بطريقة خاصَّة.
- إنَّ للشُّهود والمعرفة القلبيَّة موقعًا خاصًّا في التَّطبيق على المصاديق والموضوعات.

- إنَّ الشُّهُودَ والإدراكَ القلبيَّ حاضرَ في مختلفِ مجالاتِ المعرفةِ الدِّينِيَّةِ (العقائد والأخلاق والعرفان ونظائر ذلك).

- إنَّ العقلَ هو المعيارُ في حالاتِ التَّعارضِ بينِ المعرفةِ القلبيَّةِ، والمعرفةِ النِّقليَّةِ، والعقلِيَّةِ، والتَّجربيَّةِ.

- في ضوءِ قاعدةِ «العلمُ حضورٌ مجردٌ عندَ مجردٍ» يكونُ العلمُ الشُّهُوديَّ أوَّلاً من سنخِ العلمِ الحضورِيِّ، ثمَّ يتحوَّلُ في بعضِ المراحلِ إلى علمِ حصوليٍّ، ليتحوَّلَ بعدَ ذلكِ إلى قضيَّةٍ (وذلكَ لأنَّ العلومَ الحِصُولِيَّةَ تعودُ إلى العلومِ الحِصُولِيَّةِ).

الفصل العاشر: المصادر الوحيانية لفهم الدين (الكتاب والسنة)

إن المصدر المعرفي الأهم في الدين هو المصدر الوحياني. إن الوحي الإلهي على شكلين؛ رسالي وغير رسالي (تفسيري وتبييني). إن القرآن الكريم وحي رسالي، وسنة المعصومين عليهم السلام من سنخ الوحي غير الرّسالي؛ وعلى هذا الأساس فإن القرآن الكريم والسنة المطهرة كلاهما منبثق من مصدر الوحي والإلهام، وكلاهما شعاع من نور واحد، ولكنهما يختلفان من بعض الجهات، وفي ما يلي نشر إلى بعض نقاط الاختلاف في ما بينهما:

أ. إن القرآن الكريم قد نزل في مقام الإعجاز والتّحدّي وهو وحي مباشر، وأمّا السنة المطهرة فلا تشتمل على هذه الخصوصية^١.

ب. إن القرآن الكريم (بالجملة) قطعي الصدور، والسنة المطهرة (في الجملة) ظنيّة الصدور؛ بمعنى أنه لا شكّ في صدور جميع آيات القرآن الكريم ونزولها من عند الله سبحانه وتعالى، في حين أنّ صدور كلّ واحد واحد من الأحاديث عن المعصوم عليه السلام يحتاج إلى دليل قطعي.

ج. لقد تمّ في القرآن الكريم بيان كليّات الأحكام والقوانين نوعاً ما، وأمّا في السنة فقد تمّ بيان جزئيات وفروع الأحكام والمسائل أيضاً. وبعبارة أخرى: إن الله سبحانه وتعالى قد تكفّل في القرآن الكريم بينا كليّات المفاهيم، وأحال توضيحها وبيان تفاصيلها وجزئياتها إلى النبي الأكرم صلى الله عليه وآله والأئمة المعصومين الأطهار عليهم السلام.

١. الميرزا القمي، قوانين الأصول، ٤٠٩.

أ. الوحي (القرآن الكريم) بوصفه مصدرًا لفهم الدين

إنَّ الوحي (التَّشْرِيْعِي والرِّسَالِي) هو من أكثر وأهم مصادر الفهم والمعرفة الدِّيْنِيَّة اعتبارًا. إنَّ الوحي لغة يعني الإشارة السَّريِعة والإلقاء الخفي إلى الآخرين^١، وهو في المصطلح الدِّيْنِي يعني الارتباط الخاص (الغيبِي) للأنبياء ﷺ مع الله سبحانه وتعالى؛ حيث يتمُّ في ذلك نقل رسالة الله إلى النَّبِيِّ. إنَّ القرآن الكريم بوصفه آخر وحي إلهي هو حصيلة الارتباط الوحياني لخاتم الأنبياء ﷺ مع الله سبحانه وتعالى: ﴿نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ الْقَصَصِ بِمَا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ هَذَا الْقُرْآنَ﴾^٢. وعليه فإنَّ المراد من مصدر الوحي هو القرآن الكريم. وقد ورد استعمال لفظ الوحي في القرآن الكريم في معانٍ مختلفة (الأعم من المعنى اللُّغوي والاصطلاحي)، ولا يقتصر على الوحي الرِّسَالِي فقط^٣؛ وبطبيعة الحال فإنَّ جميع موارد الاستعمال القرآني للوحي - (باستثناء ما كان منه بمعنى الوسوسة الشَّيْطَانِيَّة) - من سنخ الهداية الإلهيَّة.

١. الوحي بمعنى الإشارة (المعنى اللُّغوي)، قال تعالى: ﴿فَخَرَجَ عَلَى قَوْمِهِ مِنَ الْمِحْرَابِ فَأَوْحَى إِلَيْهِمْ أَنْ سَبِّحُوا بُكْرَةً وَعَشِيًّا﴾^٤. فقد استعملت مفردة الوحي في هذه الآية بمعناها اللُّغوي، وهو (الإشارة): «الإيحاء إلقاء المعنى إلى النَّفس في خفية بسرعة»^٥.

٢. الوحي بمعنى الهداية التَّكوينيَّة والطَّبِيعِيَّة، حيث يكون متعلِّقًا في بعض الموارد هو الطَّبِيعَة والجمادات والنباتات أيضًا، كما في قوله تعالى: ﴿وَأَوْحَى فِي

١. الرَّاغِبُ الإِصْفَهَانِي، المفردات في غريب القرآن، ١: ٨٥٨؛ ابن منظور، لسان العرب، ٣: ٣٧٩.

٢. يوسف: ٣.

٣. الطَّبَّاطِبَائِي، الميزان في تفسير القرآن، ١٤: ١٤٩.

٤. مريم: ١١.

٥. الطبرسي، مجمع البيان في تفسير القرآن، ٦: ٤٠٤؛ الطَّبَّاطِبَائِي، الميزان في تفسير القرآن، ١٤: ١٨.

كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا^١، أي: «خلق فيها ما أَرَادَهُ»^٢. وتارة يكون متعلقها هو الكائنات التي تدبُّ فيها الرُّوح والحياة، ولا سيَّما منها الحيوانات، وهو ما يتمُّ التَّعبير عنه بالإلهام والهداية الغريزيَّة أيضًا، قال تعالى: ﴿وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنِ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا وَمِنَ الشَّجَرِ وَمِمَّا يَعْرِشُونَ﴾^٣، و«قوله ﴿وَأَوْحَىٰ...﴾»، أي: ألهمه من طريق غريزته التي أودعها في بنيتها»^٤.

٣. الوحي بمعنى الإلهام إلى قلب الإنسان الأعم من الإلهامات الرِّحمانِيَّة والشَّيطانيَّة. وإنَّ الوحي بمعنى الإلهامات الرِّبانيَّة والرِّحمانِيَّة، يُعدُّ نوعًا من الهداية القلبيَّة، قال تعالى: ﴿وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ أُمِّ مُوسَىٰ أَنْ أَرْضِعِيهِ فَاِذَا خَفَتْ عَلَيْهِ فَأَلْقَيْهِ فِي الْعِيَّةِ وَلَا تَخَافِي وَلَا تَحْزَنِي إِنَّا رَادُّوهُ إِلَيْكَ وَجَاعِلُوهُ مِنَ الْمُرْسَلِينَ﴾^٥، وقال تعالى في موضع آخر: ﴿وَإِذْ أَوْحَيْنَا إِلَىٰ الْحَوَارِيِّينَ أَنْ آمِنُوا بِي وَبِرَسُولِي قَالُوا آمَنَّا وَاشْهَدْ بِأَنَّنَا مُسْلِمُونَ﴾^٦. الوحي بمعنى الإلقاءات والوساوس الشَّيطانيَّة التي تحتوي على ضلال وانحراف، كما في قوله تعالى: ﴿وَإِنَّ الشَّيَاطِينَ لَيُوحُونَ إِلَىٰ أَوْلِيَآئِهِمْ﴾^٧. إنَّ هذا النوع من الإلهامات يصدر من جَهَّة الشَّيَاطين لبعض النَّاس، وهو الَّذي يتمُّ التَّعبير عنه بـ«الوسوسة» أيضًا، كما في قوله تعالى: ﴿مِنَ الشَّرِّ الْوَسْوَاسِ الْخَنَّاسِ الَّذِي يُوَسْوِسُ فِي صُدُورِ النَّاسِ﴾^٨.

١. فصَّلَتْ: ١٢.

٢. الطبرسي، مجمع البيان في تفسير القرآن، ٩: ١١.

٣. النَّحْل: ٦٨.

٤. الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ١٢: ٢٩٢.

٥. القصص: ٧.

٦. المائدة: ١١١.

٧. الأنعام: ١٢١.

٨. الناس: ٤ - ٥.

٥. الوحي النبوي والرّسالي: الوحي التّشريعي أو الرّسالي، في قبال الوحي التّكويني، بمعنى الارتباط الغيبي للأنبياء مع الله من أجل الحصول على الخطاب السّماوي، كما في قوله تعالى:

- ﴿وَأَوْحَىٰ إِلَيْنَا هَذَا الْقُرْآنَ لِأُنذِرْكُمْ بِهِ وَمَنْ بَلَغَ﴾ ١.

- ﴿أَكَانَ لِلنَّاسِ عَجَبًا أَنْ أَوْحَيْنَا إِلَىٰ رَجُلٍ مِنْهُمْ أَنْ أَنْذِرِ النَّاسَ وَبَشِّرِ الَّذِينَ آمَنُوا

أَنْ لَهُمْ قَدَمٌ صِدْقٍ عِنْدَ رَبِّهِمْ﴾ ٢.

- ﴿قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ﴾ ٣.

إنّ الوحي الرّسالي في القرآن - على أساس بعض الآيات القرآنيّة - يشتمل على ثلاثة أنواع مختلفة، ورد بيانها في قوله سبحانه وتعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكَلِمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلِيُّ حَكِيمٌ﴾ ٤. فنوع منه ما ينزل على قلب النّبي الأكرم ﷺ مباشرة من دون واسطة ملك الوحي. والمعنى الثاني خلق الصّوت: ﴿أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ﴾، بمعنى الحديث مع النّبي من وراء حاجب من قبيل ما حدث للنّبي موسى ﷺ؛ إذ كَلّمه الله من وراء شجرة الطّور، فكان النّبي موسى يسمع كلام الله وهو يصدر من ناحية الشّجرة. والنّوع الثالث، إلقاء أمر إلى ملك الوحي ليقوم بدوره بإبلاغ الوحي الإلهي من عند الله إلى أحد الأنبياء دون زيادة ولا نقصان ﴿أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا﴾ ٥.

إنّ مرادنا من الوحي - بوصفه مصدرًا للفهم والمعرفة الدّينيّة - هو الوحي النّبوي والرّسالي؛ حيث يكون الله فاعله ومصدر إيجاده، ويكون ملك الوحي

١. الأنعام: ١٩.

٢. يونس: ٢.

٣. الكهف: ١١٠؛ فصلت: ٦.

٤. الشورى: ٥١.

٥. الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ١٨: ٧٣؛ معرفت، التمهيد في علوم القرآن، ٩٤ - ١٠٦.

واسطة حمله إلى النبي، ويكون النبي هو القابل والآخذ له، قال تعالى: ﴿إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ * عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَىٰ﴾^١. وقد تجلّى في كتاب يحمل عنوان «القرآن الكريم»؛ ومن هنا فإنّ القرآن الكريم بوصفه وحياً إلهياً، سوف يُعدُّ واحداً من أكثر وأهمّ المصادر اعتباراً في فهم الدين.

١. حجّية واعتبار القرآن الكريم في فهم الدين

قبل الدخول في بيان وشرح الوظائف المعرفية للقرآن الكريم في فهم الدين، علينا الإشارة أولاً إلى الحجّية والاعتبار المعرفي للقرآن. إنّ المراد من حجّية واعتبار القرآن هي الحجّية المعرفية، بمعنى أنّ القرآن الكريم معتبر ومنتج للمعرفة سواء من الناحية السنّديّة، أو من الناحية الدلاليّة أيضاً. وهذه المسألة في حدّ ذاتها تقوم على مجموعة من المباني والفرضيات المسبقة فيما يتعلّق بمعرفة القرآن الكريم. وإنّ بعض هذه المباني عبارة عن: مفهوميّة القضايا القرآنيّة، وإمكان فهم معاني القضايا القرآنيّة، وإمكانيّة تحقّق القضايا القرآنيّة، ومعرفة القضايا القرآنيّة، ووحائيّة القرآن، وعدم تحريف القرآن، وفطريّة لغة القرآن، وحكمة وعقلانيّة لغة القرآن، وتعدّد مستويات لغة القرآن، وكمال القرآن، وجامعيّة مساحة القرآن، وإعجاز القرآن. إنّ هذه المباني ناظرة إلى الاعتبار والموقع والاستيعابيّة المعرفيّة والمصدريّة للقرآن الكريم، والتي على أساسها يمكن البحث في الوظائف المعرفيّة للقرآن الكريم في فهم الدين. إنّ بعض هذه المباني ناظرة إلى الحجّية السنّديّة للقرآن وبعضها الآخر من سنخ الحجّية الدلاليّة للقرآن.

أ. المباني السنّديّة والصّدوريّة للقرآن الكريم

إنّ المراد من سنّديّة القرآن، صدوره عن الله من دون تحريف. وبعبارة

أخرى: إنَّ مبنى وحيانيَّة القرآن وعدم تحريفه ناظر إلى اعتبار وحيَّة القرآن من حيث صدوره وسنده. ومن خلال القبول بهذين المبنيين المذكورين تترتَّب عليه تبعات ونتائج معرفيَّة وأسلوبية أيضًا. فمن خلال القول بأصل الحكمة واللُّطف الإلهي من جهةً ووحياية القرآن (وحيانيَّة المحتوى والألفاظ والعبارات) من جهةٍ أخرى، نصل إلى هذه النتيجة المهمَّة للغاية في فهم الدين والقرآن، وهي أوَّلاً: لا طريق للاشتباه والخطأ في الوحي. وثانياً: مع القول بعدم إمكان تسلُّل الخطأ إلى القرآن الكريم، تكون واقعيَّته وحقيقته حاصلة أيضاً؛ وذلك لأنَّ إظهاره للحقيقة والواقع فرع عن عدم إمكان الخطأ فيه. وبعبارةٍ أخرى: إنَّ عدم إظهار الواقع سوف يكون منسجماً مع إمكان الخطأ فيه. وحيث يكون المعيار والملاك في صدق قضية ما عبارة عن واقعيَّتها، أو تطابقها مع الواقع، فإنَّه من خلال إثبات وحيانيَّة محتوى القرآن الكريم وألفاظه، يتمُّ كذلك إثبات عصمة النبي الأكرم ﷺ، وصيانة القرآن من التَّحريف، وصدق القضايا القرآنيَّة أيضاً^١.

إنَّ من بين النتائج المهمَّة المترتبة على وحيانيَّة القرآن الكريم، عبارة عن حجَّيته. الأعم من الحجَّية المعرفيَّة (الصدق والتَّوجيه) بوصفها «الحدِّ الوسط والطَّريق إلى الواقع»^٢، والحجَّية الشرعيَّة (المعذريَّة والمنجزية)^٣. إنَّ حجَّية القرآن الكريم بالإضافة إلى قيامها واستنادها إلى وحيانيَّته، تستند كذلك إلى عصمة النبي الأكرم ﷺ في استلام الوحي وإبلاغه أيضاً؛ وعلى هذا الأساس فإنَّ حجَّية القرآن تعدُّ من النتائج والتداعيات المهمَّة لعصمة النبي الأكرم ﷺ في استلام الوحي وإبلاغه وكذلك وحيانيَّة القرآن. وبعبارةٍ أخرى: إنَّ القرآن الكريم

١. علي تبار، فهم دين، ٢٥٨-٢٥٩.

٢. الإمام الخميني، تهذيب الأصول (ثلاث مجلدات)، ٢: ١٥٤.

٣. رشاد، فلسفه دين، ٨٨؛ الإمام الخميني، تهذيب الأصول، ٢: ١٥٤.

قد تلقاه النبي الأكرم ﷺ من المقام الربوبي دون زيادة أو نقصان معصوماً من الخطأ (سواء في المحتوى والألفاظ)، ونقله بدوره إلى الناس في صدر الإسلام من دون زيادة ولا نقيصة ناتجة من عمد أو سهو، ثم تناقلته الأجيال وتوارثته إلى اليوم من طريق التواتر والنقل المعبر.

في بحث حجية القرآن يجب الفصل والتفكيك بين مسألتين، وهما: الحجية القرآنية التي يتم إثباتها بواسطة النبي الأكرم ﷺ، والحجية الراهنة للقرآن، وإن هذا القرآن هو الذي نزل على رسول الله ﷺ دون أدنى تحريف أو تغيير. إن عصمة النبي الأكرم ﷺ إنما ثبتت الأمر الأول فقط، وأمّا القرآن الموجود حالياً بين أيدينا والقول بأنه هو ذات القرآن الذي نزل على رسول الله، فيحتاج إلى بحث تاريخي، ويتم إثباته بواسطة التواتر؛ وعلى هذا الأساس فإن أصل صيانة القرآن الكريم وسلامته من التحريف، تنقلنا إلى أمر ثان. ومن هنا تقوم حجية القرآن الكريم على ثلاثة أصول، وهي عبارة عن: وحيانية القرآن، وعصمة النبي الأكرم ﷺ، وسلامة القرآن من التحريف. ومن خلال هذه الأصول الثلاثة، يُعدُّ القرآن الكريم بوصفه المصدر الأهم في فهم الدين.

ب. المباني الدلالية للقرآن الكريم

إن المباني الدلالية، ناظرة إلى فهم القرآن الكريم. وإن هذه المباني بذاتها تقوم على أساس وحيانية القرآن الكريم وعدم تحريفه؛ ومن هنا فإننا من خلال إثبات وحيانية القرآن سوف نصل إلى سائر المباني الدلالية والمعرفية الأخرى أيضاً. وإن بعض هذه الأصول عبارة عن: مفهومية القضايا القرآنية، وإمكان فهم معاني قضاياها، وإمكانية تحقيق القضايا القرآنية، ومعرفة القضايا القرآنية، وفطرية لغة القرآن، وحكمة وعقلانية لغة القرآن، وتعدد مستويات لغة القرآن.

إن من بين نتائج وحيانية محتويات وألفاظ القرآن الكريم، عبارة عن أن القرآن هو الطريق المباشر والأكثر وثوقاً في ارتباط الله بالإنسان، وإنه بالقياس إلى سائر

المصادر والدِّوَالِ الدِّينِيَّةُ هُوَ الْأَكْثَرُ يَقِينًا، وَإِنَّ الْحُجِّيَّةَ الدِّينِيَّةَ لِسَائِرِ الْمُسْتَنْدَاتِ وَالْمَدَارِكِ إِنَّمَا يَتَمُّ إِحْرَازُهَا بِوِاسْطَةِ الدَّلَالَةِ الْقِرَائِنِيَّةِ^١. وَمِنْ بَيْنِ النَّتَائِجِ الْمَتْرَبَّةِ عَلَى وَحْيَانِيَةِ الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ، عِبَارَةٌ عَنِ حُجِّيَّةِ ظَوَاهِرِهِ. وَهَنَّاكَ جَمَاعَةٌ ذَهَبَتْ مِنَ الْأَسَاسِ إِلَى إِنْكَارِ حُجِّيَّةِ ظَوَاهِرِ الْقُرْآنِ، وَقَالَتْ جَمَاعَةٌ إِنَّ ظَوَاهِرَ الْكِتَابِ مَا لَمْ يَتَمَّ بَيَانُهَا وَتَفْسِيرُهَا مِنْ قَبْلِ أَهْلِ الْبَيْتِ عليهم السلام، لَا تَكُونُ حُجَّةً، بِيَدِ أَنْ أَغْلِبَ الْأَصُولِيِّينَ يَذْهَبُونَ إِلَى الْإِعْتِقَادِ بِحُجِّيَّةِ ظَوَاهِرِ الْكِتَابِ، وَإِنَّ الدَّلِيلَ الْأَهَمَّ الَّذِي أَقَامَهُ هَؤُلَاءِ الْأَصُولِيُّونَ عَلَى ذَلِكَ عِبَارَةٌ عَنِ تَأْيِيدِ الْمَعْصُومِ عليه السلام وَتَقْرِيرِهِ^٢.

إِنَّ مِنْ بَيْنِ النَّتَائِجِ الْمَعْرِفِيَّةِ الْأُخْرَى هِيَ أَنَّ الْقَضَايَا الْوَحْيَانِيَّةَ وَالْقِرَائِنِيَّةَ تَحْتَوِي عَلَى مَفَاهِيمَ مَعْرِفِيَّةً؛ وَذَلِكَ لِأَنَّ اللَّهَ الْحَكِيمَ كَانَ يَرُومُ مِنْ وَرَاءِ إِنْزَالِ الْوَحْيِ هِدَايَةَ الْعِبَادِ، وَإِنَّ هِدَايَةَ الْقُرْآنِ إِنَّمَا تَكُونُ صَادِقَةً فِيمَا لَوْ كَانَتْ الْقَضَايَا الْقِرَائِنِيَّةَ تَحْتَوِي عَلَى مَعْنَى وَمَفْهُومٍ وَتَكُونُ مَعْرِفِيَّةً، وَفِي غَيْرِ هَذِهِ الْحَالِ يَلْزَمُ مِنْ ذَلِكَ نَقْضٌ لِلْغَرَضِ، وَنَقْضُ الْغَرَضِ قَبِيحٌ عَلَى الْفَاعِلِ الْحَكِيمِ. كَمَا أَنَّ شُمُولِيَّةً وَقَابِلِيَّةً لُغَةِ الدِّينِ وَالْقُرْآنِ لِلْفَهْمِ، تَعُدُّ هِيَ الْأُخْرَى مِنَ النَّتَائِجِ الْمَعْرِفِيَّةِ أَيْضًا.

بِالنَّظَرِ إِلَى مَا تَقَدَّمَ ذَكَرَهُ تَكُونُ مَحْتَوِيَاتُ وَأَلْفَاظُ الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ مِنْ حَيْثُ مَسْتَوَى الدَّلَالَةِ عَلَى عِدَّةِ أَقْسَامٍ. إِنَّ بَعْضَ مَفَاهِيمِ وَقَضَايَا آيَاتِ الْقُرْآنِ، مِنْ سِنَخِ النَّصِّ. إِنَّ هَذِهِ الطَّائِفَةَ مِنَ الْآيَاتِ تَشْتَمِلُ عَلَى دَلَالَةِ قَطْعِيَّةٍ عَلَى الْمَعْنَى الْمَنْشُودِ؛ كَمَا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى:

- ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾^٣.

- ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾^٤.

١. رَشَاد، فِلْسَفَةُ دِينِ، ٩٢.

٢. الْأَخُونَدُ الْخِرَاسَانِي، كِفَايَةُ الْأَصُولِ، ٢٨١.

٣. الْإِخْلَاصُ: ١.

٤. الشُّورَى: ١١.

- ﴿لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ﴾^١.

إنَّ بعض الآيات الأخرى هي من سنخ الظاهر، بمعنى أنها تدلُّ في الغالب على معنى واحد، ولكن المعاني الأخرى بدورها تكون محتملة أيضًا، كما في مثل عبارة: ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ﴾^٢ التي تدلُّ في ظاهرها على الوجود، دون أن ينتفي احتمال إرادة الاستحباب فيها. إنَّ أكثر آيات القرآن الكريم هي من سنخ الظاهر، ولكن بالنظر إلى بناء العقلاء على أصل حجّية «الظاهر»، فإنَّ الظواهر بدورها سوف تكون حجةً أيضًا^٣. وإنَّ بعض المفاهيم والآيات مجملة، بمعنى الألفاظ التي لا يكون معناها واضحًا، ونحتاج في فهمها إلى الاستعانة بآيات وروايات وقرائن أخرى، مثل قوله سبحانه وتعالى: ﴿أَحَلَّتْ لَكُمْ بِهِمَةَ الْأَنْعَامِ إِلَّا مَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ﴾^٤، حيث إنَّ المقطع الثاني من الآية (مَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ) مجمل، ولا يتضح معناها إلا بواسطة آيات أخرى، مثل قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ الْمَيْتَةُ وَالِدَمُّ وَلَحْمُ الْخَنزِيرِ﴾^٥.

إنَّ بعض ألفاظ آيات القرآن الكريم تحمل عدّة معانٍ ويحتمل فيها أكثر من وجه، وهي التي يُطلق عليها مصطلح الآيات «المتشابهات». وفي ضوء بعض آيات القرآن الكريم، يجب إرجاع المتشابهات إلى المحكمات (مثل النصوص)، قال الله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا

١. الصّافات: ٣٥؛ محمّد ﷺ: ١٩.

٢. الإسراء: ٧٨؛ لقمان: ١٧.

٣. المظفر، أصول الفقه، ٢: ١٣٧.

٤. المائدة: ١.

٥. المائدة: ٣.

يَذَكِّرِ آلَ أُولَئِكَ ۖ ﴿١﴾ من ذلك مثلاً أن كلمة «يد» في قوله تعالى: ﴿يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾^٢ ترد بمعنى اليد الجارحة والمادية (عضو في الجسم)، وترد بمعاني أخرى من قبيل: القدرة والسُّلطان والسَّيطرة، ومن خلال إرجاع هذه الآية إلى آية أخرى محكمة، مثل قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾^٣. يتعين أن المراد من اليد هو المعنى الثاني، وهو (القدرة والسَّيطرة). بالنظر إلى أن أكثر آيات القرآن الكريم هي من نوع المحكمات (النص والظاهر)، إذ ليس هناك من إشكال في دلالتها، وهناك عدد قليل من الآيات (أقل من مئتي آية) من المتشابهات، وكذلك عدد قليل من المجملات^٤؛ حيث سيُتضح معناها بواسطة إرجاعها إلى الآيات المحكمات، والروايات، والقرائن العقلية، ونظائر ذلك أيضًا. وبعبارة أخرى: إنَّ ظنيّة بعض الآيات لا يُسقط القرآن الكريم عن الحجّية، بل هناك هذا الأسلوب العقلاني في توظيف الألفاظ حيث تتم الاستفادة من المحكمات (النصوص والظواهر) وكذلك من المتشابهات أيضًا، وإنَّ الله سبحانه وتعالى قد اتّبع هذا الأسلوب أيضًا. وعليه كلّما كان هناك في آية ما ظهور في معنى خاصّ، ولا يكون هناك في البين دليل وقرينة على الخلاف، كان ظاهر تلك الآية حجّة، ويتمُّ فهم وتفسير تلك الآية على طبق ذلك الظاهر.

٢. الوظائف المعرفية للقرآن في فهم الدين

إنَّ للقرآن الكريم وظيفة معرفية وما فوق معرفية في فهم الدين والمعرفة الدينيّة. إنَّ الوظيفة المعرفية الأهم للقرآن الكريم عبارة عن دور مصدر ومدرك فهم الدين. ومن خلال الرُّجوع إلى القرآن الكريم يمكن إثبات وبيان الدور

١. آل عمران: ٧.

٢. الفتح: ١٠.

٣. الشورى: ١١.

٤. معرفت، التمهيد في علوم القرآن، ٣: ١٤.

المصدري والمعرفي للقرآن أيضًا. وعلى هذا الأساس يعدُّ القرآن الكريم واحدًا من مصادر ومدارك فهم الدين؛ كما أنه يُعدُّ مصدرًا حصريًا في بعض مسائل ومعارف الدين أيضًا، وفيما لو لم يكن الإنسان حاصلًا على مثل هذا المصدر، فإنه على الرغم من توفر سائر المصادر المعرفية الأخرى - مثل: العقل والتعقل - لن يكون قادرًا على فهم جانب مهم من الدين. قال الله سبحانه وتعالى في بيان منزلة القرآن الكريم: ﴿كَمَا أَرْسَلْنَا فِيكُمْ رَسُولًا مِنْكُمْ يَتْلُو عَلَيْكُمْ آيَاتِنَا وَيُزَكِّيكُمْ وَيُعَلِّمُكُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُعَلِّمُكُم مَّا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ﴾^١. وعلى هذا الأساس فإنَّ القرآن الكريم في بعض مسائل الدين يُعدُّ مصدرًا حصريًا. وبعبارة أخرى: إنَّ للقرآن الكريم بالنسبة إلى بعض مسائل فهم الدين مصدرية استقلالية، وسائر المصادر المعرفية الأخرى تؤدي دور الأداة وتؤدي دورًا تبعيًا.

بالنظر إلى تنوع المسائل الدينية من جهة، وجامعية القرآن الكريم من جهة أخرى، فإنَّ أكثر مسائل الدين يمكن الحصول عليها من هذا المصدر؛ وذلك لأنَّ القرآن الكريم كتاب هداية للجميع: ﴿هُدًى لِلنَّاسِ﴾^٢ ويكون قابلاً للفهم والإدراك بالنسبة إلى الجميع، وإلا لما ورد الأمر بالتدبر فيه، ولذلك يمكن لكل شخص أن يستفيد منه بمقدار ظرفيته العلمية والعملية بشكل مباشر وفي ضوء توجيه وهداية أهل بيت الوحي والنبوة عليهم السلام^٣.

يُشير الله تعالى في مختلف آيات القرآن إلى الدور المعرفي والمصدري للقرآن الكريم، كما في قوله تعالى: ﴿لَقَدْ أَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ كِتَابًا فِيهِ ذِكْرُكُمْ أَفَلَا

١. البقرة: ١٥١.

٢. البقرة: ١٨٥؛ آل عمران: ٤.

٣. مكارم الشيرازي، تفسير نمونه (التفسير الأمثل)، ٤: ٤٥؛ الجوادى الأملى، شناخت شناسي در قرآن،

تَعْقِلُونَ ﴿١﴾. إِنَّ اللَّهَ فِي ضَوْءِ هَذِهِ الْآيَةِ يَعُدُّ مَصْدَرًا لِتَذْكَيرٍ وَإِقَاطِ الْإِنْسَانِ: ﴿إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمٌ﴾ ٢. أو قوله تعالى: ﴿قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ * يَهْدِي بِهِ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلَامِ وَيُخْرِجُهُم مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِهِ وَيَهْدِيهِمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ ٣. إنَّ المراد بالنُّورِ في هذه الآية هو القرآن الكريم؛ وإنَّ قوله تعالى ﴿يَهْدِي بِهِ اللَّهُ﴾ أي إنَّ الله سبحانه يهدي الإنسان بواسطة هذا الكتاب. ﴿كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ إِلَى صِرَاطٍ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ﴾ ٤. إنَّ فلسفة نزول القرآن هي إنقاذ النَّاسِ مِنَ الظُّلُمَاتِ، والمراد بالنُّورِ هداية الإنسان ٥.

إنَّ القرآن الكريم يشتمل على مجموعة من العقائد والأحكام والأخلاق والقوانين والضوابط الاجتماعية والقضايا العلميَّة. وبعبارة أخرى: إنَّ القرآن قد اشتمل على الكثير من المسائل والمحاور الدينيَّة المختلفة، من قبيل: الرُّؤية الكونيَّة، والعقائد، والأحكام، والحقوق، والأخلاق، والتَّربية، والتَّاريخ، والقصص، والمسائل الاجتماعيَّة، والطبيعيَّة. إنَّ مصدرية القرآن في فهم الدين، لا تعني أنَّ جميع جزئيات مسائل الدين وحتَّى النظريَّات العلميَّة بمفهومها الاصطلاحي قد تمَّ بيانها في القرآن الكريم بشكل محدَّد، بل المراد هو أنَّ الحصول على مسائل الدين واستنباطها، يستدعي أخذ أنواع بيانات القرآن ومداليه المتنوِّعة (المطابقيَّة والضمنيَّة، والالتزاميَّة، والاقتضاء، والتَّنبيه، والإشارة). إنَّ هذه المسألة تصدق بشأن مسائل العلوم الدينيَّة من قبيل العلوم الإنسانيَّة الإسلاميَّة أيضًا، ومن هنا فإنَّ

١. الأنبياء: ١٠.

٢. الإسراء: ٩.

٣. المائدة: ١٥ - ١٦.

٤. إبراهيم: ١.

٥. الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ١٢: ٧.

لمصدرية القرآن بالنسبة إلى المعرفة الدينية أربع حالات:

١. مصدر المسائل والأحكام الجديدة والتأسيسية بالكامل؛ بمعنى أن القرآن لا يقدم مطلباً جديداً؛ من ذلك - على سبيل المثال - إن أكثر الأحكام التكليفية الخمسة، من قبيل: الصلاة والصوم والإرث، وكذلك الأحكام الجزائية، مثل: قطع أصابع يد السارق، تعدُّ من بين الأحكام التأسيسية^١.

٢. في بعض الموارد يعمل على تأييد المسائل السابقة والحالية. وتُعرف هذه الموارد في المفهوم الإسلامي بالأحكام الإمضائية، حيث تُعدُّ أكثر المسائل في باب المعاملات والتجارات والعقود والإيقاعات، من هذا القبيل^٢.

٣. بالإضافة إلى التأييد، يعمل على إصلاح وتهذيب بعض المسائل أيضاً، من ذلك - على سبيل المثال - إنه في مسائل المعاملات ضمن تأييد العقود الاقتصادية والتجارية، يعمل على تهذيبها وإصلاحها، كما في قوله تعالى: ﴿وَاحْلَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾^٣؛ ففي هذه الآية يتم العمل على إمضاء وتأييد عقود البيع والشراء من جهة، ويتم رفض وإبطال المعاملات الربوية من جهة أخرى.

