الأسس المعرفية للقرآن الكريم
وأثرها في المنظومة القانونية

الأستاذ المساعد الدكتور
علي عبد الحسين المظفر
جامعة الكوفة ـ كلية الفقه

المدرس المساعد
حيدر عبد الجبار الوائلي

الأسس المعرفية للقرآن الكريم وأثرها في المنظومة القانونية

الأستاذ المساعد الدكتور
علي عبد الحسين المظفر
جامعة الكوفة ـ كلية الفقه

المدرس المساعد
حيدر عبد الجبار الوائلي

مقدمة:ـ

يعد العقل من العناصر المهمة في فهم المعرفة الدينية، وهو تارة أداة كشف وبحث عن مغزى النص الديني، وأخرى معيار لتقييم ذلك الكشف والبحث، وعملية فهم النص التشريعي والتي هي صلب حقيقة الاجتهاد تمثل المرحلة الأولى لوظيفة العقل في استنطاق النص التشريعي، وقد زخر التراث الفقهي الإسلامي بالعديد من مناهج الاستنباط وما تتضمنه من أدوات منهجية وعلمية في كشف مراد المشرع.

أما المرحلة الثانية فهي التي يحاول الباحث أن يرصدها من خلال قراءة فاحصة لكيفية الفهم الاجتهادي ودراسة الطرق العلمية والأساليب المنهجية التي أسست نظريات الاجتهاد من خلال علم أصول الفقه، في هذه الدراسة يتم استجلاء السمات المعرفية لعلم الأصول الفقه وبالخصوص ما يتعلق بالتأسيس النظري لمصادر الاستنباط.

إن عملية التأسيس لحجية مصادر الاستنباط أما أن تكون ذات نظرية بعد معرفي يتضمن وسائل برهانية تمتلك قيمة يقينية، أو غير معرفي يشمل النزعات الايديولوجية والذاتية وأدوات استدلالية لا تتجاوز الظن.

وهكذا أخذ البحث على عاتقه التمييز بين ما هو معرفي وما هو غير معرفي، وفق نظريات المعرفة وفلسفة العلم التي تؤكد على يقينية الاستدلال من جهة، وموضوعيته وتجرده عن الجهوية والانتماء اللامبرهن ضمن الثوابت

الدينية من جهة أخرى.

لذا توافر البحث على دراسة استدلالات الأصوليين من كافة المذاهب الإسلامية، ومحاولة الفرز بينها على أساس معرفي برهاني، وقد طال الوقوف في نظرية المعرفة وفلسفة العلم لما لها من الصلة الوثيقة في البحث، وقد خرج البحث إلى النور على وفق المنهج الآتي:

المبحث الأول الذي تناول الاطار المفاهيمي للأسس المعرفية لمصادر التشريع الإسلامي بصورة عامة، وذلك ببيان مفهوم الأساس المعرفي الذي يتضمن بدوره كل ما ينتهي إلى البرهان واليقين ضمن ما هو متفق عليه في المعرفة البشرية، ومدى حجية مصادر التشريع الإسلامي في اطار التأسيس المعرفي، وتبيين ان ذلك مما له صلة وثيقة لمجال فلسفة العلم.

المبحث الثاني: الأسس المعرفية لقبول معطيات للقرآن الكريم، وذلك ببيان كون الأساس المعرفي من خلال المعجزة كظاهرة عامة متشكلة في الوعي البشري، كونها عنصرا حسيّا، والتواتر المبتني على الكثرة العددية الموجب للقطع بصدور القرآن الكريم عن البارئ عز وجل، أو لاثبات قرآنية القرآن الكريم.

المبحث الأول

الاطار النظري وتحديد المفاهيم

في هذا المبحث لابد من تناول اهم ما يتعلق بالأسس المعرفية من الناحية النظرية المتضمنة بيان المفهوم والوظيفة بالنسبة للأساس المعرفي.

المطلب الأول

مفهوم الأسس المعرفية

الفرع الأول: تفكيك مصطلح (الأساس المعرفي)

أولاً: مفهوم الأساس (لغة واصطلاحا).

١- الأساس لغة: ان الجذر اللغوي لمفردة أساس (الهمزة والسين) تدل

على الأصل والشيء الوطيد الثابت[١]، لذا قد وردت كلمة أساس في كتب اللغة بمعنى الأصل[٢]، فالأس أصل البناء، وكذلك الأساس، والأسس مقصورة منه. وقد أسست البناء تأسيسا، وأسست دارا إذا بنيت حدودها ورفعت من قواعدها[٣].

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

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

ثانياً: مفهوم المعرفة (لغة واصطلاحا)

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

١ـ الجذر اللغوي للمصطلح:

إن الأصل الاشتقاقي للأبستمولوجيا مأخوذة عن اللغة اليونانية، إذ يتكون من شطرين، الأول **(الابستيم)**، والثاني **(اللوغوس)**، ولكنها تختلف في ترجمة كل من اللفظتين، فـ(الابستيم) قد يترجم إلى علم أو معرفة أو معرفة علمية، وقد يترجم (اللوغوس) إلى النظرية، أو الدراسة، أو العلم، أو

البحث، أو المعرفة، النقد، أو العقل..، وربما يعود ذلك إلى اشتمال هذه الكلمة بالأصل اليوناني على معان مختلفة[٥].

٢ـ المدلول الاصطلاحي:

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

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

الاتجاه الفرنسي: وهو الاتجاه الذي يميز بين استخدام (نظرية المعرفة) في مجال الفلسفة، من حيث انها تهتم بجميع مصادر، وبقدرتنا العارفة، مهما كان الموضوع المعروف وبين استخدام (الابستمولوجيا) في مجال العلم وفلسفة العلم، من حيث انها تهتم بنوع خاص من المعارف، هو المعرفة العلمية، وعلى الرغم من هذا التمييز النظري بين الابستمولوجيا ونظرية المعرفة في الاستخدام الفرنسي، الا انه من الصعب علميا مراعاة هذا التمييز في الواقع الفعلي في اغلب الاحيان.

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

ويطلق لفظ (المعرفة) على معنيين أساسيين:

الأول: الفعل العقلي الذي يتم به إدراك الظواهر الموضوعية، أي علمية الإدراك. الثاني: الفعل العقلي الذي يتم به حصول صورة الشيء في الذهن،

أي حاصل عملية الإدراك، أما مصطلح (الابستمولوجيا) فهو مشتق من الكلمة اليونانية (ابستيم)، التي تعنى المعرفة أو العلم، أي ان مصطلح الابستمولوجيا بحكم أصله الاشتقاقي يعني حرفيا (نظرية العلم) أو (نظرية المعرفة العلمية)[٧].

الفرع الثاني: حجية القرآن الكريم في إطار التأسيس المعرفي.

إن التأسيس المعرفي للقرآن الكريم يختص في حجية هذا المصدر، والمقصود من حجيته معنيان:

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

الثاني: الحجية الأصولية، والمراد منها التنجيز[٨] والتعذير[٩]، بمعنى كون القطع في علاقة العبد بالمولى منجزا ومعذرا في مقام الامتثال أو لا، وهو المبحوث عنها في الأصول. والحجة عند الاصوليين: هي الأدلة الشرعية من الطرق والامارات التي تقع وسطا لاثبات متعلقاتها بحسب الجعل الشرعي من دون أن يكون بينها وبين المتعلقات علقة ثبوتية بوجه من الوجوه[١٠].

إن الحجية المنطقية هي ذلك المعنى الذي يختص به الواقع، بمعنى مطابقة العلم للواقع، وهو ما نروم إثباته لمصدرية القرآن الكريم للتشريع الإسلامي.

