

منبع الإيمان في الفكر الإسلامي

سماحة آية الله الشيخ عيسى أحمد قاسم رحمته الله

هوية الكتاب

اسم الكتاب:..... منبع الإيمان في الفكر الإسلامي
تأليف:..... سماحة آية الله الشيخ عيسى أحمد قاسم رحمته الله
نشر:..... مؤسسة حفظ ونشر آثار آية الله قاسم رحمته الله
الطبعة:..... الأولى ١٤٤٢هـ - ٢٠٢١م
عدد النسخ:..... ٥٠٠ نسخة

حقوق الطبع والنشر محفوظة

منبع الإيمان في الفكر الإسلامي

سماحة آية الله الشيخ عيسى أحمد قاسم رحمته الله

بحث حول المعرفة الإلهية كتبه سماحته إبان دراسته في كلية الفقه
في النجف الأشرف





المحتويات

كلمة المؤسسة.....	٩
المقدّمة	١٣
تعريف الإيمان	١٧
[أ-الإيمان في اللغة].....	١٧
[ب-الإيمان في الشرع].....	١٧
[أدلة الطائفة الأولى من التعاريف].....	١٨
[مناقشة الإستدلال بآيات الطائفة الأولى].....	١٩
[أدلة الطائفة الثانية من التعاريف].....	٢١
[مناقشة الإستدلال بأدلة الطائفة الثانية].....	٢٢
[أدلة الطائفة الثالثة من التعاريف].....	٢٤
موضوع البحث	٢٧
[المراد بلإيمان المبحوث عنه].....	٢٧
مبادئ أوّليّة	٢٩
فطريّة المعرفة	٣٧
[المقصود بالمعرفة].....	٣٧
[فطرية المعرفة و ضرورتها].....	٣٧

٣٨	[أدلة فطرية المعرفة و ضرورتها]
٣٨	[أولاً: الدليل القرآني]
٤٠	[ثانياً: الدليل الروائي]
٤٢	[ثالثاً: الإستدلال بروح الإسلام]
٤٣	[طريق الوحي أكثر أماناً]
٤٥	[الوحي طريق معرفة صفات الله]
٤٧	[الإسلام و الأبحاث الميتافيزيقية]
٥٠	[أدلة كون الإيمان قضية نظرية]
٥١	[مناقشة دعوى نظرية الإيمان]
٥٣	[دليل آخر على عدم فطرية الإيمان]
٥٥	اكتساب المعرفة
٥٦	[مصدر وجوب المعرفة]
٥٨	[أدلة أخرى على أن الإيمان يحتاج لكسب و نظرو مناقشتها]
٦٣	الوجدان والإيمان
٦٤	[معاني الوجدان]
٧١	الخلاصة
٧٥	المصادر
٧٧	مصادر التحقيق

كلمة المؤسسة

الإيمان مفردة محورية تنبع من الفطرة الإنسانية، وترسخ بقوة البرهان والدليل، فتنعكس سلوكاً منضبطاً في واقع الإنسان المؤمن بحسب رسوخ هذه المفردة ويقظتها في أعماقه.

فكلما كان الإيمان واعياً صقله العقل ونفض غبار الغفلة عن مرآة الفطرة الإنسانية، كان حامل هذا الإيمان مستقيماً سوياً لا يجانب الصراط المستقيم.

وقد تنبّه - آية الله قاسم - وهو في ريعان شبابه حينما كان عمره لا يتجاوز السادسة والعشرين ربيعاً لمحورية الإيمان في مسيرة الإنسان نحو الكمال الإلهي.

فحرك يراعه في باكورة البحث العلمي الجاد - بما يتناسب مع تلك الحقبة الزمنية في أواخر ستينيات القرن العشرين المنصرم.

فؤلد هذا البحث العلمي في مجال الفلسفة الإلهية وعلم الكلام، بعد أن صبّ - سماحته - ما يحمله من هم علمي عايشه لبرهة في كلمات فوق السطور، فجاء البحث العلمي المعنون بـ (منبع الإيمان في الفكر الإسلامي) الذي قدمه إلى أستاذ الأدب

العربي الدكتور عبد الرزاق محيي الدين^(١) في كلية الفقه^(٢) بالنجف الأشرف في العام الدراسي (١٩٦٨م - ١٩٦٩م).

هو بحث علمي في جوانبه الفنية وأدواته البحثية واستنتاجاته العلمية المتصلة بتلك الحقبة الزمنية، لكنه - في المرتبة الأولى - هو بحث عن حقيقة يُراد منها بناء النفس وصياغتها حتى تبدأ مشوارها التكاملي، فتصل من خلالها إلى حيث يريده الواصلون من القرب الإلهي في طريق ذات الشوكة الذي سلكه الأنبياء والأوصياء والأولياء والعلماء، فكانوا يستلذون بمصاعب الطريق وابتلاءاته، مستنيرين بذلك الإيمان الراسخ الذي بدأوا به طريقهم إلى الله ﷻ فاستلذوا العذاب والصعاب والألم والهجرة في سبيل الله عز وجل، حيث قد هَوَّن كل ما أصابهم أنه بعين الله ﷻ،

١. الدكتور الأديب عبد الرزاق أمان جواد محيي الدين (١٩١٠-١٩٨٣) من أعلام العراق الحديث ومن أوائل التربويين الذين أسهموا في التعليم الجامعي، وله مجموعة كبيرة من المؤلفات، عيّن وزيراً للوحدة في عام ١٩٦٤م.

٢. كلية الفقه في النجف الأشرف تأسست عام ١٩٥٨م وهي إحدى المؤسسات التعليمية المنبثقة عن (جمعية منتدى النشر) التي أسسها سماحة الشيخ محمد رضا المظفر، وكانت الكلية تقدم الدروس الحوزوية في الفقه والأصول والإلهيات، والفلسفة، والمنطق، وتفسير القرآن والحديث والدراية، وفقه اللغة وعلم اللغة بالإضافة إلى العلوم الإنسانية مثل علم النفس، وعلم الاجتماع، والتاريخ وغيرها، وقد تخرج من هذه الكلية عددٌ من الأسماء الالامعة كالشيخ محمد مهدي الآصفي، الشيخ عبد الهادي الفضلي، والشيخ أحمد الوائلي وغيرهم.

والنهايات بالبدايات.

ما أحوجنا للتوقف والاستلهاً من فكر - سماحة آية الله الشيخ عيسى أحمد قاسم (دامت توفيقاته) - فهو فكر امتزج بالإيمان والعمل الصالح، والذوبان في الإسلام وعشق القرآن الكريم والولاء للنبي الأكرم وأهل بيته الأطهار صلوات الله عليهم أجمعين، فأصبح فكراً أصيلاً مقاوماً يعين المظلوم ويخاصم الظالم، كل ذلك من أجل أن تكون كلمة الله عَزَّ وَجَلَّ هي العليا.

وقد حاولنا قدر المستطاع الوقوف على المصادر التي اعتمد عليها سماحة الشيخ في بحثه وتخرجها في الهامش بما يماثلها من طبقات حديثة ليسهل على القارئ مراجعتها، كما أضفنا بعض العناوين الفرعية للفقرات.

مؤسسة حفظ ونشر آثار آية الله قاسم حفظه الله

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

منبع الإيمان في الفكر الإسلامي

بقلم عيسى أحمد قاسم

جاء مقدّمه الى الأستاذ الكريم الدكتور عبد الزاود
نقيب الدريد أستاذ الأدب العربي في كلية الفقه بالبحر
الأشرف

١٢٨٨ - ٨٩ هـ

١٩٦٨ - ٦٩ م

”
الصفحة الأولى من مخطوطة البحث
“

المقدّمة

هذه المحاولة الأولى لقلمي من محاولات البحث العلميّ في المجال الذي أتت فيه، وهو مجال البحث في الفلسفة الإلهيّة، أو ما يسمّى بعلم الكلام عند المسلمين.

قد يكون الباعث على هذه المحاولة أسبابًا معلومة، وغير معلومة، إلّا أنّ من أظهر هذه الأسباب -فيما يتراءى لي- هو الاهتمام بالحقل الذي وردت فيه، اهتمامًا من غرضه أن يفهم الحقيقة ويعتنقها.

ولا أدري، فلعلّ التجربة لم تنجّ من دوافع غريبة على أصل الفرض لم يمكّنّي أن أفهمها، أو يتهيا لي الخلاص منها.

إلّا أنّ الرغبة ملحة في العثور عليها، عسى أن أقدر على تحاشيها فيما يجدد لي من تجربة؛ لأنّها آفة من آفات البحث العلميّ التي تعيقه عن النجاح، بل هي من أخبث تلك الآفات، وأسوأها أثرًا فيه.