٤. إن القرآن الكريم ينفي ويرفض بعض المسائل البشرية؛ من ذلك - مثلاً - إن «الظهار» كان من المسائل الأسرية في العصر الجاهلي؛ حيث قام القرآن الكريم بإبطال هذه الثقافة، إذ يقول تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ أَرْوَاجَكُمْ لِلِّائِي تَظَاهِرُونَ مِنْهُنَّ أُمَّهَاتِكُمْ وَمَا جَعَلَ أَدْعِيَاءَكُمْ أَبْنَاءَكُمْ﴾^٤. وفي هذه الآية يتم نفي حتى «مفهوم التبني» بنموذجه الجاهلي أيضاً. ففي ضوء هذه المسألة كان يتم التعامل مع الولد

١. الهاشمي الشاهرودي، فرهنگ فقه فارسي، ٣: ٢٥٤.

٢. لقد تم التصريح في الروايات بهذه المسألة (انظر: الحر العاملي، وسائل الشيعة، ج ٦، ص ٣٤٦، ح ٦٠ و ج ١٩، ص ١٤١، ح ١٠ و ص ١٤٥، ح ١٤ و ٥٨).

٣. البقرة: ٢٧٥.

٤. الأحزاب: ٤.

المتبني معاملة الولد الصلبي، وتجري في حقه جميع الأحكام (من قبيل: الحرمة وأحكام الميراث)، وقد عمد الإسلام إلى إبطال ذلك^١.

وعلى هذا الأساس فإن القرآن الكريم يُعدُّ في إنتاج المعرفة الدينية واحداً من المصادر الغنية، ومن هذه الناحية فإنه يمثل مرجعية معرفية. وبطبيعة الحال فإن مرجعية القرآن لا تعني أن يكون بديلاً لسائر المصادر المعرفية الأخرى مثل العقل والسنة. وبعبارة أخرى: على الرغم من جامعيتها وشموليّة القرآن الكريم وعده مصدرًا أصلياً للفهم والمعرفة الدينية، بيد أن جامعيتها لا تعني بيان جزئيات وتفصيلات جميع المسائل والتعاليم الدينية، بل قد تمّ ذكر في بعض الموارد ذكر مسائل جزئية من الدين، وفي بعض الموارد الأخرى تمّ الاكتفاء بذكر كليّات المسائل، أو بيان المنطقات والمعايير الكلية، أو إنه يشتمل على إشارات عامّة لاستثارة الأفكار واستلهام المفاهيم. كما أن القرآن الكريم ساكت تمامًا بالنسبة إلى الموضوعات؛ ولذلك فإنه على الرغم من المرجعية العلمية للقرآن، نحتاج في فهم الآيات وتفصيلها وتطبيقها إلى المصادر الأخرى، ومن بينها السنة وسيرة المعصومين عليهم السلام. وبعبارة أخرى: إن كون القرآن الكريم مصدرًا معرفيًا لفهم الدين من جهة، وكونه مؤيداً لسائر المصادر المعرفية الأخرى من جهة ثانية، لا يتنافى مع مرجعية ومصدرية سائر المصادر المعرفية، ولا سيّما النبي الأكرم صلى الله عليه وآله وأهل البيت عليهم السلام، بل وإنه بالإضافة إلى ذلك يُحيل إلى سائر المصادر الأخرى أيضًا؛ وذلك إذ تمّ بيان قسم من معارف ومسائل الدين في القرآن الكريم بشكل كليّ وعامّ، وإن التفصيل فيها يستلزم الرجوع إلى سائر المصادر المعرفية الأخرى، ولا سيّما منها السنة ومنهج أهل البيت عليهم السلام.

إن للمعارف الدينية مساحة واسعة، فهي تشمل جميع المفاهيم - الأعم من:

١. القرشي، تفسير أحسن الحديث، ٨: ٣٠٧.

العقائد، والأخلاق، والأحكام، والقصص، والتاريخ، وما إلى ذلك - حيث سنعمل في ما يلي تباعاً على بيان دور القرآن الكريم في مختلف مجالات الدين.

أ. القرآن الكريم بوصفه مصدراً للعقائد الدينية

إن القرآن الكريم مصدر وحياني وما فوق اعتيادي بالنسبة إلى العقائد الدينية. قال الله تعالى مخاطباً النبي الأكرم ﷺ: ﴿وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ﴾^١. بمعنى أن الله قد علمك (من طريق الوحي) أموراً لم يكن بمقدورك أن تعلم بها (من طريق جهودك الخاصة). وقال تعالى أيضاً: ﴿عَلَّمَكُمْ مَا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ﴾^٢. بمعنى أن الله سبحانه وتعالى قد عرفكم (من طريق الوحي إلى النبي) على علوم لم يكن بمقدوركم التعرف عليها (من طريق أفكاركم البشرية الخاصة) أبداً. إن القرآن الكريم بسبب صيانه من جميع أنواع الخطأ والتعريف، فإنه يشتمل على القيمة المعرفية الأعلى والأسمى على الإطلاق.

هناك الكثير من الآيات القرآنية الناطرة إلى العقائد (الأعم من أصول العقائد وجزئياتها)، حيث تم العمل على جمع بعضها في إطار آيات العقائد، وبعضها الآخر قد تعرّض إلى بحث التفسير الموضوعي لهذه الآيات أيضاً^٣. إن المسائل الاعتقادية الأهم، عبارة عن: معرفة الله، والمعاد، والكون، والإنسان، والقرآن، والدين، والنبوة والإمامة، والقيامة وما إلى ذلك. إن القرآن الكريم يعمل على بيان ورسم أصول وفروع العقائد في ضوء محورية التوحيد^٤؛ ولذلك فإنه بعد

١. النساء: ١١٣.

٢. البقرة: ٢٣٩. وانظر أيضاً: البقرة: ١٥١.

٣. سيدان، تفسير آيات العقائد (تقريرات درس التفسير).

٤. الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ١: ١٣٩.

إثبات أصل وجود الله وخالقيته^١، يعمل - بأسلوب عقلي تام (برهان التمانع)^٢ - على إثبات التوحيد بالدليل^٣. وبالإضافة إلى إثبات التوحيد، فقد تمّ التعرّض إلى إثبات الصفات الكمالية والجلالية أيضًا^٤، وعلى هذه الشاكلة فقد تمّ بيان أصول العقائد، من قبيل: النبوة العامة^٥، والنبوة الخاصة، وختم النبوة بواسطة النبي الأكرم ﷺ^٦، والإمامة^٧ والمعاد^٨ في القرآن الكريم أيضًا. وبالإضافة إلى الآيات النّاطرة إلى أصول العقائد الأساس، تمّ التعرّض في آيات أخرى إلى التفاصيل والجزئيات أيضًا، وإنّ بعض الآيات النّاطرة إلى المسائل الاعتقادية قد اشتهرت تسميتها بأسماء هذه العقائد أيضًا.

وبالنّظر إلى الجانب الإيماني والتّصديقي، فإننا في أكثر القضايا الاعتقادية نجد أنّ الله سبحانه وتعالى في بيان الأصول، بل وحتى فروع العقائد، لم يدعُ النَّاسَ أبدًا بالتّبعية العمياء للأوامر، بل يدعوهم على الدوام إلى التّفكر، والتّدكر،

-
١. قال تعالى: أَفَى اللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ (إبراهيم: ١٠).
 ٢. المطهري، باورقي اصول فلسفه و روش رئاليسم، الهامش، المقالة رقم: ١٤، (الأعمال الكاملة، ج ٦)، ٩٦٣؛ الجوادى الأملى، مبدأ و معاد، ١٤١.
 ٣. قال تعالى: لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا (الأنبياء: ٢٢).
 ٤. قال تعالى: وَلِلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ (المائدة: ١٧). وقال أيضًا: إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ (النساء: ٤٠).
 ٥. قال تعالى: كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ (البقرة: ٢١٣).
 ٦. قال تعالى: مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِنْ رِجَالِكُمْ وَلَكِنْ رَسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ (الأحزاب: ٤٠).
 ٧. قال تعالى: يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَغْتَ رِسَالَتَهُ (المائدة: ٦٧). وقال الله تعالى أيضًا: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ (النساء: ٥٩).
 ٨. قال تعالى: أَوَلَمْ يَرَ الْإِنْسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِنْ نُطْفَةٍ فَإِذَا هُوَ خَصِيمٌ مُبِينٌ * وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَدَسَى خَلَقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ * قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ (يس: ٧٧-٧٩). وقال تعالى أيضًا: اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ لِيَجْمَعَنَّكُمْ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ لَا رَيْبَ فِيهِ (النساء: ٨٧).

والتدبُّر والتعقُّل، أو قبول ذلك عن دليل وبرهان^١. كما أنَّ القرآن الكريم يحيل في هذا الشأن كذلك إلى الفطرة؛ ليقبل النَّاسُ بالحقائق على أساس جبلَّتْهم وفطرتهم الإلهيَّة^٢. وعلى هذا الأساس فإنَّ مصدر العقل والفطرة - بالإضافة إلى القرآن الكريم - يحتوي على دور مهم في فهم واكتشاف القضايا الاعتقاديَّة أيضًا، وبطبيعة الحال فإنَّ كلَّ واحد من هذه المصادر يحتوي على مقتضياته المنطقيَّة وأساليبه الخاصَّة^٣.

ب. القرآن الكريم مصدر الأخلاق الدينيَّة

هناك قسم كبير من القرآن الكريم يختصُّ بالقيم والأخلاق والأصول الأخلاقيَّة. وبعبارة أخرى: لقد تعرَّض القرآن إلى مختلف حقول الأخلاق؛ الأعم من الأخلاق الفرديَّة والاجتماعيَّة والتطبيقيَّة والتصنيفيَّة وما إلى ذلك. إنَّ بعض المفاهيم الأخلاقيَّة للقرآن الكريم، عبارة عن: التوكُّل، والتَّقوى، وشكر النِّعمة، والكفر بالنِّعمة، والصَّبْر، والتَّوبة، والإخلاص، والرِّضا، واحترام الوالدين، وحُسن القول، والأمانة، والعدل، ونقض العهد، وقطع الرَّحم، والفساد، واتباع الأحسن، والصدِّق، والإقراض الحسن، والسُّخريَّة والاستهزاء، والتَّنازع بالألقاب القبيحة، والكذب، والبخل، والغيبة، وسوء الظَّن، والتَّجسس، والحسد، والظُّلم، ونشر الموبقات (إشاعة الفحشاء)، والنَّميمة، وتتبع عورات الآخرين، وما إلى ذلك^٤.

١. الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ٥: ٢٥٤-٢٥٦.

٢. الطباطبائي، مباحثي در وحي وقرآن، ٥.

٣. فيما يتعلق بأسلوب ومنطق فهم العقائد، انظر: شاكرين، روش شناسي عقائد ديني؛ السند، أصول استنباط العقائد ونظريَّة الاعتبار.

٤. الطَّلاق: ٢-٣؛ الأنفال: ٤٦؛ التحريم: ٨؛ غافر: ١٤؛ التَّوبة: ٧٢؛ البقرة: ٨٣؛ النِّساء: ٥٨؛ آل عمران: ١٠٤؛ الرَّعد: ٢٥؛ الرُّم: ١٨؛ التَّوبة: ١١٩؛ البقرة: ٢٤٥؛ البقرة: ٢٨٢؛ التَّوبة: ٧٩؛ الحجرات: ١١؛ النحل: ١١٦؛ آل عمران: ١٨٠؛ الحجرات: ١٢؛ النِّساء: ٥٤؛ الشعراء: ٢٢٧؛ النُّور: ١٩؛ القلم: ١١؛ الهمزة: ١١.

ج. القرآن الكريم مصدر الأحكام الدينيّة

إنَّ المراد من الأحكام الدينيّة، هو جميع المسائل والقوانين والقضايا التّكليفية والشرعية التي تمّ وضعها من قبل الشّارع^١. إنَّ هذه القضايا إنشائيّة / تكليفية، وبالتالي فإنّها تكون من القضايا الاعتبارية. إنَّ الأحكام الدينيّة تشتمل على مساحات متنوّعة من فعل الإنسان، الأعم من الأفعال الجوارحية والجوانحية^٢. إنَّ بعض حقول الأحكام الدينيّة، عبارة عن: الصّلاة، والصّوم، والخمس، والزّكاة، والحجّ، والجهاد، والأمر بالمعروف، والنّهي عن المنكر، وكذلك الأحكام والتّعاليم الأخرى، من قبيل: البيع والشّراء والزّواج والقصاص والديّات والقضاء. وإنَّ الأحكام الدينيّة تنقسم إلى قسمين، وهما: الأحكام التّكليفية، والأحكام الوضعية. وإنَّ الأحكام التّكليفية، من النّاحية الشرعيّة تمثّل واحدة من العناوين الخمسة، وهي: الواجب والمستحب والمباح والمكروه والحرام. وما سوى الأحكام التّكليفية، تعدُّ سائر الأحكام الشرعيّة، من قبيل: الطّهارة والنّجاسة والصّحة والبطلان والملكيّة والزّوجيّة، من الأحكام الوضعية. إنَّ هذه الأحكام حيث تكون في الغالب موضوعاً وأرضية للأحكام التّكليفية يطلق عليها مصطلح (الأحكام الوضعية)^٣. إنَّ القرآن الكريم قد عمل في الغالب على بيان الأحكام الشرعيّة، ولا سيّما الكلّيّات منها. يطلق على هذه الآيات القرآنيّة النّاطرة إلى الأحكام الشرعيّة، عنوان آيات الأحكام، وهي تشتمل على ما يقرب من خمسمئة آية تقريباً.

وعلى هذا الأساس فإنَّ القرآن الكريم هو المصدر الأصلي لاستنباط الأحكام

١. الصدر، المعالم الجديدة، ٩٩؛ المظفر، دروس في علم الأصول، ١: ٥٢.

٢. رشاد، منطوق فهم دين، ١٦٠ - ١٦١.

٣. المشكيني، اصطلاحات أصول، ١: ١٢٠.

الشَّرعيَّة، بحيث لا ينبغي لأيِّ حكم - بما في ذلك مصدر السُّنَّة - أن يخالف القرآن؛ وذلك لأنَّ السُّنَّة في الحقيقة إنَّما هي تفسير وشرح للقرآن الكريم وبيان لمفاده؛ ومن هنا فإنَّ النَّبي الأكرم ﷺ يقول في شأن محوريَّة القرآن الكريم بوصفه مصدرًا للأحكام الشَّرعيَّة: «ما وافق كتاب الله فخذوه، وما خالف كتاب الله فدعوه»^١. كما كان سائر المعصومين عليهم السلام في بيان الأحكام الشَّرعيَّة يؤكِّدون على ظواهر آيات القرآن الكريم، وكانوا يحثُّون أتباعهم على الاستنباط من هذه الظواهر أيضًا^٢.

د. القرآن الكريم مصدر العلوم الدينيَّة

إنَّ للقرآن الكريم وظائف معرفيَّة وما فوق معرفيَّة في العلوم، ولا سيَّما منها العلوم الإنسانيَّة الإسلاميَّة. إنَّ الحثَّ والتَّشجيع على طلب العلم والتَّعلُّم وتحديد الاتجاهات التَّطبيقيَّة للعلم، يعدُّ من الوظائف غير المعرفيَّة للقرآن الكريم. وإنَّ الوظيفة المعرفيَّة الأهم للقرآن، عبارة عن دور المصدر المعرفي والملهم للعلوم الإنسانيَّة. إنَّ الوظائف المعرفيَّة للقرآن في العلوم الدينيَّة يتمُّ تصنيفها ضمن ثلاثة محاور، وهي: مصدر مبادئ ومباني العلوم الدينيَّة، ولا سيَّما العلوم الإنسانيَّة الإسلاميَّة، ومصدر مسائل ومضامين العلوم الدينيَّة، ومصدر ومعيان نقد وتهذيب العلوم العلمانيَّة ولا سيَّما العلوم الإنسانيَّة الشَّائعة.

١. الكليني، أصول الكافي، ١، فضل العلم، ب: ٢٣، ح: ١، ص ٦٩.

٢. «كتاب عاصم بن حميد، عن محمد بن مسلم، قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن قول الله عزَّ وجل: (يا أيها الذين آمنوا اركعوا واسجدوا واعبدوا ربكم وافعلوا الخير لعلكم تفلحون وجاهدوا في الله حق جهاده هو اجتنابكم وما جعل عليكم في الدين من حرج). فقال: في الصلاة والزكاة والصيام والخير أن تفعلوه». (المجلسي، بحار الأنوار، ٢: ٢٧٧. وانظر أيضًا: الأنصاري، فرائد الأصول (الرسائل)، ١٤٠ - ١٤٢).

أ. القرآن الكريم المُعدُّ لمبادئ ومباني العلوم الدينيَّة

إنَّ من بين تعاليم القرآن الكريم، يمكن لنا بناء نموذج علمي مطلوب، كما يمكن لنا أن نستخرج، أو نستنبط منها المبادئ والمباني للعلوم الإنسانيَّة الإسلاميَّة. وبعبارة أخرى: إنَّ للقرآن الكريم دور المصدريَّة في حقل نموذج ومباني العلوم الإنسانيَّة أيضًا. والمراد من النَّمُوج، هو المثال المعرفي والبنوي العام الَّذي يعمل على إعداد الاتِّجاهات والأساليب اللَّازمة والضروريَّة. إنَّ المراد من المبادئ، عبارة عن الأبحاث التَّمهيدية ومبادئ الانطلاق في كلِّ علم. وإنَّ المبادئ تشتمل على المبادئ التَّصوريَّة والتَّصديقيَّة. إنَّ بعض المبادئ في العلم تعدُّ مبدأً للانطلاق، من قبيل: تاريخ العلم، ومعرفة موضوع العلم. وإنَّ بعض المبادئ يشتمل على دور تأسيسي في العلم الَّذي نعبر عنه بالمباني؛ ومن هنا فإنَّ المراد من مباني العلوم الإنسانيَّة، هي المسائل التَّأسيسيَّة لهذه العلوم. وإنَّ مباني العلم هي غير مسائل العلم. إنَّ بعض مسائل العلم بالنَّسبة إلى سائر المسائل لها دور بنوي، حيث لا تكون هذه المجموعة من المسائل هي المراد من المباني؛ من ذلك - مثلاً - إنَّ أصل وقاعدة «نفي السَّبيل»، بالإضافة إلى كونها من الأصول البنيويَّة بالنَّسبة إلى بعض المسائل الأخرى في حقل الفقه والحقوق والسياسة والأخلاق، إلَّا أنَّها في حدِّ ذاتها تعدُّ من مسائل العلوم الإنسانيَّة؛ في حين أنَّ أصل الحُسن والقبح الدَّاتي والعقلي ليس من مسائل العلوم الإنسانيَّة، بل هي من سنخ مبانيها المعرفة القيمية والمعرفية، أو أنَّ أصل الفطرة والكرامة الدَّاتيَّة للإنسان، تعدُّ من المباني الأنتروبولوجية في العلوم الإنسانيَّة الإسلاميَّة. وعلى هذا الأساس فإنَّ القرآن الكريم بالإضافة إلى دور المصدريَّة لمسائل العلوم الإنسانيَّة، فإنَّه يشتمل على مباني ومبادئ هذه العلوم أيضًا. إنَّ لمباني العلوم الإنسانيَّة الإسلاميَّة أنواعًا مختلفة، من قبيل: المباني الأستمولوجية، والمباني الأنطولوجية، والمباني

الأنثروبولوجية، والمباني الكونية، والمباني الدينية، والمباني الإلهية، والمباني القيمية والأخلاقية؛ من ذلك - على سبيل المثال - إنَّ هذا الكتاب الرَّاهن، قد تبلور في حدِّ ذاته على أساس هذه الفرضية، وهي أنَّ للقرآن الكريم دورًا مصدرًا في حقل المباني الأستمولوجية؛ ولذلك فقد ذهبنا في هذا الباب إلى القرآن الكريم. إنَّ القرآن الكريم في حقل المباني المعرفية والأستمولوجية يلهمنا الأصول والمباني الخاصَّة، ومن بينها تعيين المصادر المعرفية، وعلى هذا الأساس فإنَّه يعمل على التعريف بالمصادر والأدوات المعرفية في مختلف الآيات، كما في قوله تعالى: ﴿ وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴾^١ أو في بعض الآيات الأخرى، يُشير إلى مصادر أخرى، من قبيل: الوحي القرآني^٢، والشُّهود الباطني^٣. إنَّ القرآن الكريم في أسلوب الاستدلال، بالإضافة إلى توظيفه لمنطق البرهان، فإنَّه يدعو الآخرين إلى استعمال هذا الأسلوب أيضًا، كما في قوله تعالى: ﴿ قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴾^٤. إنَّ سائر المباني المعرفية والأستمولوجية في هذا الكتاب مستنبطة ومستخرجة بدورها من القرآن الكريم. إنَّ القرآن الكريم حتَّى في هذا الباب يُعدُّ مصدرًا معرفيًا لمختلف الأصول، بما في ذلك أصل اشتغال الإنسان على بُعدين وأصالة الرُّوح. يقول الله بشأن الرُّوح وأصالتها: ﴿ وَقَالُوا أَبَإِذَا ضَلَلْنَا فِي الْأَرْضِ أَإِنَّا لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ بَلْ هُمْ بِلِقَاءِ رَبِّهِمْ كَافِرُونَ ﴾ * قُلْ يَتَوَفَّاكُم مَلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّكُمْ تُرْجَعُونَ^٥، ويقول أيضًا: ﴿اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي

١ النحل: ٧٨.

٢ الرعد: ٤٣.

٣ الكهف: ٦٥.

٤ البقرة: ١١١؛ النمل: ٦٤.

٥ السَّجدة: ١٠ - ١١.

لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا فَيُمْسِكُ الَّتِي قَضَىٰ عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَيُرْسِلُ الْأُخْرَىٰ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴿١﴾. إنَّ هذا النوع من الآيات بالإضافة إلى إثبات روح الإنسان، فإنَّها ترى أنَّ حقيقة الإنسان هي ذات الرُّوح. كما أنَّ القرآن قد تحدَّث مراراً عن موت الإنسان بلفظ «توفى»^٢، ولذلك تكون لروح الإنسان أصالة بالنسبة إلى الجسد^٣. وبعبارة أخرى: إنَّ روح الإنسان هي التي تمثِّل حقيقته، ويجب أن تصل إلى الكمال، وإنَّ الجسم والبدن وسيلة الرُّوح في الوصول إلى الكمال. لا سيَّما وأنَّ الرُّوح تقع في قبال نفس الإنسان النباتية والحيوانية التي تتكوَّن في الإنسان في المرحلة الجنينية^٤. وكذلك فإنَّ من بين مباني العلوم الإنسانية أصل فطرية الإنسان، والذي يمكن استنتاجه واستنباطه من قوله تعالى في آية الفطرة: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾^٥. إنَّ هذين المبيِّن المذكورين سوف يكون لهما دور سواء في معرفة الموضوع، أو في أسلوب معرفة العلوم الإنسانية أيضاً. وباختصار فإنَّ القرآن الكريم يقدِّم لنا معرفة إنسانية خاصة، حيث يمكن الاستفادة منها بوصفها من مباني العلوم الإنسانية.

إنَّ القرآن الكريم بالإضافة إلى كونه مصدراً لمسائل ومباني العلوم الإنسانية الإسلامية، فهو كذلك يودِّي دوراً في المبادئ والمسارات المختلفة للعلوم الإنسانية أيضاً، ومن بينها: معرفة الموضوعات، واختيار المسائل، وتأسيس الفرضيات، وانتخاب وانتقاء المشاهدات، وبيان وتعميم نتائج التجارب

١. الرُّوم: ٤٢.

٢. الرُّوم: ٤٢؛ السَّجدة (٣٢): ١١.

٣. الشَّيخ الطوسي، التبيان، ٨: ٢٩٩؛ الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ١: ٣٥١.

٤. الشَّيخ الطوسي، التبيان، ٧: ٣٥٤؛ السيوطي، الدر المنثور في التفسير بالمأثور، ٥: ٦.

٥. الرُّوم: ٣٠.

والاختبارات، وتقديم النظريات العلمية، والإعلان عن التّطبيقات العلميّة، واختيار الملاكات والمعايير التّقييميّة، ونقد النظريات العلميّة، والتّوجيه والهداية التّطبيقية للعلوم. وعلى هذا الأساس فإنّ القرآن والمباني القرآنيّة ترك تأثيرها على جميع الأنشطة والجهود العلميّة، على الرّغم من وجود اختلاف في شدّة وضعف هذه المسألة في مختلف المراحل. وبعبارة أخرى: إنّ القرآن الكريم ملهم لمعرفة الموضوعات في العلوم الإنسانيّة، كما هو ملهم للفرضيات (واختبار الفرضيات) والنظريات العلميّة في العلوم الإنسانيّة الإسلاميّة أيضًا. إنّ القرآن الكريم في ما يتعلّق بحقل تأسيس الموضوع ومعرفة موضوعات العلوم يفتح في بعض الأحيان آفاقًا جديدة أمام العلماء والمفكرين؛ من ذلك أنّ الكلام في علم النّفس - على سبيل المثال - إنّما يدور حول تركّب الإنسان من بُعدين وهما: الجسم والرّوح، وحتىّ الرّوح يتمّ التعبير عنها بوصفها واحدة من الخصائص الماديّة للإنسان، ولكن لا يتمّ الحديث عن الرّوح، وأمّا القرآن الكريم، فإنّه بالإضافة إلى الجسم، يتحدّث عن الرّوح أيضًا، كما في قوله تعالى: ﴿وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي﴾^١. لو تمّ الالتفات إلى هذه النظريّة القرآنيّة، وتوسيع حقل أبحاث ودراسات علم النّفس في ما يتعلّق بمعرفة الرّوح ومعرفة النّفس ومراتب ذلك في القرآن الكريم، فسوف يتغيّر وجه هذا العلم لا محالة^٢. كما يُعدّ القرآن الكريم ملهماً للأساليب والمناهج في العلوم الإنسانيّة الإسلاميّة أيضًا؛ من ذلك - على سبيل المثال - إنّ القرآن الكريم يعتبر المنهج العقلي (الأعم من البرهان والجدل) حجّة. وبعبارة أخرى: إنّ القرآن الكريم يقوم باعتبار كلا الأسلوبين العقليين، وقد قام بتطبيق ذلك

١. الحجر: ٢٩؛ ص: ٧٢.

٢. رضائي الإصفهاني، «نظريه پردازي هاي علمي قرآن» و(المدرج ضمن: قائمي نيا، قرآن و معرفت شناسي،

على المستوى العملي أيضًا، كما نجد ذلك في قوله تعالى: ﴿اذْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾^١.

إنَّ القرآن الكريم يُوَدِّي دورًا ملحوظًا في توجيهه وهداية العلوم. ففي ضوء آيات من قبيل: ﴿إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ﴾^٢، أو قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَى رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ﴾^٣، كما يُعَدُّ القرب الإلهي ولقاء الله، غاية الكمال بالنسبة إلى الإنسان، فإنَّ توجُّه العلوم - ولا سيَّما منها العلوم الإنسانيَّة - يجب أن يكون ضمن هذا الاتجاه أيضًا.

ب. القرآن الكريم مصدر للمسائل العلميَّة (العلوم الدينيَّة)

بالنظر إلى تنوع مسائل العلوم الإنسانيَّة من جهة، وجامعيَّة القرآن الكريم وشموليَّته من جهة أخرى، نجد أن أكثر آيات القرآن هي من سنخ مسائل العلوم الإنسانيَّة، ومن هذه الناحية يعتبر القرآن الكريم مصدرًا غنيًا بالنسبة إلى مسائل العلوم الإنسانيَّة؛ وذلك لأنَّ القرآن الكريم كتاب هداية للجميع: ﴿هُدًى لِلنَّاسِ﴾^٤، وهو مفهوم وقابل للإدراك من قبل الجميع، ولولا ذلك لما ورد الأمر للجميع بالتدبُّر فيه. ولذلك يمكن لكلِّ شخص أن يستفيد منه بمقدار ظرفيَّته العلميَّة والعمليَّة بشكل مباشر وفي ضوء توجيهه وهداية أهل بيت الوحي والنبوَّة عليهم السلام^٥.

يُشير الله تعالى في مختلف آيات القرآن إلى الدَّور المعرفي والمصدري للقرآن الكريم، كما في قوله تعالى: ﴿لَقَدْ أَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ كِتَابًا فِيهِ ذِكْرُكُمْ أَفَلَا

١. النحل: ١٢٥.

٢. البقرة: ١٥٦.

٣. الانشقاق: ٦.

٤. البقرة: ١٨٥؛ آل عمران: ٤.

٥. مكارم الشيرازي، تفسير نمونه (التفسير الأمثل)، ٤: ٤٥؛ الجوادى الأملى، شناخت شناسي در قرآن،

تَعْقِلُونَ ﴿١﴾. إِنَّ اللَّهَ فِي ضَوْءِ هَذِهِ الْآيَةِ يَعُدُّ مَصْدَرًا لِتَذْكَيرٍ وَإِيقَاطِ الْمَجْتَمَعَاتِ؛
 حَيْثُ تَمَثَّلُ الْعُلُومُ الْإِنْسَانِيَّةُ الْإِسْلَامِيَّةُ وَاحِدَةً مِنْ طَرُقِ تَحْقِيقِ ذَلِكَ: ﴿إِنَّ هَذَا
 الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ﴾ ٢. أَوْ قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ
 * يَهْدِي بِهِ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلَامِ وَيُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِهِ
 وَيَهْدِيهِمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ ٣. إِنَّ الْمُرَادَ بِالنُّورِ فِي هَذِهِ الْآيَةِ هُوَ الْقُرْآنُ الْكَرِيمُ؛
 وَإِنَّ قَوْلَهُ تَعَالَى ﴿يَهْدِي بِهِ اللَّهُ﴾ يَعْنِي أَنَّ اللَّهَ سَبْحَانَهُ يَهْدِي الْإِنْسَانَ بِوَسْطَةِ هَذَا
 الْكِتَابِ. ﴿كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ إِلَى
 صِرَاطٍ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ﴾ ٤. إِنَّ فِلْسَفَةَ نَزُولِ الْقُرْآنِ هِيَ إِنْقَازُ النَّاسِ مِنَ الظُّلُمَاتِ - وَلَا
 سِيَّما مِنْ ظُلَامِ الْجَهْلِ - إِلَى النُّورِ. وَالْمُرَادُ بِالنُّورِ هِدَايَةُ الْإِنْسَانِ ٥. وَبِالنَّظَرِ إِلَى أَنَّ
 الْغَايَةَ الْأَصْلِيَّةَ لِلْعُلُومِ الْإِنْسَانِيَّةِ الْإِسْلَامِيَّةِ، هِيَ الْوَصُولُ إِلَى الْحَيَاةِ الطَّيِّبَةِ، فَإِنَّ
 تَحْقِيقَ هَذِهِ الْغَايَةِ يَسْتَلْزِمُ الْاِسْتِفَادَةَ مِنْ مَصْدَرِ النُّورِ وَالْهِدَايَةَ الْقُرْآنِيَّةَ.

وَعَلَى هَذَا الْأَسَاسِ يَشْتَمَلُ الْقُرْآنُ الْكَرِيمُ عَلَى مَجْمُوعَةٍ مِنَ الْعُقَائِدِ وَالْأَحْكَامِ
 وَالْقَوَانِينِ وَالضُّوَابِطِ الْاجْتِمَاعِيَّةِ وَالْقَضَايَا الْعِلْمِيَّةِ. إِنَّ الْقَضَايَا الْعِلْمِيَّةَ فِي الْقُرْآنِ
 تَرْتَبِطُ بِالطَّبِيعَةِ وَالْمَجْتَمَعِ وَالْحَيَاةِ الدُّنْيَوِيَّةِ لِلْإِنْسَانِ، حَيْثُ إِنَّ بَعْضَ هَذِهِ الْقَضَايَا
 تَوْصِيفِيَّةٌ وَإِخْبَارِيَّةٌ، مِنْ قَبِيلِ: حَرَكَةُ الْجِبَالِ، وَجَاذِبِيَّةُ الْأَرْضِ، وَزَوْجِيَّةُ النَّبَاتَاتِ.
 وَبَعْضُهَا الْآخَرُ مَعْيَارِيٌّ وَقَوَاعِدِيٌّ، مِنْ قَبِيلِ الْوَأْجِبَاتِ وَالْمَحْظُورَاتِ الْاجْتِمَاعِيَّةِ.
 إِنَّ الْمَفَاهِيمَ الْقُرْآنِيَّةَ فِي مَوْرَدِ مَاهِيَّةِ الْإِنْسَانِ، مِنْ السَّعَةِ وَالرُّسُوحِ وَالثَّبَاتِ بِحَيْثُ
 يُمْكِنُ فِي ضَوْئِهَا تَقْدِيمَ نَظَرِيَّاتٍ قَوِيَّةٍ وَمَتِينَةٍ فِي الْعُلُومِ الْإِنْسَانِيَّةِ؛ وَعَلَى هَذَا

١. الأنبياء: ١٠.

٢. الإسراء: ٩.

٣. المائدة: ١٥ - ١٦.

٤. إبراهيم: ١.

٥. الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ١٢: ٧.

الأساس يمكن بل ويجب - من خلال الاستفادة من المباني القرآنية وبعض المنجزات في العلوم الإنسانية - إقامة صرح منيف ومحكم للعلوم الإنسانية. إنَّ مصدرية القرآن في فهم الدين، لا تعني أنَّ جميع جزئيات مسائل الدين وحتَّى النظريَّات العلميَّة بمفهومها الاصطلاحي قد تمَّ بيانها في القرآن الكريم بشكل محدَّد، بل المراد هو أنَّ الحصول على مسائل الدين واستنباطها، يستدعي أخذ أنواع بيانات القرآن ومداليله المتنوّعة (المطابقية والضمنيَّة والالتزامية والاقتضاء والتنبية والإشارة)^١.