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

إن مصادر التشريع الإسلامي على تنوعها واختلافها تحتاج إلى الكشف عن مرجعياتها المعرفية، فالقرآن الكريم مصدر يستند معرفيا إلى الوحي

المعصوم من الزلل، والوحي مرجعية معرفية للقرآن، وهو ما سيتم التأسيس له معرفيا، كذلك السنة المطهرة، فإنها تستقي من فيض العصمة التي لا يتصور معها الخطأ، ولبقية المصادر أسسها المعرفية.

إن أية قضية علمية لا بد وان تقوم على أساس منطقي برهاني ينتج اليقين إلا أن ذلك اليقين يقع على معان ثلاثة، فهو أما ان يكون رياضيا ويعني العلم بقضية معينة والعلم بان من المستحيل ان تكون القضية بالشكل الذي علم[١١].

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

وثالثهما اليقين الموضوعي ويتضح من خلال التمييز بين ناحيتين في اليقين احداهما القضية التي تعلق بها اليقين والاخرى درجة التصديق التي يمثلها واذا ميزنا بين القضية التي تعلق بها اليقين ودرجة التصديق التي يمثلها امكننا ان نلاحظ ان هناك نوعين ممكنين من الحقيقة والخطأ في المعرفة البشرية احدهما الحقيقة والخطأ من الناحية الأولى أي الناحية التي تعلق بها اليقين، والحقيقة والخطأ من هذه الناحية مردهما إلى تطابق القضية التي تعلق بها اليقين مع الواقع وعدم تطابقها، فاذا كانت متطابقة فاليقين صادق. والا فهو مخطيء، والاخرى الحقيقة والخطأ في اليقين من الناحية الثانية أي من ناحية الدرجة التي يمثلها من درجات التصديق، فقد يكون اليقين مصيبا وكاشفا عن الحقيقة من الناحية الأولى ولكنه مخطئ في درجة التصديق التي يمثلها[١٢].

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

الموضوعي هو ان تفرض المبررات الموضوعية درجة اليقين[١٣]، من هنا لا بد أن تكون المعرفة العلمية في حدود هذه الحالات.

ومن الناحية الأخرى فإن المعرفة العلمية حتى تكون برهانية لا بد لها من ان تصنف ضمن أحد أنواع القضايا والتي تنقسم بحسب التأسيس المنطقي إلى يقينيات ومظنونات[١٤]، إلا أن هناك ما يندرج تحت المظنونات في ضمن القضايا المشهورة، ويكاد يكون من العسير وضع معيار محدد للقضية العلمية.

إن إطلاق كلمة الحجة على العلم لا يحتاج إلى توسط شيء، أما الامارة فيحتاج إلى توسط جعل من الشارع أو العقل،لذا قّسم الأصوليون الحجة إلى ذاتية، ومجعولة:

الحجة الذاتية: وهي التي لا تحتاج إلى جعل جاعل وتختص بخصوص (القطع) لأنها من اللوازم العقلية لها التي يستحيل تخلفها عنه. وتتضح هذه الملازمة إذا علمنا أن (القطع) ليس هو إلا كشف الواقع وطريقا له وطريقيته من لوازمه الذاتية[١٥].

ويرى السيد الخوئي ان القطع عين الطريق لان القطع لديه ليس هو إلا انكشاف أو رؤية للمقطوع بقوله: (ومن الواضح ان ثبوت الشئ لنفسه ضروري والماهية هي هي بنفسه فلا معنى لتوهم جعل الطريقية لها)[١٦].

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

فان الشارع المقدس وان كان هو المسيطر على التكوين والتشريع والخلق، فلا يرفع طريقية العلم أو حجيته لان ذلك ينتهي بنا إلى الخلف - مع وجود القطع وقيامه في نفس القاطع - لبداهة أن رفع الذاتيات أورفع لوازمها العقلية يستلزم رفع نفس الشيء وهو ينافي فرض بقائه من وجهة تكوينية على أن مثل

هذا التصرف الشرعي لو فرض امكانه من تلكم الجهة لثبتت الاستحالة له من جهات أخرى وأهمها[١٧]:

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

٢- على أن اثبات حجية مثل هذا التصرف بالطريقية أو الحجية - لو أمكن - فهو مما يحتاج إلى دليل فإن كان غير القطع احتجنا إلى دليل على حجيته أيضا والدليل الثالث على الحجية ان كان غير قطعي احتجنا إلى دليل وهكذا إلى ما لانهاية له. يقول الشيخ النائيني: (طريقية كل شيء لابد وان تنتهي إلى العلم وطريقية العلم لابد وان تكون ذاتية له لان كلما بالغير لابد وان ينتهي إلى ما بالذات والا لزم التسلسل[١٨].

الحجة المجعولة: وهي التي لا تنهض بنفسها في مقام الاحتجاج بل تحتاج إلى من يسندها من شارع أو عقل. وهي انما تتعلق فيما عدا العلم من الامارات والأصول احرازية أو غير احرازية أي فيما ثبتت له الطريقية الناقصة التي لا تكشف عن الواقع الا في حدود ما، أو لم تثبت له لعدم كشفه عنه[١٩].

والحجة المجعولة أما ان تكون امارة أو أصلاً احرازيا أو أصلاً غير احرازي، وتحتاج في الحالتين إلى توسط دليل شرعي أو عقلي لعدم توفرالطريقية الذاتية لها لنقصان في كشفها في الحالة الأولى، أو لعدم توفر الطريقية لها في حال كونها أصلاً غير محرز للواقع. وان عدم توفر الطريقية أو نقصان الكشف من الأمور التي تستدعي فساد الاحتجاج بمضمون

الامارة، فمن هذا المنطلق احتاجت إلى متمم للكشف - من الشرع أو العقل بالامضاء -، أما إذا كانت الحجة المجعولة أصلاً، فوجه الحاجة إلى القطع بوجود من يسندها طريقية أو حجية هو قطع سلسلة العلل ما سبق ان قلنا: إن كل ما كانت حجيته بالغير لابد وان ينتهي إلى ما بالذات وإلا لزم التسلسل. ومع كون الامارات أو الأصول لا تملك الحجية الذاتية بداهة، فهي محتاجة إلى الانتهاء إلى ما يملكها، وليس هنا كغير القطع بجعل الحجية لها من قبل من بيده أمر وضعها ورفعها[٢٠].

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

المطلب الثاني

ضوابط المعرفة العلمية في التأسيس لحجية القرآن الكريم

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

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

وتارة نريد ان نميز بين ما هو معرفي أو غير معرفي، فنستعين بنفس الأدوات التي وضعها المناطقة للوصول إلى هذا الغرض، والمنطلق في هذا هو

النظرة الخارجية للعلم أو دراسة العلم دراسة كلية من خلال تشخيص قضاياه واخضاعها إلى المعايير المعرفية.

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

الفرع الأول: الشروط المنطقية للعلم:

لكي يتم تمييز القضية العلمية عن غيرها لابد من توافر شروط منطقية، وقد اعتمدت هذه الشروط بناءً على تعريف العلم بأنه: (الاعتقاد المطابق الجازم لموجب)[٢١].

أولاً: الاعتقاد:

إن اشتراط الاعتقاد في العلم يعني امتناع العلم دونه ولا يعني ذلك ان كل اعتقاد علم، وبهذا الصدد يقول ابن حزم: (كل علم ومعرفة اعتقاد، وليس كل اعتقاد علما ولا معرفة)[٢٢]. ومن الدلالات التي يمكن ان يشير اليها مصطلح الاعتقاد هي اليقين والظن والجهل المركب، والتقليد واحيانا يقال على الوهم والشك، جاء في شرح التجريد: (ان الاعتقاد يطلق على التصديق مطلقا اعم من يكون جازما أو غير جازم، مطابقا أو غير مطابق، ثابتا أو غير ثابت، وهذا متداول مشهور، وقد يقال لأحد قسمي العلم وهو اليقين)[٢٣]. ويمكن ان يكون الاعتقاد كشرط أساس للعلم تصديقا مطلقا، والتصديق هو التصور مع الحكم، وهو بهذا يعبّر عن معنى الاذعان.