والقارئ -إذا كان ممّن خبر هذه الأمور- أقدر في العادة على تلمّس هذه الدوافع ممّا بين يديه من آثار التجربة، ومن طبيعة

سيرها من النفس التي انطوت عليها، وانخدعت بأمرها.
في حدود ما أعلمه من نفسي أنني كنت قد فكرت في هذا
البحث وأنا أكثر صداقة مع واحد من الآراء الرئيسة فيه، على ضوء
ما كان لي من معرفة إجمالية بطبيعته وموضوعه. وخرجت منه
أخيراً، وأنا أميل عن ذلك الرأي إلى ما هو على خلافه.

كنت أكثر تقبلاً لكون الإيمان قائماً في أساسه على البرهان،
بينما وجدت نفسي أنتهي في الأخير إلى كون الإيمان فطرياً
ضرورياً في بدايته.

وإنني لأدرك من نفسي أيضاً إغفال بعض من نواحي هذا
البحث، وعدم التوسع ببعض من نواح أخرى طرقتها، إلى حدّ
الاستيعاب. إلا أنّ غالب ما أوجزت القول فيه، كنت قد ذكرت ما
يشفع لهذا الإيجاز بالنسبة إليه في المكان الملائم.

قد يكون من الحق أن أدعي الإخلاص لهذه المحاولة إخلاصاً
لا أدري تماماً عن مدى إصابته للتوفيق، وتخطي عقبات البحث
العلمي، وعمّا إذا كان فيه بشارة بإمكانية النجاح أم هو خلو من
ذلك.

إنّ تقدير هذه الأمور وغيرها عائد إلى الفكر الذي أتشرف بوضع
آثار تجربتي المتواضعة تحت نظره الدقيق. وإنني إذ أضع آثار

هذه التجربة بين يدي أستاذي الكريم الدكتور عبد الرزاق محيي الدين بما فيها من أسباب نجاحٍ أو إخفاقٍ أجدني مطمئنًا إلى نصحه وتوجيهه بعد تمام المحاولة كما لم أرتب في شيء من ذلك في بدايتها.

عيسى أحمد قاسم حفظه الله

تعريف الإيمان

[أ-الإيمان في اللغة]

الإيمان لغة التصديق المطلق، وهو معنى متفق عليه من الكل. ويقال: آمن له أيّ انقاد له، وأطاعه، وقبل عنه. ومنه قوله تعالى: ﴿وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَنَا﴾^(١)، كما يقال: آمن به أيّ صدّقه، ووثق به. والمؤمن هو المصدّق بخلاف الكافر^(٢).

[ب-الإيمان في الشرع]

أمّا عن تعريفه شرعاً فالأقوال فيه قد تصل إلى سبعة يمكن أن تنظم في ثلاث طوائف متميِّزة، من هذه الطوائف ما ينظر إلى الإيمان بما هو من أفعال القلوب لا غير، ومنها ما ينظر إليه بما هو من أفعال الجوارح فقط، وأمّا الطائفة الثالثة فتأخذه على أنّه من أفعال القلب والجوارح معاً.

١. يوسف: ١٧.

٢. انظر: البستان تأليف الشيخ عبد الله البستاني مادة امن ص ٦٨ [«فاكهة البستان» المؤلف نفسه، ص ٤٥-٤٦]، مجمع البحرين تأليف فخر الدين الطريحي مادة امن [مجمع البحرين، ج ٦، ص ٢٠٤].

وبمناقشة الاتجاهات العامة لكل طائفة من هذه التعريفات نستغني عن استعراض كل تعريف على حدة، إلا ما يظهر من هذه الطوائف الثلاث أنها أكثر قبولاً فلا بد من التعرف على ما ينتظم فيها من التصويرات للإيمان، ومناقشة كل منها فلربما ظهر لنا أرجحية أحدها فلا نبتغي بديلاً عنه.

[أدلة الطائفة الأولى من التعاريف]

يمكن أن يستدل للطائفة الأولى من التعاريف -وهي التي تلحظ الإيمان على أنه من أفعال القلوب فقط- بمجموعة من الآيات القرآنية التي تضيف بظاهرها الوصف بإتيان العمل الصالح لمن ثبت لهم عنوان الإيمان بمرتبة سابقة على هذا الوصف. وبآيات أخرى تتخذ المؤمنين متعلقاً للتكليف بما هو من أفعال الجوارح بعد أن تثبت لهم عنوان الإيمان، أو تنعتهم بما ينافي حقيقة الإيمان -كالتقاتل بينهم- لو كان فعل الجوارح معتبراً فيها. من الأول قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾^(١)، ومن الثاني هذه الآية الكريمة: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ﴾^(٢)، وقوله تعالى: ﴿وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا﴾^(٣).

١. البقرة: ٢٧٧.

٢. التوبة: ١١٩.

٣. الحجرات: ٩.

وهناك من الآيات الكريمة ما يعطي ظاهره أنَّ القلب محلّ للإيمان من غير ذكر ضميمة إليه من مثل: ﴿أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ﴾^(١). وهذا القسم من الآيات قد تلمس فيه دلالة من نوع ما ذكر للآيات السابقة أيضًا.

إنَّ الآية الأولى تفترض العمل الصالح شيئًا خارجًا عن الإيمان -كما مرَّ-؛ إذ تأمر الذين آمنوا بالاتصاف به، والعمل بقسميه صالحه وطالحه منصرف إلى ما تأتيه الجوارح التي لا وظيفة لها دونه. فخروجه عن الإيمان خروج لكلِّ ما تعلّق بالجوارح عنه.

وتؤدي الآية الثانية ما تؤديه سابقتها من فصل العمل الخارجي عن حقيقة الإيمان، إذ تأمر من وصفتهم بالإيمان بالتقوى وهو ما يفسّر بإتيان الطاعات وترك المنهيات. وبإطلاق الآية الثالثة عنوان الإيمان على الطائفتين المتقاتلين من دون أن يؤثر في هذا الإطلاق ما وصفتهما به من التقاتل يكون لها من الدلالة على المطلوب مثل ما كان لما سبقها من الآيات.

[مناقشة الاستدلال بآيات الطائفة الأولى]

توجد مناقشات في تمامية دلالة الآيات الكريمة على المطلوب، فقد يقال بالنسبة للآية الأولى:

١. المجادلة: ٢٢.

إنَّ فرض المغايرة بين المعطوف والمعطوف عليه فيها -وهو الذي يقرب دلالتها المذكورة- ممكن حتّى مع القول بأنّ الطاعة الخارجيّة جزء الإيمان وأحد مقوماته؛ لأنّ المراد بها فعل الواجبات، واجتناب المحرّمات، ولفظ الصالحات في الآية الكريمة شامل لفعل النفل والفرض، وبذا تحصل المغايرة.

وأقوى منه أن يقال إنّ الآية لم ترد من الإيمان أكثر من معناه اللغويّ، والتعريف إنّما ينظر فيه إلى المعنى الاصطلاحيّ، ومقابلة العمل الصالح للإيمان في الآية قد يكون قرينة ظاهرة في إرادة المعنى اللغويّ من الإيمان. وأمّا كون الإيمان في القرآن هو أكثر من التصديق النفسيّ فلدلالة آيات أخرى ستأتي فيما بعد.

وكذلك يحتمل في الآية الثانية أنّها اعتبرت تحقّق الإيمان بمعناه اللغويّ فيمن تأمّروهم بالتقوى، وهي بهذا الأمر تدفعهم للإيمان بمعناه الشرعيّ. ويجوز في الآية الثالثة أنّ وصفها للطائفتين المتقاتلتين بالإيمان إنّما هو بلحاظ ما كانا عليه قبل ذلك.

أمّا ما دلّ من الآيات الكريمة على كون القلب محلّاً للإيمان فليس فيه ما يحصره فيه، ليكون تام الدلالة على ما أريد منه. وهناك مناقشة عامّة ترد على هذا النوع من تعريفات الإيمان

من أساسه. وهي أنّ القول بأنّ الإيمان متحقّق بالتصديق النفسي فقط يلزم منه الامتناع عن محاربة الكفّار ظاهراً بعد إلغاء الاعتبار بالظاهر، وهذا ما يكذّبه واقع الرسالة والرسول. ولَمّا بطل اللّازم بطل معه الملزوم قهراً. وهو مردود أيضاً بقوله تعالى: ﴿وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنْفُسُهُمْ﴾^(١).

[أدلة الطائفة الثانية من التعاريف]

وإذا أمسكنا بالطائفة الثانية من هذه التعريفات وجدناها تصوّر الإيمان في بعضٍ منها بنحو غير ما يصوّره به البعض الآخر، فهو في أحد هذين التصويرين عبارة عن إظهار الشهادتين فقط وهو المنسوب إلى الكراميّة^(٢). وفي التصوير الآخر يتمثّل بجميع أفعال الجوارح والطاعات بأسرها فرضاً أو نفلاً وهو مذهب الخوارج وقدماء المعتزلة والعلّاف والقاضي عبد الجبّار^(٣).