إنَّ مسائل العلوم الإنسانية لا تقع في ظرف الحال فقط، وإنَّما تشمل الأزمنة الثلاثة بأجمعها: الماضي والحاضر والمستقبل. وعلى هذا الأساس فإنَّ القرآن الكريم يُعدُّ مصدرًا للمسائل والقضايا التاريخيَّة أيضًا. وبعبارة أخرى: إنَّ القرآن الكريم بالإضافة إلى دعوته النَّاس إلى دراسة التَّاريخ والاعتبار بالأزمنة الماضية،

١. يمكن بيان نماذج من مسائل العلوم الإنسانية (السِّياسية، والاقتصاديَّة، والاجتماعيَّة، والعسكريَّة وما إلى ذلك) في القرآن الكريم، من قبيل: الحكم بين النَّاس (البقرة: ٢١٣؛ النساء: ٥٩ و ١٠٥)، وأصل الملكيَّة بالنسبة إلى الرَّجل والمرأة (النساء: ٣٢)، ومسائل المعاملات والرِّبَا (البقرة: ٢٧٥)، ومسائل الإرث والوصيَّة وما إلى ذلك (النساء: ٢ و ٧، و ١٢؛ المائدة: ١٠٦ وغيرها من الآيات الأخرى)، والأمر بالوفاء بالعقود (المائدة: ١)، وشجب التَّطفيف (المطففين: ١؛ الشعراء: ١٨١)، والتَّوزيع العادل للثَّروات (الحشر: ٧)، والتَّعاون والتَّكافل (المائدة: ٢)، وحق تشريع القوانين (الأنعام: ٥٧ و ٦٢؛ يوسف: ٤٠)، وإطاعة أولي الأمر من المعصومين (النساء: ٥٩)، والولاية على النَّاس (المائدة: ٣، و ٥٥، و ٦٧)، واعتبار كلام الإمام فصل الخطاب (الأحزاب: ٦)، وتعيين أصول السِّياسة الخارجية للمسلمين (النساء: ١٤١)، وحكم الجهاد والدِّفاع وكيفية التَّعامل مع الأسرى والمخالفين (البقرة: ١٩٠ - ١٩١، و ٢١٦؛ الحج: ٧٨؛ النساء: ٧٤ و ٩٥؛ البراءة: ٥؛ الأنفال: ٦٥، وغيرها من الآيات الأخرى)، وتشريع القوانين الحقوقيَّة بالنسبة إلى الأسرة، من قبيل: أحكام الزَّواج والطلاق وما إلى ذلك (سورة النساء، وسورة النور)، وتشريع القوانين الجزائيَّة والعقابيَّة في مورد القصاص والزَّنا والسَّرقة وما إلى ذلك (نور: ٢ و ٤؛ المائدة: ٣٨، و ٣٣)، وضرورة وجود القوَّة وتوفُّر الأدوات في هذا الشَّأن لدى الحكومة الإسلاميَّة (انظر: الأنفال: ٦٠).

قد أبدى بنفسه الاهتمام الأكبر بهذه المسألة من الناحية العملية. بالنظر إلى مبنى واقعيّة وسماويّة وعدم تحريف القرآن الكريم، فإنّ جميع القضايا التاريخيّة للقرآن الكريم واقعيّة، وبالنظر إلى إحاطة الله بجميع جزئيات التيارات والأحداث التاريخيّة، إذ يقول تعالى: ﴿فَإِنَّهُ يَعْلَمُ السِّرَّ وَأَخْفَى﴾^١، فقد تمّ تقرير جميع الأحداث من طريق تتبّع جذور العلل والأسباب الأصليّة للتيارات التاريخيّة وبدقّة تامّة: ﴿وَبِالْحَقِّ أَنْزَلْنَاهُ وَبِالْحَقِّ نَزَلَ﴾^٢؛ وذلك لأنّ القرآن منزّه عن جميع أنواع التّحريف ومخالفة الواقع عند بيان الحقائق: ﴿نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ نَبَأَهُم بِالْحَقِّ إِنَّهُمْ فِتْيَةٌ آمَنُوا بِرَبِّهِمْ وَزِدْنَاَهُمْ هُدًى﴾^٣. وقال تعالى: ﴿لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾^٤. طبقاً لواقعية القرآن، فإنّ جميع القضايا التاريخيّة في القرآن الكريم بعيدة كلّ البعد عن أيّ نوع من أنواع المبالغات والجنوح نحو الخيال واختلاق الأساطير.

إنّ القرآن الكريم بالإضافة إلى ماضي الإنسان، يولي أهميّة خاصّة بمستقبله أيضًا. إنّ معرفة المستقبل واتّخاذ القرار على أساس من هذه المعرفة، من زاوية الدين والقرآن، بالقياس إلى أبحاث المستقبل الراهنة أوسع بكثير ويشمل مستقبل الدّنيا والآخرة أيضًا، قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَلْتَنْظُرْ نَفْسٌ مِمَّا قَدَّمَتْ لِغَدٍ...﴾^٥، وقال أيضًا: ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَلآيَاتِ لِمُتَوَسِّمِينَ﴾^٦. إنّ كلمة «توسّم» بمعنى «تفرّس» والانتقال من ظاهر الشّيء إلى حقيقته وباطنه، حيث إنّ واحداً من

١. طه: ٧.

٢. الإسراء: ١٠٥.

٣. الكهف: ١٣.

٤. فصلت: ٤٢.

٥. الحشر: ١٨.

٦. الحجر: ٧٥.

وجوه تفسير هذه الآية عبارة عن معرفة المستقبل والاطلاع على عاقبة الأمور^١. إن معرفة المستقبل - في ضوء بعض آيات القرآن الكريم - تقوم على أساس القراءة والاعتبار بالماضي والسُنن التاريخية؛ وذلك لأن الماضي يُعدُّ على الدوام مفتاحاً لمعرفة المستقبل، وكذلك فإن الاعتبار بالأحداث والوقائع الماضية يؤدي إلى تغيير المستقبل وبنائه بشكل أفضل، وعدم الوقوع في الأخطاء التي ارتكبتها أسلافنا الماضين، وفي ذلك يقول الله تعالى: ﴿وَكَمْ أَهْلَكْنَا قَبْلَهُمْ مِنْ قَرْنٍ هُمْ أَشَدُّ مِنْهُمْ بَطْشًا فَنَقَّبُوا فِي الْبِلَادِ هَلْ مِنْ مَحِيصٍ * إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرٍ لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ﴾^٢، وقال تعالى: ﴿وَعَدَّ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا﴾^٣. وعلى هذا الأساس فإن القرآن الكريم يُعدُّ مصدراً معرفياً بالنسبة إلى المسائل النَّاطرة إلى المستقبل، ومن هذه النَّاحية يجب العمل على الاستفادة من السُنن الإلهية والتاريخية من أجل الوصول إلى دراسة المستقبل بشكل مطلوب^٤.

ج. القرآن ونقد المعرفة العلمانية

بالنظر إلى الدور المصدري للقرآن الكريم بالنسبة إلى مسائل ومباني العلوم الإنسانية، يمكن العمل بواسطة ذات هذه المباني والمعايير والمسائل على نقد مسائل ومباني العلوم الإنسانية العلمانية. وبعبارة أخرى: إن القرآن الكريم من جهة

١. الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ١٢: ١٧٩ - ١٨٦.

٢. ق: ٣٦ - ٣٧. وانظر: الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ٣: ٢٤٩.

٣. النور: ٥٥.

٤. الصدر، سنت هاي اجتماعي و فلسفه تاريخ در مكتب قرآن، ٨٠ - ٨١؛ كارگر، «آينده پژوهي قرآني و

جاياگاه مهدويت در آن»، ١٢١ - ١٤٨.

يُعدُّ مصدرًا معرفيًا بالنسبة إلى العلوم الإنسانية الإسلامية، ومن جهة أخرى يمكن العمل - من خلال الاستعانة بالقرآن الكريم - على نقد وتقييم العلوم الإنسانية العلمانية ومعرفة آفاتها. وبطبيعة الحال فإنَّ القرآن ليس كتابًا ناقدًا، ولكنه حيث يشمل على برنامج لحياة الإنسان، يكون بمقدور المفسّر في ضوء البرنامج والمعيّار القرآني أن يعمل على نقد العلوم، ولا سيّما منها المعارف الإنسانية العلمانية (الفلسفات، والمذاهب، والمباني، ومعرفة الأساليب، والنظريات وما إلى ذلك)؛ من ذلك - على سبيل المثال - يمكن من خلال الاستلهام من آيات، من قبيل قوله تعالى: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ﴾^١، أو قوله تعالى: ﴿أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَنْ يُتْرَكَ سُدًى﴾^٢، ضمن رسم الأهداف المتوسّطة والنّهائية للعلوم الإنسانية الإسلامية، العمل على نقد غايات العلوم الإنسانية العلمانية أيضًا. إنّ غاية العلوم الإنسانية العلمانية، لا تعدو ضمان الرّفاه والدّعة الماديّة (بوصفها هدفًا متوسّطًا ودينيًا)، في حين أنّ العلوم الإنسانية الإسلاميّة التي تقوم على أساس القرآن، بالإضافة إلى الأهداف المتوسّطة تعمل على الإصلاح الفردي والاجتماعي، وتنظر كذلك إلى الأهداف الكمالية والسّعادة الأبديّة للإنسان (القرب الإلهي) أيضًا، ومن هنا يوجد تباين وتعارض بين الأهداف القرآنية وبين غايات العلوم الإنسانية.

وكذلك يمكن العمل - من خلال الاستعانة بالأنثروبولوجيا القرآنية - على نقد المباني الأنثروبولوجية العلمانية. إنّ العلوم الإنسانية العلمانية تقوم على أساس الأنثروبولوجيا العلمانية. ومن بين المباني المنبثقة عن الأنثروبولوجيا العلمانية عبارة عن النزعة الإنسانية (محمورية الإنسان). إنّ هذا المبنى يرتفع بمقام الإنسان

١. المؤمنون: ١١٥.

٢. القيامة: ٣٦.

ويشيد بمنزلته، ويضع الإنسان بوصفه معياراً لكل شيء، وعلى أساس ذلك يكون الإنسان محور العالم وعليه مدار الأمور وبيده تدبير العالم. ولذلك فإن مبني حياته لا يقوم على أساس الدين، بل على أساس العقل والعلم، وأن يكون كل شيء في خدمة الإنسان، وإن الحصول على الملذات الدنيوية، يُعدُّ هدفاً نهائياً له؛ وأما في المقابل فإن القرآن الكريم يعمل من جهة على الإشادة بالإنسان، كما يعمل على ذمّه من جهة أخرى. فالإنسان من جهة هو خليفة الله، إذ يقول تعالى: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾^١، كما يمتلك الإنسان كرامة ذاتية، حيث ورد التعبير عن ذلك في قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ﴾^٢، ولكن من ناحية أخرى تمّ التعريف به بوصفه كائنًا ظلومًا وجهولًا، كما ورد ذلك في قوله تعالى: ﴿إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾^٣. إن للإنسان - من وجهة نظر القرآن الكريم - مبدأ ومعاد: ﴿إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ﴾^٤. إن الإنسان ليس وحده المسؤول عن أعماله فقط، بل يتعيّن على جميع أعضائه وجوارحه أن تشهد على ما يرتكبه الإنسان بواسطتها، وفي ذلك يقول تعالى في محكم كتابه الكريم: ﴿إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا﴾^٥. وعلى هذا الأساس يمكن من موقع هذه الطائفة من الآيات، بالإضافة إلى ترسيم المباني المطلوبة، يمكن العمل على نقد المذاهب ومباني العلوم الإنسانية الرّاهنة، ولذلك فإن جميع، أو أغلب الآيات النّاطرة إلى علم اللاهوت، ومعرفة الكون، ومعرفة الإنسان وما إلى ذلك، لها بشكل مباشر، أو غير مباشر دور المباني النظرية للعلوم الإنسانية، ومن هذا الموضع يمكن العمل على نقد ومعرفة آفات مباني العلوم الإنسانية الرّاهنة.

١. البقرة: ٣٠.

٢. الإسراء: ٧٠.

٣. الأحزاب: ٧٢.

٤. البقرة: ١٥٦.

٥. الإسراء: ٣٦.

وفي ضوء آيات من قبيل قوله تعالى: ﴿يَعْلَمُونَ ظَاهِرًا مِّنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ الْآخِرَةِ هُمْ غَافِلُونَ﴾^١ يمكن العمل على نقد دائرة العلوم الإنسانية العلمانية أيضًا؛ وذلك لأن مساحة العلوم الإنسانية الراهنة إنما تنظر إلى الأمور الدنيوية والمادية فقط، ومثل هذا العلم يكون مساويًا للجهل، لا سيما بالنظر إلى: «إنهم لا يعلمون إلا الحياة الدنيا فحسب، بل يعلمون الظاهر منها ويقنعون به! فكل ما تمثله نظراتهم ونصبيهم من هذه الحياة هو اللهو واللذة العابرة والنوم والخيال... وما ينطوي في هذه الأدران السطحية للحياة من الغفلة والغرور، غير خاف على أحد»^٢.

يتم التخطيط للأنظمة الاجتماعية في هذه الأيام من الأسفل إلى الأعلى عادة، ويقوم هذا التخطيط على أساس المقبولية الاجتماعية، ولذلك فإن مشروعية ومقبولية قادة المجتمع تؤخذ من الناس أيضًا؛ ولكن بالرجوع إلى القرآن الكريم ومن خلال الاستعانة بالتوحيد الربوبي فإنه بالإضافة إلى نقد الأنظمة الموجودة يمكن الإعداد للنظام السياسي القرآني المطلوب: ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾^٣. في ضوء هذه الآية واستنادًا إلى التوحيد الربوبي يجب التخطيط للأنظمة الاجتماعية والسياسية من الأعلى إلى الأسفل؛ ولذلك فإن رأي الناس وتصويتهم لقادة المجتمع يأتي من باب المقبولية، وأما مشروعيتهم فيحصلون عليها من ناحية التنصيب الإلهي^٤، وعلى أساس هذا المعيار يمكن نقد الأنظمة الاجتماعية العلمانية. كما يمكن الحكم بمعيار القرآن الكريم بشأن

١. الروم: ٧.

٢. مكارم الشيرازي، تفسير نمونه (الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل)، ١٦: ٣٨٥.

٣. النساء: ٥٩.

٤. رضائي الإصفهاني، «نظريه پردازي هاي علمي قرآن».

تقييم واعتبار مسائل العلوم الإنسانية الرّاهنة أيضًا؛ من ذلك - على سبيل المثال - إنَّ عناصر التَّنمية الاقتصادية في الاقتصاد العلماني إنّما تشاهد في العناصر الماديّة فقط (من قبيل: الأرض، والقوى العاملة والثروة). في حين أنّه في ضوء قول الله تبارك وتعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَىٰ آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِّنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ وَلَكِن كَذَّبُوا فَأَخَذْنَاهُم بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾^١، أوّلاً: سوف يؤدّي تأثير العناصر المعنويّة (من قبيل: الإيمان والتّقوى) دورًا ملحوظًا في حقل التَّنمية الاقتصاديّة أيضًا. وثانيًا: إنّ النّعم والبركات لا تنحصر بالأموال والثروات فقط، بل تشمل أنواع البركات والخيرات الماديّة والمعنويّة (الأعم من المال والثروة والأمن والصحة والأولاد) أيضًا^٢.

ب. سنّة المعصومين عليهم السلام مصدر لفهم الدين

إنَّ سنّة المعصومين عليهم السلام تعدُّ واحدة من أدلّة ومصادر فهم الدين، حيث تقع في ذلك بعد القرآن الكريم وفي طوله. وبعبارة أخرى: إنّ السنّة مثل القرآن، وهي تستند إلى مصدر الوحي والإلهام الإلهي، ومن هذه الناحية تعدُّ من بين المصادر المعرفيّة في الإسلام.

١. مفهوم السنّة وسيرة المعصومين عليهم السلام

إنَّ «السنّة» لغة بمعنى الطّريق والأسلوب والنّهج والسّيرة والطّريقة: «السنّة: السّيرة، حسنة كانت أو قبيحة»^٣. وقد تمّ استعمالها في القرآن الكريم بمعنى الطّريق والأسلوب والنّهج الصّحيح والحسن أيضًا، كما في قوله تعالى: ﴿وَيَهْدِيكُمْ سُنَنَ

١. الأعراف: ٩٦.

٢. الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ٨: ٢٠١.

٣. ابن منظور، لسان العرب، ١٣: ٢٢٥. وانظر أيضًا: الجرجاني، كتاب التعريفات، ١٢٢؛ القرشي، قاموس

القرآن، ٣: ٣٤٢.

الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ^١، كما ورد استعمالها في القرآن بمعنى الطريقة القبيحة وغير الصَّائِبَةِ، كما في قوله: ﴿لَا يُؤْمِنُونَ بِهِ وَقَدْ خَلَتْ سُنَّةُ الْأَوَّلِينَ﴾^٢. وتارة تنسب هذه الكلمة إلى الله سبحانه وتعالى، كما في قوله: ﴿سُنَّةَ اللَّهِ الَّتِي قَدْ خَلَتْ فِي عِبَادِهِ﴾^٣. وهي بذلك تعني القوانين والتشريعات والأحكام (الأوامر والنواهي): «سنة الله: أحكامه وأمره ونهيه»^٤.

وتطلق مفردة «السنة» في المصطلح الديني (الشيوعي) على قول المعصوم عليه السلام وفعله وتقريره^٥، والمراد من المعصومين عليهم السلام هم النبي الأكرم صلى الله عليه وآله، والسيدة فاطمة الزهراء عليها السلام، والأئمة الاثنى عشر عليهم السلام من أئمة الشيعة؛ ومن هنا فإن سنة المعصومين عليهم السلام تشمل على السنة النبوية، والسنة الفاطمية، والسنة العلوية (سنة الأئمة الاثنى عشر عليهم السلام). والسنة القولية - والتي يتم التعبير عنها بـ «الحديث» (القول ومحكي القول، والفعل والتقرير) أيضاً - عبارة عن مجموعة الأقوال الصادرة عن المعصومين عليهم السلام، ولذلك فإن الموجود حالياً في المكتوبات الراهنة باسم السنة، إنما هو حاك عن السنة وليس ذات السنة^٦. وبعبارة أخرى: إن المراد من السنة أولاً وبالذات، نفس قول وفعل وتقرير المعصوم عليه السلام الذي يحتل في المقطع الراهن الحجم الأكبر من السنة التي وصلت إلينا من قبل الرواة في إطار

١. النساء: ٢٦.

٢. الحجر: ١٣.

٣. غافر: ٨٥.

٤. ابن منظور، لسان العرب، ١٣: ٢٢٥.

٥. المحقق الحلي، المعتبر في شرح المختصر، ١: ٢٨؛ قرباني، علم حديث، ٣٢؛ المظفر، أصول الفقه،

٢: ٦٣.

٦. الأخوند الخراساني، كفاية الأصول، ١: ٩.

التقارير والتي يتم التعبير عنها بالحديث^١. ولهذا السبب يتم التعبير عن الحديث في بعض الأحيان بالسنة؛ ومن هنا فإن المصادر الروائية الموجودة حالياً، يتم تقسيمها - على أساس مقدار ودرجة حكايتها عن السنة الواقعية - إلى أقسام مختلفة، ومن بينها: الأحاديث المتواترة، والمستفيضة، والمشهورة، والخبر الواحد، والصحيح، والضعيف^٢. إن السنة القولية تحظى بالسهم الأكبر بوصفها مصدرًا معرفيًا بالقياس إلى السنة الفعلية والتقريرية. وإن السنة الفعلية تطلق على مجموع الأفعال الصادرة عن النبي الأكرم ﷺ وسائر الأئمة المعصومين عليهم السلام، حيث المثال البارز على ذلك عبارة عن كيفية إقامة الأحكام الشرعية التي أكدها النبي الأكرم ﷺ - من خلال تعاليمه القائمة على أساس شموليتها - بطريقة عمله (فعله)^٣. والمراد من السنة التقريرية عبارة عن تأييد وإمضاء قول، أو فعل صدر في حضور المعصوم عليه السلام^٤. وبطبيعة الحال فإن اعتبار هذه الأنواع الثلاثة من السنة ليس على وتيرة واحدة؛ فإن السنة الفعلية والتقريرية - مثلاً - لا تحتوي على ظهور إطلاقي أو ظهور عام، وإنما هي حجة في القدر المتيقن منها، والسنة القولية (الرواية) إنما تكون حجة بعد إحراز وإثبات سندها (وصدورها عن المعصوم عليه السلام)، وجهة الصدور (عدم التقيّة)، وجهة دلالتها.

١. «فالأحاديث ليست هي السنة، بل هي الناقلة لها والحاكية عنها، ولكن قد تسمى بالسنة توسعاً من أجل كونها مثبتة لها». (المظفر، أصول الفقه، ٣: ٦٦).

٢. العاملي، معالم الدين وملاد المجتهدين، ٢١٦؛ الموسوي العاملي، مدارك الأحكام، ٨: ٤٧٩ - ٤٨٠.

٣. «صلوا كما رأيتموني أصلي» (المحقق الحلي، المعتمد في شرح المختصر، ٢: ١٥٢)، أو «خذوا عني مناسككم» (ابن أبي جمهور الأحسائي، عوالي اللآلي، ٤: ٣٤). وانظر أيضاً: أبو زهرة، أصول الفقه، (١٠٥).

٤. المظفر، أصول الفقه، ٢: ٦٧ - ٦٨.

٢. حجية واعتبار السنة في فهم الدين

لسنا هنا بصدد التعرف على السنة وأصل إثبات حجيتها واعتبارها، بل سوف نعمل من خلال الاستناد إلى بعض آيات القرآن الكريم، ضمن الإشارة إلى الموقع والقيمة المعرفية للسنة، على بحث إمكاناتها ووظائفها بوصفها مصدرًا معرفيًا في فهم الدين والمعرفة الدينية. إنَّ حجية سنة المعصوم عليه السلام - بالإضافة إلى الأدلة العقلية - تقوم على أساس الأدلة والمباني القرآنية أيضًا. إنَّ المراد من اعتبار وحجية السنة يختلف باختلاف حقول الدين؛ من ذلك - على سبيل المثال - إنَّ حجية السنة في الأحكام الفقهية (فروع الدين) حجية تشريعية؛ بمعنى أنَّ صحة التمسك بقول وفعل وتقرير المعصوم عليه السلام في استنباط الأحكام الشرعية والعمل بها، ولازم ذلك هو المنجزية عند التطابق مع الواقع، والمعدرية عند مخالفة الواقع. وبعبارة أخرى: إنَّ الاستفادة من السنة في الفقه والأحكام الشرعية، تعني نسبة الحكم إلى الشريعة؛ ومن هنا عندما يتحقق القطع بتحقيق الحجية أيضًا؛ إذ إنَّ حجية القطع - من وجهة نظر أكثر الأصوليين - حجية ذاتية، وأمَّا عند حصول الظن من سائر الأمارات، تكون الحجية تعبدية؛ بمعنى أنَّ الشارع إنما حكم بحجيتها من باب التعبد؛ لأنَّ سائر الأمارات لا تعكس الواقع بأجمعه، بخلاف القطع الذي يكشف عن الواقع بشكل تام. إنَّ المراد من حجية السنة في سائر حقول الدين، من قبيل: المسائل الاعتقادية، والأخلاقية، والقيمية، والتربوية، والتاريخية، والعلمية بمعنى الاعتبار المعرفي بوصفه مصدرًا معرفيًا في مقام الجمع والحكم.

أ. حجية سنة النبي الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم

إنَّ حجية سنة النبي الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم تقوم على أساس المباني العقلية والنقلية. ومن بين المباني العقلية الدالة على ذلك عبارة عن اللطف والحكمة والعصمة. وإنَّ

الأدلة النقلية مستفادة من القرآن الكريم، وسوف نكتفي هنا بمجرد الاستعانة بآيات القرآن فقط. وفي ما يتعلق باعتبار سنة النبي الأكرم ﷺ ومصدريتها ومرجعيتها المعرفية وغير المعرفية، يمكن الرجوع والاستناد إلى الكثير من الآيات القرآنية. لقد ترك الله مهمة بيان القرآن وتفسيره إلى النبي الأكرم ﷺ، قال تعالى: ﴿ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ ﴾^١. وذلك لأن أكثر الأحكام والمسائل العبادية (مثل: الصلاة والصوم والزكاة والحج)^٢، وغير العبادية، قد ورد ذكرها في القرآن الكريم بشكل عام، ولذلك كان النبي الأكرم ﷺ هو الذي يتكفل ببيان تفاصيل جزئيات المسائل، وقد وصل تفصيل هذه المسائل إلى عموم المسلمين على شكل السنة المطهرة، وكان يجب على المسلمين أن يعملوا بتعاليم النبي الأكرم ﷺ، وفي ذلك يقول الله تعالى: ﴿ مَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمُ عَنْهُ فَانْتَهُوا ﴾^٣.

وقد ورد في بعض الآيات أن حكم النبي الأكرم هو حكم الله، وبذلك يكون معياراً للحكم والقضاء في حل النزاعات والخصومات، قال تعالى: ﴿ إِنَّمَا كَانَ قَوْلَ الْمُؤْمِنِينَ إِذَا دُعُوا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ أَنْ يَقُولُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴾^٤. في ضوء هذه الآية تكون إطاعة الرسول في الحكم والقضاء عدلاً لإطاعة الله، وأن أمر رسول الله هو أمر الله، وأن حكمه هو حكم الله^٥. قال

١. النحل: ٤٤.

٢. قال تعالى: وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ (البقرة: ٤٣، ٨٣ و ١١٠؛ النساء: ٧٧؛ النور: ٥٦؛ المزمّل: ٢٠) وقال: كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ (البقرة: ١٨٣). وقال أيضاً: وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حُجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا (آل عمران: ٩٧).

٣. الحشر: ٧.

٤. النور: ٥١.

٥. الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ١٤٤: ١٥ - ١٤٥.

تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُبِينًا﴾^١، وقال أيضًا: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾^٢. إنَّ هذه الآيات بمنزلة النص الصريح والمحكم في دلالتها على حجّية حكم النبي الأكرم ﷺ. وفي ضوء بعض الآيات تعدُّ إطاعة النبي ﷺ إطاعة الله سبحانه وتعالى: ﴿مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ﴾^٣، وقال تعالى أيضًا: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ﴾^٤؛ بمعنى: «أطيعوا الله في كتابه، والرَّسُولَ في سنته»^٥. وقال الله سبحانه وتعالى: ﴿وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُبِينًا﴾^٦، وقال تعالى أيضًا: ﴿قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْكَافِرِينَ﴾^٧ إنَّ جميع هذه الآيات المذكورة أعلاه ناظرة إلى الطاعة المطلقة لرسول الله ﷺ؛ بمعنى أن الأمر بإطاعته مطلق ولم يتم تخصيصه، أو تقييده بشيء أبدًا، وهذا خير دليل على حجّية أقواله وأوامره. وإنَّ قوله تعالى: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولَ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمُ عَنْهُ فَانْتَهُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾^٨، ناظر إلى وجوب التمسك بسنة النبي الأكرم ﷺ، وبالتالي فإنَّه يمثل شاهدًا على الحجّية المطلقة للسنة النبوية.

١. الأحزاب: ٣٦.

٢. النساء: ٦٥.

٣. م. ن: ٨٠.

٤. م. ن: ٥٩؛ محمّد: ٣٣.

٥. الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ٣: ١٦١.

٦. الأحزاب: ٣٦.

٧. آل عمران: ٣٢.

٨. الحشر: ٧.

وفي ضوء بعض الآيات الأخرى تمَّ التعريف بالنبي الأكرم ﷺ بوصفه قدوة حسنة يمكن للآخرين أن يتخذوا منه مثلاً يحتذى بأفعاله وأقواله، كما في قوله تعالى: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُو اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ﴾^١. إنَّ إطلاق هذه الآية بدوره يدل على حجّية السُنَّة النبويّة في جميع المجالات (العباديّة وغير العباديّة والفردية والاجتماعيّة). إنَّ اعتبار أوامر النبي الأكرم ﷺ وتعاليمه عدلاً وأمر الله تعالى، يلازم القول بعصمة النبي؛ بمعنى أن النبي الأكرم ﷺ حيث كان معصوماً، فإنَّ الله سبحانه وتعالى قد أمر بإطاعته مطلقاً، وبالنظر إلى مبنى العصمة وتصريح القرآن بوجوب اتّباع النبي ﷺ يمكن الحكم بحجّية السُنَّة النبويّة. إنَّ هذه الآيات تدلُّ صراحة على عصمة النبي الأكرم، قال تعالى: ﴿مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَى * وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى * إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى﴾^٢. ومع إثبات عصمة النبي الأكرم ﷺ، تثبت الحجّية لسنته في جميع الأبعاد والمجالات، بما في ذلك بُعد المصدر المعرفي أيضاً.

ب. حجّية سنّة سائر المعصومين ﷺ

في ضوء المذهب الشيعي الاثني عشري، وعلى أساس بعض آيات القرآن الكريم، تعدُّ سنّة سائر المعصومين ﷺ بمنزل سنّة النبي الأكرم ﷺ، وبذلك تكون بدورها من المصادر المعرفيّة ولها ذات درجة اعتبار السُنَّة النبويّة. ومن بين الآيات الدالّة على اعتبار وحجّية سنّة سائر الأئمّة المعصومين ﷺ، قول الله سبحانه وتعالى في آية التّطهير: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً﴾^٣. إنَّ هذه الآية تدلُّ على طهارة وعصمة أهل البيت ﷺ. إنَّ

١. الأحزاب: ٢١.

٢. النجم: ٢-٤.

٣. الأحزاب: ٣٣.

المراد من «الإرادة الإلهية» في هذه الآية هي الإرادة والمشية التكوينية، وليس الإرادة التشريعية. وبذلك يكون تحقق الطهارة (العصمة) بالنسبة إلى أهل البيت عليهم السلام أمراً حتمياً؛ في حين أنه لو كان المراد بها هو الإرادة التشريعية (وضع القوانين والأحكام)، فلن تكون فيها أي دلالة على العصمة أبداً؛ وذلك لأن الإرادة التشريعية للطهارة تصدق في مورد جميع الأشخاص المكلفين، وإن الله سبحانه وتعالى قد أراد الطهارة (ولا سيما منها الطهارة المعنوية) من جميع المكلفين، ولا سيما وأن كلمة «إنما» تفيد الحصر؛ بمعنى أن الإرادة الإلهية التكوينية في ما يتعلق بتحقيق الطهارة (العصمة)، منحصرة بأهل البيت عليهم السلام، ولا تشمل الآخرين^١.

ومن بين الآيات الأخرى الدالة على حجية سنة الأئمة المعصومين عليهم السلام، قوله تعالى في آية أولي الأمر: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾^٢. إن هذه الآية بالإضافة إلى اعتبار سنة النبي الأكرم صلى الله عليه وآله، تدل كذلك على وجوب الإطاعة المطلقة لأولي الأمر، ومصادق أولي الأمر هم الأئمة المعصومون عليهم السلام^٣؛ وذلك إذ لم يذكر في وجوب إطاعة أولي الأمر - كما هو الحال بالنسبة إلى إطاعة الله ورسوله - أي قيد أو شرط، وعليه تكون هذه الآية دالة على عصمة أولي الأمر، وهذا يعدُّ مبنى ودليلاً على حجية سنة أولي الأمر^٤.

وفي ضوء بعض الروايات يُعدُّ الأئمة المعصومون عليهم السلام بمنزلة الآيات المحكمة للقرآن الكريم^٥. إن القرآن الكريم كما يحتوي على (آيات) محكمات تدوينية

١. الطبرسي، مجمع البيان، ٨: ١٥٧؛ الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ١٦: ٣٠٩.

٢. النساء: ٥٩.

٣. الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ٤: ٤٠٨.

٤. الفخر الرازي، التفسير الكبير (مفاتيح الغيب)، ١٠: ١١٣.

٥. الحسين بن محمد، عن معلى بن محمد، عن محمد بن أورمة، عن علي بن حسان، عن عبد الرحمن بن

يجب إرجاع المتشابهات إليها، كذلك يحتوي على محكمات تكوينية أيضًا، وإنَّ الأئمة المعصومين عليهم السلام بوصفهم القرآن الناطق هم من المحكمات الإلهية التكوينية، وهم بمنزلة الإنسان الكامل، وبذلك فإنَّهم يعتبرون من محكمات المجتمع الإنساني. وعلى أساس هذا المعيار والمنطق، بادر النبي الأكرم صلى الله عليه وآله إلى التعريف بالقرآن والعترة في حديث متواتر ومعتبر بوصفهما ثقلين هادين من بعده، قائلًا: «إنِّي تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي أهل بيتي، فتمسكوا بهما لا تضلوا، فإنَّ اللطيف الخبير أخبرني وعهد إليَّ أنَّهما لن يفترقا حتَّى يردا عليَّ الحوض»^١. في ضوء هذا الحديث المتواتر والمعتبر تعدُّ سنة المعصومين عليهم السلام عدلًا للقرآن الكريم، وإنَّها -بالإضافة إلى ولاية وعصمة الأئمة عليهم السلام - تدلُّ على اعتبار وحجِّية هذه السنة أيضًا.