ثانياً: الصدق.

يترادف الصدق مع المطابقة بحسب تعريفات المناطقة، فالمطابقة عند المنطقيين تستعمل بمعنى الصدق، فانهم يقولون: (الكلي مطابق للجزئي) بمعنى

انه صادق عليه، فالصادق عندهم هو المطابق بالكسر[٢٤]، لا يمكن ان نطلق صفة العلم على أي اعتقاد أو قضية مال تكن صادقة ومطابقة للواقع ونفس الامر كأن يكون لنا اعتقاد جازم ولكنه غير مطابق كما في الجهل المركب.

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

ثالثاً: الجزم.

هذا الشرط يخرج الظن باعتبار ان الظن (اعتقاد رجح بلا جزم)[٢٥]، فيتميز العلم عن الظن بالجزم[٢٦]، كما يتميز عن الجهل المركب بالمطابقة[٢٧].

رابعاً: الموجب.

لقد عبّر المناطقة عن الموجب بتعبيرات متفاوتة منها: (اعتقاد لا يمكن زواله)[٢٨]، و(اعتقاد حصل بالذات لا بالعرض)[٢٩]، وقال آخر انه: (الثابت)[٣٠].

الفرع الثاني: التوظيف المعاصر للأساس المعرفي.

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

وقد تبين للبحث من خلال التداول المعاصر توظيفان:

أولاً: محاولة الربط بين نظرية المعرفة و بين تاريخ العلوم.

للأبستمولوجيا علاقة بالعلوم المعرفية الأخرى مثل المنطق، ونظرية

المعرفة، وتاريخ العلوم، وبما أن المعرفة هي علاقة الذات المفهومية بالموضوع، فان الابستمولوجيا هي "العلم" الذي يهتم بدراسة هذه العلاقة، وإن هذا التأثير المتبادل والمستمر بين الذات والموضوع يجعل العلاقة بينهما عبارة عن عملية تاريخية متسلسلة، تتطور وتنمو بتطور ونمو وعي الإنسان من خلال نشاطاته المختلفة، وفي مقدمتها نشاطه العلمي، من هنا يظهر لنا جليا مدى ارتباط الابستمولوجيا بالعلوم المعرفية الأخرى ومدى تمايزها عنها في آن واحد، فهي مرتبطة بالمنطق من حيث أنها تدرس شروط المعرفة الصحيحة، وتختلف عنه لأنها تهتم بصورة المعرفة و مادتها بينما يهتم المنطق بصورة المعرفة فقط، وهي ترتبط بتاريخ العلوم لأنها تدرس تاريخ العلم كونه متسلسلا لنمو الفاعلية البشرية والفكرية، لتحقيق إمكانيات وعي الذات بنفسها وبقدراتها[٣١]، وترتبط بالميتودولوجيا، لأنها تتناول مناهج العلوم من الزاوية الوصفية التحليلية، والنقدية التركيبية، وكذلك ترتبط بنظرية المعرفة بمعناها العام، لأنها تدرس طرق اكتسابها وطبيعتها وحدودها من زاوية فحص المعرفة العلمية والتفكير العلمي فحصا علميا و نقديا، يقوم على الاستقراء والاستنتاج معا، إنها إذا فلسفة للعلم تصطبغ بلون المرحلة التي يجتازها العلم في سياق تطوره وتقدمه (الطابع العلمي)، وبلون الفلسفات التي تقوم خلال كل مرحلة والتي تحاول كل منها استغلال العلم لفائدتها (الطابع الإيديولوجي)، أن الابستمولوجيا تدرس وعي الإنسان العالم، المؤسس على اكبر قدر ممكن من الموضوعية، والخاضع لتاريخية الإنسان كفرد في مجتمع، الشيء الذي يجعل وعيه انعكاسا أيديولوجيا لواقعه العام، لقد نفى "لالاند" وجود علاقة بين الابستمولوجيا وعلم المناهج، واعتقد أن الابستمولوجيا هي جزء من المنطق، أما بلانشيه فقد ناقش مسالة العلاقة وذكر أن التفريق الذي لالاند بين الابستمولوجيا والميتودولوجيا يخص القرن التاسع عشر في فرنسا فحسب، ويقرر أن الابستمولوجيا لا يمكن أن تبحث في مبادئ العلوم بدون

التساؤل حول قيمة ومبادئ المناهج المستعملة في كل ذلك، أما بياجه فيقول إن التفكير الابستيمولوجي يبدأ عندما تكون هناك أزمات في العلوم يؤكد على ضرورة المناهج داخل الابستمولوجيا، ويؤكد يوانكاريه الحقيقة نفسها، ويمكن أن يكون للابستمولوجي (المعرفي) أن يبحث في سائر المناهج العلمية، فيعتني في المناهج الفيزيائية والرياضية، ومناهج كافة العلوم الإنسانية[٣٢].

ثانياً: محاولة التأسيس لفلسفة العلم.

إن فلسفة العلم حين نشأت في أواسط القرن التاسع عشر كانت امتدادا لنظرية المعرفة (الابستمولوجيا) التي تبحث عن الاجابة عن ماذا يمكن إن يعرف الإنسان.. ما شروط المعرفة وما وسائلها.. وما طبيعتها وما حدودها..؟،إن سؤال فلسفة العلم هو سؤال حول عوامل هذا النجاح وحيثياته ومبرراته، من هنا نشأت فلسفة العلم وهي معنية بتبرير المعرفة العلمية كمحصلة جاهزة ومعطاة أي تبرير نسق العلم كمنجز راهن يمكن أن يستوعب تقدما ابعد، استند هذا التبرير أساسا إلى إحكام العلاقة بين الوقائع التجريبية وبين النظرية العلمية أو القانون في صورة المنهج العلمي صلب فلسفة العلم هكذا تمثل المنهج العلمي تبريرا لنجاح المعرفة العلمية[٣٣].

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

المبحث الثاني

الأسس المعرفية للقرآن الكريم

يحاول هذا المطلب ان يجيب على تساؤل إمكانية البرهنة على إنّ ما ورد

في القرآن يمثل اليقين أو مرجعية للقطع، وان القرآن موحى به من الله عزّ وجل، ولإثبات صحة المدعى ينقسم المطلب على فرعين:

المطلب الأول

الإعجاز القرآني ودوره في التأسيس المعرفي

يتكفل المطلب ببيان اهم الوجوه المعرفية للإعجاز القرآني، والتي استدل بها العلماء لاثبات قرآنية القرآن، وكونه مقدمة للإنتاج الفقهي، فان العلماء متفقون ان القرآن معجز وهو كلام الله الصالح للتطبيق في كل زمان ومكان، الا انهم اختلفوا في تحديد الوجوه التي تمثل مكمن الإعجاز القرآني.

أولاً: ظاهرة الإعجاز في إطارها العام.

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

١. مفهوم الإعجاز:

الإعجاز في اللغة: يأتي بمعنى الفوت، ويقال أعجزه الأمر الفلاني أي فاته، أو لضعف لا يستطيع به الوصول إلى مستواه. والجمع معجزات ومعاجز[٣٤].

أما في الاصطلاح: هو الأمر الخارق للعادة، المقرون بالتحدي مع عدم المعارضة[٣٥]. أو: هو الذي يأتي به مدعي النبوة بعناية الله الخاصة خارقا للعادة وخارجا عن حدود القدرة البشرية وقوانين العلم والتعلم، ليكون بذلك دليلا على صدق النبي وحجته في دعواه النبوة[٣٦].