وممّا استدل به الكراميّة على مذهبهم قوله ﷺ: «أمرت أن أقاتل الناس حتّى يقولوا لا اله إلاّ الله»^(٤)، وبما أيّد ذلك من

١. النمل: ١٤.

٢. انظر كتاب حقّ اليقين في أصول الدين للسيد عبد الله شبرج ٢ ص ١٣. [حقّ اليقين في معرفة أصول الدين، السيّد عبد الله شبر، ج ٢، ص ٥٥٦].

٣. المصدر السابق، والصفحة نفسها [حقّ اليقين في معرفة أصول الدين، السيّد عبد الله شبر، ج ٢، ص ٥٥٧].

٤. المصدر السابق ص ١٢. [و عيون أخبار الرضا عليه السلام، الشيخ الصدوق، ج ٢، ص ٦٤]

سيرت ﷺ وسيرة أصحابه من الاكتفاء في الخروج من الكفر ممن قابلهم بالتلفظ بالشهادتين. ويتم هذا الدليل عندهم مقدّمة أخرى هي قولهم بأنه لا واسطة بين الإيمان والكفر، فحيث يخرج الشخص بتلفظه بكلمتي الشهادة من ساحة الكفر لا بد أن يكون قد تحقّق منه الإيمان.

[مناقشة الاستدلال بأدلة الطائفة الثانية]

قبل أن نعرض ما نوقش به هذا الاستدلال علينا أن نفهم أنّ الإيمان المبحوث عنه عندنا ليس هو إلّا الإيمان الواقعيّ الذي تكون به النجاة عنده سبحانه، لا ما يسقط اللوم الخارجي من المجتمع والقانون فقط.

والظاهر أنّ لحاظ التعريف السابق للإيمان منصبّاً على الناحية الأخيرة لا غير. وبذا يكون أجنبياً عمّا نحن فيه، إلّا أنّه أكثر توفيقاً ممّا تصوّر به الطائفة الأولى حقيقة الإيمان؛ لكون هذا التعريف كافياً من ناحية ظاهرية إلى حدٍّ ما. أمّا ما اشتملته تلك الطائفة من التعاريف فليس فيه إصابة لواقع الإيمان أو ظاهره. واضح أنّ التلفّظ الخارجي ليس فيه ما يحوّل واقع صاحبه، فالواقع الذي كان عليه قبل تلفّظه يظلّ بمنأى عن أيّ تأثير ممّا تلفّظ به. فالكافر في نفس الأمر هو كافر وإن ظهر على لسانه

لفظ الإيمان.

وهذا الاكتفاء من النبي ﷺ بكلمتي الشهادة في مقام الحرب محتمل فيه جدًا أن يكون عملية تمهيدية للإسلام الواقعي، ومباشرة الإيمان لهذه القلوب المنكرة في واقعها. وأوضح من ذلك أنّ الثابت من عاداته ﷺ الجري في معاملة المكلفين بحسب الظاهر من أمرهم، فالزاني الذي لم تقم عليه البينة مثلاً لا يحده الإسلام. إلا أنّ ذلك لا يمس واقعه، ولا يرفع عنه إثم جريمته عند الله عز وجل.

ومن هذه المناقشة يظهر حال التصوير الثاني الجاري مجرى سابقه وإن اختلف عنه بعض اختلاف.

وهناك تصوير ثالث للإيمان جارٍ على طريقة من يجعله من أفعال الجوارح فقط، وهو على هذا التصوير عبارة عن "جميع الطاعات أو عبارة عن جميع أفعال الجوارح من الواجبات، وترك المحظورات دون النوافل، وهو مذهب أبي عليّ الجبائي وأبيه أبي هاشم وأكثر معتزلة البصرة"^(١).

والردّ العامّ على جميع تصورات هذا الرأي هو قوله تعالى:

﴿قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا

١. السيد عبد الله شبر حق اليقين في معرفة أصول الدين ج ٢ ص: ٣١٤، [حق اليقين في معرفة أصول الدين، السيد عبد الله شبر، ج ٢، ص ٥٥٨].

يَدْخُلُ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ^(١)؛ إذ تعتبر الآية الكريمة في الإيمان أن يصيب القلب ويعمره. بينما المفروض في الرأي السابق بجميع تصوراته عدم اعتبار هذا العنصر الداخل في حقيقة الإيمان كما عليه الآية الشريفة.

[أدلة الطائفة الثالثة من التعاريف]

بقت أمامنا الطائفة الثالثة من الأقوال في الإيمان، وهذه تراه من أفعال القلوب والجوارح معاً. وهي ليست على تصوير واحد له أيضاً، فهو في أحدهذه التصويرات عبارة عن التصديق مع كلمتي الشهادة، وفي التصوير الآخر نراه "التصديق بالقلب مع الإقرار باللسان"^(٢)، ولا فرق فيما يظهر لي بين التصويرين إلا ما قد يكون في الثاني من شموله من ناحية التلفظ لكلمتي الشهادة وغيرهما مما يدخل في حقيقة الإيمان، للإطلاق فيه من هذه الناحية. وفي تصوير ثالث تجده عبارة عن "الإقرار باللسان، والاعتقاد بالجنان، والعمل بالأركان"^(٣).

وبهذا التصوير الأخير يكون الإيمان انسجماً في الفكر والقول والعمل الخارجي بكلّ مجاله، وبذلك نطقت الأحاديث الكثيرة

١. الحجرات: ١٤.

٢. السيد عبد الله شبر - حق اليقين ج ٢. ص ٣١٧ [حق اليقين في معرفة أصول الدين، السيد عبد الله شبر، ج ٢، ص ٥٦٠].

٣. الشيخ يوسف العصفوري - مقدمات رسالته الصلواتية حرف الزاي.

عن أهل البيت عليهم السلام منها ما روي عن الصادق عليه السلام أنه قال: «الإيمان هو الإقرار باللسان، وعقد في القلب، وعمل بالأركان»^(١)، وعن الهروي عن الرضا عليه السلام قال: «الإيمان عقد بالقلب، ولفظ باللسان، وعمل بالأركان، لا يكون الإيمان إلا هكذا»^(٢) إلى غير ذلك كثير.

وهذا التصوير الذي ينسجم مع ما ورد من التفرقة بين الإسلام الظاهري والإيمان، وفي الحقيقة إنها تفرقة بين الإسلام نفسه في ظاهره وواقعه؛ لأنّ الإسلام على حقيقته، وكما هو في نفس الأمر لا يحتمل خلافاً مع الإيمان ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾^(٣)، ﴿وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ﴾^(٤).

ومن الأحاديث التي تظهر الفرق بين الإسلام الظاهري والإيمان ما ورد عن الصادق عليه السلام أنه قال: «الإسلام شهادة أن لا إله إلا الله، والتصديق برسول الله صلّى الله عليه وآله، به حققت الدماء وعليه جرت المناكح والمواريث، وعلى ظاهره جماعة الناس، والإيمان الهدى وما يثبت في القلوب من صفة الإسلام وما ظهر من العمل. والإيمان أرفع من

١. السيد عبد الله شبر - حق اليقين. ج ٢. ص ٢١٧ [الكافي، الشيخ الكليني، ج ٣، ص ٧٧ وحق اليقين في معرفة أصول الدين، السيّد عبد الله شبر، ج ٢، ص ٥٥٩].

٢. المصدر السابق ص ٢١٦ [الفصول المهمة في أصول الأئمة، الحر العاملي، ج ١، ص ٤٣٩ وحق اليقين في معرفة أصول الدين، السيّد عبد الله شبر، ج ٢، ص ٥٦٠].

٣. آل عمران: ١٩.

٤. آل عمران: ٨٥.

الإسلام بدرجة»^(١). فالذي يظهر من الحديث الشريف أنه يفرّق بين الإسلام الظاهريّ والحقيقيّ -الذي هو عين الإيمان- بما عبّر من قوله: «وعلى ظاهره جماعة الناس»، وكذا قوله في توضيح الإيمان: «والإيمان الهدى وما يثبت في القلوب من صفة الإسلام»، فالإسلام الثابت في القلب إيمان، وهو إسلام فيه هدى يظهر أثره في القول والفعل. والإسلام الذي فرّق بينه الإمام عليه السلام وبين الإيمان هو خصوص الإسلام الظاهريّ بقرينة الفقرات السابقة المشار إليها، ولما قدّمناه من الآيات الكريمة الدالة على كون الإسلام كما هو في حقيقته إيماناً لا شيئاً آخر.