٣. الوظائف المعرفية للسنة والسيرة في فهم الدين والمعرفة الدينية

إنَّ سنة المعصومين عليهم السلام وإن لم تكن من سنخ الوحي القرآني (الرسالي)، بيد أنَّ لها منشأ سماويًا وإلهيًّا، مع فارق أنَّ القرآن من الناحية السندية قطعي الصدور، بينما السنة ظنيَّة الصدور. وكذلك أنَّ السنة بلحاظ المحتوى والمسائل -بالإضافة إلى محتوى الكتاب (القرآن) - تشتمل على مسائل ومطالب أكثر تفصيلًا أيضًا. إنَّ السنة تمثل في بعض الموارد تكرارًا وتأييدًا لذات المسائل المذكورة في القرآن، وأحيانًا يكون لها بالنسبة إلى القرآن الكريم دور تقييد المطلق، وتفصيل المجمل،

كثير، عن أبي عبد الله عليه السلام في قوله تعالى: «(هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب) قال: أمير المؤمنين عليه السلام والأئمة، (وأخر متشابهات) قال: فلان وفلان، (فأمَّا الذين في قلوبهم زيغ) أصحابهم وأهل ولايتهم، (فيبتعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم) (آل عمران: ٧) أمير المؤمنين عليه السلام والأئمة عليهم السلام». (الكليني، الكافي، ١: ٤١٥، ح: ١٤).

١. الكليني، محمَّد بن يعقوب، الكافي، ١: ٢٨٦-٢٨٨، ح: ١؛ الشَّيخ المفيد، الإرشاد في معرفة حجج الله على العباد، ١: ٢٣٣؛ الحر العاملي، وسائل الشيعة، إعداد: رباني شيرازي: ١٩.

وتخصيص العام. وإنَّ من بين وظائف السُّنَّة اتِّجاه القرآن الكريم، عبارة عن: تقرير مضمون آيات القرآن الكريم وشرحها وتفسيرها، وبيان موارد النَّسخ، وبيان أسلوب تفسير القرآن الكريم، وبيان منطق الاستنباط من القرآن الكريم، وبيان أساليب وطرق إجراء القوانين وتطبيق المسائل القرآنيَّة في مختلف حقول الحياة ومجالاتها، وبيان تأويلات وبطون ومصاديق القرآن الكريم (الجري والتَّطبيق)، وبيان تفاصيل القوانين والأحكام القرآنيَّة، وشرح وبسط تاريخ الأنبياء ﷺ والأمم الماضية ممَّا ورد بيانه في القرآن الكريم على نحو الإجمال^١. إنَّ السُّنَّة بالإضافة إلى ما تقدَّم ذكره من الموارد، قد تعمل على إنشاء أحكام ومسائل أخرى لم يرد ذكرها في القرآن الكريم. وفي هذه الحال حتَّى إذا لم تكن السُّنَّة بمنزلة المصدر المستقل في التَّشريع، ولكنها تُعدُّ - مثل القرآن الكريم - مصدرًا معرفيًّا مستقلًّا.

بالنَّظر إلى حجِّيَّة واعتبار السُّنَّة من جهة، ونسبتها وارتباطها بالقرآن الكريم (ولا سيَّما في حقل الإجمال والتَّفصيل) من جهة أخرى، فإنَّ جميع الوظائف المعرفيَّة للقرآن الكريم تصدق في مورد السُّنَّة أيضًا؛ ومن هنا فإنَّ جميع المحاور التي يمكن استنباطها واستخراجها من القرآن الكريم، يمكن استخراجها واستنباطها من الرِّوايات على نحو تفصيلي أيضًا؛ ومن هنا فإنَّ السُّنَّة - بوصفها مصدرًا معرفيًّا - تشتمل على جميع المحاور والمعارف الدِّينيَّة (ولكن بجزئيات وتفصيلات أكبر بطبيعة الحال). وبعبارة أخرى: بالنَّظر إلى تقسم وتبويب مضامين الدِّين إلى معرفة الكون والعقائد والأخلاق والقيم والأحكام وتاريخ الأنبياء والأولياء الإلهيِّين والمسائل العلميَّة (الطَّبِيعِيَّة والإنسانيَّة) وما إلى ذلك،

١. الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ٣: ٢٣٧؛ القرطبي، تفسير القرطبي (الجامع لأحكام القرآن)، ١:

٣٧-٣٩؛ سليمان الأشقر، أفعال الرسول ودلالاتها على الأحكام الشرعية، ١: ٣٤-٣٦؛ السباعي، السُّنَّة

ومكانتها في التَّشريع الإسلامي، ٣٨٠-٣٨١.

فإنَّ سنَّةَ المعصومين عليهم السلام، ولا سيَّما منها السنَّةُ القوليَّةُ (الأحاديث) بالإضافة إلى القرآن، تعتبر مصدرًا معرفيًا مستقلًّا زاحرًا بالمضامين والمسائل الدنيَّة. وعلى هذا الأساس فإنَّ سنَّةَ المعصومين عليهم السلام لمكان الوثاقة الخاصَّة (العصمة والعلم اللدني) تعدُّ بالنسبة إلى جميع المعارف الدنيَّة مصدرًا لجمع المعلومات، كما تعدُّ مصدرًا للحكم بشأنها وبيانها وإثباتها أيضًا. وبعبارة أخرى: إنَّ السنَّةَ بالإضافة إلى كونها مصدرًا معرفيًا في مقام جمع المعلومات، فهي كذلك مصدر معرفي في مقام الحكم والإثبات أيضًا.

وبالنظر إلى قيمة واعتبار «السنَّة»، يكون لهذا المصدر المعرفي - مثل القرآن الكريم - دور ملحوظ في مختلف حقول الدين. وإنَّ مسألة مصدرية السنَّة - مثل مصدرية القرآن الكريم - تقوم على مبان وفرضيات مختلفة. وإنَّ بعض هذه الفرضيات، عبارة عن: إمكان فهم السنَّة، وإظهار الواقع وقابليَّة التحقُّق، ونشر المعرفة (تمكُّن السنَّة من إنتاج العلم والمعرفة)، وفطرية لغة السنَّة^١. ومن هنا يمكن العمل على توظيف السنَّة والاستفادة منها في فهم الدين، وإنتاج المعرفة الدنيَّة والعلم الديني إلى حدِّ كبير جدًّا. كما أنَّ للسنَّة - مثل القرآن الكريم - دورًا مصدريةً ومعرفيةً في كلا الحقلين من المعرفة، ولذلك سوف نعمل في ما يلي على بيان وظائف ومهمَّات السنَّة في كلا هذين الموردين.

أ. السنَّة بوصفها مصدرًا للعقائد الدنيَّة

إنَّ المراد من العقائد الدنيَّة، عبارة عن الموضوعات الدنيَّة التي هي من قبيل: الله وصفاته وأفعاله، والحقائق ما وراء الماديَّة، وعوالم الوجود من قبيل: عالم الآخرة والملائكة. إنَّ للعقائد الدنيَّة نوعين من الاستعمال، وهما: الاستعمال

١. إنَّ لغة السنَّة مثل لغة القرآن الكريم، تنسجم مع فطرة الإنسان وعقله.

العالم، والاستعمال الخاص. إنَّ المراد من الاستعمال العام شمول هذه العقائد لجميع القضايا المعرفية والإخبارية للدين، الأعمُّ من القضايا الكلامية والكونية والإنسانية والتاريخية وما إلى ذلك؛ من ذلك أنَّ القضايا المرتبطة بسد ذي القرنين - على سبيل المثال - تندرج ضمن العقائد الدينية العامة. وأمَّا الاستعمال الخاص فينظر بشكل رئيس إلى القضايا الكلامية والإيمانية، من قبيل: الحقائق ما وراء المادية، وعوالم الوجود مثل عالم الآخرة والملائكة ومسألة النبوة، حيث المراد من العقائد الدينية هنا هو المعنى الخاص منها.

يمكن تبويب مصدر العقائد الدينية ضمن ثلاثة مصادر، وهي: العقل، والكتاب، والسنة. وإنَّ بعض المفاهيم والقضايا العقائدية، من قبيل: إثبات وجود الله، هي من سنخ القضايا العقلية البحتة، ويكون الدليل العقلي وحده هو الذي يحظى بالنسبة لها بالقيمة والاعتبار المنطقي. إنَّ هذه الموارد وإن كان يمكن العثور عليها في الأدلة النقلية أيضًا، إلا أنَّ لهذه الأدلة من الناحية المنطقية دور المؤيد للعقل، ولا يمكن لها أن تعمل على إثبات موضوعها من الناحية المنطقية؛ إذ إنَّ الاستناد إلى الدليل النقلية في إثبات هذا النوع من الموارد يستلزم الدور، وعليه يكون من المحال. والطائفة الأخرى من سنخ القضايا النقلية البحتة، ولا يكشف عنها سوى النقل المعتمد، ولا يمكن للعقل وحده أن يتسلل إلى هذه المساحة، من قبيل معراج النبي الأكرم ﷺ، والمعاجز الخاصة بالأنبياء ﷺ، والإمامة الخاصة. وبطبيعة الحال يمكن للعقل في هذه الموارد أن يعمل على إثبات إمكان ذلك أيضًا، ولكن إثبات تحققه وثبوته خارج عن حدود قدرة العقل. والطائفة الثالثة عبارة عن القضايا التركيبية (العقلية والنقلية). وهذه الطائفة بدورها تنقسم إلى قسمين، وهما أولًا: بعض القضايا التي يمكن لكل من العقل والنقل أن يكون لوحده مرجعًا في معرفته وإثباته، من قبيل: التوحيد الصفاتي والأفعالي. وثانيًا:

القضايا التي يتم استنتاجها من المقدمات المركبة من الدليل العقلي والنقلي، من قبيل بعض أدلة ولاية الفقيه^١. بالنظر إلى أن السنة من سنخ الأمور الوحيانية، والتي تقع في طول الوحي، فإنها بالإضافة إلى دورها المفسر والمبين والمقيد والمخصص للقرآن الكريم، تحتوي في حد ذاتها على مسائل ومصاديق أكثر جزئية وتفصيلاً، وعلى هذا الأساس تكون السنة - مثل القرآن الكريم - مصدرًا لبعض المعارف الاعتقادية.

ب. السنة بوصفها مصدرًا للأخلاق الدينية

إن السنة تعد مصدر غنيًا وزاخرًا بالنسبة إلى المسائل والقضايا الأخلاقية. وفي هذا الشأن تم تأليف الكثير من الأعمال والكتب على أساس المصادر الروائية، مثل: كتاب (المحجة البيضاء في تهذيب الإحياء) لمؤلفه المولى الفيض الكاشاني، وكتاب (إرشاد القلوب)، لمؤلفه علي بن محمد الديلمي، وكتاب (أخلاق محتشمي)، لمؤلفه الشيخ نصير الدين الطوسي.

ج. السنة بوصفها مصدرًا للأحكام الدينية

بالنظر إلى بيان كليّات الأحكام الدينية في القرآن الكريم بشكل عام، لذلك يقع بيان جزئيات وفروع الأحكام والمسائل على عاتق السنة. وبعبارة أخرى: إن الله سبحانه وتعالى قد تكفل ببيان وتوضيح الأمور الكلية والعامّة في القرآن الكريم، وأوكل بيان توضيحها وتفسيرها إلى النبي الأكرم ﷺ والأئمة المعصومين عليهم السلام. وعلى هذا الأساس يكون للسنة - بوصفها مصدرًا معرفيًا - دور مهم في فهم الدين وإنتاج المعرفة الدينية. ومن بين أنواع السنة الثلاثة (القولية والفعلية والتقريرية) يكون للسنة القولية (الحديث) الدور الأكبر في هذا الشأن.

١. شاكرين، روش شناسي عقائد ديني.

وإنَّ المصادر الروائيَّة الشَّيعيَّة في حقل الأحكام كثيرة جدًّا. وإنَّ من بين هذه المصادر المعتمدة هي الكتب الروائيَّة الأصليَّة الأربعة، وهي: كتاب (الكافي) للشيخ الكليني، وكتاب (من لا يحضره الفقيه) للشيخ الصدوق، وكتاب (التَّهذيب) (الاستبصار) للشيخ الطوسي. ولاحقًا تمَّ تأليف كتب أخرى في هذا الشَّأن - بطبيعة الحال - من قبيل: كتاب (وسائل الشَّيعة) للشيخ الحرَّ العاملي أيضًا، ويُعدُّ هذا الكتاب الروائي عبارة عن تصنيف للروايات الفقهيَّة المأخوذة من الكتب الأربعة أعلاه.

د. السُّنَّة بوصفها مصدرًا للعلوم الدينيَّة

إنَّ السُّنَّة بالإضافة إلى دور مصدريتها في الفهم والمعرفة الدينيَّة، تؤدِّي كذلك دورًا كبيرًا في إنتاج العلوم الدينيَّة أيضًا. يمكن لنا أن نستخرج من مصدر السُّنَّة - كما هو الحال بالنسبة إلى القرآن الكريم - الكثير من المبادئ والمباني المختلفة للعلوم الإنسانيَّة، من ذلك أنَّ أصل الفطرة وعموميَّتها - على سبيل المثال - تعدُّ من المباني والأسس المعرفيَّة والأنثروبولوجيَّة، حتَّى روي عن النَّبي الأكرم ﷺ في ضوء آية الفطرة أنَّه قال في مورد عموميَّة الفطرة: «كلُّ مولود يُولد على الفطرة، حتَّى يكون أبواه يهودانه وينصرَّانه»^١. وروي عن الإمام الصادق عليه السلام، أنَّه قال في هذا الشَّأن: «إنَّ الله عزَّ وجلَّ خلق النَّاس كلَّهم على الفطرة التي فطرهم عليها»^٢. في ضوء هذه الروايات تعدُّ مسألة الفطرة واحدة من الأصول والمباني الأنثروبولوجيَّة في الكثير من العلوم الإنسانيَّة، من ذلك - مثلاً - يتمُّ البحث في علم النَّفس حول العوامل المؤثِّرة في الشَّخصيَّة والعناصر المختلفة

١. العلامة المجلسي، بحار الأنوار، ٣: ٢٨١.

٢. الكليني، أصول الكافي، ٢: ٤١٦ - ٤١٧. وانظر أيضًا: الشيخ الصدوق، من لا يحضره الفقيه، ٢: ٤٩.

من قبيل الوراثة والبيئة، في حين أنه في ضوء المفاهيم الإسلامية وعلى أساس أصل الفطرة، تعدُّ الأمور الفطرية بدورها واحدة من عناصر الشخصية أيضًا^١. وبالإضافة إلى المباني الأثرية وبولوجية، فإنَّ مصدرية الفطرة بوصفها مبنى معرفيًا قابلة للاستنباط من روايات الفطرة أيضًا. إنَّ الفطرة بالإضافة إلى كونها مصدرًا معرفيًا في حقل العقائد، كذلك تؤدِّي دورًا مصدريًا في مختلف حقول العلوم الإنسانية من قبيل: الفقه، والأخلاق، والتربية، وعلم النفس والعلوم الجمالية أيضًا. وإنَّ من بين مبادئ العلوم ووظائفه وأهدافه أنَّ العلم - طبقًا لبعض الروايات - يجب أن يكون من الناحية الوظيفية مجديًا ونافعًا ومفيدًا، وإنَّ العلم غير النافع لا يكون مطلوبًا ولا مرغوبًا أبدًا. وقد ورد في المأثور عن النبي الأكرم ﷺ أنه قال: «اللهم أعوذ بك من علم لا ينفع»^٢.

إنَّ السُّنة - مثل القرآن الكريم - تعدُّ مصدرًا زاخرًا بمسائل العلوم الإنسانية أيضًا. ومن خلال الرجوع إلى هذا المصدر المعرفي تظهر أسئلة جديدة أمام المحقِّق في العلوم الإنسانية الإسلامية. وبعبارة أخرى: إنَّ التراث المنقول عن سنة المعصومين الأطهار ﷺ يؤدِّي دورًا ملحوظًا في مختلف مسارات العلم، ولا سيَّما في مرحلة انتخاب المسألة وصياغة الفرضيات، ومن بين ذلك دور الأحاديث، وطرح الأسئلة وكذلك اقتراح الفرضيات للشروع في مسار التَّحقيق بالنسبة إلى المحقِّق. كما أنَّ السُّنة تساعد المحقِّق في مقام جمع المعلومات أيضًا، ويكون لها أثر واضح في الجواب عن الأسئلة العامَّة والخاصَّة للعلم أيضًا، ونتيجة لذلك سوف تعمل على فتح آفاق جديدة أمام العلوم الإنسانية.

١. مصباح اليزدي، جامعه و تاريخ، ١٨٥.

٢. محمدي ري شهري، ميزان الحكمة، ٣: ٢٠٩٤.

كما ويكون لها جدوى في مقام الحكم والتوجيه (الرؤي والتقييم) أيضًا. وفي مختلف حقول العلوم الإنسانية، من قبيل: الإدارة والسياسة والاقتصاد وعلم النفس - بسبب حداثة ظهور هذه الطائفة من العلوم وحاضنتها العلمانية - لم تتم الاستفادة للأسف الشديد من المصادر الدينية مثل القرآن والسنة، ولا يمكن توقع الاستفادة من المصادر الدينية في هذه العلوم العلمانية، ومن هنا يُعدُّ تحوُّل وإنتاج هذه العلوم عبر الاتجاه الإسلامي من طريق المباني والمصادر المعرفية للدين ولا سيَّما القرآن والسنة أمرًا ضروريًا. إنَّ المصادر الروائية زاخرة بالمسائل السياسية والإدارية والاقتصادية والحقوقية، حيث يجب العمل - من خلال الاستناد إلى المباني الدينية ومساعدة الأسلوب والمنطق المطلوب - على إنتاج هذه العلوم. بالنظر إلى الدور المعرفي والمصدري للسنة، يمكن العمل في ضوء ذلك على نقد مسائل ومباني العلوم السائدة، ولا سيَّما العلوم الإنسانية العلمانية. وبعبارة أخرى: إنَّ السنة المطهرة - مثل القرآن الكريم - تعدُّ من جهة مصدرًا معرفيًا للعلوم الإنسانية الإسلامية، ويمكن أخذ المباني والمسائل الخاصة بالعلوم الإنسانية منها، كما يمكن العمل - من ناحية أخرى بوصف الوظيفة الثانوية بمساعدة هذا المصدر المعرفي - على نقد العلوم الإنسانية العلمانية وبيان آفاتها ونقاط ضعفها أيضًا. ومن خلال الاستفادة من السنة يمكن نقد نموذج ومباني العلوم الإنسانية العلمانية (الفلسفات والمدارس والمباني والأساليب والنظريات وغيرها)، ونقد الأهداف والغايات، ونقد المساحة، ونقد مسائل العلوم الإنسانية.

وعلى هذا الأساس يمكن العمل من منطلق السنة - ضمن رسم المباني المطلوبة - على نقد مذاهب ومباني العلوم الإنسانية الموجودة، ومن هنا فإنَّ أغلب تعاليم ومفاهيم السنة، من قبيل: المفاهيم والمعطيات المعرفية في القرآن

الكريم - الأعم من معرفة التوحيد، والكون والإنسان وما إلى ذلك - تؤدّي بشكل مباشر أو غير مباشر دور المباني النظرية للعلوم الإنسانية، ومن هذا المنطلق يمكن العمل على نقد مباني العلوم الإنسانية الراهنة. وكذلك يمكن الحكم بمعيار القرآن والسنة بشأن قيمة واعتبار مسائل العلوم الإنسانية الراهنة^١.

١. في نقد العلوم العلمانية، كلُّ ما أمكن توظيفه من نصِّ القرآن الكريم، يمكن في دائرة الروايات على نطاق أوسع.

خلاصة الفصل

مصدرية القرآن الكريم:

- القرآن الكريم مصدر فهم الدين.
 - القرآن الكريم مصدر إنتاج ومصدر تفسير المعرفة الدينية.
 - القرآن الكريم مصدر تهذيب المعرفة الدينية.
 - القرآن الكريم منشأ تحوُّل المعرفة الدينية.
 - القرآن الكريم ملهم صياغة الفرضيات في فهم الدين.
 - القرآن الكريم ملهم عرض الفرضيات في الفهم والمعرفة الدينية.
 - القرآن الكريم ملهم أسلوب فهم الدين.
 - القرآن الكريم مصدر لمختلف المعارف الدينية.
- مصدرية السنة:

- السنة تحتوي على حجية معرفية.
- السنة تقع في طول الوحي والقرآن الكريم.
- السنة تعمل على تفسير وشرح وبيان القرآن الكريم.
- إنَّ سنة المعصومين عليهم السلام تعدُّ واحدة من مصادر فهم الدين.
- إنَّ السنة مصدر إنتاج ومصدر تفسير وإنتاج المعرفة الدينية.
- إنَّ السنة ملهمة لصياغة الفرضيات في المعرفة الدينية.
- السنة ملهمة للتَّنظير في العلوم الدينية ولا سيما في العلوم الإنسانية الإسلامية.
- السنة ملهمة لأساليب العلوم الإنسانية.

الفصل الحادي عشر: المصادر الآفاقي لفهم الدّين (التّاريخ والطّبيعة)

أ. التّاريخ والماضي بوصفه مصدرًا لفهم الدّين

إنَّ «التّاريخ» لغة يعني «تعريف الوقت»^١ أو «تحديد زمن الوقائع والأحداث»، وهو يُطلق في المصطلح على معنيين، وهما أوّلاً: تاريخ وماضي البشر، وثانياً: علم التّاريخ (علم تقرير الأحداث والوقائع)^٢. إنَّ المراد من التّاريخ هنا هو المعنى الأوّل؛ بمعنى الأحداث والوقائع الإنسانيّة المنصرمة (الأعم من الأحوال والأفعال والأفكار)، التي تصل إلى الأجيال القادمة بواسطة ثبتها وكتابتها وتدوينها، وبطبيعة الحال فإنَّ التّاريخ المكتوب لا يغطّي جميع التّاريخ، وإنّما الكتابة تشمل جانباً من تقرير الماضي؛ ولذلك فإنَّ التّاريخ بوصفه مصدرًا معرفياً عبارة عن الأحداث والوقائع الإنسانيّة الماضية، حيث تكون موضوعاً لعلم التّاريخ، وإنَّ علم التّاريخ أو المعرفة بالماضي الإنساني، يعدُّ واحداً من حقول العلوم الإنسانيّة. إنَّ التّاريخ بلحاظ الموضوع ينقسم إلى تاريخ العالم، والتّاريخ الطّبيعي، وتاريخ الإنسان، وتاريخ الكائنات، وتاريخ الكواكب والسّيّارات، وتاريخ العلوم وما إلى ذلك. ومرادنا من التّاريخ هو الماضي النّاطق إلى البشر، وهذا التّاريخ بدوره ينقسم إلى عدّة أقسام، من قبيل: تاريخ الأمم، وتاريخ الحضارات، وتاريخ العلوم، وتاريخ

١. ابن منظور، لسان العرب، ٣: ٤.

٢. المطهري، جامعه و تاريخ، ٧٠-٧٧.

الحكومات والدول، وتاريخ الثورات، وتاريخ الأنبياء، وتاريخ الأديان. ومن هنا يمكن في التاريخ - بوصفه واقعيةً وحقيقةً ماضية - بحث جميع المسائل الإنسانية؛ وذلك لأنَّ الأفعال والحقائق الإنسانية والاجتماعية، لا تقتصر على العصر الحاضر فقط، بل تشكل الماضي والحاضر والمستقبل أيضًا. كما أنَّ المراد من التاريخ واعتباره بوصفه مصدرًا معرفيًا هو كليته وجميعه وليس آحاد الوقائع والأحداث؛ وذلك لأننا في ما يتعلَّق باعتبار كلِّ واقعة وحادثة منقولة نحتاج إلى معيار التقييم والاعتبار^١؛ ولذلك فإنَّ أصل تاريخ وماضي البشر - في الجملة - يعدُّ مثل سائر المصادر واحدًا من المصادر المعرفية.

١. الوظائف المعرفية للتاريخ في فهم الدين

إنَّ التاريخ وأحداث الماضي تعدُّ واحدة من المصادر المعرفية للإنسان. وإنَّ أكثر المسائل النَّاظرة إلى الماضي والتاريخ هي من سنخ مسائل العلوم الإنسانية، بل ويمكن الوقوف على آثار الإنسان والأفعال البشرية حتَّى في التاريخ الطبيعي أيضًا، بيد أنَّ القدر المتيقن يكمن في ماضي الإنسان وتاريخه في ما يتعلَّق بمسائل العلوم الإنسانية، ومن هنا سوف يكون التاريخ واحدًا من المصادر المعرفية. إنَّ لهذا المصدر المعرفي وظائف مختلفة، ومن بينها أنَّه مصدر للعبر، واختزان التجارب من خلال النَّظر في المجتمعات والأمم، وكذلك للتأسي والاقْتداء، والتعرُّف على الإطار والأسلوب والمنطق العملي للأنبياء والأولياء عليهم السلام. وبعبارة أخرى: إنَّ التاريخ يبيِّن لنا مصير وعاقبة المجتمعات، وأسباب سقوط أو بقاء الأمم والدول والحكومات. كما يهتم القرآن الكريم بدوره في تاريخ البشر بوصفه مصدرًا معرفيًا إلى حدِّ كبير. فعلى الرَّغم من أنَّ القرآن الكريم لم يستعمل كلمة

١. لا سيَّما وأن كل واقعة وحادثة منقولة قد تتعرَّض لبعض المشاكل والآفات، إلا الموارد التي يتمُّ نقلها من

القرآن الكريم. (انظر: الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ٢: ٣٠٧).

التَّاريخ، وإنَّه ليس كتاباً تاريخياً في الأساس^١، ولكنَّه قد اهتمَّ بهذا الموضوع المهمَّ بأساليب مختلفة، ومن بينها: إرجاع النَّاس إلى ما كان عليه أسلافهم في الأزمنة الماضية، وكيف كانت عاقبة الأمم والمجتمعات الماضية، ونَبَّه إلى أهمِّيَّة هذا الأمر بوصفه مصدرًا معرفيًا، وفي أسلوب آخر عمد القرآن الكريم بنفسه بشكل مباشر، أو غير مباشر إلى بيان تاريخ الأمم والمجتمعات والأنبياء وجريان السُّنن الإلهيَّة في المجتمعات وحتى خلق الإنسان أيضًا. وكذلك في بعض الآيات بالإضافة إلى بيان أحداث الماضي، يتمُّ العمل على تحليلها أيضًا.

إنَّ للتَّاريخ - في ضوء القرآن الكريم - وظائف مختلفة، ومن بينها الوظائف المعرفيَّة، والوظائف غير المعرفيَّة (العاطفيَّة والسُّلوكيَّة)^٢. إنَّ الغايات والوظائف المعرفيَّة، من قبيل: التَّعقُّل، والتَّفكُّر، والتَّدبُّر، والاعتبار، والفهم، والعلم والاطِّلاع، مما ورد ذكره في مختلف الآيات^٣. والوظائف القلبيَّة، من قبيل: الإيمان والتَّقوى والعصمة من الذُّنوب، والعودة إلى الحقِّ، والغايات النَّفسيَّة والعاطفيَّة. وبطبيعة الحال فإنَّ هذه الوظائف تحظى بدعامَّة معرفيَّة وعمليَّة^٤. والوظائف العمليَّة والتَّربويَّة، من قبيل: الشُّكر، وعرفان الجميل والإحسان، والاستقامة، والثَّبات، واتباع الأنبياء، والالتزام بالقوانين الإلهيَّة النَّاظرة إلى مقام العمل.

إنَّ تاريخ وماضي البشريُّ يُعدُّ - في ضوء الآيات التَّاريخيَّة في القرآن الكريم - مصدرًا للحصول على المعرفة في بعض المسائل. إنَّ بعض آيات القرآن الكريم

١. الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ٧: ١٦٦.

٢. رشاد، «تاريخ نكري و تاريخ نكاري در قرآن كريم».

٣. يوسف: ١١١؛ الأعراف: ١٧٦؛ الأنعام: ٥٥؛ يونس: ٢٤؛ البقرة: ٢١٩، ٢٢١، ٢٤٢، ٢٦٦؛ الكهف:

١٧؛ آل عمران: ٣؛ القمر: ١٥.

٤. البقرة: ١٨٧؛ الرعد: ٢؛ هود: ١٢٠؛ يوسف: ١١.

تدعو الإنسان إلى قراءة التاريخ والاطلاع على مصير الأمم السابقة، ويعرّف بذلك بوصفه مصدرًا لتحصيل العلم المعرفي^١. إنَّ تاريخ البشر - طبقًا لهذه الآيات - يتبلور على أساس من القوانين والسُّنن الخاصّة؛ حيث يمكن للتعرّف عليها أن يكون مصدرًا لمختلف المعارف.

إنَّ مصدر التاريخ يحتوي على الكثير من النتائج والوظائف المعرفيّة، ومن بينها: أنّه مصدر للتّفكير والتّعقل والعبر والتّجارب، والسُّنن والقوانين الإلهيّة، والنماذج الإيجابيّة والسّليّة، ومعرفة الحضارات وبناء الحضارة، والبحث بشأن المستقبل وكتابة المستقبل، حيث سنعمل لاحقًا على بيان هذه الوظائف في ضوء الاستعانة بآيات القرآن الكريم. وبطبيعة الحال فإنَّ مصدريّة التاريخ ووظائفه المعرفيّة إنّما تقوم على فرضيّات معرفيّة. وإنَّ هذه الفرضيّات المعرفيّة عبارة عن: إظهار الواقع، وبيان معرفيّة القضايا التاريخيّة، وإمكان التّعرف إلى الماضي، وعلميّة الدّراسات النّاطرة إلى الماضي^٢، وبيان واقعيّة القصص والتّاريخ في القرآن الكريم^٣، وما إلى ذلك.

أ. مصدر التّفكر والتّعقل

إنَّ تاريخ وماضي البشر يُعدُّ - بشكل عام - مصدرًا وأرضيّة للتّفكير والتّدبر. وبعبارة أخرى: إنَّ أوّل وأهمّ وظيفة معرفيّة للتّاريخ عبارة عن إيجاد الأرضيّة للتّفكير والتّعقل. إنَّ هذه النتيجة لا تقتصر على علوم خاصّة بعينها، وإنَّ مساحتها

١. آل عمران: ١٣٧؛ فاطر: ٤٤.

٢. ولذلك سوف تكون نتيجته علميّة تحت عنوان التّاريخ.

٣. لقد أشار القرآن الكريم في الكثير من المواطن إلى نفي الاتّجاه «الأساطيري» وعدم الواقعيّة، عند إظهار القرآن لحقائق الأمور، ولا سيّما في قصصه. (انظر: الأنعام: ٢٥؛ النحل: ٢٤؛ الفرقان: ٥. وانظر في هذا الشّأن: الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ١٢: ٢٢٩).

تشمل المسائل الفلسفية والاعتقادية والرؤية الكونية وصولاً إلى العلوم الإنسانية. إنَّ القصص والتاريخ تمهّد الأرضية للتفكير والتدبّر والتعقّل. إنَّ التاريخ بوصفه من الآفاق الإنسانية، يشكّل أرضية للسّير في الأنفس، قال تعالى: ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ﴾^١. إنَّ القرآن الكريم - من خلال الدّعوة إلى السّير في الآفاق - يدعو الإنسان إلى السّير (التّفكير والتّدبّر) في الأنفس، ومن بين مصاديق الآفاق، عبارة عن الآثار التاريخية وقصص الأمم السالفة. ولذلك فإنّه من خلال التّفكير والتّدبّر في التّاريخ (بوصفه من مصاديق الآفاق) سوف نصل إلى الاعتبار واستلهام العبر أيضاً.

ب. مصدر العبرة والاعتبار

إنَّ «العبرة» و«الاعتبار» من مادّة «عبر» بمعنى العبور والاجتياز من مكان إلى آخر. و«العبرة» في المصطلح تعني التّدبّر والموعظة، و«الاعتبار» يعني الاتّعاظ^٢. إنَّ العبرة لا تقتصر على الأمور الحسنة والنّماذج الإيجابية فقط، بل تشمل الأمور القبيحة والسّيئة أيضاً، حيث يمكن للإنسان أن يعتبر بكلا الموردين. وإنَّ مصادر ومصاديق الاعتبار والاتّعاظ كثيرة، وإنَّ بعض هذه المصادر عبارة عن: الدّنيا، والحياة، والموت، والقبر، والمرض، والتّاريخ، والماضي وما إلى ذلك. وقال الإمام علي عليه السلام في بيان كثرة مصادر ومصاديق العبر: «ما أكثر العبر، وأقلّ الاعتبار»^٣. ومن بين مصادر الاعتبار عبارة عن التّاريخ وماضي البشر. إنَّ للعبر التاريخية بُعداً معرفياً وبُعداً عملياً، وسوف نعمل هنا - في ضوء الاستفادة من آيات القرآن الكريم - على بيان الأبعاد المعرفية منه. هناك الكثير من آيات القرآن

١. فصّلت: ٥٣.

٢. ابن منظور، لسان العرب، ٤: ٥٣٠ - ٥٣١.

٣. الشريف الرضي، نهج البلاغة، الحكمة رقم: ٢٨٩.