٢. دور الوعي البشري في التعامل مع معرفية الإعجاز:

لما كان الإعجاز أساسا معرفيا لقبول الوحي القرآني فلا بد من بيان

معرفية ذات الإعجاز، ومع ان الإعجاز حالة غيبية قد لا يمكن التأسيس لها معرفيا إلا من خلال البرهان الفلسفي، الا ان ثمة مؤشر على معرفية هذه الظاهرة والذي يتمثل بالإدراك البشري لحالات الإعجاز المتكررة في تاريخ البشرية، فكل المجتمعات البشرية المتدينة تقر بثبوت أصل فكرة الإعجاز وتحققها على ارض الواقع، ولما كانت هذه المجتمعات تمثل الأغلبية فإنها تنتج وعيا وإدراكاً إنسانياً متوافقا على ثبوت تلك الظاهرة، فمع اختلاف الأديان في شكل المعاجز فإنهم متفقون من حيث المبدأ على ثبوت ظاهرة الإعجاز.

وتأسيساً على ذلك يمكن ان يتشكل الأساس المعرفي لظاهرة الإعجاز من خلال ذلك الكم المدرك والمقر لتلك الحقيقة.

ومن الآثار الناتجة عن واقعية الإعجاز بمعناه العام هو ظهور الديانات الوضعية، إذ استغل البشر ظاهرة الإعجاز في صنع بعض الأديان بغية اضفاء الطابع الغيبي والمعجز لما له من اثر في النفس الإنسانية من حيث قبول معطيات ذلك المعجز.

إلاّ أن الفرق بات واضحا بين المعاجز الحقيقية وبين الأمور المصطنعة وهو الذي أدى إلى تصنيف الأديان على قسمين: إلهية ووضعية، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى ظهور اتجاه الغلو في نفس الأديان الإلهية من قبل بعض معتنقيها معبرا عن نزعة الافراط في الشعور العقدي وما يختزله من ايديولوجيات وأهداف، فانه وان كان سلبيا، إلا انه من جانب اخر يمثل أثراً شعوريا راسخا لدى الإنسان في قبال عنصر الغيب والإعجاز.

ثانياً: معرفية الإعجاز القرآني.

بعد ان بين الفرع السابق الإعجاز بمعناه العام كظاهرة نالت قبول الوعي البشري سنبين فيما يأتي معرفية الإعجاز القرآني وكيف يمكن ان يكون هذا

الإعجاز مهيمنا على المعاجز الأخرى من جهة، وامكانية استقطابه لمختلف الادراكات من جهة أخرى وهذا الاخير يمثل ميزة معرفية للإعجاز القرآني لا يمكن ان يتجاوزها أي وعي إنساني يقبل بظاهرة الإعجاز بمعناها العام.

١ـ الإعجاز التشريعي (المضموني)

يتجلى الإعجاز التشريعي بما ورد في القرآن المجيد من الآيات الكريمة المتعلقة ببيان الأحكام الشرعية والتي يطلق عليها بـ (فقه القرآن)، فقد تكفل القرآن الكريم بتنظيم حياة الفرد والمجتمع، فما في القرآن من التشريع البديع و الوضع الرفيع - على حد تعبير الشيخ معرفة -، والأحكام الجامعة في صلاح البشر عامة من العبادات و الاجتماعيات، يعني من أول كتاب الطهارة إلى الحدود و الديات، بعد العقائد المبرهنة في التوحيد و النبوة و المعاد و بالجملة فقد تكفل القرآن بصلاح عامة البشر معاشهم و معادهم بما لم يأت بمثله أي كتاب سماوي، و أي شريعة من الشرائع السابقة[٣٧]، وان الله سبحانه وتعالى لما كان مبدعا في خلقه وتكوينه لهم، فهو كذلك مبدع في تشريعاته ونظمه التي سنها لضمان سعادة الإنسان، وقد عرفت البشرية في عصور التاريخ ألوانا مختلفة من المذاهب والنظريات والنظم والتشريعات التي تستهدف سعادة الفرد في مجتمع فاضل، لكن واحدا منها لم يبلغ من الروعة والإجلال مبلغ القرآن في إعجازه التشريعي[٣٨]. فان نصا وجد على الأرض قبل ١٤٤٠ سنة وجدت فيه تشريعات ثبت من خلال الاستقراء انها صالحة لأكثر من خمسة عشر قرنا لا يمكن ان يتصورها العقل الا من عند الله الكامل، وللكمال الالهي لزم ان يعد القرآن الكريم مصدرا للتشريعات، ومن الادلة على صلاح النص القرآني أصلاً من أصول التشريع، ما يأتي:

أ. الهيمنة:

لقد جعل الله تعالى نبيّه ﷺ خاتم النبيين، وكتابه خاتم الكتب، فقد جعله

الله مهيمناً على جميع الكتب النازلة من قبل إذ قال: ﴿وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ﴾[٣٩]. والهيمنة احتواء المضامين التي سارت في كتب الديانات السابقة وزاد عليها. ولو أراد أهل الكتب الوصول إلى الحق الواضح لرجعوا إلى ذلك الكتاب، لأنّهم لم يؤتوا علم كتابهم كلّه، بل: ﴿فَبِمَا نَقْضِهِم مِّيثَاقَهُمْ لَعَنَّاهُمْ وَجَعَلْنَا قُلُوبَهُمْ قَاسِيَةً يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهِ وَنَسُوا حَظًّا مِّمَّا ذُكِّرُوا بِهِ وَلَا تَزَالُ تَطَّلِعُ عَلَىٰ خَائِنَةٍ مِّنْهُمْ إِلَّا قَلِيلًا مِّنْهُمْ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاصْفَحْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾[٤٠].

ويرى العلامة الطباطبائي ان الهيمنة على الشيء كون الشيء ذا سلطة احتوائية على الشيء في حفظه ومراقبته وأنواع التصرف فيه، وهذه حال القرآن الذي وصفه الله تعالى بأنّه تبيان كلّ شيء بالنسبة إلى ما بين يديه من الكتب السماوية، يحفظ منها الأُصول الثابتة غير المتغيرة، وينسخ منها ما ينبغي أن ينسخ من الفروع التي يمكن أن يتطرق إليه التغير والتبدل ممّا يناسب حال الإنسان بحسب سلوكه صراط التكامل بمرور الزمان.

فجملة ﴿وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ﴾ متممة لقوله: ﴿مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ﴾ تتميم ايضاح، إذ لولاها لأمكن أن يتوهّم من تصديق القرآن للتوراة والانجيل أنّه يصدق ما فيهما من الشرائع والأحكام، تصديق إبقاء من غير تغيير وتبديل لكن توصيفه بالهيمنة يبيّن أنّ تصديقه لهما تصديق إنّهما شرائع حقّة من عند الله، وانّ لله أن يتصرف فيها ما يشاء بالنسخ والتكميل[٤١].

ب ـ التطابق بين التكوين والتشريع:

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

جديد للنص القرآني[٤٢].

وينطلق الشهيد مطهري من خلال فكرة التطابق بين التشريع والتكوين في حل إشكالية الفقه والواقع، ومن منطق التسليم بوجود تطابق تام بين عالمي التكوين والتدوين، فلو أن هناك شيئاً يؤكده عالم التكوين فسيكون ذلك مدعاة للاعتقاد بتوافقه مع عالم التدوين[٤٣].

وقد انعكس هذا التطابق على الخطاب القرآني كونه يمثل اللائحة الأساس للتشريعات الإلهية.