ويلاحظ أنّ التصوير الأخير للإيمان سالم من معارضة كلّ من الآيتين الكريمتين المتقدّم ذكرهما، واللتين عارضنا بهما كلاماً من التصويرات المتقدّمة على هذا التصوير؛ حيث إنّهما تنفيان أن يكون في الإيمان انفصال بين داخل الإنسان وخارجه.

بهذا يكون الإيمان شرعاً:

(هو ما جمع بين التصديق بأصول خاصّة، أولها وجود الله تعالى وتوحيده، وما تفرّع على هذه الأصول، وبين الانبعاث عن هذا التصديق خارجاً في القول والفعل).

١. السيد عبد الله شبر- المصدر السابق . ص ٢١٥ [الكافي، الشيخ الكليني، ج ٣، ص ٧٢ و حق اليقين في معرفة أصول الدين، السيد عبد الله شبر، ج ٢، ص ٥٥٩].

موضوع البحث

[المراد بالإيمان المبحوث عنه]

إنّ الإيمان الذي نقصد إلى البحث عن منبعه ما هو إلّا خصوص الإيمان بالأصول الأولى في العقيدة الإسلاميّة وعلى الأخصّ ما كان متعلقه الوجود الأوّل، وذلك في حدود الفكر الإسلاميّ، وفي حدود ما يعترف به هذا الفكر من وسائل المعرفة عند الإنسان.

قد يكون للإيمان منابع مختلفة إذا اجتمع منها للنفس أكثر من منبع واحد كان إيمانها أشدّ، وشعلته أكبر، وحياته أخصب، إلّا أنّ منها ما يكون أسبق في بعث الشعاع الأوّل للإيمان، وأسرع في مباشرة غالبة القلوب بنور الهداية. فهو الأعمّ من غيره في قلوب النّاس، وإن لم يكن أكثر منابع الإيمان غنى بنوره وهدايته، بل من منابع الإيمان ما هو أكثر منه تدقّقاً وأبقى حياة وأثراً.

إذا صحّ هذا التعدّد في منابع الإيمان وطبيعتها، فإنّ ما يهّم بحثنا بالدرجة الأولى هو ما كان أسبق منها وأعمّ في توليد الشعاع الأوّل للإيمان، وبعث روحه في القلوب. أمّا ما يزيد وقوته، ويؤجّج

جمهرته من منافع ربّما كانت أغنى فيضاً وأكثر بركة، وأقدر على إحياء النفوس بالإيمان، ولكنّها ليست الأولى في توليده، وليست من العموم بحيث تتفجّر في قلوب الأكثرية من النّاس، فهذه ليست ممّا نقصد إليه أوّلاً وبالذات.

وعلى أساس من تحديدنا لموضوع البحث لا نكون مسؤولين عن حدود الفكر غير الإسلاميّ، وليس لنا أن نحكم به على أيّ من وجهات النظر المختلفة التي سنتعرّف عليها فيما يأتي من حلقات هذا البحث.

والتحديد السابق يأبى التوسّع في الموضوع إلى ما يشمل البحث عن مصدر الإيمان بكلّ مسائل الإسلام وقضاياه؛ فهو يُخرج فروع الدّين ممّا يتعلّق بالعبادات والمعاملات وغيرهما من دائرة هذا البحث، مقتصرًا على قضيّة الإيمان بما وراء الوجود الماديّ، بصورة خاصّة، وعلى قضايا أخرى تدخل بصورة مباشرة في هذا المجال.

وننبّه أخيرًا إلى أنّ هذا البحث ليس من موضوعه الصورة الظاهرية للإيمان، أو صفة الدين التي تملأ فراغًا في الهويّة الشخصية. إنّ موضوع بحثنا هو الإيمان في صورته الحقيقيّة كما ترسمها نصوص الدّين نفسه.

مبادئ أوليّة

لو أريد التوسّع ببحث الإيمان، بأن يكون تناوله بشكل عام، غير مقيّد بفكر جهة معيّنة لكان من الواجب بحسب منهج البحث الصحيح، أن يسبقه بحث في الوسائل المعرفيّة عند الإنسان، وما يمكن أن تناله هذه الوسائل من مجالات المعرفة؛ لأنّ من المدارس الفلسفيّة ما يرى بحثنا هذا خارجًا عن حدود المعرفة الإنسانيّة لوقوع موضوعه بالأخيراً وراء عالم الحسّ. وكلّ ما كان خارجًا عن حدود المادّة، فهو في نظر هذا المذهب الفلسفيّ ليس ممّا ينبغي أن يكون موضوع بحث يشغل بال الإنسان؛ لأنّه يفقد الوسيلة التي توصله إلى الحقيقة في هذا المجال. فالعقل -وهو ما يتصوّر فيه أن يخوض عالم ما وراء الطبيعة- يجده بعض أنّه "لا يستطيع على الدرب الواحد، الدرب التجريبيّ، ولا على الدرب الآخر الاستشراقيّ أن ينجز أيّ شيء، وأنّه عبثًا يعمل بجناحيه مدًّا ومطًا، وذلك إذا حاول أن يحلّق ما وراء عالم الحسّ بواسطة قوّة التأمل المحضة"^(١).

١. عما نوّيل كنت نقد العقل المجرد . ص ٦٥ ترجمة أحمد الشيباني.

في الحقيقة إنّ مجرد إيمان العقل بوجود وراء الوجود الماديّ من المغالطة عدّه نتيجة للتأمّل المحض في الحين الذي تأخذ فيه هذه النتيجة كلّ أسبابها من عالم الحسّ. وكلّ عمل العقل في ذلك هو ربط الأشياء بأسبابها وقياس حالاتها على نظائرها بقانون عقليّ يقضي باتحاد النتائج لاتحاد الأسباب.

نعم قد نعرف فيما يأتي أنّ من الصحيح عدّ العقل خارجاً على طبيعة وظيفته لو توغلّ في رسم حدود الأشياء فيما وراء عالم الحسّ، وهذا ما يصح أن نقول معه إنّ العقل قد خرج عن حدود ما له من إدراك.

ليس علينا أن نقف مع رأي الحسيين طويلاً ما دام ليس من هدفنا أن نخرج بالبحث عن إطار فكر الإسلاميين، مراعاةً لحدود الظرف الزمنيّ وإلاّ لاّتسع بنا إلى ما لا تتسع إليه الفترة المحدود بها.

ومن هنا جاز لنا أن تكون نقطة البدء -عندنا في هذا البحث- واقعة فيما بعد ما انتهى إليه الفكر المسلم من حيث تعيين الوسائل التي يمكن أن تؤدي بالإنسان إلى معرفة حقّة.

هناك مجموعة من القضايا العامّة الأولى التي يعتبرها فلاسفة المسلمين ومتكلموهم أصول الاحتجاج الأولى وركائزه التي

يعتمد عليها، وإليها تنتهي منازعات الفكر ومشاكله المتخاصم فيها. ذلك لكون هذه القضايا بديهية لا يتوقّف إدراك الإنسان لها على برهان وترتيب لمقدّمات سابقة في شكل قياس موزون، وهذا شأن البديهي الذي هو "ما لا يحتاج في حصوله إلى كسب ونظر وفكر، فيحصل بالاضطرار وبالبداهة التي هي المفاجأة والارتجال من دون توقّف"^(١).

وقد نحتاج في تصديقنا بالقضية البديهية إلى تنبيه الذهن في حالة عدم التفاته، أو حينما تصيبه شبهة يخيّل إليه منها اختلال تلك القضية، إلّا أنّ ذلك لا يخرج القضية من البديهيّات عن بداحتها. ولذا يقال في طرح مثل هذه الشبهة التي قد تقف في طريق البديهة (شبهة في مقابل البديهة)^(٢) ويكفي ذلك في طرحها.

ومن القضايا البديهية ينطلق العقل في تكوين أفكاره الفوقية في عمليّات من التحليل والتركيب. وإنّما يرجع العقل بأفكاره المعقّدة - التي يصل إليها عن هذا الطريق - إلى بديهيّاته الأولى

١. محمد رضا المظفر - المنطق ج ١ . ص ١٤. [المنطق، محمدرضا المظفر، تعليق: غلام رضا الفياضيّ، ص ٣٤].

٢. المصدر السابق ص : ١٦. [المنطق، محمدرضا المظفر، تعليق: غلام رضا الفياضيّ، ص ٣٦].

التي يعتبرها مقياساً أساسياً يتبيّن به قيمة معرفته النظرية، التي لا تأتي عادة إلا ببذل الفكر والإمعان في المقدمات. فما انسجم من أفكاره النظرية مع هذه الأوليات البديهية أخذ به، وما لم يوافقها يكون مطروحاً لديه.

ومن القضايا البديهية أو المسلّمة عند المسلمين والتي يعتمدونها في تفكيرهم -على الطريقة المتقدمة- هذه المقدمات السبع الآتية:

١- مبدأ العلية والمعلولية.