الكريم التي تعرّضت لمسألة العبرة والاعتبار بالتاريخ^١، وعلى هذا الأساس فإنّ التاريخ يُعدُّ من هذه النّاحية واحدًا من المصادر المهمّة في المعرفة الدّينيّة. إنّ الإنسان في مقام العبرة والاعتبار ينتقل من ظاهر الكلام، أو الاتّجاه التّاريخي إلى باطنه وما وراء سطوره، ويعمل في هذا المسار - من خلال التّعقل والتّفكير والتّدبّر في أحداث الماضي - على تحديد الظواهر الشّبيهة بها في عصره. ثمّ يقوم بالمقارنة في ما بينها، وفي إطار عمليّة من التّجزئة والتّحليل العقلي، يعمل على اكتشاف الصّلة التي تقوم بينها، ليصل في نهاية المطاف إلى النتيجة المطلوبة. إنّ هذا المسار المعرفي يجري حتّى في حقل العلوم الدّينيّة، ولا سيّما منها العلوم الإنسانيّة الإسلاميّة أيضًا؛ وذلك لأنّ العلماء في حقل العلوم الإنسانيّة يعملون - من خلال التّعرف إلى ماضي الإنسان - على فهم واكتشاف العلاقات بين الأعمال والنّشاطات السّابقة وتداعياتها، ويعمل على تسرية وإجراء هذه المعرفة في المواقف المشابهة في العصر الحاضر، بل ويعمل في ضوئها على توقُّع ما سيكون عليه مستقبل الإنسان والمجتمعات الإنسانيّة ويصدر حكمه في هذا الشأن أيضًا. وبعبارة أخرى: إنّ الأحداث الماضية ترك تأثيرها في الواقع الرّاهن وفي المستقبل أيضًا، ومن هنا فإنّ فهم ومعرفة الماضي يؤثّر بدوره في فهم الحال وتوقُّع المستقبل أيضًا^٢. إنّ الاعتبار بالوقائع والأحداث السّابقة وعدم التّأثر بالأوضاع المزرية للأمم السّابقة والابتلاء بمثلها، يُعدُّ منشأ للتّغيير وبناء المستقبل على نحو أفضل أيضًا^٣. يجب على الإنسان العاقل أن يعتبر بسجل (النّجاحات والأخطاء والاختفاقات) التي تعرّض لها هو أو الآخرون في

١. الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ١٩: ٢٠١.

٢. زرین کوب، تاریخ ایران بعد از اسلام (مقدمة الكتاب).

٣. ق: ٣٦، و٣٧. وانظر أيضًا: الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ٣: ٢٤٩.

هذه الحياة؛ وذلك لأنَّ الحاضر والمستقبل مرتبطان في جذورهما بالماضي، وإنَّ الحقائق الاجتماعية الماضية تشكّل مقدّمة للحاضر والمستقبل، وتكون - من النّاحية المعرفيّة - بمنزلة المفتاح لإدراكه وكشفه في فهم حقائق الحاضر وتوقُّع ما سيكون عليه شكل المستقبل. وباختصار فإنَّ التّاريخ يودّي إلى زيادة العلم والمعرفة، والحصول على البصيرة، والوصول إلى السّعادة، وتنبه النّاس وتذكيرهم، كما فيه بشارة للمؤمنين^١.

ج. مصدر تراكم التّجارب الإنسانيّة

إنَّ التّاريخ مصدر للتّجارب الإنسانيّة، ولذلك فإنَّ من بين الوظائف المعرفيّة للتّاريخ أن يضع التّجارب الغنيّة تحت تصرّف الأشخاص ولا سيّما منهم العلماء. إنَّ المراد من التّجربة هي الاختبارات المعرفيّة وغير المعرفيّة الماضية. وإنَّ النّسبة المنطقيّة بين التّجربة والعبرة هي نسبة العموم والخصوص من وجه. في التّجربة يكون الشّخص قد خاض التّجربة بنفسه، وأمّا العبرة فهي ناظرة إلى ماضي الآخرين، ونحن إنّمّا نعتبر بها. إنَّ بعض العبر التّاريخيّة خاصّة بالأنبياء والأولياء، حيث يجب على الآخرين أن يقتدوا بهم فيها. إنَّ العبر هي الأعم من العبر المعرفيّة وغير المعرفيّة، وأمّا التّجارب في حقل العلوم، فهي ناظرة في الغالب إلى الأمور المعرفيّة. إنَّ تجارب السّابقين تشمل مختلف الحقول المعرفيّة الأعم من الفرديّة والاجتماعيّة (الاقتصاديّة والسّياسيّة والأخلاقيّة والإداريّة والأمنيّة والنّفسيّة ونظائر ذلك) وصولاً إلى الفنيّة والتّقنيّة. وبطبيعة الحال فإنَّ بعض التّجارب هي من نتائج العبر.

وعلى هذا الأساس فإنَّ التّاريخ - بوصفه عبارة عن تجارب الأجيال الماضية -

له دور جاد في المعرفة الدينية؛ إذ إنَّ التجارب تزداد من خلال دراسة الماضي^١. إنَّ الاستفادة من التجارب التاريخية تترك تأثيرها في مختلف حقول المعرفة الدينية وفي العلوم الدينية أيضًا؛ وذلك لأنَّ الوقائع والأحداث المتنوعة في الحياة الفردية والاجتماعية للأجيال الماضية، ليست شيئًا قد مضى ولم يعد قابلاً للتكرار، بل سوف يحدث هناك ما يُشبهها في الحاضر وفي المستقبل أيضًا. وقد حثَّ القرآن الكريم الإنسان في الكثير من آياته إلى الحصول على التجربة والاستفادة من تجارب الآخرين^٢؛ ومن هنا فإنَّه يدعو النَّاس إلى السَّير في الأرض ودراسة المجتمعات على اختلاف أنواعها^٣، كيما يعتبروا ويزيدوا من تجاربهم المعرفية أيضًا^٤. إنَّ معرفة ودراسة وقائع وأحداث الأجيال الماضية، تدفع الإنسان نحو التَّعرُّف إلى علوم جديدة. وقد روي عن الإمام علي عليه السلام أَنَّهُ قال في هذا الشَّان: «وفي التجارب علم مستأنف»^٥، وقال أيضًا: «العقل عقْلان، عقل الطَّبع وعقل التَّجربة»^٦، وفي ضوء الرُّواية الأخيرة تعتبر التَّجربة نوعًا من العقل.

ج. مصدر معرفة السُّنة الإلهية

إنَّ من بين موضوعات ومحاور المعارف الدينية، عبارة عن السُّنن الإلهية الجارية في المجتمعات. لفهم ومعرفة الحقائق الإنسانية والاجتماعية وتوقُّع مسار التَّغيُّرات الاجتماعية، يُعدُّ التَّعرُّف إلى القوانين والسُّنن الحاكمة على المجتمع أمرًا ضروريًا؛ وذلك لأنَّ الماضي سراج يضيء الطَّرِيق إلى المستقبل.

١. زرین کوب، تاریخ در ترازو، ٩-٢٦؛ مفتخري، مباني علم تاريخ، ٩-١٨.

٢. آل عمران: ١٤٠.

٣. المائدة: ١٣.

٤. الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ١٥: ٣٨٧ و١٦: ١٥٨.

٥. العلامة المجلسي، بحار الأنوار ٧١: ٣٤١.

٦. م. ن، ٧٨: ٦.

وبعبارة أخرى: إنَّ جميع ظواهر العالم، ولا سيَّما منها الظواهر الإنسانيَّة والاجتماعيَّة، تابعة للقوانين والسُّنن الإلهيَّة، وتبعاً لذلك ترتبط جميع أحداث العالم (في الماضي والحاضر والمستقبل) ببعضها ارتباطاً وثيقاً، ومن هنا فإنَّه بالرُّجوع إلى تاريخ وماضي البشر، يمكن الوصول إلى هذه القوانين والسُّنن الجارية في المجتمعات. وقد تمَّ بيان هذه القوانين في الكثير من آيات القرآن الكريم، كما في قوله تعالى: ﴿ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِكُمْ سُنَنٌ فَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكْذِبِينَ ﴾^١. إنَّ هذه الآية تشير إلى أهميَّة وضرورة الاهتمام بالسُّنن الجارية في الأمم السَّابقة؛ وذلك لأنَّ هناك قوانين وسنن ثابتة تحكم تاريخ البشر، ومن هنا يكون التَّعرُّف عليها مفيداً بالنسبة إلى النَّاس: ﴿ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِكُمْ سُنَنٌ ﴾. وإنَّ من بين السُّنن الجارية طوال التَّاريخ؛ انتصار الحقِّ والحقيقة، وهلاك الباطل وزواله: «إِنَّ السُّنَّةَ الَّتِي تَصَاحِبُ تَكْذِيبَ آيَاتِ اللَّهِ لَا تَنْتَهِي إِلَى عَاقِبَةٍ حَسَنَةٍ مَحْمُودَةٍ»^٢.

إنَّ الله سبحانه وتعالى بالإضافة إلى بيان القصص وتاريخ الأمم السَّابقة، يعمل على بيان القوانين والسُّنن الجارية في تلك المجتمعات أيضاً^٣؛ وذلك لأنَّ سعادة وشقاء المجتمعات رهن باكتشاف هذه القوانين والاهتمام العملي بها^٤. إنَّ أصل السُّنَّة والقانون الإلهي (القوانين العامَّة والتَّكوينيَّة الإلهيَّة) قد تمَّ رسمها في جهَّة

١. آل عمران: ١٣٧.

٢. الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ٤: ٩٩.

٣. غافر: ٨٥.

٤. النساء: ٢٦. وآيات أخرى، من قبيل:

- سُنَّةَ اللَّهِ الَّتِي قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلُ وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا (الفتح: ٢٣).

- فَهَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا سُنَّةَ الْأَوَّلِينَ فَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَحْوِيلًا (فاطر: ٤٣).

- سُنَّةَ اللَّهِ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلُ وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا (الأحزاب: ٦٢).

- سُنَّةٌ مِنْ قَدْ أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ مِنْ رُسُلِنَا وَلَا تَجِدُ لِسُنَّتِنَا تَحْوِيلًا (الإسراء: ٧٧).

هداية الإنسان^١. إنَّ الله سبحانه وتعالى يعمل على بيان الأقسام البارزة والمعبرة من القصص (الأحداث والوقائع الماضية) ولا سيَّما تلك الأقسام المشتملة على سنَّة من السنن الإلهية، لتكون أرضية لمعرفة وهداية البشر^٢. وعلى هذا الأساس يكون التَّاريخ واحدًا من مصادر معرفة السنن الجارية في المجتمعات السابقة، وإنَّ هذه السنن بالإضافة إلى كونها جزءًا من موضوع ومسائل علم التَّاريخ (بوصفه واحدًا من حقول العلوم الإنسانية)، سوف يكون لها دور ملحوظ في سائر العلوم والمعارف الدِّينية الأخرى ولا سيَّما منها العلوم الإنسانية الإسلامية.

د. مصدر معرفة النماذج والقداوات

إنَّ تاريخ وماضي البشرية زاخر بالقداوات الإيجابية. وإنَّ هذه النماذج والقداوات أعمُّ من الأشخاص (الأنبياء والأولياء، والحكام، والملوك، والقادة، والأنصار، والحواريُّون، وحتى الأشخاص العاديين)، والحضارات، والأنظمة، والمعمارك وما إلى ذلك. وقد استفاد القرآن الكريم في بيان القصص وتاريخ المجتمعات السابقة من كلا النموذجين (الإيجابي والسلبي). إنَّ من بين الأساليب التربويَّة في القرآن الكريم عبارة عن نقل الجوانب المهمَّة من التَّاريخ، والتَّعريف بالنماذج والقداوات المختلفة؛ حيث يتمُّ التَّعرُّض إلى ذكرها وبيانها في مناسبات متعدِّدة. ومن بين القداوات الإيجابية في التَّاريخ، الأنبياء والأولياء عليهم السلام^٣.

١. مجهول، «تاريخ نكري و تاريخ نگاري در قرآن كريم».

٢. كما في قوله تعالى:

لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِأُولِي الْأَلْبَابِ (يوسف: ١١١).

يُرِيدُ اللَّهُ لِيُبَيِّنَ لَكُمْ وَيَهْدِيَكُمْ سُنَنَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ (النساء: ٢٦).

قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِكُمْ سُنَنٌ فَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكذِبِينَ * هَذَا بَيَانٌ لِّلنَّاسِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةٌ لِّلْمُتَّقِينَ (آل

عمران: ١٣٧ - ١٣٨). وما إلى ذلك من الآيات الأخرى.

٣. غافر (٤٠): ٨٧. وقوله تعالى: وَرُسُلًا قَدْ قَصَصْنَاهُمْ عَلَيْكَ مِنْ قَبْلُ وَرُسُلًا لَمْ نَقْصُصْهُمْ عَلَيْكَ (النساء: ١٥٤).

إنَّ تاريخ الأنبياء ﷺ يُعدُّ بوصفهم القدوات الإيجابية، وإنَّ هذا التاريخ بالإضافة إلى النتائج العملية (التربوية)، ينطوي على نتائج معرفية أيضًا. ومن بين القدوات الإيجابية والمؤمنة في قصص القرآن الكريم، السيِّدة مريم العذراء ﷺ، وأمُّ النَّبي موسى ﷺ، وآسية (زوجة فرعون)، وفي المقابل يتمُّ التعرّف بزوجة النَّبي لوط ﷺ، وزوجة النَّبي نوح ﷺ بوصفهما نموذجين سلبيين وكافرين^١. ومن هنا فإنَّ القصص القرآني يعمل على توجيه النَّاس من خلال التعرّف بالقدوات النَّموجية، ويتمُّ إرشادهم إلى كيفية البحث في صلب التاريخ عن القدوات والنَّماذج الإيجابية والسَّلبية، وأن يتعرّف الإنسان على المعايير والملاكات الإيجابية والسَّلبية في القدوات والنَّماذج، والعمل في ضوء ذلك على الاستفادة من مختلف الحقول المعرفية أيضًا.

هـ. المصدر الحضاري وأرضية بناء الحضارات

إنَّ ظهور وسقوط الحضارات في مختلف المراحل التاريخية وأسباب وعلل ذلك، وهكذا علم الاجتماع الحضاري، يعدُّ من المحاور المهمّة في معرفة الحضارة. إنَّ معرفة الحضارات السَّابقة إنَّما يكون من طريق دراسة ماضي البشر، وهذا ما يتكفَّل به حاليًا علم التاريخ، ولا سيَّما منه تاريخ الحضارات. إنَّ معرفة الحضارات وبناء الحضارة، إنَّما يتحقَّق من بعض الجهات من مسار معرفة التاريخ، ومن ناحية أخرى يرتبط بمختلف الحقول المعرفية، من قبيل: المسائل الاقتصادية والسياسية والعسكرية والأخلاقية وما إلى ذلك؛ وعلى هذا الأساس تكون معرفة الحضارة وبنائها من محاور وموضوعات العلوم الدِّينية؛ حيث يمكنها الاستفادة من تاريخ وماضي البشر بوصفه مصدرًا معرفيًا.

١. التحريم: ١٠. وانظر أيضًا: الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ١٩: ٣٤٣.

وقد تعرّض القرآن الكريم بدوره في بيان التاريخ والقصاص - من خلال شرحه للخصائص، والوظائف الاقتصادية والسياسية والأخلاقية - إلى التعريف بالحضارات والمقارنة بينها. لقد عرّف الله سبحانه وتعالى في الكثير من سور القرآن الكريم^١ ببعض الحضارات والدول الماضية والحكام الظلمة وتركيبهم الفكرية. إنّ تعريف القرآن الكريم بالحضارات ليس ذهنيًا أو مثاليًا، بل يندرج ضمن البيان التاريخي والعيني والواقعي. إنّ القرآن الكريم يعمل في البداية على تقديم صورة بخصائص الحضارات غير الإلهية، مثل: عاد وثمود والحكام غير الشرعيين، كما في قوله تعالى: ﴿كَذَّبَتْ عَادُ الْمُرْسَلِينَ﴾^٢، وقوله: ﴿أَتَبْنُونَ بِكُلِّ رِيحٍ آيَةً تَعْبَثُونَ * وَتَتَّخِذُونَ مَصَانِعَ لَعَلَّكُمْ تَخْلُدُونَ﴾^٣. وقد أشار في موضع آخر إلى مصيرهم بقوله: ﴿أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِعَادٍ * إِرَمَ ذَاتِ الْعِمَادِ * الَّتِي لَمْ يُخْلَقْ مِثْلُهَا فِي الْبِلَادِ﴾^٤. وقد كانت «إرم» واحدة من مدن حضارة عاد؛ حيث أشار الله سبحانه وتعالى إلى مصيرها^٥. وكذلك قال في موضع آخر في مورد الملوك والحكام الظلمة: ﴿إِنَّ الْمُلُوكَ إِذَا دَخَلُوا قَرْيَةً أَفْسَدُوهَا وَجَعَلُوا أَعْرَآةَ أَهْلِهَا آذِنَةً وَكَذَلِكَ

١. من قبيل: سورة القصص، وسورة البقرة، وسورة المؤمن، وسورة سبأ، وسورة النمل، وسورة ص، وسورة يوسف.

٢. الشعراء: ١٢٣.

٣. الشعراء: ١٢٦ - ١٢٧.

٤. الفجر: ٦ - ٨.

٥. «إرم» بيداء تقع بين عدن وحضرموت أو اسم بلدة أو قبيلة عاد (انظر: الطبرسي، مجمع البيان، ١٠:

٣٤٩). وقال العلامة الطباطبائي: «إن إرم كانت مدينة لهم معمورة عديمة النّظير ذات قصور عالية وعمد

ممدّدة.. وقد انقطعت أخبار القوم عهدهم وانمحت آثارهم، فلا سبيل إلى الحصول على تفصيل حالهم

تطمئن إليه النفس إلّا ما قصّه القرآن الكريم من إجمال قصّتهم أنّهم كانوا بعد قوم نوح قاطنين بالأحقاف

وكانوا ذوي بسطة في الخلق أولي قوّة وبطش شديد، وكان لهم تقدّم ورقي في المدنية والحضارة، ولهم

بلاد عامرة وأراض خصبة ذات جنات ونخيل وزروع ومقام كريم». الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن،

٢٠: ٢٨٠.

يَفْعَلُونَ ﴿١﴾. تشير هذه الآية إلى الخصائص النفسية، والروحية للملوك والحكام. إن الله سبحانه وتعالى - بالإضافة إلى الحديث عن الحضارات غير الإلهية - يذكر الحضارات الإلهية والمطلوبة أيضًا. وإن الحضارة المنشودة تنشأ من قبل الأنبياء والأولياء عليهم السلام ^٢. وخلاصة القول هي أن التاريخ مصدر معرفة الحضارة وبنائها، وإن البحث عن معرفة الحضارة وتأسيسها يُعدُّ من محاور العلم والمعرفة الدينية. يمكن لنا أن نستخرج نوعين من الحضارة من صلب التاريخ، وهما: الحضارة الإيجابية، والحضارة السلبية. وإن التعرف إلى كلِّ واحدة من هاتين الحضارتين، سوف يكون له دور أساس في بناء الحضارة المطلوبة والمنشودة.

و. مصدر دراسة المستقبل وتدوينه

إنَّ التاريخ والماضي - بالإضافة إلى تحليل أحداث الحاضر - سوف يكون له دور جادٌ بوصفه سراجًا يضيء الطريق إلى المستقبل أو دراسته. تعدُّ دراسة المستقبل واحدة من الحقول البيئية، وهي تشتمل على مختلف العلوم، من قبيل: العلوم السياسية، وعلوم التاريخ، والعلاقات الدولية، والآداب، والاقتصاد، وعلوم النفس، والعلوم الاجتماعية. ومن هنا يُعدُّ التاريخ واحدًا من مصادر توقُّع المستقبل وتدوينه، ويمكن العمل في ضوءه على تقديم صورة واضحة ومعيار لتعيين الأهداف والآفاق. وإنَّ من بين الوظائف المعرفية لتاريخ وماضي البشر، استنباط القوانين الكلية من أحداثه الجزئية. في هذا المنهج يتمُّ بحث الجذور والأسباب والنتائج المترتبة على كلِّ حادثة، والعمل في ضوء ذلك على اعتبار المستقبل بوصفه واحدًا من المصاديق المشمولة لهذه القوانين، والوصول بشأنها

١. النمل: ٣٤.

٢. ص: ٣٥-٣٦؛ النمل: ١٦.

إلى نتائج خاصّة. وفي ضوء بعض الآيات، نجد أنّ القرآن الكريم بدوره قد أقام استشرافه للمستقبل على أساس قراءة الماضي والسُنن التاريخيّة، وإنّ أكثر الآيات النّاطرة إلى ماضي البشر والأمم والأنبياء تعدّ من هذا القبيل^١.

ب. الطّبيعة والعالم الطّبيعي ووظائفه المعرفيّة

إنّ الطّبيعة لغة من مادّة «طَبَعَ» بمعنى الخلقة والسّجّية والفترة والمادّة والعالم المادي^٢. وإنّ المراد من الطّبيعة هنا هو العالم الطّبيعي والفيزيقي والماديّ الذي يمكن التّعريف إليه بواسطة الحواس الخمسة والأدوات والوسائل الماديّة. وبعبارة أخرى: إنّ الطّبيعة أو عالم الطّبيعة هو ذات عالم المادّة، أو عالم الشّهادة والعالم المحسوس. وعلى هذا الأساس تكون مصاديق الطّبيعة عبارة عن: العالم الطّبيعي (بكلّيّته)، وجميع الكائنات والظواهر الماديّة الموجودة فيه، من قبيل: الأرض والموجودات التي تكون فيها، والسّموات (الأعم من السيّارات والنّجوم والمجرّات وما إلى ذلك)، وكذلك الأحداث والوقائع الطّبيعيّة (من قبيل: الولادة، والموت، والحركة، والتّغيير، والنّموّ ونظائر ذلك). يتمّ البحث عن مسألة الطّبيعة في علم المعرفة والعلوم الإسلاميّة في ضوء عنوانين:

١. يتمّ أخذ الطّبيعة بنظر الاعتبار من ناحية بوصفها موضوعاً ومتعلّقاً للمعرفة. ومن هذه النّاحية تكون موضوعاً للعلوم الطّبيعيّة.
٢. من ناحية أخرى لا يُنظر إلى الطّبيعة بوصفها موضوعاً، وإنّما بوصفها أرضيّة ومصدرًا للمعرفة.

١. ق: ٣٦-٣٧. وانظر أيضًا: الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ٣: ٢٤٩.
 ٢. ابن منظور، لسان العرب، ٨: ٢٣٢؛ الرّاغب الإصفهاني، المفردات في غريب القرآن، ١: ٥١٥؛ «وطبيعة النّار، وطبيعة الدواء: ما سخر الله له من مزاجه».

إنَّ الطَّبيعَةَ في هذا الفرض تكون بمنزلة الـ«آية» (العلامة) و«المرآة» التي يمكن من خلالها الوصول إلى معارف أخرى، لا تكون بالضرورة من سنخ العلوم الطَّبيعيَّة. إنَّ مرادنا من الوظائف المعرفيَّة للطَّبيعة ينظر في الغالب إلى وظيفتها الثَّانية (مصدر المعرفة). وأمَّا في ضوء المنظومة الفكريَّة للإسلام، فإنَّ الفصل والتَّفكيك بين الوظيفتين المذكورتين أعلاه إنَّما يكون في مقام التَّحليل والنَّظر، وهو في الواقع لا يعدو أن يكون مسارًا واحدًا فقط. من ذلك مثلاً أنَّه على أساس مبنى العلوم الدِّينيَّة، يقوم المفكِّر، والمختص في العلوم الطَّبيعيَّة بدراسة ظاهرة طبيعيَّة، وينظر في الوقت نفسه إليها بوصفها آية من الآيات التَّكوينيَّة الإلهيَّة، وبالإضافة إلى البيان الطَّبيعي يعمل على بيانها في ضوء التَّفسير الإلهي أيضًا. وفي ما يلي سوف نعمل - من خلال الاستفادة من آيات القرآن الكريم - على بحث الدَّور المعرفي للطَّبيعة.

١. الطَّبيعة بوصفها مصدرًا للمعرفة

إنَّ الطَّبيعة والعالم الطَّبيعي يقع موضوعًا ومتعلِّقًا للعلوم الطَّبيعيَّة، وإنَّ هذه العلوم تعمل - من طريق الحواس الخمسة، والأدوات، والوسائل الماديَّة، وبمساعدة العقل - على بيان عالم الطَّبيعة والظواهر الماديَّة وتقوم بشرحها وتوضيحها^١. إنَّ الطَّبيعة بوصفها موضوعًا، والحسُّ بوصفه أداة للتَّعرُّف إليها، تعملان على إنتاج المعارف الأكثر ابتدائيَّة، وسطحيَّة بالنسبة إلى كلِّ إنسان. إلى هنا لا يكون لعالم الطَّبيعة - بوصفه موضوعًا وظاهرة تقع موردًا للدراسة في العلوم الطَّبيعيَّة - أيُّ صلة بالوظيفة المعرفيَّة ولا سيَّما في حقل المعارف الدِّينيَّة. ولكن يمكن العمل - من خلال الاتِّجاه الإلهي والتَّوحيدي، وفي ضوء التَّعمُّق في العلوم الطَّبيعيَّة - على تصوير صلة وارتباط بين عالم الطَّبيعة وما وراء الطَّبيعة

١. حسين زاده، مباني معرفت ديني، ٣٧.

وكذلك بينها وبين عالم الإنسان، ومن هذه الناحية سوف يتم اعتبار الطبيعة واحدة من مصادر المعرفة^١. إنَّ من بين صلات عالم الطبيعة وارتباطه بالمعارف الدينيَّة، أنَّه يمكن الوصول - من خلال التَّفكير والتَّدبُّر في الطَّبيعة، بالإضافة إلى المعطيات التجريبيَّة - إلى معارف غير تجريبيَّة أيضًا، وإنَّ هذه المعطيات سوف تكون من المعارف الدينيَّة. توضيح ذلك أنَّ عالم الطَّبيعة يعتبر في الاتجاه الديني والتَّوحيدي فعلاً إلهياً وذاخراً بأوامره، وهي الأوامر التي يتمُّ التعبير عنها في القرآن الكريم بـ «التَّسخير»^٢. إنَّ التَّسخير بالأمر الإلهي يدلُّ دلالة واضحة على التَّوحيد الرُّبوبي^٣؛ وذلك لأنَّ التَّسخير عبارة أخرى عن سريان التَّوحيد في جميع أنحاء العالم، وعلى هذا الأساس سوف تكون وظيفة العلوم الطَّبيعيَّة عبارة عن كشف وبيان التَّسخير الإلهي وسريان توحيد الأفعال الإلهيَّة في العالم. ولذلك تعدُّ الطَّبيعة من الناحية الأنطولوجيَّة والوجوديَّة بمنزلة كتاب التَّكوين مثل كتاب التَّدوين فعلاً من الأفعال الإلهيَّة، وسوف تعدُّ من الناحية الأستمولوجيَّة، والمعرفيَّة مصدرًا من مصادر العلم والمعرفة أيضًا؛ بمعنى أنَّ الطَّبيعة بالإضافة إلى كونها موضوعاً للعلوم الطَّبيعيَّة، فإنَّها تعبِّر كذلك عن التَّسخير والفعل الإلهي في العالم أيضًا. ومن هذه الناحية تكون الطَّبيعة بمنزلة الآية أو المرآة؛ حيث يمكن الوصول - من خلال مشاهدتها ودراستها - إلى المعارف الطَّبيعيَّة وما وراء الطَّبيعيَّة (معرفة المبدأ والمعاد والنَّفْس وأمثال ذلك). وعليه سوف يكون عالم الطَّبيعة في ضوء الاتجاه التَّوحيدي مصدرًا من مصادر المعرفة الدينيَّة أيضًا. وبطبيعة الحال فإنَّ هذه المسألة إنَّما تنظر إلى الظَّواهر والموضوعات الطَّبيعيَّة

١. المطهري، مجموعه آثار (الأعمال الكاملة)، ١٣: ٣٧٣.

٢. النحل (١٦): ١٢. وانظر أيضًا: الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ١٤: ٣١٢. كما دعا الله سبحانه وتعالى الإنسان في آيات أخرى إلى التَّفكير والتَّدبُّر في اختلاف اللَّيْلِ والنَّهَار أيضًا. (انظر في هذا الشَّأن: يونس: ٦؛ البقرة: ١٨٤؛ آل عمران: ١٩٠؛ المؤمنون: ٨٠؛ النحل: ١٢؛ الإسراء: ١٢؛ الجاثية: ٥).

٣. الطَّباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ١٥: ٥٤ - ٥٥.

تمامًا (من قبيل: الجمادات والحيوانات والنباتات وما إلى ذلك) مما لا يحتوي بحسب الظاهر ومن الناحية الموضوعية على أي نقطة اشتراك مع الدين وتعاليمه؛ بيد أن بعض الظواهر الطبيعية ولا سيما تلك الناظرة إلى الأمور الإنسانية (من قبيل: التناسل والولادة والموت والإحصاء ونظائر ذلك) فهي ذات حدّين؛ بمعنى أنّها على الرغم من كونها من العلوم الطبيعية، إلّا أنّها تعدُّ من سنخ الأمور الدينية، وتندرج ضمن المعارف الدينية أيضًا، من قبيل: ظاهرة «الموت»؛ فهي من الناحية الطبيعية والفسولوجية تعدُّ موضوعًا للعلوم الطبيعية مثل الأحياء، وأمّا الجانب الآخر لها فهو يُعدُّ من الموضوعات والمسائل الدينية، ويتمُّ البحث عنه في المعارف الدينية.

٢. مصدر التفكير والتعقل

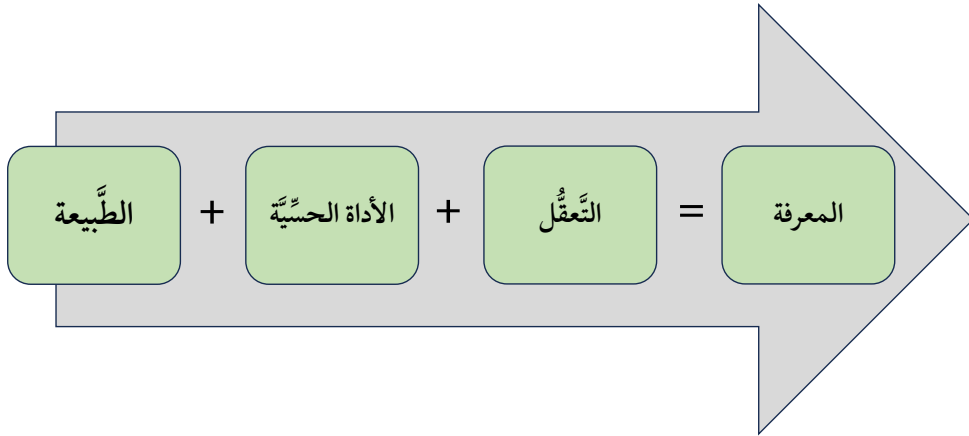
إنّ الطبيعة بالنظر إلى خصائصها، تعدُّ بدورها أرضية خصبة للتفكير والتعقل أيضًا. إنّ عالم الطبيعة (مثل: السماء والأرض والشمس والقمر والنجوم)، من الآيات التكوينية والآفاقيّة، ومن هذه الناحية فإنّ قسمًا كبيرًا من آيات القرآن يختصُّ بهذا العالم ومعرفة أبعاده المتنوّعة. وهناك آيات في القرآن الكريم تشير إلى وجود الآيات التكوينية في الأرض^١. وهناك آيات تتحدّث بدورها عن المسائل الجزئية في عالم الطبيعة^٢. لا شكّ في أنّ غاية هذه الآيات ليست هي الحديث عن العلوم الطبيعية وبيان قوانينها، بل الهدف منها هو التدبُّر والتفكير في الظواهر الطبيعية بوصفها من الآيات الإلهية، ومن هنا فإنّ الله سبحانه وتعالى من خلال إرجاع العباد إلى دراسة الطبيعة، يدعوهم إلى التفكير والتدبُّر فيها^٣؛ وبالتالي فإنّ عالم الطبيعة يُعدُّ «آية» إلهية، ويمكن استلهاً الكثير من الدروس والعبر منه.

١. فصلت: ٥٣.

٢. عبس: ٢٤-٢٨.

٣. البقرة: ١٦٤.

وبعبارة أخرى: هناك الكثير من الآيات التي تدعو الإنسان إلى التفكير والتعقل (والاستنتاج) بشأن عالم الطبيعة (الأرض والسَّماء والنُّجوم وأمثال ذلك)¹، أو تمَّ التأكيد في آيات أخرى - بعد الإشارة إلى بعض ظواهر عالم الطبيعة - على دور هذه الظواهر بوصفها من الآيات لذوي الألباب وأصحاب العقول². إنَّ التأكيد على التفكير والتعقل، يعني أنَّ الأدوات الحسيَّة وحدها غير كافية لفهم واكتشافات الآيات الإلهيَّة، وإنَّما هناك حاجة ماسَّة في هذا الشأن لتوظيف العقل (الطبيِّعة + الأداة الحسيَّة + التعقل = المعرفة). إنَّ المراد من التعقل ليس هو العقلانيَّة الآليَّة أو مجرد عقل المعاش، وإنَّما المراد منه هو عقل المعاد، أو العقل بوصفه (ما عبَّد به الرَّحمن).



بالنَّظر إلى أنَّ الحقائق ذات مراتب، ولا سيَّما الآفاق الإلهيَّة مثل الطبيِّعة، فإنَّ التفكير والتعقل بدوره يكون على مراتب وطبقات ومستويات وسطوح متعدِّدة. وبعبارة أخرى: إنَّ للتَّعقل وظيفة أفقيَّة وسطحيَّة، كما له وظيفة عمقية وعموديَّة

١. يونس: ١٠١.

٢. الروم: ٢٤.