ومن الامثلة الدالة على ذلك التفات النص القرآني لنوازع النفس المختلفة، ففي قوله تعالى: ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا * فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا﴾[٤٤]، تقرير فاحص لحقيقة النفس البشرية وما تختزله من تيارين متعاكسين، تيار الهوى وتيار التقوى، وهذا التقرير المستفاد من النص القرآني يشير إلى معرفة المشرع بتفاصيل الظرف المستوعب للتشريع فعليه يكون الحكم الإلهي اخذا بنظر الاعتبار جميع تفاصيل ذلك الظرف.

وفي قوله تعالى: ﴿فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا﴾[٤٥] تقرير لمحدودية الفعل الإنساني وهذا التقرير يستدعي مرونة الحكم الإلهي وهو ما يظهر من خلال أحكام الرخص ورفع الحرج والاضطرار كقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُلُوا مِن طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ وَاشْكُرُوا لِلَّهِ إِن كُنتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ * إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنزِيرِ وَمَا أُهِلَّ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾[٤٦].

ج- العالمية:

بمقتضى خاتمية الشريعة الإسلامية يتشكل مضمون العالمية بما يشتمل عليه من سعة زمكانية، بمعنى استيعابه لجميع ظروف الزمان والمكان، بحيث

لا يتخلف عن ذلك التشريع أي فرد مهما كانت ملته ومهما بعد موطنه ومهما مرت سار به الزمن. أن القرآن الكريم جاء بهدايات تامة كاملة تفي بحاجات البشر في كل عصر ومصر وفاء لا تظفر به في أي تشريع ولا في أي دين آخر ويتجلى لك هذا إذا استعرضت المقاصد النبيلة التي رمى إليها القرآن في هدايته وهي على النحو الآتي[٤٧]:

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

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

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

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

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

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

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

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

ط. محاربة الاسترقاق في المستقبل وتحرير الرقيق الموجود بطرق شتى

ي. تحرير العقول والأفكار.

د ـ الربانية:

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

هـ ـ الشمولية:

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

و ـ التكاملية:

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

ز ـ الواقعية:

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

ح ـ الثبات:

في ضوء متطلبات الحياة وديمومة الحركة والتطور لا يمكن افتراض تغير

التشريعات والقوانين بشكل دائم إذ ان ما يكسب التشريع قوته هو استيعابه لجميع المتغيرات كونها (متغيرات) يجمعها جامع مشترك وهو ثبوت عناصر الواقع الإنساني، وهذا دليل على وجود عنصر ثابت في التشريع يحاكي محورا ثابتا بتشكل حاجات الواقع ومتغيراته.

ثانياً: الإعجاز اللغوي (جماليات النص)

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

(**نظرية النظم**):

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

أ ـ نظرية النظم عند المعتزلة:

يعد الجاحظ المعتزلي (ت٢٥٥هـ) ـ لم يصل إلينا الكتاب ولكن ذكر في البيان والتبيين، وتعرض له في الرسائل - من المتصدين الأوائل بالرد على الشكوك التي راودت أذهان البعض[٤٨] ممن أرادوا النيل من القرآن بإثبات إنسانيته، وتوهمهم بالتناقض البنيوي والمنطقي في النص القرآني، أن الجاحظ

أول من وضع هذا الاصطلاح وعلل به الإعجاز القرآني، ويعدّ من المؤسسين لنظرية النظم وكونها من دلائل الإعجاز، إذ ارجع الإعجاز القرآني إلى نظم الأصوات اللغوية والألفاظ المسبوكة وجمال الصياغة، فالنظم عند الجاحظ هو جمال الصياغة اللفظية[٤٩].

وجاء من بعد الجاحظ محمد بن زيد الواسطي (ت٣٠٦هـ)[٥٠] بكتابه (إعجاز القرآن في نظمه وتأليفه)، ومضى المعتزلة منذ أبي هاشم الجبائي (ت٣٢١هـ) يضعون مكان النظم الفصاحة لتفسير جنبة الإعجاز القرآني، وقد ردوها إلى حسن اللفظ وحسن المعنى.

والحسن بن علي بن نصر الطوسي (ت٣٠٨هـ) الذي الف كتابا بعنوان (نظم القرآن)، وأبو بكر عبد الله بن داود السجستاني (ت٣١٦هـ) إذ الف كتابا في النظم القرآني، وأبو زيد احمد بن سهل البلخي (ت٣٢٢هـ) ايضا الف في النظم القرآني، وابن الإخشيد (ت٣٢٦هـ) الذي ألّف كتابا في الإعجاز بعنوان (نظم القرآن)، وهؤلاء الاربع لم تصل الينا مؤلفاتهم وضاعت فيما ضاع واحرق من الذخائر الإسلامية.

أما الجصّاص (ت ٣٧٠هـ) وفي محل دفاعه عن القرآن واثبات إعجازه بنظرية النظم الموافقة لنظرية النظم لدى فيقول: (إنّ القرآن إنّما كان قرآنا لوجوده على هذا الضرب من النظام المعجز للإنس والجن، والله قادر على إزالة النظم ورفعه من قلوب عباده)[٥١].

ثم ألّف علي بن عيسى الرمّاني (ت٣٨٦هـ) كتابا حمل عنوان (النكت في إعجاز القرآن) خصص بضع صفحات في آخر كتابه للتعريف بالوجوه الأخرى الست التي أشار إليها في أول الكتاب، والتي تؤلف مع البلاغة وجوه الإعجاز في نظره، أما أسلوبه في معالجة المواضيع فيغلب عليه الطابع الكلامي والنزعة الاعتزالية في تأويل القرآن[٥٢].

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

أما القاضي عبد الجبار المعتزلي (ت٤١٥هـ) فقد نفى أن يكون مرجع الفصاحة التي يفسر بها الإعجاز القرآني و التي يتفاضل فيها البلغاء إلى اللفظ أو إلى المعنى أو إلى الصور البيانية وإنما مرجعها إلى الأسلوب والأداء والصياغة النحوية للتعبير، والإعجاز القرآني عند القاضي عبد الجبار راجع إلى جزالة لفظه وحسن معناه ورأى انه لا بد من اعتبار الأمرين معا (لأنه لو كان جزل اللفظ ركيك المعنى لم يعد فصيحا، فإذن يجب ان يكون جامعا لهذين الأمرين)[٥٣] فالنظم عنده ينصب بخصوص الفصاحة التي تظهر في الكلام بالضم بطريقة معينة، مع مراعاة ان لكل كلمة صفة، ثم يفصل بين اهمية المعاني وأهمية الألفاظ، ويرى ان الأخير أكثر أهمية من المعاني، فيقول: (ان الفصاحة لا تظهر في افراد الكلام وانما تظهر في الكلام بالضم على طريقة مخصوصة، ولا بد مع الضم من ان يكون لكل كلمة صفة، وقد يجوز في هذه الصفة ان تكون بالمواصفة التي تتناول الضم، وقد تكون بالإعراب الذي له مدخل فيه، وقد تكون بالموقع... على أنّا نعلم أنّ المعاني لا يقع فيها تزايد، فإذن يجب أن يكون الذي يعتبر التزايد عنده الألفاظ التي يعبّر بها)[٥٤].

ب- نظرية النظم عند الأشاعرة:

يعد أبو بكر الباقلاني (ت٤٠٣هـ)، من المؤسسين لنظرية النظم على وجه يختلف عما ذهب إليه المعتزلة، فألف كتابه (إعجاز القرآن) إذ ارجع فيه الإعجاز القرآني إلى ثلاثة وجوه:

أ. ما يتضمن الإخبار عن الغيوب وذلك مما لا يقدر عليه البشر ولا سبيل لهم إليه فمن ذلك ما وعد الله تعالى نبيه ﷺ أنه سيظهر دينه على

الأديان[٥٥] بقوله عز و جل: ﴿هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ﴾[٥٦].