٢- مبدأ استحالة التناقض اجتماعاً وارتفاعاً.

٣- مبدأ استحالة اجتماع الملكة وعدمها، وارتفاعهما مع توفّر قابلية المحلّ.

٤- مبدأ امتناع اجتماع الضدين.

٥- مبدأ استحالة الخلف.

٦- مبدأ استحالة التسلسل في العلل والمعلولات.

تجد هذه القضايا السبع المذكورة في كتاب أصول الفقه المقارن لمحمد تقي الحكيم^(١) وهو يقول عنها "وقد يكون من نافلة

١. انظر في ذلك صفحتي ٢٣، ٢٤ من الكتاب المذكور. [الأصول العامة للفقه المقارن، السيّد محمد تقي الحكيم، ص ١٩-٢٠]

القول أن نؤكد على أن فقهاء المسلمين وفلاسفتهم على الإطلاق يعتبرون هذه القضايا الأساسية لكل احتجاج من البديهيّات أو المسلّمات“^(١).

إنّ السرّ في كون هذه القضايا الأوليّة أساسًا في الاحتجاج، ليس هو غير القطع المشترك بين هؤلاء جميعًا بصحتها. والقطع هو غاية الحجج، وإليه منتهى كلّ حجة لما هو عليه من الحجّة الذاتية. فالحق “أنّ مناط إثبات الحجّة وقوامها «العلم» فهو مأخوذ في موضوع الحجّة فإنّ العلم تنتهي إليه حجّة كلّ حجة“^(٢).

وبذلك يصحّ أن تكون هذه الأوليّات رسولًا في نفس الإنسان تبعثه على الإيمان لو وجد أنّ قضيّة الإيمان نفسه إنّما تنتهي إليها وتنسجم معها.

وقد يحصل القطع بوجود فيما وراء العالم الماديّ والمحسوس فلا ينتظر في الإيمان به مزيدًا وراء ذلك، من دون أن ينظر في سبب ذلك القطع فسواءً منه ما حصل من طريق الانكشاف الباطنيّ أو من طريق العقل النظريّ أو الوحي أو الفطرة. ذلك لما قلناه من أنّ

١. محمد تقي الحكيم - أصول الفقه المقارن - ص ٢٣. [الأصول العامة للفقه المقارن، السيّد

محمد تقي الحكيم، ص ١٩]

٢. محمد رضا المظفر - أصول الفقه ج ٣ - ص ١٤. [أصول الفقه، محمد رضا المظفر، ج ٣،

ص ٢١]

حجّة القطع ذاتيّة فلا ترتفع إلا بارتفاعه.

ثم إنّ المفروض بحسب قوله تعالى: ﴿لَيْتَ لَا يَكُونُ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ﴾^(١) أن يكون طريق الإيمان موفقاً لجميع المكلفين، سواءً اتحد عندهم جميعاً أم اختلف. إنّ الآية الكريمة بدلالاتها على انقطاع حجة الناس أمامه سبحانه وتعالى تكون دالة على تنجيز التكليف عليهم. والتنجيز فرع العلم بما كلف به من تمّ في حقّه إلاّ أنّه لا يشترط العلم التفصيلي في تنجيز التكليف، بل المعرفة الإجمالية كافية لصحة خطاب المكلف بما ثبت عليه:

لأنّه بذلك يكون العلم التفصيلي ممكناً له مع فرض تهيئة الطريق إليه وكون بابه مفتوحاً.

الخلاصة:

أنّ تمام حجّته عزّ وجلّ إنّما يكون بإيصال المعرفة إلى العباد، أو جعلهم في طريق المعرفة مع توفير ما يوجب عليهم السعي إليها من داخل النفس كوجوب دفع الضرر المحتمل الذي قد يقال فيه أنّه ممّا يحكم به العقل، أو غير ذلك.

وما سيأتي من البحث هو محاولة لمعرفة ما إذا كان الإيمان

١. النساء: ١٦٥.

هو ما جبل عليه الإنسان، وكان مفطوراً عليه، فالحجّة قائمة عليه لذلك، أم أنّ ثبوت الحجّة عليه لقطعه بوجوب النظر والمعرفة، أمّا المعرفة نفسها فهي نتيجة لنظره وتفكيره، أو هي من خلق الله المترتب على النظر الإنسانيّ. وإذا كان الإنسان هو المكلف بتحصيل الإيمان والوصول إلى المعرفة فمن أيّ طريق يثبت لديه هذا التكليف؟ ولربما قال بعض بأنّ الإيمان منبعه الوجدان في مقابل الفلسفة القائمة على البرهان. كلّ هذه المسائل وما يتعلّق بها هو ما سيكون محلّ مناقشة من هذا البحث في الصفحات التالية، على أنّ ما ينطوي منها تحت واحدة من أمهات المسائل المذكورة لا نجد ضرورة للاشتغال بمناقشته، وبذل العناية في دراسته بصورة مفصّلة، بعد أن يوصلنا البحث إلى ردّ أصله.

فطرية المعرفة

[المقصود بالمعرفة]

إنَّ المقصود بالمعرفة -في حدود الأمر المتنازع فيه- هو خصوص المعرفة بأصول الإيمان في الدين الإسلامي، أمَّا الفروع وإن كانت من المعرفة إلَّا أنَّها غير داخلة في موضع النزاع، وليست هي من موضوع بحثنا كما تقدّم؛ لأنَّ المعروف عن الفروع أنَّ مصدرها الأوّل عند المسلمين جميعًا هو التقليد لما جاء به الوحي فيها، وإن اختلفوا بعد ذلك في صحّة التماس مصادر أخرى لها، وفي عدد تلك المصادر. وعلى كلّ حال فإنّ الفروع لم يدع أحد فطرية المعرفة بها.

[فطرية المعرفة وضرورتها]

إنّ قسمًا من متكلمي المسلمين يذهبون إلى كون المعرفة فطرية بديهية ضرورية؛ لأنّها من صنع الله فلا يد للإنسان فيها، وليس هو مكلفًا بالسعي لتحصيلها لما في هذا التكليف من الأمر بتحصيل الحاصل، وهو محال؛ لأنّه تكليف بما لا يطاق، وعلى هذا فإنّما يكون محلّ تكليف العبد هو الانقياد والتسليم

لمقتضى فطرته، ومتابعة ما جبل عليه من المعرفة بربط قلبه به،
والانشداد إليه؛ فيقرّر بتوحيد الله ﷻ وربوبيّته.

[أدلة فطرية المعرفة و ضرورتها]

هذا الرأي في المعرفة يتّخذ من القرآن دليلاً أولاً، ومن السنّة
المعصوميّة دليلاً آخر، ويصوغ لنفسه دليلاً ثالثاً من واقع الإسلام
وسيرته بضمّ مقدّمة أخرى هي من روح الإسلام نفسه.

[أولاً: الدليل القرآني]

[١] قال تعالى: ﴿قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَتَاكُمْ عَذَابُ اللَّهِ أَوْ أَتَتْكُمْ
السَّاعَةُ أَغْيَرَ اللَّهُ تَدْعُونَ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ * بَلْ إِيَّاهُ تَدْعُونَ
فَيَكْشِفُ مَا تَدْعُونَ إِلَيْهِ إِنْ شَاءَ وَتَنْسَوْنَ مَا تُشْرِكُونَ﴾^(١).

لعلّ في هذا القول الكريم ما يكون دليلاً بارزاً على بداهة المعرفة
بأصل الإيمان الأوّل وهو توحيد الله ﷻ بما يدلّ من تعلّق النفس
بمقتضى فطرتها بالواحد القدير فلا تبغى عنه حولاً، ولا تطلب من
دونه نصيراً. ذلك حينما تظهر الفطرة بصفائها جليّة واضحة في
مواقف الضيق، ومواطن الهلكة التي قد تواجهها النفس فتنسيها
ما قد تشبّث به من أوهام وشبهات في حالاتها المعتادة.

[٢] وقد يكون في قوله ﷻ: ﴿أَفِي اللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ

١. الأنعام: ٤٠-٤١.

وَالْأَرْضِ ﴿١﴾ دليل آخر على كون المعرفة به سبحانه ضرورية، لا تحتاج إلى نظر واستدلال في التوصل إليها.

وتقريب هذا اللون من الدلالة يتضح عندما نقول بأن النظر لمعرفة وجود الشيء لا بد أن يكون باعثه الشك فيه وإلا لما احتيج في التصديق به إن كان محلاً للتصديق، أو تصوّره إن لم يقبل أكثر من التصرّو في فرض عدم الشك إلى تأمل وتفكير ونظر دقيق. والشك الذي يتصرّو فيه أن يكون باعثاً على النظر في وجود الشيء لا يفرّق فيه من هذه الناحية بين الشك الحقيقي الذي يتساوى فيه الطرفان، وما يعمّ ذلك والظنّ، فتصوّر البعث الى النظر جاء في كلا المعنيين لا أحدهما بخصوصه وإن كان أحدهما أقرب إلى المعرفة من الآخر.