أيضاً، فإنَّ التَّعْقُلَ في الطَّبيعَةِ - على سبيل المثال - يكون تارة في مستوى الظَّاهر، حيث تنتج من ذلك العلوم الطَّبيعيَّة، وتارة أخرى يتمُّ الوصول من خلال دراسة الطَّبيعة وكيفيَّتها إلى الطبَّقات الأعمق والبُعد الملكوتي (المعاد) واللاهوتي (المبدأ)؛ ومن هنا فإنَّ معرفة الطبَّقة الأولى من سنخ مسائل العلوم الطَّبيعيَّة (المُلكيَّة)، وإنَّ الطبَّقة الأكثر عمقاً وباطنيَّة منها تنظر إلى المسائل الملكوتيَّة واللاهوتيَّة، ومن سنخ المعرفة الدِّينيَّة، وأصل الالتفات إلى الطبَّقات والسُّطوح الدَّاخليَّة التي تحصل بواسطة التَّعْقُل والتَّفكير والتَّدبُّر. إنَّ الله سبحانه وتعالى قد دعا النَّاس في الكثير من الآيات إلى التَّعْقُل والتَّفكير في كيفيَّة خلق السَّمَاوات والأرض، واختلاف اللَّيْلِ والنَّهار، ونزول المطر من السَّماء، وما إلى ذلك من الآيات الأخرى، كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ... لآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾^١. إنَّ الله سبحانه وتعالى في هذا النَّوع من الآيات يبدو وكأنَّه يدعو الإنسان بحسب الظَّاهر إلى التَّعْقُل والتَّفكير في الطَّبيعة؛ ولكنَّه في البُعد الآخر - وبالنَّظر إلى الآيات السَّابِقة^٢ - بصدد إثبات المسائل الإلهيَّة، والإيمانيَّة، مثل التَّوحيد^٣.

٣. الطَّبيعة مصدر المعرفة الإلهيَّة والإيمان بالله

بالنَّظر إلى كون عالم الطَّبيعة «آية» من آيات الله، فإنَّه - بالإضافة إلى المعارف الطَّبيعيَّة - يمكن من خلال دراسته الوصول إلى نتائج معرفيَّة غير طبيعيَّة. وإنَّ من بين نتائج المعرفة ما وراء الطَّبيعيَّة معرفة الله (الصَّانع والمدبِّر وخالق العالم) والدَّعوة إلى الإيمان بالله^٤. إنَّ بعض الآيات بالإضافة إلى معرفة الله، تتعرَّض

١. البقرة: ١٦٤.

٢. قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُمَّ إِلَهٌ وَاحِدٌ لَّا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ﴾ (البقرة: ١٦٤).

٣. الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ١: ٣٩٣ - ٤٠٥.

٤. العنكبوت: ٢٠.

إلى مسألة «تسخير الطبيعة» من قبل الله للإنسان، كما في قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ وَالْفُلْكَ تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِأَمْرِهِ...﴾^١ إن دعوة القرآن الكريم للإنسان إلى دراسة عالم الطبيعة (بوصفه آية من الآيات المحسوسة في عالم الوجود) من جهة، وحثه وتشجيعه له من جهة أخرى على التفكير، والتدبر، والتعقل، دليل على أن التفكير والتدبر، يوصل من مرحلة «الآيات» (الطبيعة) إلى «ذوي الآيات» (معرفة الله). وبعبارة أخرى: في دراسة الطبيعة لا ينبغي التوقف في عالمها الملكي، بل يجب من خلال العبور من مرحلة الملكة الخوض في الدراسة الملكوتية أيضًا^٢. إن هذا واحد من ملاكات وخصائص العلم الديني، وفي المقابل فإن من بين خصائص المعرفة العلمانية الاهتمام بالطبيعة لا بلحاظ كونها آية، ولا يهتم في ذلك بذوي الآيات. وعلى هذا الأساس يمكن الاستدلال ببعض آيات القرآن في نقد المفاهيم العلمانية والطبيعية أيضًا، مثل قوله تعالى: ﴿يَعْلَمُونَ ظَاهِرًا مِّنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ الْآخِرَةِ هُمْ غَافِلُونَ﴾^٣. إن عبارة «ظاهرًا من الحياة الدنيا» تعني أن معلوماتهم حول العالم سطحية وقليلة، وإن معرفتهم للحياة لا تتجاوز الأكل والشرب والنوم والاستمتاع بالملذات العابرة، ولا يعلمون أن الدنيا جسر إلى الآخرة، ومرحلة تمهيدية للوصول إلى الحياة الخالدة واللامتناهية في عالم الآخرة؛ بمعنى أن هؤلاء إنما يعلمون بظاهر الحياة في الدنيا، ولا علم لهم بباطن الدنيا التي هي نشأة المثال والعقل^٤، ولذلك فإن هذا العلم (الاتجاه الطبيعي والمادي) لا يختلف عن الجهل^٥.

١. الحج: ٦٥. وانظر أيضًا: إبراهيم: ٣٢-٣٣؛ النحل: ١٢-١٤؛ لقمان: ٢٠-٢٩؛ الجاثية: ١٢.

٢. الأعراف: ١٨٥.

٣. الرُّوم: ٧.

٤. الجوادى الأملى، معرفت شناسى در قرآن، ٢٤٣.

٥. الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ١٦: ١٥٧.

٤. الطَّبِيعَةُ بوصفها مصدرًا لمعرفة المعاد

إنَّ من بين دروس الطَّبِيعَةِ، معرفة المعاد والإيمان بالمعاد^١. وبعبارة أخرى: إنَّ تجدُّد الحياة في الطَّبِيعَةِ، يُعدُّ واحدًا من الآيات الإلهيَّة. وعلى هذا الأساس فإنَّ عالم الطَّبِيعَةِ مثل سائر المخلوقات الإلهيَّة، بمنزلة كتاب التَّكوين، يُعدُّ من مصاديق الخلق ويعتبر فعلاً إلهياً؛ ولذلك فإنَّ دراسته سوف تكون من سنخ المعرفة الدِّينيَّة (ولا سيَّما العلم الدِّيني)؛ إذ كما أنَّ لنتيجة دراسة كتاب الله التَّدويني (القرآن)، قيمة واعتباراً دينياً، فإنَّ دراسة فعل الله هي الأخرى دينيَّة، وسوف تكون لها حجِّيَّة وقيمة دينيَّة أيضاً: «إنَّ العالم بأسره فعل الله، لقد خلق الله الأرض والزَّمان والسَّماء والبحار والصَّحاري ... ومن هنا تكون جميع العلوم تفسيراً لفعل الله، وإنَّ تفسير فعل الله ديني، مثل تفسير قول الله»^٢. وعلى هذا الأساس فإنَّ الطَّبِيعَةَ بوصفها موضوعاً للعلوم الطَّبِيعيَّة، ناظرة إلى الخلق والخالقيَّة، وكيفيَّة الخلق، وفهم وتفسير كلِّ جزء من الخلق (الطَّبِيعَةِ)، مع الأخذ بنظر الاعتبار تفسير جزئها الآخر، ومن سنخ تفسير التَّكوين بالتَّكوين (مثل تفسير القرآن بالقرآن، أو تفسير التَّدوين بالتَّدوين)؛ وذلك لأنَّ كلَّ موجود من موجودات نظام الخلق آية، وكلمة، وسطر من آيات، وكلمات، وسطور كتاب التَّكوين الإلهي الجامع. وفي هذه الصُّورة يكون ارتباط موضع علم علماء العلوم الطَّبِيعيَّة مع الخالق المفيض للوجود محفوظاً، سواء بلحاظ مبدأ الخلق، أو بلحاظ غايته ومنتهاه، وكذلك بسبب الصُّراط المستقيم أيضاً^٣.

١. الأعراف: ٥٧.

٢. الجوادِي الآملي، اسلام و محيط زيست، ١٦؛ الجوادِي الآملي، منزلت عقل در هندسه معرفت ديني، ١، ٨٦، و ١١٧.

٣. الجوادِي الآملي، منزلت عقل در هندسه معرفت ديني، ١٤١.

٥. مصدر العبرة والاعتبار

إنَّ من بين التَّنَائِجِ المعرفيَّةِ للطَّبيعةِ، عبارة عن استخلاص العبرِ والاعتبار بالطَّبيعةِ والعالمِ المادِّيِّ والطَّبيعيِّ. إنَّ جميعَ الظَّواهرِ الطَّبيعيَّةِ - الأعم من الظَّواهرِ الإنسانيَّةِ - من قبيل: الحياةِ، والموتِ، والسُّيولِ، والزَّلَازِلِ، والطُّوفانِ، والأعاصيرِ، والأمطارِ، وتعاقبِ الفصولِ، واللَّيْلِ، والنَّهارِ، ونظائر ذلك، لها قابليَّةُ العبرةِ والاعتبارِ؛ ومن هنا تعتبر الطَّبيعةُ بوصفها واحدة من الآياتِ الإلهيَّةِ الزَّاخرةِ بالدُّروسِ والعبرِ^١. حيث يمكن العبور من مسألة الحياة والموت من بعدهما المُلكي، واتِّخاذهما جسراً للعبور إلى البعد الملكوتي. وسوف تكون جميع المسائل النَّاظرة إلى الأبعاد الملكوتيَّةِ من الطَّبيعةِ، من سنخ الاعتقاد، والفلسفة الكونيَّةِ، والمعرفة الدينيَّةِ، من ذلك - على سبيل المثال - إنَّ ظاهرة الموت تعدُّ منشأً ومصدراً للعبرة والاعتبار، وفي ذلك فقد روي عن النَّبيِّ الأكرم ﷺ قوله: «كفى بالموت واعظاً»^٢.

ج. الحواس أداة فهم الدين

إنَّ مفردة «الحسِّ» قد ورد استعمالها لغة في معانٍ متعدِّدة^٣، ومن بينها: الوعي، والإبصار والقوى الإدراكيَّة الحسيَّة^٤. وعلى هذا الأساس فإنَّ الحسَّ في مصطلح العلوم (ولا سيَّما العلوم العقليَّة) ناظر إلى القوى والأدوات الحسيَّةِ، الَّتِي ينتج منها الإدراك، أو المعرفة الحسيَّة^٥. وبعبارة أخرى: إنَّ الحسَّ عبارة

١. الأنعام: ٩٥.

٢. العلامة المجلسي، بحار الأنوار، ١٣٩: ٧٤.

٣. الرَّاغِبُ الإصفهاني، المفردات في غريب ألفاظ القرآن، ١: ٢٣١؛ ابن منظور، لسان العرب، ٦: ٥١.

٤. «القوَّة الَّتِي بها تدرك الأعراض الحسيَّة، والحواسُّ: المشاعر الخمسة». (الرَّاغِبُ الإصفهاني، المفردات

في غريب ألفاظ القرآن، ١: ٢٣١).

٥. إنَّ المراد من «أداة» المعرفة، عبارة عن قوى ووسائط في الإنسان تعتبر وسيلة للحصول على المعرفة، من

عن قوّة تتمُّ بها عمليّة الإحساس، والحواس - جمع حاسّة - عبارة عن أدوات الحسّ. والمحسوس عبارة عن الشّيء الذي يتمُّ إدراكه بالإحساس^١. ومن هنا يمكن القول: «إنَّ الإدراك حسُّ معرفي بشأن العالم المحسوس خارج الدّهْن، والذي يتمُّ الحصول عليه من طريق الحواس الظّاهريّة»^٢.

إنَّ قوى «الحسّ» على قسمين، وهما: الحسّ الظّاهري (الحواس)، والحسّ الباطني (المشاعر). والحواس الظّاهريّة على خمسة أقسام، وهي: الباصرة، والسّامعة، والشّامّة، والدّائقة، واللّامسة. والحواس الباطنيّة بدورها على خمسة أقسام، وهي: الحسّ المشترك، والخيال (الصّورة)، والوهم، والدّكرة (الحافظة)، والمفكّرة (المتصوِّرة والمتخيّلة)^٣. إنَّ الحواس الباطنيّة، ولا سيّما منها «الخيال» و«المتصوِّرة» (المتخيّلة) ليست مصدرًا مستقلًّا، بل تعمل - بوصفها من الوسائط - على أخذ المعلومات الصّور من الحواس الظّاهريّة، ومن خلال جمعها واختزانها تعمل على تجزئتها وتحليلها. وبعبارة أخرى: إنَّ الحواس الباطنيّة تضطلع بمجرّد دور الناقل للصّور والمعاني، ولذلك في بحث الحواس - بوصفها أدوات معرفيّة

قبيل: الحسّ (الظّاهري والباطني)، وأمّا مصدر المعرفة فهو عبارة عن شيئين، أحدهما: المصدر الفاعلي، بمعنى شيء خارج عن نفس الإنسان وقواها؛ حيث يمكن للإنسان تحت ظروف خاصّة أن يحصل من خلال إفاضتها، أو من ناحيتها على علم أو معرفة، من قبيل: الله سبحانه وتعالى والملائكة ونظائر ذلك. والآخر: المصادر المعرفيّة، من قبيل: الكتاب والسّنّة والعقل والقلب والطّبيعة والفطرة.

١. صليبا، فرهنگ فلسفي، ١١٧ - ١١٨.

٢. حسين زاده، كاوشي در ژرفاي معرفت شناسي: منابع معرفت، ٢٤. وانظر أيضًا: صليبا، فرهنگ فلسفي، ٣١٠ - ٣١٢.

٣. الفارابي، فصوص الحكم، شرح: حسن حسن زاده الأملي، ٧٤ - ٨٤،؛ المظفر، المنطق، ١١. إن الحواس الباطنية من خلال أخذ صور الحواس الظّاهريّة أو المعاني الجزئية وجمعها وحفظها، تعمل على توظيفها واستعمالها؛ ومن هنا فإن الحس المشترك يدرك الصور، ويعمل الخيال على حفظها، ويقوم الوهم بإدراك المعاني، وتقوم الذاكرة بحفظها، وتعمل القوّة المتصوِّرة على تنظيم وترتيب جميع هذه المعاني والصّور. (انظر: الصدر، الأسس المنطقية للاستقراء، ٣٧٦).

- سوف نقتصر على بحث الحواس الظاهرية فقط.

إنَّ الحواس بوصفها واحدة من الوسائط والقنوات المعرفية، تشتمل على مختلف الوظائف المعرفية، حيث يمكن التعرف - من خلال الرجوع إلى القرآن الكريم - على استخلاص رؤيته بشأن وظائف وخصائص هذه الحواس. وهذه المسألة بدورها تقوم على أساس بعض الفرضيات القرآنية، ومن بينها: فرضية أنَّ الحواس مخلوق إلهي^١. أمَّا الفرضية الثانية فهي أنَّ معرفة العالم الخارجي ممكنة من طريق الحواس الخمسة في الجملة، وإنَّما يكون ذلك - بطبيعة الحال - بمساعدة التَّعقُّل والتَّفكير^٢. ومن بين الفرضيات القرآنية الأخرى بشأن الحواس، حجَّيتها واعتبارها. إنَّ الاستفادة من الحواس ولا سيَّما منها المشاهدة، تحتوي على نوع من الحجَّية من وجهة نظر القرآن، وهناك الكثير من الآيات التي تدلُّ على حجَّية الحواس بشكل صريح^٣. إنَّ محدودية أداة الحسِّ، تعدُّ واحدة من الفرضيات القرآنية، وعلى هذا الأساس يمكن العمل على نقد النزعة الحسيَّة. إنَّ النزعة الحسيَّة تطلق على الرؤية التي تحصر مصدر وأداة المعرفة في الطَّبيعة والحس (المنهج التجريبي)، ولا ترى قيمة لسائر المصادر، والأدوات المعرفية الأخرى. إنَّ القرآن الكريم يأمر النبي الأكرم ﷺ بقطع العلاقة مع أولئك الأشخاص الذين لا يفكرون بغير الماديات، وتنحصر رؤيتهم الكونية، والفلسفية بالحياة المادية في هذه الدنيا، وتأمّره بالإعراض عنهم^٤؛ وذلك لأنَّ دائرة المعرفة الحسيَّة محدودة وسطحيَّة^٥. بالنظر إلى خصائص الحواس، تحتوي الحواس الخمسة على وظائف

١. فيما يتعلق بالفرضيات الوجودية والأنطولوجية بشأن الأدوات الحسية، انظر: (النحل: ٧٨؛ الإنسان: ٢).

٢. ق: ٢٢.

٣. آل عمران: ١٣٧؛ الأنعام: ٧٦-٧٩؛ الأنعام: ١١؛ العنكبوت: ٢٠؛ يونس: ١٠١، وغيرها.

٤. النجم: ٣٠.

٥. الروم: ٧. وانظر أيضًا: محمّدي ري شهري، مباني شناخت، ١٩٣-٢٠٢؛ الجوادى الآملى،

ونتائج معرفية، من قبيل: أداة المعرفة، ومبدأ العلوم، ومشاهدة الآيات التكوينية الإلهية، وبوابة القلب، وما إلى ذلك.

١. الحس بوصفه أداة للمعرفة

كما تعدُّ الطبيعة مصدرًا معرفيًا، فإنَّ الحواس هي الأخرى تؤدِّي - بوصفها من الوسائط والأدوات المعدة - دورًا مهمًّا في قسم من المعارف. إنَّ القرآن الكريم بالإضافة إلى «البصر» قد اهتمَّ وأكد كثيرًا مفهوم «السمع» و«الأذن» أيضًا؛ وذلك أولًا: لأنَّ مدركات العين والأذن أوسع بكثير بالمقارنة مع مدركات سائر الحواس الأخرى^١. وثانيًا: إنَّ العين والأذن هما الأقوى بين الحواس الخمسة، وتؤديان دورًا مهمًّا في المعرفة الحسية^٢. إنَّ الأدوات الحسية - ولا سيَّما منها الحاستان المذكورتان - تؤدِّي دورًا أساسًا وجادًّا في جوانب من مراحل البحث والتحقيق، ولا سيَّما في المناهج التجريبية. وإنَّ للأساليب التجريبية (الأعمُّ من الكمية والكيفية) مراحل متعدّدة، ومن بينها:

١. بيان المسألة.
٢. اقتراح الفرضية.
٣. جمع المعلومات (مشاهدة الظاهرة).
٤. تجزئة وتحليل المعلومات.
٥. اختبار الفرضية.
٦. الوصول إلى النتيجة.

معرفت شناسي در قرآن، ٢٣٨ - ٢٣٩.

١. الجوادي الأملي، معرفت شناسي در قرآن، ٣٢٠.

٢. الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ١٢: ١٢٣؛ عبدي، «بررسي جاينگاه معرفت شناختي (حس) از

ديدگاه قرآن»، ١٠٧ - ١٣٨.

تؤدي المشاهدة في المرحلة الثالثة والخامسة دورًا جادًا بوصفها أداة حسية. والمراد من المشاهدة هنا هو الأعم من النظر والسمع ونظائر ذلك. إن هذه المسألة لا تقتصر على اتجاه خاص، وتعدُّ ضرورية في أكثر الأساليب التجريبية في العلوم الإنسانية الأعم من الكمية والكيفية^١. وعلى هذا الأساس يكون هناك توظيف واستعمال لأدوات الحس في علوم من قبيل: الإدارة، والعلوم الاقتصادية، وعلم الاجتماع، وعلم النفس، والعلوم السياسية، والعلوم التربوية، والأثروبولوجيا، وحتى الحقوق (من قبيل: الأبحاث الجنائية والكشف عن الجرائم). حيث تتم الاستفادة في الاتجاه الكمي - على سبيل المثال - من المناهج والأساليب الإحصائية، وتعميم الأسئلة والاستفتاءات، حيث يُشكّل الحس ولا سيما المشاهدة أساسًا للعمل في هذا الشأن، وفي الاتجاه الكيفي يتم العمل على توظيف الأساليب الميدانية. وفي الدراسات والأبحاث الميدانية يُستفاد من أساليب ومناهج من قبيل: المشاهدة المشتركة، والحوار، حيث يكون للحس (المشاهدة) دور أساس ومحموري في كلا الأسلوبين والمنهجين أيضًا.

٢. الحواس بوصفها من مبادئ المعرفة

إن من بين الوظائف المهمة والأساس للحواس، عبارة عن مبدئيتها بالنسبة إلى العلوم والمعارف. إن الإنسان من خلال توظيفه لحواسه يستطيع الوصول إلى النتائج المعرفية. وبطبيعة الحال فإن هذه الوظيفة إنما تتم بمساعدة ومساندة العقل. وإن مهمة العقل في هذا الشأن عبارة عن تجريد، وتعميم المدركات الحسية. ومن هذه الناحية يكون للعقل والحواس كلاهما دور آلي، مع فارق أن العقل يعمل بوصفه علة ناقصة، والحس بوصفه علة معدة. وبعبارة أخرى:

١. مك نيل، روش هاي تحقيق، ٢٢؛ رفيع پور، تكنيك هاي خاص تحقيق در علوم اجتماعي، ٨٥.

إنَّ وساطة العقل في فهم وإنتاج المعرفة من سنخ العلل الناقصة، بيد أن دور الحس من سنخ الوسائط والعلل المعدّة. يقول الله تعالى في بيان الدور المعرفي للحواس والعقل بوصفهما من مبادئ العلم: ﴿وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾^١. إنَّ الله سبحانه وتعالى ما أن خلق الإنسان، حتّى خلق له أدوات الإدراك والمعرفة الحسيّة أيضًا. وقد جاء في بعض الروايات أن الحواس الخمسة لدى الإنسان بمساعدة العقل تعدُّ من بين أدوات المعرفة. فقد روي عن الإمام الصادق عليه السلام، أنّه قال في هذا الشأن: «ذكرت الحواس الخمس وهي لا تنفع شيئاً بغير دليل، كما لا تقطع الظلمة بغير مصباح»^٢. وعلى هذا الأساس تكون الحواس مثل العقل مبدأ للعلوم. فالحواس هي مبدأ التّصوُّر، والعقل مبدأ للتّصديق والتّفكير: «إشارة إلى مبادئ العلم الذي أنعم بها على الإنسان فمبدأ التّصوُّر هو الحسُّ، والعمدة فيه السّمع والبصر، وإن كان هناك غيرهما من اللمس، والتذوّق والشّم، ومبدأ الفكر هو الفؤاد»^٣. وعلى هذا الأساس تكون كلُّ واحدة من الحواس بمنزلة النّوافذ إلى النّور، وكلّما تمّ إغلاق نافذة، سلب الإنسان نعمة معرفة الطّريق الذي تطلُّ عليه تلك النّافذة: «من فقد حسًّا، فقد علمًا»^٤.

١. النحل: ٧٨.

٢. الشّيخ الصدوق، الأمالي، ٣٥١.

٣. الطّباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ١٢: ٣١٢.

٤. الخواجة نصير الدّين الطوسي، أساس الاقتباس، ٣٧٥.

٣. الحسُّ، هو الناظر إلى الآيات التكوينية الإلهية

إنَّ من بين الوظائف المعرفية للحواس، مشاهدة ودراسة الآيات التكوينية الإلهية. إنَّ الآيات التكوينية الإلهية على قسمين: طبيعية وإنسانية. إنَّ دراسة الظواهر الطبيعية تتحقَّق في العلوم الطبيعية، وأمَّا الحقائق والظواهر الإنسانية فيكتب لها التَّحقُّق في دائرة العلوم الإنسانية، ولذلك فإنَّ مشاهدة وقراءة كلا القسمين تقع على عاتق الحواس (وذلك بمساعدة العقل بطبيعة الحال). إنَّ مشاهدة الآيات التكوينية، تمهِّد الأرضية للتَّفكير والتَّعقُّل، وبهذه الطريقة تتبلور المفاهيم العقلية أيضًا؛ وعلى هذا الأساس فإنَّ الحواس تؤدِّي دورًا مهمًّا في العلوم العقلية. إنَّ إشارة القرآن الكريم إلى الآيات الآفاقية والأنفسية، ناظرة إلى هذا الدور الذي تقوم به الحواس^١. إنَّ المراد من الآيات الآفاقية، هو العالم الخارجي والمحسوس، وإنَّ العالم المحسوس يحتوي على بُعدين، وهما: البعد الظاهري (المحسوس / المُلْكي)، والبعد (غير المحسوس / الملكوتي). إنَّ هذه المسألة تصدق بشأن دراسة الظواهر، والحقائق الإنسانية أيضًا، وبلحاظ الرؤية الكونية التَّوحيدية، تُعدُّ جزءًا من الآيات التكوينية الإلهية أيضًا، وإنَّ الإنسان إنَّما يقرأ الآيات التكوينية الإلهية بحواسه.

٤. الحسُّ بوصفه بوابة للقلب

إنَّ الحواس تمثِّل بوابة وصول المعارف إلى القلب، وفي بعض الأحيان تتعلَّق إرادة الله سبحانه وتعالى بإخفاء طريق الهداية على المكابرين الذين يعاندون الحقَّ، ويسلب عنهم «السَّمع» و«البصر»، قال تعالى: ﴿أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَخَذَ اللَّهُ سَمْعَكُمْ وَأَبْصَارَكُمْ وَخَتَمَ عَلَى قُلُوبِكُمْ﴾^٢. وكذلك ورد في مواضع أخرى اعتبار طريق

١. فضَّلت: ٥٣.

٢. الأنعام: ٤٦.

الوصول إلى الحقّ منحصرًا بالعين والأذن^١. وعلى هذا الأساس فإنّ أداة الحواس سوف تكون مؤثّرة في تزكية النّفس. وفي بعض آيات القرآن الكريم بالنّظر إلى تأثير الحسّ على النّفس، نجد أنّ المشاهدات التي تتحقّق من طريق العين، ترك بتأثيرها في النّفس (تزكية النّفس أو إفسادها)^٢.

٥. الحسّ بوصفه شاهدًا ومؤيدًا

إنّ من بين وظائف الحسّ، ولا سيّما السّمع والبصر، الشّهادة والإقرار في الآخرة. وبطبيعة الحال فإنّ هذه الوظيفة لا تعدّ من الوظائف الدنيويّة للحواس. ورد التأكيد في بعض آيات القرآن الكريم أنّ الحواس سوف تشهد على الإنسان في يوم القيامة^٣. إنّ هذه الوظيفة تنبثق عن خصوصيّة الحواس في كونها مسؤولة؛ لأنّ الحواس بالإضافة إلى دورها الآلي في إنتاج المعرفة، فإنّها تُسأل وتُسْتَجوب، ولذلك فإنّ الإنسان سوف يُسأل يوم القيامة عن كلّ شيء حصل عليه من طريق السّمع والبصر^٤؛ بمعنى لا تتبع ما ليس لك به العلم، وذلك لأنّ الله سوف يسأل السّمع، ويسأل العين، ويسأل القلب أيضًا، وهذه هي الأدوات التي يعمل الإنسان على توظيفها واستخدامها لتحصيل العلم^٥؛ وذلك لأنّ الله سبحانه وتعالى قد زوّد الإنسان بهذه الأدوات الإدراكيّة للوصول إلى الحقّ، وعليه فإنّه سوف يُسأل يوم القيامة عن طريقة استعماله لهذه الأدوات التي منّ الله عليه بها.

١. العلامّة الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ٧: ٩٣ و ١٣: ٣٦٧.

٢. النّور: ٣٠.

٣. فصّلت: ٢٠ - ٢٣.

٤. الإسراء: ٣٦.

٥. الطّباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ١٣: ٩٥.

خلاصة الفصل

مصدرية التاريخ:

- إنَّ التاريخ مصدر للتفكير والتَّعقُّل.
- إنَّ التاريخ من مصادر المعرفة الدِّينية.
- إنَّ التاريخ مصدر للعبرة والاعتبار.
- إنَّ التاريخ مخزن للتَّجارب الإنسانيَّة.
- إنَّ التاريخ مصدر لمعرفة السُّنن الإلهيَّة.
- إنَّ التاريخ مصدر للتَّأسِّي والاعتداء.
- إنَّ التاريخ مصدر لمعرفة الحضارات وبنائها.
- إنَّ التاريخ مصدر لاستشراف المستقبل والتَّخطيط له.

مصدرية الطَّبيعة:

- إنَّ الطَّبيعة موضوع ومتعلِّق للعلوم الطَّبيعيَّة.
- إنَّ الطَّبيعة أمر عاقل وله شعور.
- إنَّ الطَّبيعة هي كتاب الله التَّكويني.
- إنَّ الطَّبيعة زاخرة بالآيات الإلهيَّة.
- إنَّ الطَّبيعة دليل على المبدأ والمعاد.
- إنَّ الطَّبيعة مصدر لإنتاج المعرفة ونشرها.
- إنَّ الطَّبيعة مصدر للمعارف الدِّينية.
- إنَّ الطَّبيعة مهد للتفكير والتَّعقُّل.
- إنَّ الطَّبيعة مصدر للعبرة والاعتبار.

- إنَّ منطقَ الفهم العمقي للطَّبيعة بمنزلة تفسير آية بآية (تفسير التَّكوين بالتَّكوين = تفسير التَّدوين بالتَّدوين).

الدَّور الآلي للحواس:

- إنَّ الله سبحانه وتعالى - من وجهة نظر القرآن الكريم - لم يخلق الإنسان إلَّا وقد خلق أدواته الإدراكيَّة الحسيَّة أيضًا.

- إنَّ تحقُّق الإدراك الحسي يتوقَّف على وجود شرائط وأرضيَّات.

- إنَّ بعض الأمور من شأنها أن تحوّل دون التَّحقُّق الصَّحيح للإدراك الحسيّ.

- إنَّ الأمور التي يمكن لها أن تحوّل دون الإدراك الحسيّ، لا تنحصر في

الأمور الماديَّة فقط، بل إنَّ لبعض الأمور المعنويَّة دورًا في هذا الشَّأن أيضًا.

- إنَّ رفض الحقِّ يُعدُّ واحدًا من الأمور التي تؤدِّي إلى إسدال الحجاب من

دون الإدراك الحسيّ.

- إنَّ الإدراك الحسيّ، ولا سيَّما السَّمع والبصر بوابة إلى الإدراك القلبيّ.

- هناك علاقة وثيقة بين الإدراك الحسيّ وسائر مصادر المعرفة^١.

١. عبدي، «بررسي جايگاه معرفت شناختي (حسّ) از دیدگاه قرآن» ١٠٧ - ١٣٨.

المصادر

١. الآخوند الخراساني، محمد كاظم. كفاية الأصول. مؤسّسة آل البيت لإحياء التراث. ١٤١١ هـ.
٢. آذربايجاني، مسعود. روان شناسي دين از ديدگاه ويليام جيمز. پژوهشگاه حوزه و دانشگاه. ١٣٨٧ هـ.ش.
٣. الآشتياني، محمد حسن. بحر الفوائد في شرح الفرائد. ايران-قم. مكتبة آية الله المرعشي النجفي. ١٤٠٣ هـ.
٤. الآشتياني، محمد حسن. كتاب القضاء. ايران-قم. دار الهجرة، ط ٢. ١٤٠٤ هـ.
٥. الآغا بزرك الطهراني، محمد حسن. الذريعة إلى تصانيف الشيعة. ايران-طهران. چاپخانه مجلس.
٦. آل عصفور، حسين. تتمّة الحدائق. قم. مؤسّسة النّشر الإسلامي. ١٤١٠ هـ.
٧. ألتون، وليام پ. فلسفه زبان، ترجمه إلى اللّغة الفارسية: أحمد إيران منش و أحمد رضا جليلي. طهران. نشر سهروردي. ١٣٨١ هـ.ش.
٨. الألوسي، محمود. تفسير روح المعاني، لبنان-بيروت. دار الفكر. ١٤١٤ هـ / ١٩٩٤ م.
٩. أنيس، إبراهيم، وآخرون. المعجم الوسيط. طهران. دفتر نشر و فرهنگ اسلامي، ط ٤. ١٣٧٢ هـ.ش.
١٠. ابن أبي جمهور الأحسائي، محمد. عوالي اللآلي العزيرية في الأحاديث الدّينية. تحقيق: مجتبى العراقي، قم. انتشارات سيد الشهداء. ١٤٠٣ هـ / ١٤٠٥ هـ.
١١. ابن تركة الإصفهاني، صائن الدّين علي بن محمد. تمهيد القواعد. تصحيح: جلال الدّين الآشتياني. قم. بوستان كتاب دفتر تبليغات (الناشر الأول)، ط ٣. ١٣٨١ هـ.ش.
١٢. ابن تيمية الحراني، أحمد. التّفسير الكبير. تحقيق: عبد الرحمن عميرة. بيروت. دار الكتب العلميّة. ١٤٠٨ هـ.

١٣. _____ . درء تعارض العقل والنقل، تحقيق: محمّد رشاد سالم. عربستان-رياض. دار الكنوز الأدبية. ١٤١١ هـ.
١٤. ابن سينا، حسين بن عبد الله. الإشارات والتنبّهات. نشر كتاب. ط ٢. ١٤٠٣ هـ.
١٥. _____ . البرهان، تحقيق: أبو العلاء عفيفي. مصر-قاهرة. نشر وزارة التّربية والتّعليم. ١٣٧٥ هـ.
١٦. _____ . الشفاء (الإلهيات). تحقيق: إبراهيم مدكور. طهران. انتشارات ناصر خسرو. ١٣٦٣ هـ ش.
١٧. _____ . الشفاء (المنطق). انتشارات مكتبة المرعشي النّجفي. ١٤٠٥ هـ.
١٨. _____ . النجاة. تقديم وتصحيح: محمّد تقي دانش پژوه. طهران. انتشارات دانشگاه طهران، ط ٢. ١٣٧٩ هـ ش.
١٩. ابن عربي، محيي الدّين، الفتوحات المكيّة، دار إحياء التراث العربي، بيروت، (دار صادر، بيروت).
٢٠. _____ . فصوص الحكم، انتشارات الزّهراء، ١٣٦٦ هـ ش.
٢١. _____ . فصوص الحكم. شرح: مؤيد الدّين الجندي. انتشارات بوستان كتاب. ١٣٨٣ هـ ش.
٢٢. _____ . مجموعه رسائل (كتاب المسائل). طهران. انتشارات علمي و فرهنگي. ١٣٧٠ هـ ش.
٢٣. ابن فارس، أحمد. معجم مقاييس اللّغة. انتشارات دفتر تبليغات اسلامي. ١٤٠٤ هـ.
٢٤. ابن مسكويه الرازي، أحمد. تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق. تحقيق: قسطنطين رزيق. بيروت. الجامعة الأمريكيّة. ١٩٦٦ م.
٢٥. ابن منظور، جمال الدّين محمّد بن مكرم. لسان العرب. نشر أدب الحوزة. ١٤٠٥ هـ..
٢٦. أبو زهرة، محمّد. أصول الفقه. القاهرة. دار الفكر العربي. ١٤٣٢ هـ.
٢٧. الأرموي، تاج الدّين محمّد بن حسين. الحاصل من المحصول في أصول الفقه. بيروت. دار المدار الإسلامي. ٢٠٠٢ م.
٢٨. الأسترآبادي. محمّد أمين. الفوائد المدنيّة، قم: دار النّشر لأهل البيت عليهم السلام، ٢٠٠٤.