ب. أنه كان معلوما من حال النبي أنه كان أميا لا يكتب ولا يحسن ان يقرأ، وكذلك كان معروفا من حاله أنه لم يكن يعرف شيئا من كتب المتقدمين وأقاصيصهم وأنبائهم وسيرهم[٥٧].

ج. أنه بديع النظم عجيب التأليف متناه في البلاغة إلى الحد الذي يعلم عجز الخلق عنه[٥٨]. وتأثرت عائشة عبد الرحمن - بنت الشاطئ وهي من الكتاب المعاصرين بوجوه الإعجاز التي تلمسها الباقلاني إذ قالت: (ان إعجاز القرآن بقيمه ومثله وأحكامه. ووجه هذا الرأي استحالة ان يأتي مثلها من نبي بشر امي في قوم أميين في زمان ومكان هيهات ان يشارفا ذلك الافق القرآني العالي)[٥٩].

المطلب الثاني

التواتر

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

المتواترات: (هي القضايا التي تسكن اليها النفس سكونا تاما يزول عنه الشك لكثرة الشهادات مع امكانه، بحيث تزول الريبة عن وقوع تلك الشهادات على سبيل الاتفاق والتواطؤ، وهذا مثل اعتقادنا بوجود مكة ووجود جالينوس واقليدس[٦٠]. وهو ما عبر عنه ابن سينا بالتواترية[٦١].

وعرفها الرازي بأنها: (قضايا يحكم بها العقل بواسطة السماع عن جمع كثير أحال العقل تواطؤهم على الكذب، كالحكم بوجود مكة وبغداد)[٦٢]. أو (ما يحكم بها بمجرد خبر جماعة يمتنع تواطؤهم على الكذب)[٦٣]، أو (الخبر الثابت على ألسنة قوم لا يتصور تواطؤهم على الكذب لكثرتهم أو لعدالتهم، كالحكم بأن النبي ﷺ ادعى النبوة وأظهر المعجزة على يده)[٦٤].

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

١- ان يكون مستندا إلى المشاهدة[٦٥]، أو المحسوس[٦٦]، إذ ان الاستناد شرط ضروري لاعتبار لخبر أو القضية متواترة، إذ لا تواتر في العقليات[٦٧]، والمراد بالاستناد إلى الحس ان يكون الخبر في المحسوسات، لا انهم اخبروا بأنهم احسّوا[٦٨]، وأن يكون هذا الاستناد ضروريا، إذ لو اخبرنا اهل بغداد عن حدوث العالم وعن صدق بعض الانبياء لم يحصل لنا العلم[٦٩].

٢- استواء الطرفين والواسطة[٧٠] في هذه الصفات وفي كمال العدد، فإذا نقل الخلف عن السلف وتوالت الاعصار ولم تكن الشروط قائمة في كل عصر لم يحصل العلم بصدقهم، لأن خبر اهل كل عصر خبر مستقل بنفسه[٧١]، الا ان المعتبر في التواتر ان يبلغ عدد المخبرين حدا تمنع العادة تواطؤهم على الكذب، فلو أمن عدم الكذب صار الخبر مفيدا للعلم.

٣- وان يكون الاخبار عن علم لا عن ظن[٧٢]، فلو اخبرونا عن طائر انهم ظنوه حماما، لم يحصل لنا العلم بكونه حماما[٧٣].

أما الامدي وفي محل تفصيل القول في التواتر وافادته للعلم، فقد احصى الشروط المتفق عليها والمختلف فيها بحصول العلم عن الخبر المتواتر[٧٤]:

(فأما المتفق عليه، فمنها ما يرجع إلى المخبر، ومنها ما يرجع إلى

المستمعين. فأما ما يرجع إلى المخبرين، فأربعة شروط:

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

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

أما الغزالي فيرى: (أن مجرد قول المخبر لايفيد العلم مالم ينتظم في النفس مقدمتان: إحداهما: أن هؤلاء مع اختلاف أحوالهم وتباين أغراضهم ومع كثرتهم على حال لا يجمعهم على الكذب جامع، ولا يتفقون إلا على الصدق. والثانية: أنهم قد اتفقوا على الاخبار عن الواقعة فيبتني العلم بالصدق على مجموع المقدمتين، فهذا مسلم ولابد وأن تشعر النفس بهاتين المقدمتين حتى يحصل له العلم والتصديق، وإن لم تتشكل في النفس هذه المقدمات بلفظ منظوم فقد شعرت به حتى حصل التصديق)[٧٥].

مما تقدم يتضح لنا ان افادة التواتر للعلم مشروطة بأمور وضعها العلماء،

فيكاد يتفق عليه العلماء من المناطقة والاصوليين سوى بعض السمنية والبراهمة، فقد اتفق الكل على ان خبر التواتر مفيد للعلم بمخبره[٧٦] وقد اتفق اتفق الجمهور من الفقهاء والمتكلمين من الأشاعرة والمعتزلة على أن العلم الحاصل عن خبر التواتر ضروري[٧٧].

ويرى السيد محمد باقر الصدر: ان المنطق يفترض ان القضية المتواترة مستنتجة من مجموع مقدمتين: إحداهما بمثابة الصغرى وهي تواجد عدد كبير من المخبرين. والأخرى بمثابة الكبرى وهي ان كل عدد من هذا القبيل يمتنع تواطؤهم على الكذب. وهذه الكبرى يفترض المنطق انها عقلية ومن القضايا الأولية في العقل، ومن هنا عد المتواترات في القضايا الضرورية الست التي تنتهي إليها كل قضايا البرهان[٧٨]. فعند توفر مقدمتين يصبح التواتر منتجا للعلم وموجبا للقطع.

الخاتمة:

من خلال تتبع استدلالات الاصوليين، ظهرت للباحث نتائج عدة:

١- ان الأساس المعرفي يتضمن كل ما ينتهي إلى البرهان واليقين ضمن ما هو متفق عليه في المعرفة البشرية وتبين ان ذلك مما له صلة وثيقة لمجال فلسفة العلم.

٢- ينعقد الأساس المعرفي لمصدرية القرآن الكريم من خلال المعجزة كظاهرة عامة متشكلة في الوعي البشري.

٣- تلمس البحث اهم الوجوه المعرفية للإعجاز القرآنية، والتي استدل بها العلماء لاثبات قرآنية القرآن، وكونه مقدمة للإنتاج الفقهي، فان العلماء متفقون ان القرآن معجز وهو كلام الله الصالح للتطبيق في كل زمان ومكان، إلا أنهم اختلفوا في تحديد الوجوه التي تمثل مكمن

الإعجاز القرآني.

٤- تمثل المعجزة ظاهرة عامة في تاريخ البشرية، وذلك بالنظر إلى تكرارها في النبوات الإلهية السابقة.

٥- ان افادة التواتر للعلم مشروطة بأمور وضعها العلماء، فيكاد يتفق عليه العلماء من المناطقة والاصوليين سوى بعض السمنية والبراهمة، فقد اتفق الكل على ان خبر التواتر مفيد للعلم بمخبره وقد اتفق الجمهور من الفقهاء والمتكلمين من الأشاعرة والمعتزلة على أن العلم الحاصل عن خبر التواتر ضروري.

Abstract

Praise be to Allah the Lord of world، prayer and peace be upon the most honorable prophet and his pure Ahlulbait.

Reason is one of the important element to understand the religious cognition، it، sometimes، represents a means to reveal and study the religious significance، and in other، it is a standard to evaluate that study. Understanding the legislation text، which is the essence of Ijtihad، is the first step of reason function to examine the legislation text. Islamic jurisprudential heritage is full of the deduction method and the involved methodical and scientific means or device.