وما دامت الآية الكريمة قد نفت تعلّق الشك بوجود الله سبحانه فقد نفت من الأساس أن يكون هذا الموضوع محلاً للنظر لكون أصل مقدمات النظر مرفوعاً في نظر الآية.

[٣] ومن الآيات القرآنية التي ترد في الاستدلال على فطرية المعرفة قوله تعالى: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ﴾^(٢). وقد جاءت

١. إبراهيم: ١٠.

٢. الروم: ٢٠.

الأحاديث الشريفة مفسرة لهذه الفطرة بمعرفة الله ﷻ. فمن ذلك ما رواه زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: سألته عن قول الله ﷻ: ﴿حُنْفَاءَ لِلَّهِ غَيْرُ مُشْرِكِينَ بِهِ﴾^(١)، وعن الحنيفة فقال: «من الفطرة التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله، قال فطرهم على المعرفة»^(٢).

[ثانياً: الدليل الروائي]

والأحاديث الواردة في هذا المعنى كثيرة:

[١] من جملتها ما روي في الكافي "عن ابن الطيار عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إِنَّ اللَّهَ احْتَجَّ عَلَى النَّاسِ بِمَا آتَاهُمْ وَعَرَّفَهُمْ»"^(٣).

[٢] وفيه أيضاً "عن محمد بن حكيم، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: المعرفة من صنع من هي؟ قال: «من صنع الله، ليس للعباد فيها صنع»"^(٤).

[٣] ومن ذلك في نفس المصدر ما روي "عن بريد بن معاوية، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «ليس لله على خلقه أن يعرفوا، وللخلق على الله أن يعرفهم، والله على الخلق إذا عرفهم أن يقبلوا»"^(٥).

١. الحج: ٣١.

٢. الشيخ يوسف العصفوري - مقدمات رسالته الصلواتية - حرف النون والسين. [الكافي، الشيخ الكليني، ج ٣، ص ٣٥]

٣. أصول الكافي - الكليني الرازي ج ١. ص ١٦٢. [الكافي، الشيخ الكليني، ج ١، ص ٣٩٤]

٤. المصدر السابق ص: ١٦٢. [الكافي، الشيخ الكليني، ج ١، ص ٣٩٤]

٥. المصدر السابق ص: ١٦٤. [الكافي، الشيخ الكليني، ج ١، ص ٣٩٨]

وما دامت المعرفة من صنع الله فلا يتصور مع ذلك أن يكون الإنسان مكلّفًا بها، أو تكون هي موضوعًا للتأمل؛ لأنها بعد أن يكون قد فطر عليها فهي متوفرة لديه بمقتضى فطرته، فلا معنى لفرض التأمل في سبيل الوصول إليها؛ لأنّ في ذلك تحصيل الحاصل، وهو محال. وتصور أنّ صنع الله للمعرفة واقع في طول سعي الإنسان إليها لا أراه إلاّ مستبعدًا؛ لأنّه معارض بما يعرف الفطرة التي فطر الله الناس عليها بالمعرفة، ومعنى الفطرة مقابل لما هو كسبيّ وآتٍ عن إمعان وتفكير. هذا بالإضافة الى ما استفيد من دلالة الآيات الكريمة المتقدّمة التي تبعد مثل هذا التأويل.

[٤] لعلّ من أوضح ما يصوّر بدهاة المعرفة ويرجعها إلى الفطرة ما جاء ”في تفسير الإمام العسكري عليه السلام من أنّه سئل مولانا الصادق عليه السلام عن الله فقال للسائل: يا عبد الله هل ركبت سفينة قط؟ قال: بلى. قال: هل كسرت بك حيث لا سفينة تنجيك، ولا سباحة تغيثك؟ قال: بلى. قال: «فهل تعلق قلبك هناك أنّ شيئًا من الأشياء قادر على أن يخلّصك من ورطتك؟» قال: بلى؟ قال الصادق عليه السلام: «فذلك الشيء هو الله القادر على الإنجاء حين لا منجى وعلى الإغاثة حين لا مغيث»^(١).

١. محسن الفيض - كتاب علم اليقين في أصول الدين ص ٤. [التفسير المنسوب إلى الإمام الحسن العسكري عليه السلام، ص ٢٢ و علم اليقين في أصول الدين، محمد محسن الفيض الكاشاني، ج ١، ص ٣٩]

ترى الإمام الصادق عليه السلام يعود بالسائل إلى الموقف الذي تتجلى فيه فطرته، وينسى ما تراكم في خاطره من الشبهات، ليزيح عن نفسه هذه الغشاوة، فيجد نفسه أمام معرفة ضرورية بالله عز وجل لا حاجة له في الدليل عليها، فلا يملك إلا أن يقربها ويهمل ما دعاه إليه الشيطان.

[ثالثاً: الاستدلال بروح الإسلام]

ومما يمكن أن يكون دليلاً على هذا الرأي في أصل المعرفة هو "أنه لا خلاف بين العلماء الأعلام، وعليه تدل أخبار أهل الذكر عليهم السلام أنه من بلغ منزلة التعقل، ولم يقرب بالصانع فإنه يحكم بكفره، ويجب قتله واستباحة ماله" ^(١).

في هذا المعنى جاء لمحسن الفيض في عرض الاستدلال على فطرية التصديق بالله عز وجل هذا القول "ولهذا أيضاً أمرت الأنبياء عليهم السلام بقتل من أنكرو وجود الصانع فجأة بلا استتابة ولا عتاب لأنه ينكر ما هو من ضروريات الأمور" ^(٢). إن هذا الحكم بعمومه يدخل فيه متعلق الحكم في القول الأول ولهذا صح إirاده هنا.

ووجه الاستدلال بهذا الحكم على المدعى أنه لو فرضنا في المعرفة الاحتياج إلى نظر واستدلال لوجب بمقتضى قضية

١. الشيخ يوسف العصفوري، الرسالة الصلالية. حرف الفاء من المقدمة.

٢. محسن الفيض - المصدر السابق.

العدل المسلمة لله ﷻ أن تعطى مهلة النظر والتأمل لمن بلغ مرحلة التكليف وهو لم يقرّ بوجود الصانع سبحانه، فلا يحكم بقتله حينئذٍ وببقية الآثار المترتبة على كفره.

فعدم إعطائه هذه المهلة إنّما ينسجم مع القول بأنّه قد أنكر بذلك ضروريًا لا يتوقّف إدراكه على النظر، وصياغة الأدلّة المعقّدة، ولا يعرف أنّ هناك سنًا للتكليف بالنظر قبل مرحلة التكليف بالتصديق. إذا تم هذا الدليل فهو لا يتعدى في إلزامه إلى غير العدليين نظرًا إلى أنّ ثبوت عدله سبحانه من مقدّماته التي لا يتمّ بدونها.

وعلى كلّ حال فإن القول بفطريّة الإيمان لا يتناول ما يجب إليه سبحانه من الصفات وما يمتنع. فإنّ هذا اللون من المعرفة أقرب إلى المعرفة النظرية التي تتوقّف على النظر والاستدلال؛ بل حتّى المعرفة النظرية تعتبر قاصرة في هذا المجال ولو إلى حدٍّ ما؛ ذلك أنّ العقل قد لا يصيب واقع الأمر في عمليّة التحقيق لهذه الأمور لما قد يكون من خلل في المقدّمات التي يبني عليها معرفته فهو عرضة في هذا الحال للوقوع في الخطأ وتسرّب الاشتباه إليه.

[طريق الوحي أكثر أماناً]

لعلّ طريق الوحي هو أكثر طرق المعرفة أماناً في هذا المجال.

لكن ألا ترى أنّ الاعتماد عليه لا بد أن يسبقه تشخيص الطريق إليه؟ ومعرفة شخص النبي من مقدّماتها ثبوت العدل الإلهي إلى جانب المعجزة المؤيدة له كما هو المعروف في مبحث النبوة. وثبوت عدله سبحانه قضية يصدّقها العقل والوحي إلا أنّ السمع لا ينبغي أن يكون هو الملحوظ بالذات في الاعتماد على هذه المقدّمة لمعرفة شخص النبي؛ للزوم الدور الناشئ من توقّف تصديق النبي على ثبوت عدل الله سبحانه، وتوقّف التصديق بعدله على التصديق بالنبي.

على هذا؛ فإنّ الاعتماد على طريق الوحي إنّما جاء عن طريق قضية العدل التي هي من المدركات العقلية. ومعنى ذلك أنّ التشكيك في قيمة العقل في هذا المجال، هو تشكيك في قيمة الوحي نفسه.