٢٩. _____ . الفوائد المدنية. مبحث الاجتهاد. تحقيق: رحمة الله رحمتي آراكي. قم. مؤسسه النشر الإسلامي. ط ١٤٢٦. ٢ هـ.
٣٠. أسدي نسب، محمد علي. مباني قرآن شناختي علم ديني با تأكيد بر علوم انساني اسلامي. پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامي. (قيد الطبع).
٣١. الإصفهاني، السيد أبو الحسن. وسيلة النجاة مع تعليقات الإمام الخميني. طهران. مؤسسه تنظيم و نشر آثار الإمام الخميني. ١٤٢٢ هـ.
٣٢. الإصفهاني، محمد حسين. الفصول الغروية في الأصول الفقهية. قم. دار إحياء العلوم الإسلامية. ١٣٦٣ هـ.
٣٣. _____ . نهاية الدرّاية في شرح الكفاية. تحقيق: أبو الحسن قائمي. قم. مؤسسه آل البيت. ١٣٧٤ هـ ش.
٣٤. الإصفهاني، الميرزا مهدي. مصباح الهدى. دفتر تبليغات اسلامي. قم. بوستان كتاب. ١٣٨٧ هـ ش.
٣٥. أعرافي، علي رضا. فقه تربيتي. طهران. مؤسسه فرهنگي هنري إشراق و عرفان. ١٣٩٣ هـ ش.
٣٦. إقبال، إبراهيم. فرهنگ نامه علوم قرآن. طهران. انتشارات أمير كبير. ١٣٨٥ هـ ش.
٣٧. الإمام جعفر الصادق عليه السلام. مصباح الشريعة. المنسوب إلى الإمام جعفر الصادق عليه السلام. بيروت. منشورات مؤسسه الأعلمي للمطبوعات. ط ١٤٠٠. ١ هـ.
٣٨. أمين، أحمد. ضحى الإسلام. القاهرة. مكتبة النهضة المصرية. ط ١٩٦٤. ٧ م.
٣٩. _____ . فجر الإسلام. بيروت. دار الكتاب العربي. ١٩٦٩ م.
٤٠. انتظام، سيد محمد، پيش فرض هاي فلسفي در علم اصول. قم. بوستان كتاب. ١٣٨٤ هـ ش.
٤١. الأنصاري، مرتضى. المكاسب (ستة مجلدات). تحقيق: لجنة التحقيق. قم. مطبعة باقري. ط ١٤١٥. ١ هـ.
٤٢. _____ . فرائد الأصول (الرسائل). انتشارات مصطفىوي. ١٣٦٧ هـ ش.
٤٣. _____ . رسالة في العدالة (المطبوعة ضمن رسائل الفقيه). كنگره شيخ انصاري. قم، ١٤١٤ هـ.
٤٤. إيمان، محمد تقی، وكلاته ساداتي، أحمد. روش شناسي علوم اسلامي نزد اندیشمندان مسلمان (مدلي روش شناختي از علم اسلامي). قم. پژوهشگاه حوزه و دانشگاه. ١٣٩٢ هـ ش.

٤٥. بابائي، علي أكبر. روش شناسي تفسير قرآن. طهران. سازمان مطالعه و تدوين كتب انساني دانشگاهها (سمت). ١٣٧٩ هـ.ش.
٤٦. البحراني، ابن ميثم. قواعد المرام في علم الكلام. تحقيق: السيد أحمد الحسيني. قم. مكتبة آية الله المرعشي النجفي. ط ٢. ١٤٠٦ هـ.
٤٧. البحراني، علي. منار الهدى في النص على إمامة الأئمة الاثني عشر عليه السلام بيروت. دار المنتظر. ١٤٠٥ هـ.
٤٨. البحراني، الشيخ يوسف. الحدائق الناضرة. تحقيق: محمد تقي الإيرواني. قم. جماعة المدرسين. ١٤٠٥ هـ.
٤٩. بخشايش، رضا. «فلسفه زبان ویتغشتاین متقدم و متأخر». مجلة: روش شناسي علوم انساني. العدد: ٢٤ - ٢٥. ١٣٨٩ هـ.ش.
٥٠. البغدادي، أبو البركات. المعتبر في الحكمة. (ثلاثة أجزاء في مجلد واحد). دانشگاه اصفهان. ١٣٧٣ هـ.ش.
٥١. بلاشر، جوزف. گزیده هرمنوتیک معاصر. ترجمه إلى اللغة الفارسية: سعيد جهانگیری. طهران. انتشارات پرسش. ١٣٨٠ هـ.ش.
٥٢. بلوم، ویلیام تئودور. نظریه های نظام سیاسی: کلاسیک های اندیشه سیاسی و تحلیل سیاسی نوین. طهران. انتشارات آران. ١٣٧٣ هـ.ش.
٥٣. البهبهاني، الوحيد. الفوائد الحائرية. قم. مجمع الفكر الإسلامي. ١٤١٥ هـ.
٥٤. _____ . الرسائل الأصولية. قم. مؤسسه العلامة المجدد الوحيد البهبهاني. ١٣٧٦ هـ.ش.
٥٥. _____ . مصابيح الظلام في شرح مفاتيح الشرائع. قم. مؤسسه العلامة المجدد الوحيد البهبهاني. ١٣٨٢ هـ.ش.
٥٦. بهرامي. محمد. «نگرشي تطبيقي به دانش تفسير و هرمنوتيك شلاير ماخر». مجلة: پژوهش هاي قرآني. العدد: ٢٩ - ٣٠ (عدد خاص بالعلامة الطبرسي رحمته الله عليه). ١٣٨١ هـ.ش.
٥٧. بولتمان، رودولف كارل. عيسى و أساطير. ترجمه إلى اللغة الفارسية: مسعود عليا. نشر مركز. ١٣٩١ هـ.ش.

۵۸. پارسا، حمید. «روش‌شناسی علوم انسانی با رویکرد اسلامی». مجله: پژوهش. السّنة الأولى. العدد: ۲. خریف وشتاء عام: ۱۳۸۸ هـ ش.
۵۹. _____ . «روش‌شناسی و اندیشه سیاسی». فصلنامه علوم سیاسی. العدد: ۲۸. ۱۳۸۳ هـ ش.
۶۰. پالم، ریچارد. علم هرمنوتیک. ترجمه إلى اللّغة الفارسیة: محمّد سعید حنائی کاشانی. انتشارات هرمس. ۱۳۷۷ هـ ش.
۶۱. پانن برگ، آن. إلهیات تاریخی. ترجمه إلى اللّغة الفارسیة: مراد فرهادپور. مؤسّسة فرهنگی صراط.
۶۲. پسندیده، عباس. درس‌نامه فقه الحدیث. قم. دار الحدیث. ۱۳۷۹ هـ.
۶۳. ترخان، قاسم. «فطرت و فطریات از نگاه علامه طباطبائی و برابند آن در علوم انسانی». مجله مطالعات معرفتی در دانشگاه اسلامی. العدد: ۷۰. ربیع عام: ۱۳۹۶ هـ ش.
۶۴. التفتازانی، سعد الدّین. شرح مختصر المعانی. قم. دار الذخائر. ۱۳۱۸ هـ ش.
۶۵. التیمیّی الآمّدی، عبد الواحد. غرر الحکم ودرر الکلم. تحقیق: السّید مهدي رجائي. قم. دار الكتاب الإسلامي. ۱۴۱۰ هـ.
۶۶. التهانوی، محمّد علی. موسوعة کشف اصطلاحات الفنون والعلوم. بیروت. ناشرون. ۱۹۹۶ م.
۶۷. الفاضل التونی، عبد الله. الوافیة فی أصول الفقه. تحقیق: السّید محمّد حسین الرضوی کشمیری. قم. مجمع الفکر الإسلامي. ۱۴۱۲ هـ.
۶۸. جبرئیلی، محمّد صفر. «فلسفه علم کلام» سلسله من مقالات الفلّسفات المضافة. (خسروپناه). طهران. پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی. ۱۳۸۵ هـ ش.
۶۹. الجرجانی، علی بن محمّد. التّعریفات. مدخل «فهم». بیروت. دار الكتاب العربي. ط ۴. ۱۴۱۱ هـ.
۷۰. جعفری، محمّد تقی. شرح و تفسیر نهج البلاغة. طهران. دفتر نشر فرهنگ اسلامی. ۱۳۷۶ هـ ش.
۷۱. _____ . شناخت از دیدگاه علمی و از دیدگاه قرآن. طهران. دفتر نشر فرهنگ اسلامی. ۱۳۶۰ هـ ش.
۷۲. جنّتی، محمّد ابراهیم. منابع اجتهاد از دیدگاه مذاهب اسلامی. طهران. انتشارات کیان. ۱۳۷۰ هـ ش.

۷۳. الجوادى الآملى، عبد الله. تفسير موضوعى قرآن كريم (قرآن در قرآن). مركز نشر إسرائء. ط ۱۳۷۸. ۲ هـ ش.
۷۴. _____ . رحيق مختوم (شرح الحكمة المتعالية). قم. مركز نشر إسرائء. ط ۲. ۱۳۸۲ هـ ش.
۷۵. _____ . شريعت در آينه معرفت. قم. مركز انتشارات إسرائء. ط ۲. ۱۳۷۸ هـ ش.
۷۶. _____ . شناخت شناسى در قرآن. طهران. دفتر انتشارات اسلامى. ط ۲. ۱۳۷۴ هـ ش.
۷۷. _____ . اسلام و محيط زيست. قم. نشر إسرائء. ۱۳۸۶ هـ ش
۷۸. _____ . انتظار بشر از دين. قم. نشر إسرائء. ۱۳۸۰ هـ ش.
۷۹. _____ . تفسير إنسان به انسان. قم. انتشارات إسرائء. ۱۳۸۴ هـ ش.
۸۰. _____ . تفسير موضوعى (فطرت در قرآن). إعداد: محمد رضا مصطفى بور. نشر إسرائء. ط ۳. ۱۳۸۴ هـ ش.
۸۱. _____ . رحيق مختوم (القسم الأول من بداية الأسفار). قم. نشر مركز إسرائء. ۱۳۷۵ هـ ش.
۸۲. _____ . مبدأ و معاد. طهران. انتشارات الزهراء. ط ۳. ۱۳۷۳ هـ ش.
۸۳. _____ . معرفت شناسى در قرآن. قم. مركز نشر إسرائء. ۱۳۸۶ هـ ش.
۸۴. _____ . منزلت عقل در هندسه معرفت دينى. قم. نشر إسرائء. ط ۲. ۱۳۷۶ هـ ش.
۸۵. _____ . نسبت دين و دنيا. بررسى و نقد نظريه سكولاريسم. قم. نشر إسرائء. ۱۳۸۱ هـ ش.
۸۶. جوارشكيان، عباس. «مباني نظري روش هاي تحقيق در علوم انساني». مجلة: مصباح. السنة الأولى. العدد: صفر. شتاء عام ۱۳۷۰ هـ ش.
۸۷. الجوهرى، إسماعيل بن حماد. الصحاح في اللُّغة. تحقيق: أحمد بن عبد الغفور العطار. بيروت. دار العلم. ط ۴. ۱۴۰۷ هـ.
۸۸. چالمرز، آلن، اف. چيستي علم. ترجمه إلى اللُّغة الفارسية: سعيد زيبا كلام. طهران. انتشارات سمت. ط ۲. ۱۳۷۹ هـ ش.

۸۹. چیمین، شیوان. از فلسفه به زبان‌شناسی. ترجمه‌ی الی اللُّغة الفارسیة: حسین صافی. طهران. انتشارات گامی نو. ۱۳۸۴ هـ.ش.
۹۰. حاجی خلیفه، مصطفی. کشف الظنون. بیروت. دار الفکر. ۱۴۱۴ هـ.
۹۱. الحائری الیزدی، مهدی. کاوشی در عقل عملی. طهران. مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران. ۱۳۷۴ هـ.ش.
۹۲. الحر العاملی، محمد حسن. وسائل الشیعة. قم. مؤسسه آل البيت. ۱۴۱۴ هـ.
۹۳. _____ وسائل الشیعة. إعداد: ربانی شیرازی. بیروت. دار إحياء التراث العربی. ۱۴۰۳ هـ.
۹۴. الحرانی، محمد حسن بن شعبة. تحف العقول. ترجمه‌ی الی اللُّغة الفارسیة وقام بتصحيحه: علی أكبر الغفاری. قم. مؤسسه النشر الإسلامی. ط ۲. ۱۳۶۳ هـ.ش / ۱۴۰۴ هـ.
۹۵. حسین زاده، محمد. پژوهشی تطبیقی در معرفت‌شناسی معاصر. مرکز نشر مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی. ۱۳۸۲ هـ.ش.
۹۶. _____ کاوشی در ژرفای معرفت‌شناسی: منابع معرفت. قم. مؤسسه انتشارات آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره). ۱۳۸۶ هـ.ش.
۹۷. _____ مبانی معرفت‌دینی. قم. مرکز انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی. ط ۶. ۱۳۸۲ هـ.ش.
۹۸. _____ منابع معرفت (کاوشی در ژرفای معرفت‌شناسی ۲). قم. مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره). ۱۳۸۶ هـ.ش.
۹۹. حسینی، سید ابراهیم. «نقش عقل در استنباط قواعد و مقررات حقوقی از دیدگاه اسلام». مجله: معرفت. العدد: ۶۱. ۱۳۸۱ هـ.ش.
۱۰۰. حقیقت، سید صادق. «حاشیه بر روش تحقیق در علوم سیاسی». مجله: دانش پژوهان. العدد: ۱. النصف الثاني من عام: ۱۳۸۱ - ۱۳۸۲ هـ.
۱۰۱. _____ روش‌شناسی علوم سیاسی. قم. دانشگاه مفید. ۱۳۸۵ هـ.ش.
۱۰۲. حکیمی، محمد رضا. «مکتب تفکیک». مجله کیهان فرهنگی. السنة التاسعة. شهر إسفند سنة ۱۳۷۱ هـ.ش.

١٠٣. الحلبي، ابن إدريس. السرائر. قم. مؤسّسة النّشر الإسلامي. ط ٢. ١٤١٠ هـ.
١٠٤. _____ . مستطرفات السّرائر. قم. مؤسّسة الإمام المهدي. ١٤٠٨ هـ.
١٠٥. الحيدري، سيد كمال. منطق فهم قرآن. قم. دار الفراق. ١٤٣٣ هـ.
١٠٦. خسروپناه، عبد الحسين. «ماهيت وحي در حكمت اسلامي». مجلة قيسات. العدد: ٤٧. ربيع عام ١٣٨٧ هـ ش.
١٠٧. _____ . انتظارات بشر از دين. پژوهشگاه فرهنگ و انديشه اسلامي. ١٣٨٢ هـ ش.
١٠٨. _____ . روش شناسي علوم اجتماعي. طهران. مؤسّسة پژوهشي حكمت و فلسفه ايران. ١٣٩٤ هـ ش.
١٠٩. _____ . فلسفه هاي مضاف. پژوهشگاه فرهنگ و انديشه اسلامي. ١٣٨٥ هـ ش.
١١٠. _____ . كلام جديد. قم. مركز مطالعات و پژوهش هاي فرهنگي حوزه علميه قم. ط ٣. ١٣٨٣ هـ ش.
١١١. الإمام الخميني، روح الله. تهذيب الأصول (ثلاث مجلدات). بقلم: آية الله جعفر السبحاني. قم. دار الفكر.
١١٢. _____ . الاجتهاد والتقليد. طهران. مؤسّسة تنظيم و نشر آثار إمام خميني. ١٣٧٦ هـ ش.
١١٣. _____ . الرّسائل. قم. مؤسّسة إسماعيليان. ١٣٤٤ هـ ش.
١١٤. _____ . تحرير الوسيلة. المسألة رقم: ٣. مؤسّسة تنظيم و نشر آثار الإمام الخميني. طهران. ١٤٢٠ هـ.
١١٥. _____ . في التّعادل والتّرجيح. المطبوع ضمن الرّسائل. قم. مؤسّسة إسماعيليان. ١٣٤٤ هـ ش.
١١٦. _____ . كتاب الطّهارة. قم. مؤسّسة تنظيم و نشر آثار إمام خميني. ١٣٨٠ هـ ش.
١١٧. الخواجة نصير الدّين الطوسي. أخلاق ناصري. انتشارات خوارزمي. طهران. ١٣٥٦ هـ ش.
١١٨. _____ . أساس الاقتباس. تصحيح: موسى رضوي. طهران. جامعة طهران. ١٣٢٦ هـ ش.

١١٩. _____ . شرح الإشارات والتنبهات. قم. نشر البلاغة. ١٣٧٥ هـ ش.
١٢٠. _____ . قواعد العقائد. تحقيق: علي رباني گلبايگاني. قم. لجنة إدارة الحوزة العلمية بقم. ١٤١٦ هـ.
١٢١. الخوارزمي، تاج الدين. شرح فصوص الحكم. انتشارات مولی. ١٣٦٤ هـ ش.
١٢٢. الخوري الشرتوني، سعيد. أقرب الموارد في فصيح العربية والشوارد. مدخل «فهم». قم. مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي. ١٤٠٣ هـ.
١٢٣. الخوئي، أبو القاسم. مصباح الأصول. بقلم: السيد محمد سرور واعظ. ط ٤. قم. ١٤٠٨ هـ.
١٢٤. _____ . التنقيح في شرح العروة الوثقى (تقريرات درس خارج الفقه. بقلم: علي الغروي التبريزي). قم. مؤسسه أنصاريان. ١٤١٧ هـ.
١٢٥. دروزة، محمد عزت. وحي وقرآن. ترجمه إلى اللغة الفارسية: محمد علي لساني فشاركي. طهران. مركز نشر انقلاب. ١٤٠١ هـ.
١٢٦. دينه سن، أنه ماري. درآمدي بر نشانه شناسي. ترجمه إلى اللغة الفارسية: مظفر قهرمان. نشر پرسش. عبادان. ١٣٨٠ هـ ش.
١٢٧. الذهبي، محمد حسين. الوحي والقرآن. بيروت. مكتبة وهبة. ١٤٠٦ هـ.
١٢٨. الرّازي الإصفهاني، محمد تقی. هداية المسترشدين في شرح أصول معالم الدين. قم. جامعة المدرسين في الحوزة العلمية بقم. ١٤٢٠ هـ.
١٢٩. الرّاغب الإصفهاني، حسين. المفردات في غريب القرآن. بيروت. ١٤١٢ هـ.
١٣٠. رجبی، محمود، وجوهري، محمد حسن. منطق فهم قرآن. حوزة علمية قم. مركز مديريت. قم. ١٣٨٥ هـ ش.
١٣١. رشاد، علی اکبر. «تاريخ نگري و تاريخ نگاري در قرآن كريم». كتاب روش. العدد التمهيدي: ٢ و ٣. صيف و خريف: ١٣٨٣ هـ ش.
١٣٢. _____ . فلسفه دين. طهران. پژوهشگاه فرهنگ و انديشه اسلامي. ١٣٨٣ هـ ش.
١٣٣. _____ . «بررسي انتقادي مبادئ پژوهي اصوليون» (مطالعه موردی «مفهوم شناسي» و «جايگاه شناسي» مبدي علم). مجلة: كتاب نقد. العدد: ٥٥-٥٦. ١٣٨٩ هـ ش.

۱۳۴. _____ «درآمدی تأسیسی بر فلسفه اصول فقه». مجله ذهن. العدد: ۴۳. ۱۳۸۹ هـ ش.
۱۳۵. _____ «دیباچه‌ای بر منطق فهم دین». مجله قبسات. العدد: ۲۷. شتاء عام: ۱۳۸۲ هـ ش.
۱۳۶. _____ «فطرت چونان گرانگه‌گاه علوم انسانی دینی». مؤتمر احیاء ذکری آیه الله الشاه آبادی. تالار علامه امینی / طهران. جامعه طهران. بتاريخ: ۶ / ۲ / ۱۳۹۰ هـ ش.
۱۳۷. _____ «گستره کارکرد و کاربرد عقل در تفهم و تحقق دین». مجله فقه و حقوق. العدد: ۸. سنة ۱۳۸۵ هـ ش.
۱۳۸. _____ «مبانی معرفت‌شناختی تولید علم دینی با تأکید بر کارکردهای عقل». مجله ذهن. السُّنة الرابعة عشرة. العدد: ۵۵. ۱۳۹۲ هـ ش.
۱۳۹. _____ «معیار علم دینی». مجله ذهن. العدد: ۳۳. ربیع عام: ۱۳۸۷ هـ ش.
۱۴۰. _____ «منطق فهم قرآن». مجله قبسات. العدد: ۱۸. ۱۳۷۹ هـ ش.
۱۴۱. _____ «درآمدی بر مبانی منطق کشف گزاره‌ها و آموزه‌های دینی». دبیر خانه هیئت حمایت از کرسی نظریه‌پردازی. ۱۳۸۷ هـ ش.
۱۴۲. _____ «دین‌پژوهی معاصر. نشر مؤسسه فرهنگی و اندیشه معاصر. ۱۳۸۲ هـ ش.
۱۴۳. _____ «کارکردوری معرفت‌شناختی فطرت در هندسه معرفتی دین»، فی: قرآن و معرفت‌شناسی، باهتمام: علی‌رضا قائمی‌نیا، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۹۹.
۱۴۴. _____ «منطق فهم دین. طهران. پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی. ۱۳۸۹ هـ ش.
۱۴۵. _____ «نظریه اسلامی علوم انسانی. المقدمة في المؤتمر العالمي حول أسلمة العلوم الإنسانية. اندونیسا / جاکارتا. بتاريخ: ۲۹ / ۸ / ۱۳۹۳ هـ ش. (<http://rashad.ir>).
۱۴۶. رشید رضا، محمد. تفسیر المنار. بیروت. دار المعرفة. ط ۲. ۱۴۱۴ هـ.
۱۴۷. رضایی‌الإصفهانی، محمد علی. «نظریه‌پردازی‌های علمی قرآن». پژوهش‌نامه قرآن و حدیث. العدد: ۹. السُّنة ۱۳۹۰ هـ ش. و(المدرج ضمن: قائمی‌نیا. علی‌رضا. قرآن و معرفت‌شناسی. سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی. ۱۳۹۲ هـ ش).

١٤٨. _____ . منطق تفسیر قرآن. مرکز جهانی علوم اسلامی. قم. دفتر تدوین متون درسی. ١٣٨٢ هـ.ش.
١٤٩. رفیع پور، فرامرز. تکنیک‌های خاص تحقیق در علوم اجتماعی. طهران. انتشارات سهامی انتشار. ١٣٨١ هـ.ش.
١٥٠. رمضان‌ی، رضا. «معرفت‌شناسی عرفانی». مجله قیاسات. العدد: ٢٤. عام ١٣٨١ هـ.ش.
١٥١. ریکور. پل، «رسالت هرمنوتیک» فی: هوی، دیوید کوزنز. حلقه انتقادی، ادبیات، تاریخ و هرمنوتیک فلسفی. ترجمه إلى اللغة الفارسیة: مراد فرهاد پور. ١٣٧١ هـ.ش.
١٥٢. الزرقانی، عبد العظیم. مناهل العرفان فی علوم القرآن. مصر، دار إحياء الكتب العربيّة. مصر.
١٥٣. الزركشي، بدر الدّین. البرهان فی علوم القرآن. بیروت. دار الكتب العلميّة. ١٤٠٨ هـ / بیروت. دار المعرفة. ١٣٩١ هـ.
١٥٤. زرین کوب، عبد الحسین. تاریخ ایران بعد از اسلام (مقدمة الكتاب). طهران. انتشارات أمير كبير. ١٣٦٣ هـ.ش.
١٥٥. _____ . تاریخ در ترازو. طهران. انتشارات أمير كبير. ١٣٨٣ هـ.ش.
١٥٦. الزمخشري، محمود. الكشف. قم. نشر البلاغة. ط ٢. ١٤١٥ هـ.
١٥٧. زين الدين، ثمر بن سهلان الصاوي. البصائر النصيرية في المنطق. مصر. المطبعة الأميرية. ١٣١٦ هـ.
١٥٨. ژيلسون، اتين. عقل و وحی در قرون وسطی. ترجمه إلى اللغة الفارسیة: شهرام بازوكي. طهران. مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی. ١٣٧١ هـ.ش.
١٥٩. ساروخانی، باقر. روش‌های تحقیق در علوم اجتماعی. طهران. پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی. ١٣٧٥ هـ.ش.
١٦٠. _____ . فلسفه علم و متدلوزي. ونقده في: سعيد ناجي. «نقد كتاب فلسفه علم و متدلوزي». مجلة حوزه و دانشگاه. العدد: ٣٤. ١٣٨٢ هـ.ش، ١٣٥-١٤٥.
١٦١. السباعي، مصطفى. السنّة ومكانتها في التشريع الإسلامي. بيروت. المكتب الإسلامي، ط ٤. ١٤٠٥ هـ.

١٦٢. السبحاني، جعفر. حسن و قبح عقلي. طهران. پژوهشگاه علوم انساني و مطالعات فرهنگي. ١٣٧٧ هـ ش.
١٦٣. _____ . رسالة في التحسين والتّقيح العقليين. قم. مؤسّسة الإمام الصادق عليه السلام. ١٤٢٠ هـ.
١٦٤. _____ . «روش صحيح تفسير قرآن». مجلة قياسات. العدد: ٢٩. السّنة: ١٣٨٢ هـ ش.
١٦٥. _____ . الإلهيات في ضوء الكتاب والسّنة والعقل. بقلم: حسن محمّد مكي العاملي. قم. مؤسّسة الإمام الصادق. ط ٥. ١٤٢٣ هـ.
١٦٦. _____ . مفاهيم القرآن. قم. مؤسّسة الإمام الصادق عليه السلام.
١٦٧. السبزواري، الملاهادي. غرر الفرائد: شرح منظومة حكمت. إعداد: مهدي محقق. طهران. مؤسّسة چاپ و انتشارات دانشگاه طهران. ١٣٦٨ هـ ش.
١٦٨. سجودي، فرزانه. نشانه شناسي كاربردي. طهران. نشر قصة. ١٣٨٢ هـ ش.
١٦٩. سرل، جان راجرز. أفعال گفتاری. ترجمه إلى اللّغة الفارسية: محمّد علي عبد الله. مقدمة المترجم. قم. پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامي. ١٣٨٥ هـ ش.
١٧٠. سروش، عبد الكريم. بسط تجربه نبوي. طهران. مؤسّسة فرهنگي صراط. ١٣٧٨ هـ ش.
١٧١. _____ . قبض و بسط تئوريك شريعت. طهران. مؤسّسة فرهنگي صراط. ط ٥. ١٣٧٥ هـ ش.
١٧٢. _____ . «بسط تجربه نبوي». مجلة كيان. العدد: ٣٩. ١٣٧٦ هـ ش.
١٧٣. _____ . «دين اقلي و اكثري». مجلة كيان. العدد: ٤١. ١٣٧٧ هـ ش.
١٧٤. _____ . دانش و ارزش. انتشارات ياران. ط ٨. ١٣٦١ هـ ش.
١٧٥. _____ . مدارا و مديريت. طهران. مؤسّسة فرهنگي صراط. ١٣٧٦ هـ ش.
١٧٦. سليمان الأشقر، محمّد. أفعال الرّسول ودلالاتها على الأحكام الشّرعيّة. بيروت. مؤسّسة الرّسالة. ط ٢. ١٤٠٨ هـ.
١٧٧. السند، محمّد. أصول استنباط العقائد ونظريّة الاعتبار. تحقيق: محمّد حسن الرّضوي. قم. طبعة مدين. ١٣٢٩ هـ.

- ١٧٨ . سوسور، فردينان دو. دوره زبان شناسي عمومي. ترجمه إلى اللُّغة الفارسية: كورش صفوي. طهران. انتشارات هرمس. ١٣٨٢ هـ ش.
- ١٧٩ . سيدان، سيد جعفر. تفسير آيات العقائد (تقاريرات درس التفسير). ١٣٩٢ - ١٣٩٣ هـ ش.
- ١٨٠ . السيوطي، جلال الدين. الإتيقان في علوم القرآن. قم، انتشارات الرضي. ١٤١١ هـ.
- ١٨١ . _____ . الدر المنثور في التفسير بالمأثور. دار المعرفة. ١٣٦٥ هـ ش.
- ١٨٢ . شاكرين، حميد رضا. روش شناسي عقايد ديني. طهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامي. ١٣٩٦ هـ ش.
- ١٨٣ . _____ . مباني وپيش انگاره هاي فهم دين. طهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامي. طهران. ١٣٩٠ هـ ش.
- ١٨٤ . شبر، السيد عبد الله. الأخلاق. قم، مكتبة بصيرتي. ١٣٩٥ هـ ش.
- ١٨٥ . شريف، محمد. تاريخ فلسفه در اسلام. طهران، مركز نشر دانشگاهي. طهران. ١٣٦٢ هـ ش.
- ١٨٦ . شريف، أحمد حسين. «ارزش شناسي». المطبوع ضمن: «درآمدی بر نظام ارزشي و سياسي اسلام» تحت إشراف: محمود فتح علي. قم، مؤسسه الإمام الخميني رحمته عليه. ١٣٨٣ هـ ش.
- ١٨٧ . _____ . روش شناسي علوم انساني اسلامي. طهران، انتشارات آفتاب توسعه. ١٣٩٥ هـ ش
- ١٨٨ . _____ . مباني علوم انساني اسلامي. طهران، انتشارات آفتاب توسعه. ١٣٩٣ هـ ش.
- ١٨٩ . الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم. الملل والنحل. بيروت، دار المعرفة. ١٤٠٤ هـ.
- ١٩٠ . الشهيد الثاني. الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية. النجف الاشرف، منشورات جامعة النجف الدينية. ط ٢. ١٣٨٦ هـ.
- ١٩١ . الشيخ البهائي، الوجيزة مع تعاليق مفيدة. قم، منشورات الرسول المصطفى صلى الله عليه وآله. ١٤٠٣ هـ.
- ١٩٢ . الشيخ الصدوق، محمد بن بابويه. الأمالي. طهران، انتشارات كتابخانه اسلاميه. ١٣٦٢ هـ ش.
- ١٩٣ . _____ . التوحيد. تحقيق: السيد هاشم الحسيني الطهراني. جامعة المدرسين. ١٣٨٧ هـ.

١٩٤. _____ . كمال الدين وتمام النعمة. تحقيق: علي أكبر غفاري. مؤسّسة النّشر الإسلامي. ١٣٦٣ هـ.ش.
١٩٥. _____ . من لا يحضره الفقيه. قم، جامعة المدرسين. ط ٤. ١٤١٣ هـ.
١٩٦. الشّيخ الطوسي، محمّد بن الحسن. التبيان في تفسير القرآن. بيروت، دار إحياء التّراث العربي.
١٩٧. _____ . الفهرست. تحقيق: جواد قيومي. قم، دار نشر الفقاهة. ١٤١٧ هـ.
١٩٨. _____ . المبسوط في فقه الإماميّة. طهران، المكتبة المرتضويّة لإحياء الآثار الجعفريّة. ١٣٨٧ هـ.
١٩٩. الشّيخ المفيد، محمّد. الإرشاد في معرفة حجج الله على العباد. ١٤١٣ هـ.
٢٠٠. _____ . تصحيح اعتقادات الإماميّة. تحقيق: حسين درگاهي. لبنان-بيروت، دار المفيد. ط ٢. ١٤١٤ هـ.
٢٠١. _____ . المصنفات (تصحيح الاعتقاد). قم، مؤتمر ألفية الشّيخ المفيد. ١٤١٣ هـ.
٢٠٢. شيرواني، علي. سرشت انسان. قم، انتشارات معارف. ١٣٧٦ هـ.ش.
٢٠٣. صاعد البريدي، أشرف الدين. الحدود والحقائق. قم، مطبعة الإسلام. ١٩٧٠ م.
٢٠٤. الصالح، صبحي، إبراهيم. دراسات في فقه اللّغة. بيروت. دار العلم للملايين. ط ١٤. ٢٠٠٠ م.
٢٠٥. الصدر، السيّد حسن. الشّيعّة وفنون الإسلام. ايران-قم، مؤسّسة السبطين بالتّعاون مع العالمية. ١٤٢٧ هـ.ش.
٢٠٦. الصدر. السيّد محمّد باقر. الأسس المنطقية للاستقراء. لبنان-بيروت، دار التعارف للمطبوعات. ١٤١٠ هـ.
٢٠٧. _____ . الفتاوى الواضحة. بيروت، دار التّعارف للمطبوعات. ١٩٨١ م.
٢٠٨. _____ . المعالم الجديدة للأصول. بيروت، دار التّعارف للمطبوعات. ١٤٠١ هـ.
٢٠٩. _____ . بحوث في علم الأصول. قم، مركز الغدير للدراسات الإسلاميّة. ١٤١٧ هـ.
٢١٠. _____ . دروس في علم الأصول. لبنان-بيروت، دار الكتب اللّبناني. ١٤٠٦ هـ.