The second step starts with an examining reading، by the researcher، for the Ijtihadi understanding، studying the scientific methods and the methodological styles that had established Ijtihad theories by the principles of Jurisprudence. This study clarifies the cognitive features of the principles of Jurisprudence especially the theoretical establishment of deduction resources.

The theoretical establishment of deduction resources validity could be of cognitive dimension including prove means with certitude vale، or non cognitive including the ideological and subjective conflicts and deduction devices restricted to presumption.

So the researcher undertakes distinguishing the cognitive and non cognitive according to the theories of epistemology and the philosophy of science that emphasize deduction certitude، on one hand، and its objectivity on the other hand.

هوامش البحث

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

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

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

(٤) الراغب: المفردات في الفاظ القرآن الكريم، ص٢٣.

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

(٦) مراد وهبة: المعجم الفلسفي، ص٣٩.

(٧) عادل العسكري: نظرية المعرفة من سماء الفلسفة إلى ارض المدرسة، ص ٢٧ – ٣٢.

(٨) المنجزية: اعتبار ما تقوم عليه الحجة من الأمور الموصلة إلى واقع ما تقوم عليه بحيث يسوغ للمشرع ان يعاقب إذا قدر لها إصابة الواقع مع تخلف المكلف عنها. ظ: الحكيم، محمد تقي: الاصول العامة للفقه المقارن، ص٢٦.

(٩) المعذرية: تطلق المعذرية ويراد بها حكم العقل بلزوم قبول اعتذار الإنسان إذا عمل على وفق الحجة الملزمة وأخطأ الواقع وليس للآمر معاقبته على ذلك ما دام قد اعتمد على ما أقامه له من الطرق وألزمه بالسير على وفقها أو كان ملزما بحكم العقل بالسير عليها كما هو الشأن من الحجج الذاتية. ظ: الحكيم، محمد تقي: مرجع سابق، ص٢٦.

(١٠) الانصاري: فرائد الاصول، ص٤.

(١١) الحيدري: المذهب الذاتي في نظرية المعرفة، ص٧١.

(١٢) الحيدري: مرجع سابق، ص٧٥.

(١٣) الحيدري: مرجع سابق، ص٧٦.

(١٤) المظفر، محمد رضا: المنطق، ص١٢٥.

(١٥) الحكيم، محمد تقي: مرجع سابق، ص٢٥.
(١٦) البهسودي: مصباح الاصول \، ١٥/٢.
(١٧) الحكيم، محمد تقي: مرجع سابق، ص٢٧.
(١٨) النائيني: فوائد الاصول، ٤/٣.
(١٩) الحكيم، محمد تقي: مرجع سابق، ص٢٨.
(٢٠) الحكيم، محمد تقي: مرجع سابق، ص٣٠.
(٢١) زينب شوربا: الابستمولوجيا (دراسة تحليلية لنظرية العلم في التراث)، ص٥٦.
(٢٢) ابن حزم: الفصل في الاهواء والملل والنحل، ٢٤٢/٥.
(٢٣) التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، ٢٣٠/١.
(٢٤) التهانوي: مرجع سابق، ١٥٦٤/٢.
(٢٥) التهانوي: مرجع سابق، ١١٥٤/٢.
(٢٦) الجرجاني: شرح المواقف، ٦٧/١.
(٢٧) زينب ابراهيم شوربا: مرجع سابق، ص١٠٧.
(٢٨) ابن سينا: الشفاء، ص٢٥٦.
(٢٩) الفارابي: شرائط اليقين، ٣٥٠/١.
(٣٠) اليزدي: الحاشية، ص٩٨، السيالكوتي: تحرير القواعد المنطقية، ص٢٤١.
(٣١) علي الكركي: الابستمولوجيا في طور الفكر العلمي الحديث، ص٢٨-٢٩.
(٣٢) علي الكركي: مرجع سابق، ص٢٨-٢٩.
(٣٣) يمنى الخولي، موقع وجهات نظر الالكتروني.
(٣٤) ظ: ابن منظور: مرجع سابق، ٩٤٣/٢ مادة (عجز).
(٣٥) القوشجي: شرح التجريد، ص٤٦٥.
(٣٦) البلاغي: الاء الرحمن في تفسير القرآن، ٣/١.
(٣٧) محمد هادي معرفة: التفسير والمفسرون في ثوبه القشيب، ص٣٠٣.
(٣٨) القطان: مباحث في علوم القرآن، ص٢٦٨.
(٣٩) المائدة: ٤٨.
(٤٠) المائدة: ١٣.
(٤١) الطباطبائي: مرجع سابق، ٥/ ٣٧٨ ـ ٣٧٩.
(٤٢) جوادي املي: رسالة القرآن، ص١٦.
(٤٣) جوادي املي: مرجع سابق، ص٦٤-٦٥
(٤٤) الشمس: ٧-٨

(٤٥) الشمس: ٨
(٤٦) البقرة: ١٧٣.
(٤٧) ظ: الزرقاني: مناهل العرفان في علوم القرآن، ٢٥٥/٢.
(٤٨) ظ: عبد الرحمن الرحمن: من تاريخ الإلحاد في الإسلام، ص٩١.
(٤٩) الجاحظ: البيان والتبيين، ٥٩/١ ـ ٦٦.
(٥٠) ظ: الرافعي: إعجاز القرآن والبلاغة النبوية، ص٦٩.
(٥١) الجصاص: الفصول في الاصول، ٢٦١/٢.
(٥٢) وهذا الكتاب محقق مع رسالتي الخطابي (ت٣٨٨هـ) (بيان إعجاز القرآن)، و(الرسالة الشافية في الإعجاز) لعبد القاهر الجرجاني بعنوان (ثلاث رسائل في إعجاز القرآن).
(٥٣) القاضي عبد الجبار: المغني في ابواب العدل والتوحيد، ١٩٩/١٦-١٠٢.
(٥٤) القاضي عبد الجبار: مرجع سابق، ١٩٧/١٦.
(٥٥) الباقلاني: مرجع سابق، ص٣٣.
(٥٦) التوبة: ٣٣.
(٥٧) الباقلاني: مرجع سابق، ص٣٤
(٥٨) الباقلاني: مرجع سابق، ص٣٥
(٥٩) بنت الشاطئ: الإعجاز البياني للقرآن ومسائل ابن الأزرق، ص٧٩.
(٦٠) ظ: الساوي: البصائر النصيرية، ص٢٢٢،
الحلي: الجوهر النضيد، ص٢٠١.
(٦١) ابن سينا: الاشارات والتنبيهات، ص٣٤٩.
(٦٢) الرازي: تحرير القواعد المنطقية، ص١٦٧.
(٦٣) الايجي: المواقف، ص٣٨.
(٦٤) الجرجاني: التعريفات، ص١٩٩.
(٦٥) الجرجاني: مرجع سابق، ٤٠/٢.
(٦٦) الدسوقي: التجريد الشافي، ص٤٢٠.
الغزالي: المنخول، ص٢٤٣.
(٦٧) العطار: الحاشية، ص٤٢٠.
(٦٨) الانصاري: فواتح الرحموت، ١١٦/٢.
(٦٩) الغزالي: المستصفى، ١٣٤/١.
(٧٠) العطار: الحاشية، ص٤٢١.
(٧١) الغزالي: مرجع سابق، ١٣٤/١.

(٧٢) الغزالي: مرجع سابق، ١٣٤/١؛ محمد بن نظام الدين: فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت، ١١٦/٢؛ الامدي: مرجع سابق، ٣٨/٢.
(٧٣) الغزالي: مرجع سابق، ١٣٤/١.
(٧٤) الامدي: مرجع سابق، ٢٥/٢.
(٧٥) الغزالي: مرجع سابق، ص١٠٦.
(٧٦) الامدي: مرجع سابق، ١٥/٢.
(٧٧) الامدي: مرجع سابق، ١٨/٢.
(٧٨) الصدر، محمد باقر: دروس في علم الاصول، ١٢١/٢.