هذا صحيح كلّ الصّحّة إلاّ أنّه قد يدّعى أنّ قضية العدل من المدركات العقلية، التي لا تتطلّب التفكير المنطقيّ والقياس الميزانيّ بتفصيلاته التي يعرفها المناطقة فيكفي العقل في التسليم بها التفاته إلى قدرته سبحانه في كلّ شيء وحكمته في كلّ شيء، فمثل هذا ينبغي أن يثبت العقل له سبحانه الظلم في شيء أو السفه. على أنّ الوحي يؤيد العقل في حكمه بعدل الله عزّ وجلّ فلا تكون هذه القضية موردًا للتشكيك، وإنّما التشكيك في ما يبتدعه

العقل من صفات يضيفها الله سبحانه، أو صور يضيفها عليه ممّا لم يأت به كتاب ولا سنة. وفي مثله فقط يصحّ التعبير بالأخذ بما في الوحي، ونبذ ما في العقل، أمّا مع اتحادهما على شيء واحد لا يكون أخذ بجانب، وترك لجانب آخر.

[الوحي طريق معرفة صفات الله]

نريد أن نخلص ممّا تقدّم إلى أنّ الوحي هو الطريق المأخوذ به في معرفة صفات الله تعالى الكمالية، ونعوته الجلالية، وإليه المرجع كلما فارق العقل في شيء من ذلك. وإن سكت عن شيء منه فلا يرجع للعقل فيه.

ولعلّ في ما يأتي من كلام أمير المؤمنين عليّ عليه السلام ما يشير إلى هذا الأمر فهو يقول في المنقول عنه عليه السلام: «أيها السائل فما ذلك القرآن عليه من صفته فائتم به، واستضي بنور هدايته، وما كلفك الشيطان علمه ممّا ليس عليك في الكتاب عليك فرضه، ولا في سنة النبي ﷺ وأئمة الهدى أثره فكل علمه إلى الله سبحانه»^(١). ويقول عليه السلام في موضع آخر: «ولا تقدّر عظمة الله سبحانه على قدر عقلك فتكون من الهالكين»^(٢).

١. الشيخ يوسف العصفوري - مقدمات رسالته الصلاتية. ص: خ [نهج البلاغة، محمّد بن حسين الشريف الرضي، ص ١٢٥].

٢. المصدر السابق، ص ذ [نهج البلاغة، محمّد بن حسين الشريف الرضي، ص ١٢٥].

ظاهر الفقرة الأولى من كلامه ﷺ أنه يرجع الإنسان في معرفة صفات الباري ﷻ إلى الكتاب الكريم والسنة الشريفة؛ لأن ما كان مدرّكه من غير هذا السبيل من هذه المعرفة فإنّما هو من وحي الشيطان، وخالص وساوسه.

وتوضّح الفقرة الثانية من كلامه ﷺ أنّ ما تصوّره عقولنا من صفات تنسبها إلى الله سبحانه ممّا ليس في قرآنٍ ولا سنة، فإنّما هي صور خاصّة بالعقل نفسه الذي رسم في ما ابتدع من صور حدود إدراكه الخاصّ به البعيد عن نيل الله الذي تنزّه عن تصوّرات العقول وتخيالاتها.

مثل هذا في الدلالة على المطلوب ما جاء عنه ﷺ في تنزيه الله ﷻ؛ إذ يقول: «لاتناله الأوهام فتقدّره، ولا تتوهّمه الفطن فتصوّره»^(١).

ومن كلماته ﷺ التي قد يلتبس فيها التنفير من خوض العقل في ما يقصر عنه إدراكه من وصف الله سبحانه قوله هذا: «الكفر على أربع دعائم: على التعمّق، والتنازع، والزيغ، والشقاق فمن تعمق لم ينب إلى الحق»^(٢) والتعمّق هو الذهاب خلف الأوهام

١. شرح نهج البلاغة لمحمد عبده - ج ٢ - ص ١٤. [نهج البلاغة، محمّد بن حسين الشريف الرضي، ص ٢٧٤].

٢. المصدر السابق - ج ٢ - ص : ١٥٨ [نهج البلاغة، محمّد بن حسين الشريف الرضي، ص ٤٧٣ أو شرح نهج البلاغة، محمّد عبده، ج ٣، ص ١٥٨].

على زعم طلب الأسرار^(١).

[الإسلام و الأبحاث الميتافيزيقية]

إنّ هذا النوع من النصوص الدينية قد يأخذه بعض على أنّه نهى عامّ يشمل كلّ ميتافيزيقي للعقل. هذا ما قد نجده في كلمة عليّ سامي النشار القائلة ”إنّ الإسلام حال دون الأبحاث الميتافيزيقية لسببين رئيسيين هما:

١- قصور العقل الإنساني عن التوصل إلى الشيء في ذاته.

٢- إنّ الميتافيزيقا نتاج العبقرية الشخصية أو عمل الذات، والإسلام ينكر العقل الخاصّ إنكاراً باتّاً^(٢).

إنّ هذا اللون من الفهم للنصوص الدينية قد لا يكون موفقاً إلى حدّ كبير في إصابة مبدأ الجمع التوفيقي بين هذه النصوص التي يكمل بعضها بعضاً، لترسم جميعاً صورة واضحة لا يبدو للتناقض فيها أيّ أثر على شرط أن تكون دينية حقاً، وإن بدت هذه النصوص للنظرة الساذجة وكأنّها غير مؤتلفة. ولا يراد بالجمع بين النصوص التمحّل في العمل على تلاقيها على مضمون واحد

١. المصدر السابق - ج ٢ الحاشية ص ١٥٨ [نهج البلاغة، محمّد بن حسين الشريف الرضي، ص ٧١].

٢. علي سامي النشار - نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام . ص: ١٠- ١١ . [نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، علي سامي النشار، ج ١، ص ٥٦- ٥٧، بتصرف.].

ولكن الجمع هو ما أدى إلى معنًى لا يخرج عن روح النصوص جميعها، وكان ممّا تقتضيه طبيعة تلك النصوص وظاهر لسانها. إنّ القول بأنّ الإسلام يعارض الأبحاث الميتافيزيقية إطلاقاً تعارضه النصوص الوافرة من القرآن نفسه، إذا كانت محاولة الوصول إلى المصدر الأوّل للوجود في أصل وجوده وفيما هو عليه من الانفراد بكلّ شيء أو مشاركة غيره له في ذلك هي من العمل الميتافيزيقيّ، والمعروف أنّها كذلك.

ذلك أنّ القرآن الكريم حثّ العقل البشريّ العامّ على التفكير في حدود ما تدلّ عليه الآثار كلّما خالطته شبهة أو مسّه وهم يثير التشكيك في وجود الصانع وإن كان ذلك من باب التنبيه ورفع ستائر الغفلة عن بعض النفوس إلّا أنّ هذا الحثّ يعطي فسحة التفكير المنظّم في أصل الوجود والمصدر الأوّل من حيث أصل وجوده ووحدانيّته. لو لم يكن من الآيات الواردة في هذا المورد إلّا قوله ﷻ: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾^(١)، الذي اتخذ منه المتكلّمون دليل التمانع المعروف عندهم في إثبات وحدانيّته سبحانه وتعالى لكان ذلك كافياً لنقض الإطلاق في نفي الإسلام لكلّ ما هو ميتافيزيقيّ من تفكير العقل، إذا عنت الميتافيزيقا التفكير في أصل الوجود من حيث الوحدانية أو التكثر.

١. الأنبياء: ٢٢.

إنّ الذي أنكره الإسلام على العقل بجميع مفاهيمه هو التفكير في الذات المقدّسة نفسها من حيث الماهيّة، ومحاولة معرفة كنهها بتصوراته الخاصّة التي لا تعدو أن تكون انعكاسًا لمستوى العقل نفسه في قصور وعيه عن إدراك كنه واجب الوجود. وهذا ما كنّا قد رأيناه في كلمة الإمام عليّ عليه السلام المتقدّمة.

إنّ ثمة أمورًا أخرى ممّا جاء به الدين لا يجد العقل طاقة للبتّ فيها، لخلوّ خبراته كلّها وأسسها الأولى من مقدّمات ذلك. من هذه الأمور مثلاً ما عليه حال الجنّة والنار والملائكة ممّا قال به الوحي. أمّا التفكير من أجل إسناد الفطرة في اعترافها بالعلّة الأولى للوجود، وتوحيدها لمصدر الوجود الأوّل - وهو تفكير ميتافيزيقيّ على ما تعني الميتافيزيقا عندهم - فهذا ما ننكر أن يكون الإسلام قد منع منه وهو الذي استدلّ على وحدانيّة الله في القرآن الكريم، وعلى لسان أئمة الهدى من أهل البيت عليه السلام كما سيأتي.