٢١١. _____ . سنت‌های اجتماعی و فلسفه تاریخ در مکتب قرآن. ترجمه إلى اللغة الفارسية: حسين منوچهری. ١٣٨٣ هـ ش.
٢١٢. صدر المتألهين الشيرازي. صدر الدين محمد بن إبراهيم. الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة. بيروت. دار إحياء التراث العربي. ط ٣. ١٩٨١ م؛
٢١٣. _____ . الشواهد الربوبية. تصحيح: السيد جلال الدين الآشتياني. قم. انتشارات مطبوعات ديني. ١٣٨٢ هـ ش.
٢١٤. _____ . شرح أصول الكافي. قم. انتشارات اسلامي.
٢١٥. _____ . مفاتيح الغيب. تصحيح: محمد خواجهوي. طهران. مؤسسه مطالعات و تحقيقات فرهنگي. ١٣٦٣ هـ ش.
٢١٦. صديق. مهين. موانع فهم قرآن. كانون انديشه جوان. طهران، پژوهشگاه فرهنگ و انديشه اسلامي. ١٣٩٣ هـ ش.
٢١٧. صليبا. جميل. فرهنگ فلسفي (المعجم الفلسفي). ترجمه إلى اللغة الفارسية: منوچهر صانعي درهبندي. انتشارات حكمت. ١٣٦٦ هـ ش.
٢١٨. ضيائي فر. سعيد. گونه‌های تأثیر اخلاق در فقه و اجتهاد. مجله فصلنامه فقه. العدد: ٦٤. ١٣٨٩ هـ ش.
٢١٩. الطالقاني، نظر علي. كاشف الأسرار. تحقيق: محمد طيب. طهران، مؤسسه خدماتي فرهنگي رسا. ١٣٧٣ هـ ش.
٢٢٠. الطالقاني، السيد محمود. پرتوي از قرآن. طهران، شركت سهامي انتشار. ط ٥. ١٣٨١ هـ ش.
٢٢١. الطباطبائي، العلامة السيد محمد حسين. شيعه در اسلام. قم. دفتر انتشارات اسلامي. ١٣٧٨ هـ ش.
٢٢٢. _____ . اسلام و انسان معاصر. قم. دفتر انتشارات اسلامي. ١٣٨٨ هـ ش.
٢٢٣. _____ . أصول فلسفه و روش رئاليسم. طهران. انتشارات صدرا. ط ٣. ١٣٧٢ هـ ش.

٢٢٤. _____ . الميزان في تفسير القرآن. قم. مؤسّسة النّشر الإسلامي. ١٤١٧ هـ.
٢٢٥. _____ . بداية الحكمة. قم. نشر مؤسّسة اسلامي. ١٣٦٤ هـ ش.
٢٢٦. _____ . مباحثي در وحي و قرآن. نشر بنياد علوم اسلامي. ١٣٦٠ هـ ش.
٢٢٧. _____ . نهاية الحكمة. مؤسّسة النّشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم. ط ١٢. قم. ١٤١٦ هـ.
٢٢٨. الطباطبائي، السيّد علي. رياض المسائل. قم. مؤسّسة النّشر الإسلامي. ١٤١٤ هـ.
٢٢٩. الطباطبائي، السيّد محمّد كاظم. منطق فهم حديث. قم. مؤسسه آموزشي و پژوهشي امام خميني. ١٣٩٧ هـ ش.
٢٣٠. الطباطبائي، محمّد رضا. صرف سادة. قم. دار العلم. ١٣٧٢ هـ ش.
٢٣١. الطبرسي، الفضل بن الحسن. مجمع البيان في تفسير القرآن. تحقيق: لجنة من المحقّقين. بيروت. مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات. ١٤١٥ هـ.
٢٣٢. _____ . جوامع الجامع. قم. مؤسّسة النّشر الإسلامي لجماعة المدرسين. ١٤١٨ هـ.
٢٣٣. الطبري، محمّد بن جرير. جامع البيان عن تأويل آي القرآن. بيروت، دار الفكر. ١٤١٥ هـ.
٢٣٤. الطريحي، فخر الدين. مجمع البحرين. تحقيق: السيّد أحمد الحسيني. نشر الثّقافة الإسلاميّة. ط ٢. ١٤٠٨ هـ.
٢٣٥. عالم زاده نوري، محمّد. استنباط حكم أخلاقي از متون ديني و أدله لفظي فقه الأخلاق. قم. پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامي. ١٣٩٦ هـ ش.
٢٣٦. العاملي، حسن بن زين الدين. معالم الدين وملاذ المجتهدين. قم. مؤسّسة النّشر الإسلامي. ١٣٦٥ هـ ش.
٢٣٧. عبده، الشّيخ محمّد. رسالة التّوحيد. طبعة مصر. ١٣٥٨ هـ.
٢٣٨. عبدي، حسن. «بررسي جاياگاه معرفت شناختي (حسن) از ديدگاه قرآن». مجلة ذهن. العدد: ٤٤. عام: ١٣٩٠ هـ ش.
٢٣٩. عيوديت. عبد الرسول. درآمدي بر فلسفه اسلامي. قم. مؤسسه آموزشي و پژوهشي امام خميني. ١٣٨٠ هـ ش.

المصادر ❖ ٤٠٣

٢٤٠. عرب صالحی، محمد. «تأثیر هرمنوتیک و مبانی آن بر مباحث أصول فقه». مجلة حقوق اسلامي. العدد: ٣٤. السنة التاسعة. خريف عام: ١٣٩١ هـ ش.
٢٤١. _____ . مجموعه مقالات جريان شناسي و نقد اعتزال نو (دورة من خمس مجلدات). طهران. پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامي. ١٣٩٣ هـ ش. (مصدر فارسي).
٢٤٢. عزيزي، غلام علي. «نگاهي به آسيب هاي فهم قرآن». مجلة فصلنامه معرفت. العدد: ٢٦. سنة ١٣٧٧ هـ ش.
٢٤٣. العلامة الحلي، حسن بن يوسف. كشف المراد. قم. انتشارات شكوري. ط ٣. ١٣٧٢ هـ ش.
٢٤٤. _____ . مختلف الشيعية. قم. مؤسسه النشر الإسلامي. ١٤١٩ هـ.
٢٤٥. _____ . الجوهر النضيد. قم. انتشارات بيدار. ط ٣. ١٤٠٣ هـ.
٢٤٦. _____ . نهج الحق وكشف الصدق. قم. مؤسسه دار الهجرة. ١٤٠٧ هـ.
٢٤٧. العلامة المجلسي، محمد باقر. بحار الأنوار. بيروت. دار إحياء اتراث العربي. ١٤٠٣ هـ.
٢٤٨. علوي نژاد. سيد حيدر. «بايد و هست در نگاه قرآن». مجلة پژوهش هاي قرآني. العدد: ١٣. ١٤. ١٣٧٧ هـ ش.
٢٤٩. علي ياري، الملا علي. بهجة الآمال في شرح زبدة المقال. بنياد فرهنگ اسلامي كوشانپور. ١٣٦٧ هـ ش.
٢٥٠. علي پور. مهدي. درآمدي به تاريخ علم اصول. مركز جهاني علوم اسلامي: قم. جامعة المصطفى صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ العالمية. ١٣٨٢ هـ ش.
٢٥١. علي تبار، رمضان. «بررسي تطبيقي فلسفه فقه با ديگر فلسفه هاي مضاف همگن». مجلة آيين حكمت. العدد: ٢٩. ١٣٩٥ هـ ش.
٢٥٢. _____ . «ماهيت فلسفه دين و تفاوت آن با علم كلام و فلسفه معرفت ديني». مجلة قيسات. العدد: ٦١. خريف عام: ١٣٩٠ هـ ش.
٢٥٣. _____ . مباني دين شناختي معرفت ديني. مجلة قيسات. العدد: ٥٠. سنة ١٣٨٧ هـ ش.
٢٥٤. _____ . «معيار علم ديني با تأكيد بر علوم اسلامي (از منظر علامه طباطبائي)».

- مجلة قيسات. العدد: ٨١. پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامي. طهران. ١٣٩٥ هـ.ش.
٢٥٥. _____ . «منزلت عقل متعالي در فهم ساحات دين». مجلة فلسفه دين. ١٣٩٥ هـ.ش.
٢٥٦. _____ . علم ديني. طهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامي. ١٣٩٦ هـ.ش.
٢٥٧. _____ . فهم دين (مباني كلامي). برايנד و برون داد). طهران. پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامي. ١٣٩٠ هـ.ش.
٢٥٨. _____ . معرفت ديني. طهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامي. ١٣٩٢ هـ.ش.
٢٥٩. علي دوست، ابوالقاسم. فقه و مقاصد شريعت. فصلنامه فقه أهل بيت. العدد: ٤١. سنة ١٣٨٤ هـ.ش.
٢٦٠. _____ . فقه و عقل. پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامي. ط ٢. ١٣٨٣ هـ.ش.
٢٦١. عنايي راد، محمد جواد. «زيان شناسي دين در نگاه الميزان». مجلة: پژوهش هاي قرآني. العدد المزدوج: ٩ / ١٠. ربيع و صيف عام ١٣٧٦ هـ.ش.
٢٦٢. الغروي الإصفهاني، محمد حسين. «الاجتهاد والتقليد» المطبوع ضمن: بحوث في الأصول. قم. مؤسسه النشر الإسلامي. ط ٢. ١٤٠٩ هـ.
٢٦٣. الغروي النائيني وآخرون. «نگاهي نو به نظريه نسبيت اخلاق از منظر قرآن كريم». مجلة: آينه معرفت. العدد: ٩. صيف عام: ١٣٩٠ هـ.ش.
٢٦٤. الفارابي، أبو نصر. فصوص الحكم. تحقيق: الشيخ محمد حسن آل ياسين. قم. انتشارات بيدار. ط ٢. ١٤٠٥ هـ.
٢٦٥. _____ . فصوص الحكم. شرح: حسن حسن زاده الأملي. طهران. نشر فرهنگي رجاء. ١٣٦٥ هـ.ش.
٢٦٦. الفاضل المقداد، جمال الدين السيوري. إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين. قم. مكتبة آية الله المرعشي النجفي. ١٤٠٥ هـ.
٢٦٧. الفخر الرازي. شرح أسماء الله الحسنى. القاهرة. مكتبة الكليات الأزهرية. ١٣٩٦ هـ.
٢٦٨. _____ . المباحث المشرقية. طهران. مكتبة الأسدي. ١٩٦٦ م.

٢٦٩. _____ . مفاتيح الغيب (التفسير الكبير). بيروت. دار الكتب العلمية. ١٤١١ هـ.
٢٧٠. الفراهيدي، الخليل بن أحمد. كتاب العين. تحقيق: مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي. قم. دار الهجرة. ط ٢. ١٤٠٩ هـ.
٢٧١. _____ . كتاب العين. بيروت. دار إحياء التراث العربي.
٢٧٢. فروند، ژولين. نظريه هاي مربوط به علوم انساني. ترجمه إلى اللغة الفارسية: علي محمد كردان. طهران. مركز نشر دانشگاهي. ط ٢. ١٣٧٢ هـ ش.
٢٧٣. الفضلي، عبد الهادي. تهذيب البلاغة. طهران. المجمع العلمي الإسلامي. ١٣٧٤ هـ ش.
٢٧٤. فعالی، محمد تقی. «توجیه ترکیبی در حکمت سینوی و صدرائی». مجلة ذهن. العدد: ٥. ربيع عام: ١٣٨٠ هـ ش.
٢٧٥. _____ . درآمدي بر معرفت شناسي معاصر و ديني. قم. معاونت امور اساتيد و دروس معارف اسلامي. ١٣٧٧ هـ ش.
٢٧٦. فياضي، مسعود. پيرامون فلسفه اصول (سلسله مقالات). طهران. پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامي. ١٣٩٢ هـ ش.
٢٧٧. فيرحي، داود. «روش شناسي اندیشه سياسي در دوره ميانه تمدن اسلامي». في: روش شناسي دانش سياسي در تمدن اسلامي. قم. پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامي. ١٣٨٧ هـ ش.
٢٧٨. الفيروزآبادي، محمد. القاموس المحيط. بيروت. مؤسسه الرسالة.
٢٧٩. الفيض الكاشاني، الملا محسن. الأصول الأصلية. تصحيح: مير جلال الدين الحسيني الأرموي. طهران. سازمان چاپ دانشگاه ١٣٤٩ هـ ش.
٢٨٠. _____ . تفسير الصافي. طهران. كتاب فروشي اسلامي. ١٣٧٨ هـ ش.
٢٨١. الفيومي، أحمد. المصباح المنير. قم. منشورات دار الرضي.
٢٨٢. القاضي عبد الجبار. شرح الأصول الخمسة. القاهرة. مكتبة وهبة. ط ٢. ١٤٠٨ هـ.
٢٨٣. القاضي عياض، أبو الفضل. الشفاء بتعريف حقوق المصطفى. دار الفكر. بيروت. ١٤٠٩ هـ.

۲۸۴. قائمی نیا، علی رضا. قرآن و معرفت‌شناسی. سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی. ۱۳۹۲ هـ.ش.
۲۸۵. _____ . وحی و أفعال گفتاری (نظریه وحی گفتاری). انجمن معارف اسلامی. نشر زلال کوثر. ۱۳۸۱ هـ.ش.
۲۸۶. قدردان قراملکی. محمد حسن، «نقش پیامبر ﷺ در وحی». مجله قبسات. العدد: ۴۷. ربیع عام ۱۳۸۷ هـ.ش.
۲۸۷. قرائتی، محسن. تفسیر نور. مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن. طهران. ۱۳۸۷ هـ.ش.
۲۸۸. قربانی، زین العابدین. علم حدیث. قم. انتشارات أنصاریان. ۱۳۷۸ هـ.ش.
۲۸۹. قرشی، سید علی أكبر. تفسیر أحسن الحدیث. قم. دفتر نشر نوید اسلام. ۱۳۹۱ هـ.ش.
۲۹۰. _____ . قاموس القرآن. طهران. دار الکتب الإسلامیة. ۱۳۷۱ هـ.ش.
۲۹۱. القرطبي، محمد بن أحمد. تفسیر القرطبي (الجامع لأحام القرآن). ۱۴۰۵ هـ / ۱۹۸۵ م.
۲۹۲. قنبري، أكبر، «دفاع عقلاني از دین». فصلنامه نقد و نظر. العدد: ۲. ربیع عام ۱۳۷۴ هـ.ش.
۲۹۳. القنوجي، صديق بن حسن. أبجد العلوم. تحقیق: عبد الجبار زکار. بیروت. دار الکتب العلمیة. ۱۹۷۸ م.
۲۹۴. القيصري، محمد داود. شرح فصوص الحکم. تصحیح: السيد جلال الدین الآشتیانی. قم. انتشارات بیدار. ۱۳۶۳ هـ.ش.
۲۹۵. کارگر، رحیم. «آینده‌پژوهی قرآنی و جایگاه مهدویت در آن». مجله انتظار موعود. العدد: ۳۲. ۱۳۸۹ هـ.ش.
۲۹۶. الکاشاري، عبد الرزاق. شرح فصوص الحکم. طهران. انجمن آثار و مفاخر فرهنگی. ۱۳۸۴ هـ.ش.
۲۹۷. کاشفی، محمد رضا و شاکرین. امام‌شناسی. قم. دفتر نشر معارف. ۱۳۸۸ هـ.ش.
۲۹۸. کاظمي، سید علی أصغر. روش و بینش در سیاست. طهران. انتشارات وزارت خارجه. ۱۳۷۴ هـ.ش.
۲۹۹. کبیر، یحیی. فلسفه آنتروبولوژی. قم. انتشارات مطبوعات دینی. ۱۳۹۱ هـ.ش.

٣٠٠. كرباي، آنتوني. «درآمدی بر هرمنوتیک». في: هرمنوتیک مدرن (نیچه. هایدگر. گادامر. ریکور. فوکو. اکو وغيرهم). ترجمه إلى اللغة الفارسية: بابک أحمدی وآخرون. طهران. انتشارات مرکز. ط ١٣٧٩. ٢ هـ ش.
٣٠١. الكليني، محمد بن يعقوب. الكافي. تحقيق: علي أكبر غفاري. طهران. دار الكتب الإسلامية. ط ١٣٦٥. ٤ هـ ش.
٣٠٢. گرامي، غلام حسين. انسان در اسلام. قم. دفتر نشر معارف. ١٣٨٤ هـ ش.
٣٠٣. گلشنی، مهدي. از علم دینی تا علم سکولار. طهران. پژوهشگاه علوم انسانی. ١٣٨٠ هـ ش.
٣٠٤. لاگوست، ژان. فلسفه در قرن بیستم. ترجمه إلى اللغة الفارسية: رضا داوری اردکانی. طهران. سازمان مطالعات و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاهها (سمت). ط ١٣٨٦. ٤ هـ ش.
٣٠٥. اللاهيجي، عبد الرزاق. گوهر مراد. تحقيق: زين العابدين قرباني. طهران. وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامي. ١٣٧٢ هـ ش.
٣٠٦. المامقاني، تنقيح المقال في علم الرجال. قم. مؤسسه آل البيت عليه السلام لإحياء التراث.
٣٠٧. متقي، سعيد. اعتزال جديد و قديم در پرتو مقايسه. ضمن: در جريان شناسي اعتزال نو. إعداد: محمد عرب صالحی. طهران. پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامي. ١٣٩٣ هـ ش.
٣٠٨. مجموعة من المحققين. فرهنگ نامه أصول فقه. مركز اطلاعات و منابع اسلامي. پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامي. ١٣٨٩ هـ ش.
٣٠٩. مجموعة من المؤلفين. فلسفه تعليم و تربيت. پژوهشگاه حوزه و دانشگاه. ط ١٣٨٠. ٤ هـ ش.
٣١٠. محسنیان راد، مهدي. ارتباط شناسي. طهران. انتشارات سروش. ١٣٦٩ هـ ش.
٣١١. المحقق الأردبيلي، أحمد. مجمع الفائدة والبرهان. قم. مؤسسه النشر الإسلامي. ١٤١٧ هـ.
٣١٢. المحقق الحلي، جعفر بن حسن. المعتبر في شرح المختصر. قم. مؤسسه سيد الشهداء عليه السلام. ١٣٦٤ هـ ش.
٣١٣. المحقق الكرکي، علي. قاطعة اللجاج في تحقيق حلّ الخراج. قم. مؤسسه النشر الإسلامي.
٣١٤. محمدی ري شهري، محمد. العلم والحكمة في الكتاب والسنة. قم. دار الحديث. ١٣٧٦ هـ ش.

٣١٥. _____ مباني شناخت. مؤسسه علمي فرهنگي دار الحديث. قم. سازمان چاپ و نشر. ١٣٨٨ هـ.ش.
٣١٦. _____ ميزان الحكمة. قم. دار الحديث. ١٣٧٥ هـ.ش.
٣١٧. مدير شانه چي، كاظم. دراية الحديث. قم. دفتر انتشارات اسلامي. ١٣٨٤ هـ.ش.
٣١٨. مرتضوي، سيد خدا يار. هرمنوتيك و روش شناسي علوم انساني. سلسلة مقالات كنگره ملي علوم انساني. طهران. پژوهشگاه علوم انساني و مطالعات فرهنگي. ١٣٨٧ هـ.ش.
٣١٩. مسعودي، عبد الهادي. روش فهم حديث. قم. انتشارات زائر. ١٣٨٩ هـ.ش.
٣٢٠. مشكور، محمّد جواد. فرهنگ فرق اسلامي. مشهد. بنياد پژوهش هاي اسلامي آستان قدس رضوي. ١٣٦٨ هـ.ش.
٣٢١. المشكيني، علي اكبر. اصطلاحات أصول. قم. انتشارات الهادي. ط ٦. ١٣٧٤ هـ.ش.
٣٢٢. مصباح اليزدي، محمّد تقى. قرآن شناسي. تحقيق: محمود رجبى. قم. مؤسسه آموزشي و پژوهشي امام خميني. ١٣٧٦ هـ.ش.
٣٢٣. _____ آموزش فلسفه. طهران. مؤسسه انتشارات أمير كبير / شركت چاپ و نشر بين الملل. ١٣٧٨ هـ.ش.
٣٢٤. _____ جامعه و تاريخ. طهران. سازمان تبليغات اسلامي. ١٣٧٣ هـ.ش.
٣٢٥. _____ دروس فلسفه اخلاق. طهران. انتشارات اطلاعات. ١٣٧٣ هـ.ش.
٣٢٦. مصباح، علي. مباني علوم إنساني (درس فلسفه علوم انساني و اجتماعي، النسخة الأولى). مؤسسه آموزشي و پژوهشي امام خميني. ١٣٩٢ هـ.ش).
٣٢٧. مصباح، مجتبى. تأثير ارزش ها بر علوم انساني. مجموعه مقالات مباني فلسفي علوم انساني. قم. مؤسسه آموزشي و پژوهشي امام خميني. ١٣٩٢ هـ.ش.
٣٢٨. المصطفوي، حسن. التحقيق في كلمات القرآن الكريم. طهران. انتشارات فرهنگ و ارشاد اسلامي. ١٣٦٨ هـ.ش.
٣٢٩. المطهري، مرتضى. اسلام و مقتضيات زمان. طهران. انتشارات صدرا. ط ٩. ١٣٧٣ هـ.ش.

٣٣٠. _____ . یادداشت‌ها. قم و طهران. انتشارات صدرا. ط ٢. ١٣٨٢ هـ ش.
٣٣١. _____ . فطرت. قم و طهران. انتشارات صدرا. ط ٧. خریف عام: ١٣٧٤ هـ ش.
٣٣٢. _____ . آشنائی با علوم اسلامی. قم. دفتر نشر اسلامی.
٣٣٣. _____ . آشنائی با قرآن. شناخت قرآن. طهران. انتشارات صدرا.
٣٣٤. _____ . انسان در قرآن. طهران. انتشارات صدرا.
٣٣٥. _____ . پاورقی اصول فلسفه و روش رئالیسم. الهامش. المقالة رقم: ١٤. (الأعمال الكاملة. ج ٦). نشر صدرا. ط ٤. ١٣٧٥ هـ ش.
٣٣٦. _____ . تعلیم و تربیت در اسلام. طهران. انتشارات صدرا. ١٣٧٨ هـ ش.
٣٣٧. _____ . جاذبه و دافعه علی علیه السلام. طهران. انتشارات صدرا. ١٣٦٨ هـ ش.
٣٣٨. _____ . جامعه و تاریخ. طهران. انتشارات صدرا. ١٣٧٢ هـ ش.
٣٣٩. _____ . علوم اسلامی. ج ١. قسم المنطق والفلسفة. قم. انتشارات صدرا. ١٣٧٥ هـ ش.
٣٤٠. _____ . مجموعه آثار (الأعمال الكاملة). طهران. انتشارات صدرا. ١٣٧٧ هـ ش.
٣٤١. _____ . مقدمه‌ای بر جهان‌بینی اسلامی. مجموعه آثار (الأعمال الكاملة). ج ٢. طهران. انتشارات صدرا. ١٣٧٢ هـ ش.
٣٤٢. المظفر، محمد رضا. أصول الفقه. قم. بوستان کتاب. ١٤١٥ هـ.
٣٤٣. معرفت، محمد هادی. مصونیت قرآن از تحریف. ترجمه إلى اللُّغة الفارسیة: محمد شهرابی. قم. مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه. ١٣٧٦ هـ ش.
٣٤٤. _____ . التمهید فی علوم القرآن. قم. مؤسسه فرهنگی تمهید. ١٣٨٦ هـ ش.
٣٤٥. معموری، علی. «دانش زبان‌شناسی و کاربردهای آن در مطالعات قرآنی». مجلة: قرآن و علم. العدد: ١. خریف و شتاء عام ١٣٨٦ هـ ش.
٣٤٦. معین، محمد. فرهنگ معین. طهران. انتشارات ساحل. ١٣٩٠ هـ ش.

٣٤٧. مفتخري، حسين. مباني علم تاريخ. طهران. انتشارات سمت. ١٣٩٠ هـ ش.
٣٤٨. مك نيل، باتريك. روش هاي تحقيق. ترجمه إلى اللغة الفارسية: محسن ثلاثي. طهران. انتشارات آگاه. ١٣٧٨ هـ ش.
٣٤٩. مكارم الشيرازي، ناصر. تفسير نمونه (التفسير الأمثل). طهران. دار الكتب الإسلامية. ١٣٧٤ هـ ش / ١٣٨٤ هـ ش.
٣٥٠. اعتقاد ما: شرح فشرده اي از عقايد اماميه. نشر نسل جوان. قم. ١٣٧٥ هـ ش.
٣٥١. أنوار الأصول. قم. مدرسة الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام. ١٤٢٨ هـ.
٣٥٢. مك كويري، جان. إلهيات اگزيستانسيالستي. ترجمه إلى اللغة الفارسية: مهدي دشت بزرگي. انتشارات دفتر تبليغات اسلامي. ١٣٨٢ هـ ش.
٣٥٣. تفکر در قرن بيستم. ترجمه إلى اللغة الفارسية: عباس شيخ شعاعي ومحمد محمد رضائي. دفتر تبليغات اسلامي. ١٣٧٥ هـ ش.
٣٥٤. ملكيان، مصطفى. جغرافياي دانش هاي زباني. مجلة نقد و نظر. العدد: ٣٧ - ٣٨. السنة العاشرة. ربيع وصيف ١٣٨٤ هـ ش.
٣٥٥. «روش شناسي در علوم سياسي». مجلة: فصلنامه علوم سياسي. العدد: ١٤. صيف عام: ١٣٨٠ هـ ش.
٣٥٦. منوچهري، عباس. هرمنوتيك. دانش و رهائي. طهران. انتشارات بقعة. ط ١. ١٣٨١ هـ ش.
٣٥٧. مهريزي، مهدي. كتاب شناسي أصول فقه شيعة. دبیرخانه كنگره جهاني شيخ مرتضى أنصاري. قم. ١٣٧٣ هـ ش.
٣٥٨. موتن، عبد الرشيد. «روش شناسي اسلامي در علم سياست». ترجمه إلى اللغة الفارسية: محمد شجاعيان. فصلنامه علوم سياسي. العدد: ٨. ١٣٧٩ هـ ش.
٣٥٩. الموسوي الجزائري، السيد نعمة الله. الأنوار النعمانية. بيروت. منشورات الأعلمي. ط ٤. ١٤٠٤ هـ.
٣٦٠. نور البراهين. تحقيق: رجائي. قم. مؤسسه النشر الإسلامي. ١٤١٧ هـ.

٣٦١. الموسوي العاملي، مدارك الأحكام. تحقيق: السيّد جواد الشهرستاني. قم. مؤسّسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث.
٣٦٢. الميرزا القمي، أبو القاسم. قوانين الأصول. المكتبة العلميّة الإسلاميّة. ١٣٧٨ هـ.
٣٦٣. ناجي، سعيد. «نقد كتاب فلسفه علم و متدلوزي». مجلة حوزة و دانشگاه. العدد: ٣٤. ١٣٨٢ هـ.ش.
٣٦٤. النائيني، الميرزا محمّد حسين. فوائد الأصول. بقلم: محمّد علي. كاظميني خراساني. قم. انتشارات جامعه مدرسين.
٣٦٥. النراقي، أحمد. مناهج الأحكام والأصول. مكتبة آية الله المرعشي النجفي.
٣٦٦. النراقي. المولى محمّد مهدي. جامع السّعادات (علم أخلاق اسلامي). قم. انتشارات حكمت. ١٤٠٥ هـ.
٣٦٧. نصري، عبد الله. خدا در اندیشه بشر. طهران. انتشارات دانشگاه علامه طباطبائي. ١٣٧٣ هـ.ش.
٣٦٨. نصيري، علي. روش شناسي تفسير قرآن. انتشارات وحي و خرد. ١٣٩٦ هـ.ش.
٣٦٩. نظمي. محمّد عزيز. المنطق الصوري والرياضي. دراسة تحليلية لنظريّة القياس وفلسفة اللّغة. مصر، الاسكندرية المكتب العربي الحديث. ١٤٢٢ هـ.
٣٧٠. ولائي، عيسى. فرهنگ تشريحي اصطلاحات أصول. طهران. نشر ني. ط ٤. ١٣٨٤ هـ.ش.
٣٧١. هادوي طهراني، مهدي. گنجينه خرد بررسي تحليلي منطق در مهّد تمدن اسلامي: مبادي منطق. ج ١. طهران. انتشارات الزهراء. ١٣٦٩ هـ.ش.
٣٧٢. _____ . مباني كلامي اجتهاد در برداشت از قرآن. مؤسّسة فرهنگي خانه خرد. ١٣٧٧ هـ.ش.
٣٧٣. الهاشمي الشاهرودي، السيّد محمود. بحوث في علم الأصول (تقريرات درس آية الله السيّد محمّد باقر الصدر). قم. المجمع العلمي للشّهيد الصدر. ط ٢. ١٤٠٥ هـ.
٣٧٤. _____ . فرهنگ فقه فارسي. قم. مؤسّسة دائرة معارف الفقه الإسلامي. ط ٢. ١٣٨٥ هـ.ش.
٣٧٥. هاك، سوزان. فلسفه منطق. ترجمه إلى اللّغة الفارسيّة: محمّد علي حجتّي. انتشارات كتاب

طه. ١٣٨٢ هـ ش.

٣٧٦. الهمداني، عين القضاة، زبدة الحقائق. تصحيح عفيف عسيران. جامعة طهران.
٣٧٧. هوي، ديويد كوزنز. حلقة انتقادي، أدبيات، تاريخ وهرمنوتيك فلسفي. ترجمه إلى اللُّغة الفارسية: مراد فرهاد پور. طهران. انتشارات روشنگران. ١٣٧١ هـ ش.
٣٧٨. يزدان پناه، سيد يد الله. رمز وراز تأويل عرفاني از دیدگاه اهل معرفت. كنگره اندیشه‌هاي اخلاقي - عرفاني امام خميني رحمته الله عليه. ١٣٨١ هـ ش.
٣٧٩. اليزدي، عبد الله بن حسين. الحاشية على تهذيب المنطق للتفتازاني. قم. دفتر انتشارات اسلامي. ١٣٧٩ هـ ش.
٣٨٠. يوسفیان، حسن. و شريفی. أحمد حسين. عقل و وحي. طهران. پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامي. ١٣٨٥ هـ ش.

381. Audi, Robert, (Editor), The Cambridge Dictionary of Philosophy, New York, Cambridge University Press, 1999.
382. Barry, Smith & Alan Thomas, "Axiology", in: Routledge Encyclopedia of Philosophy, Edward Craig, V. 1.
383. Bilen, Osman, The Historicity of Understanding and The Problem of Relativism in Gadamer's, Philosophical Hermeneutics, United States of America, Library of Congress Cataloging – in – Publication, 2000.
384. Borchert, Donald M. (Editor in Chief), Encyclopedia of Philosophy, Second Edition, Thomson Gale, a part of the Thomson Corporation. 2006.
385. Bunnin, Nicholas and Yu, Jiyuan, The Blackwell Dictionary of Western Philosophy, Blackwell publishing, UK, Oxford, 2004.
386. Caputo, John D., Radical Hermeneutics, Repetition, Deconstruction, and The Hermeneutic Project, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis, 1987.
387. Caygill, Haward, A Kant Dictionary Blackwell Philosopher Dictionaries, Blackwell Publishing, 1995.
388. Craig, Edward (editor), the Shorter Routledge Encyclopedia of Philosophy, Taylor & Francis Elibrary, New York, 2005.
389. Fritz, Machlup, Methodology of Economics and Other Social Sciences, New York, ACADEMIC PRESS, 1978.
390. Geertz, C., "Religion as a cultural system". In: The interpretation of cultures: selected essays, Geertz, Clifford, pp. 87 – 125. Fontana Press, 1993.

391. Heidegger, Martin, Being in Time, translated by Joan Stambaugh, New York press, 1996.
392. Jupp, Victor, The Sage Dictionary of Social Research Methods, London, SAGE Publications, 2006.
393. Lacey, A. R., A Dictionary of Philosophy, Third edition by Routledge, Department of Philosophy, King's College, University of London, 1996.
394. Palmer, Richard E., Hermeneutics, North Western University Press, 1980.
395. Page, Carl, Philosophical Historicism and The Betrayal of First Philosophy, Pennsylvania State University Press, 1995.
396. Pearson, Keith Ansell, (Editor), A Companion to Nietzsche, Blackwell Companions to Philosophy, Blackwell Publishing Ltd, 2006.
397. Resnik, David B, The Ethics of Science, London & New York, 1998.
398. Rosenberg, Alex, A Philosophy of Science, a contemporary introduction, second edition, Routledge, Madison Ave, New York, 2005.
399. Shell, Karl. Economic Theory, Econometrics, and Mathematical Economic, University of Pennsylvania, Academic Press, 1978.

400. Suarez, Mauricio, *Epistemology and Methodology of Science*, London, Springer, 2010.
401. Teevan, Donna & Lonergan, Bernard, *Hermeneutics & Theological Method*, Marquette University Press, 2005.
402. White, "Coherence Theory of Truth" in P. Edwards, *The Encyclopedia of Philosophy*, 1976.

هذا الكتاب

أحد التحدّيات والأسئلة الأساسيّة في دراسة الدّين هي النزاعات المتعلّقة بالأسس النظريّة والمبادئ والأطر المنهجية. كانت هذه الأسئلة والقضايا تواجه المفكرين في جميع العصور في التعامل مع ظاهرة الدّين، وقد قُدِّمت نظريّات ومناهج متنوعة للإجابة عن هذه الأسئلة.

الكتاب الحالي يعالج بعض القضايا المهمّة في موضوع فهم الدّين ومنهجيتّه مثل: الشروط، والعوائق والأضرار في فهم الدّين، والأسس والمبادئ المعرفيّة، والفلسفيّة، واللاهوتيّة لفهم الدّين، والمصادر والوثائق الوحيانيّة، والفطريّة، والعقليّة، والتاريخيّة، والآفاقيّة لفهم الدّين.



الإسلاميات

<http://www.iicss.iq>

islamic.css@gmail.com