قائمة المصادر والمراجع

القرآن الكريم

آملي، جوادي

١- رسالة القرآن، تر: دار الاسراء للتحقيق والنشر، ط٢، قم، ١٤١٢هـ.

الأنصاري، مرتضى

٢- فرائد الأصول، تح: لجنة تحقيق تراث الشيخ الاعظم، مجمع الفكر الإسلامي، مط باقري، ط١، قم- ايران، ١٤١٩هـ.

الباقلاني، ابو بكر محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر بن قاسم

٣- إعجاز القرآن، تح: احمد صقر، دار المعارف، ط١، القاهرة، ٢٠٠١م.

٤- نكت الانتصار لنقل القرآن، تح: محمد زغلول سلام.

بدوي، عبد الرحمن

٥- من تاريخ الإلحاد في الإسلام، سينا للنشر، ط٢، ١٩٩٣م.

البلاغي، محمد جواد بن الحسين النجفي

٦- الاء الرحمن في تفسير القرآن، دار احياء التراث العربي، بيروت.

البهسودي، محمد سرور الواعظ الحسيني

٧- مصباح الاصول، تقريرا لبحث الخوئي، ابو القاسم علي اكبر، مكتبة الداوري، مط العلمية، ط٥، قم- ايران، ١٤١٧هـ.

التهانوي، احمد حسن

٨- كشاف اصطلاحات الفنون، دار الكتب العلمية، بيروت.

الجاحظ، عمر بن بحر

٩- البيان والتبيين، تح: عبد السلام هارون، مؤسسات الخانجي، ط٣، القاهرة.

١٠- رسائل الجاحظ، تح: عبد السلام هارون، مؤسسات الخانجي، ط١، القاهرة، ١٤٠٠هـ.

الجرجاني: عبد القاهر

١١- ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، تح: محمد خلف الله احمد و د. محمد زغلول سلام، دار المعارف، ط٣، ١٩٧٦م.

١٢- دلائل الإعجاز، قرأه وعلّق عليه: محمود محمد شاكر، القاهرة، بتصحيح محمد عبده، مكتبة الخانجي، ط٢، القاهرة، ١٩٨٩م.

الجرجاني، علي بن محمد

١٣- التعريفات، دار الكتاب العربي، ط١، بيروت، ١٩٧١م.

الجصاص، احمد بن علي الرازي الحنفي

١٤- الفصول في الاصول، تح: عجيل جاسم النشمي، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ط١، الكويت، ١٤٠١هـ.

الجوهري، اسماعيل بن حماد

١٥- صحاح اللغة (تاج العربية وصحاح اللغة)، تح: احمد عبد الغفور عطار، دار الكتب العلمية، بيروت.

ابن الحاجب، ابو عمرو عثمان بن عمر

١٦- منتهى الوصول والامل في علمي الاصول والجدل، تح: محمد بدر الدين النعساني، ط١، القاهرة، ١٣٢٦هـ.

ابن حزم، علي الاندلسي الظاهري

١٧- الاحكام في اصول الاحكام، دار الجيل، ط١، بيروت.

الحكيم، محمد تقي

١٨- الاصول العامة للفقه المقارن، مؤسسة ال البيت، ط٢، قم- ايران،١٤٠١هـ.

الحيدري، كمال

١٩- الإعجاز بين النظرية والتطبيق، مؤسسة الامام الجواد للفكر والثقافة، ط٢، قم، ١٤٣٢هـ.

الراغب، الحسن الاصفهاني

٢٠- مفردات الفاظ القرآن، تح: صفوان عدنان داوودي، ط٣، مطبعة اميران، قم، ١٤٢٤هـ.

الرافعي، مصطفى صادق

٢١- إعجاز القرآن والبلاغة النبوية، دار الكتاب العربي، ط٢، بيروت.

الزرقاني، محمد عبد العظيم

٢٢- مناهل العرفان في علوم القرآن، مطبعة عيسى البابي الحلبي، ط٣.

إبن سينا، ابو علي الحسين بن عبد الله

٢٣- الإشارات والتنبيهات، البلاغة، مط القدس، ط١، قم- ايران، ١٤٢٦هـ.

٢٤- الشفاء، تح: قنواتي و سعيد زايد، تع: ابراهيم مدكور، مكتبة المرعشي النجفي، لاط، قم- ايران، ١٤٠٤هـ.

بنت الشاطئ: عائشة عبد الرحمن

٢٥- الإعجاز البياني للقرآن ومسائل ابن الأزرق، الناشر: دار المعارف، ط١، القاهرة، ١٩٧١م.

الصدر، محمد باقر

٢٦- دروس في علم الأصول، دار الكتاب اللبناني، ط٢، بيروت- لبنان، ١٤٠٦هـ.

الطباطبائي، محمد حسين

٢٧- الميزان في تفسير القرآن، الاعلمي للمطبوعات، ط٢، بيروت، ١٣٩١هـ.

الطوفي، سليمان بن عبد القوي

٢٨- مختصر روضة الناظر (البلبل في اصول مذهب احمد)، النور للطباعة، الرياض، ١٣٨٣هـ.

العاملي، حسن محمد مكي

٢٩- الالهيات (من محاضرات الشيخ جعفر السبحاني)، الدار الإسلامية، بيروت ـ ١٤١٠هـ.

الغزالي، محمد بن محمد

٣٠- المستصفى في علم الاصول، تح: محمد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية، لاط، بيروت- لبنان، ١٤١٧هـ.

الفيروز آبادي، محمد بن يعقوب

٣١- القاموس المحيط، دار الكتب العلمية، ط٢، بيروت- لبنان، ١٤٢١هـ.

الفيومي، احمد بن محمد بن علي المقري

٣٢- المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي، دار الهجرة، ط١، قم، ١٤٠٥هـ.

القاضي عبد الجبار المعتزلي

٣٣- المغني في ابواب العدل والتوحيد، تح: امين الخولي، ط١، مطبعة دار الكتب، القاهرة، ١٩٦٠هـ.

القصبي، محمود زلط

٣٤- مباحث في علوم القرآن، دار الخليج للطباعة والنشر، ط٢، دبي، ١٤٠٧هـ.

القطان، مناع خليل

٣٥- مباحث في علوم القرآن، المؤسسة السعودية، مطبعة المدني، ط٤، القاهرة، ١٤٢٧هـ.

القوشجي، علاء الدين بن علي بن محمد

٣٦- شرح التجريد، دار الكتب العلمية، بيروت.

ابن المرتضى، احمد بن يحيى

٣٧- منهاج الوصول إلى معيار العقول في علم الاصول، تح: احمد علي مطر، دار الحكمة، ط١، ١٤٢٠هـ.

مطهري، مرتضى

٣٨- مدخل إلى العلوم الإسلامية،دار الكتاب، قم،ط٣، ١٤٢٥هـ.

المظفر، محمد رضا

٣٩- أصول الفقه، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة مدرسي قم، ط٢، قم- ايران، ١٤٢٠هـ.

ملا حويش، عبد القادر آل غازي العاني

٤٠- بيان المعاني على ترتيب النزول، مطبعة الترقي، ط١، دمشق، ١٣٨٢هـ.

ابن منظور، محمد بن مكرم المصري الافريقي

٤١- لسان العرب، نشر ادب الحوزة، قم، ١٤٠٥هـ.

موريس بوكاي

٤٢- القرآن والتوراة والانجيل دراسة في ضوء العلم الحديث، تر: عادل يوسف، المطبعة الاهلية، لبنان، ١٤٣٠هـ.