نعم إنّ لون التفكير الذي وصفناه، وقلنا بأنّ الإسلام لا يمنع منه إنّما يرجع في أصله عند المسلمين إلى الركائز الأولى في المعرفة الإنسانيّة وهي التي أوضحنا قيمتها عندهم تحت عنوان (مبادئ أوّليّة). وبذا لا يكون من الميتافيزيقا التي عرّفها النشار بأنّها "نتاج العبقرية الذاتيّة في تأملها للوجود، ومحاولة الوصول إلى ما يقوم

عليه الوجود من علل ومبادئ“^(١). لكن هذا التعريف لا يكاد يسلم لصاحبه؛ إذ إنَّ ما ينتجه العقل الخاص في هذا المجال ممَّا يسمى تفكيرًا لا مفر من ابتناؤه على بديهيات أو مسلّمات العقل العام فلا يكون نسبة هذا التفكير في الأخير إلا إليه.

[أدلة كون الإيمان قضية نظرية]

إذا عدنا إلى القول بفطريّة الإيمان بالصورة التي رسمناها سابقًا، وجدنا من يقيم الدليل على نقص ذلك وإسناد وجهة النظر القائلة بأنَّ الإيمان قضية تحتاج إلى السعي والتفكير. ممَّا يساق من الأدلّة لهذه الغاية هو وقوع الاستدلال منه تعالى على وجوده، وكذا من النبي ﷺ وأئمة الهدى من أهل البيت عليهم السلام على ذلك، وعلى صفاته تعالى الثبوتية والسلبية.

ووجه الدلالة فيما ذكر هو أنَّ الدليل إنَّما يورد عادة في القضايا النظرية التي تحتاج في التصديق بها، أو نفيها إلى إعمال في الفكر، وصياغة القياس. أمَّا القضية البديهية فإنَّ الاستدلال عليها يعتبر ضربًا من اللغو، ويكون محاولة لتحصيل الحاصل وهو محال.

معروف أنَّ صحّة أيّ دليل متوقّفة على سلامة كلّ من مقدّماته التي يتألّف منها. فلو تحقّق الكذب في أحدها، أو صارت موضع التشكيك لانهدم الدليل نفسه من أساسه؛ لكونه حينئذٍ لا ينهي

١. [نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، علي سامي النشار، ج١، ص ٥٧].

إلى القطع بمؤدى ما قام عليه. ولا نافع غير القطع في ثبوت الحجية للدليل، فكلّ معرفة تنحطّ في مرتبتها عن القطع بها أو بما يقوم دليلاً عليها لا ينبغي أن تكون ملزمة لصاحبها، ولا يرافقها ما يلزم القطع من المنجزية والمعدريّة.

إنّ الشيء الذي يعترض به على الاستدلال السابق هو ترتيبه للزوم اللغويّة من الاستدلال على وجود الله سبحانه وصفاته الثبوتية والسلبية على فرض أنّ ذلك لا يحتاج إلى نظروإمعان؛ ذلك لانحصار قيمة الاستدلال - على هذا الرأي - في الوصول بالقضية النظرية إلى إحدى القضايا البديهية أو المسلّمة التي هي أسس كلّ احتجاج كما تقدّم، وفي ذلك إلزام للطرف المقابل في مسألة النزاع.

[مناقشة دعوى نظرية الإيمان]

ولكن لوراجعنا ما ورد في قضية الإيمان ممّا يطلق عليه معارضو الفطرية أنّه من الاستدلال لما وجدناه كذلك حقيقة ككلّ، فالكثير منه إنّما هو مجرد تنبيه وإشارات إلى النفس الإنسانية بالرجوع إلى فطرتها، وأخذ بيد الإنسان إلى واقع ما فطر عليه من أمر الإيمان.

ولذلك التنبيه والإلفات ما يبرّر وجوده من بثّ الشبهات في طريق الفطرة والإيمان من داخل النفس وخارجها لأغراض وظروف منها الخفيّ والظاهر.

يدخل في وظيفة التنبيه وإزالة الشبهة، طائفة كبيرة من

الآيات التي تشير الى التفكير في عظمة الخلق ، ودقة الصنع من مثل قوله تعالى: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَثَّ فِيهِمَا مِنْ دَابَّةٍ وَهُوَ عَلَى جَمْعِهِمْ إِذَا يَشَاءُ قَدِيرٌ﴾^(١) وقوله تعالى: ﴿أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ * وَإِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ * وَإِلَى الْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ * وَإِلَى الْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ﴾^(٢)، وغير ذلك كثير.

ثم إنّ ما ورد من الآيات الكريمة، والأحاديث الشريفة ممّا جاء في مورد الاستدلال، وقد يكون من غرضه التفصيل لما ثبتت معرفته بالفطرة ولكن على نحو الإجمال.

وإنّ مَنْ أنكر بديهيّة من البديهيّات مكابرةً، وأقرباً دونها من البديهيّات، جاز في منطق الاستدلال أن نصل به بالنسبة لما أنكره بمعونة ما لم ينكره فننتهي في القضية التي ينكرها إلى ما هو مسلّم عنده، وفي ذلك إلزام إليه.

لا يحصل هنا محذور تحصيل الحاصل الذي ذكره في استدلالهم؛ لأنّه يكفي أن يكون الغرض هنا هو إفحام الطرف المقابل بالطريقة التي لا يتخلّص منها؛ لكونه يلزم نفسه بها، ويقرّ بثبوت حجّيتها عليه.

١. الشورى: ٢٩.

٢. الغاشية: ١٧-٢٠.

من هنا جاز أن تكون الاستدلالات المذكورة، إنما جيء بها لمقابلة تعنت المعاندين، وإثبات الحجة عليهم في الظاهر - مع علمهم بثبوتها واقعاً - حيث لا يملكون لها ردّاً ما دام طريقها ممّا يسلمون به أنفسهم. وفي ذلك دفع لضرر التأثير على غيرهم بما يثيرون من شبهات وتشكيكات قد تزلزل إيمان بعض من ضعاف النفوس. فانهيأر معنويتهم لاندحارهم عن المقارعة بالحجة القاطعة، لا يبقّي لتشكيكاتهم احتراماً، ولا لما يغترون به في وجه الحق أثراً.

[دليل آخر على عدم فطرية الإيمان]

ومن الأدلة التي تعارض فطرية الإيمان، كون الإيمان نفسه ليس قضية مسلّمة عند جميع الناس، فهناك الملحدون والزنادقة الذين ينكرون وجود الصانع.

سرّ الاستدلال بهذه الحقيقة هو أنّ القضية البديهية من لوازمها العموم. فكون الإيمان ليس قضية مسلّمة عند الجميع يكشف عن خروجه من هذا النوع من القضايا الذي يوصف عادة بعمومه، وعدم التوقّف في إدراكه على الدليل.

لكن إذا أمكن القول بأنّ سرّ هذا الإنكار للصانع من طائفة كبيرة من الناس محمول على ما ليس بينه وبين بديهيّة معرفة الصانع في أصلها منافاة، انتفت تماميّة الدليل المتقدّم؛ إذا إنّ تماميّة

متوقّفة على كون ما أنكروه هو ليس بديهيّا وإلّا لما اختلفوا فيه،
يعني على كون الإنكار كاشفاً عن عدم بديهيّة القضية التي هي
محلّ الإنكار.

إنّ هذا الإنكار يفسّره عروض الشبهة لكثرة ما يثار من تضليل
حول هذا الموضوع، وغير ذلك من خفاء تصوّر بعض أطراف
القضيّة مثلاً أو كلّها على بعض الأذهان ممّا لا يقدح في بديهيّة
البديهيّ كما تقدّم، ويفسّره أيضاً التعنّت والمكابرة الباطلة،
كما هو شأن كثير ممّن ظاهرهم عدم الاقتناع بخلاف ما هم
عليه من واقع لا يكذب قضيّة الإيمان ﴿وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا
أَنْفُسُهُمْ﴾^(١).

إنّ التفسير بهذه الوجوه ومثلها أولى بأن نتبناه بعد ما دلّ
الدليل الواضح على فطريّة الإيمان وبداهته. على أنّ التشكيك
المعقول فيما التمسوه لتخلّف كثير من الناس عن الإيمان من
دلالة كافٍ لعدم المصير إليها، ومعارضة الأدلّة الوافرة على فطريّة
الإيمان بها. ذاك شيء غير منطقيّ أبداً أن نعارض ما هو حجة بما
هو ليس بحجة للشكّ في ثبوتها له.

اكتساب المعرفة

يراد بهذا القول أنّ الإيمان ليس بديهياً، وأنّ المعرفة بأصوله إنّما تحصل بعد التأمل والتفكير المنظّم الذي يبتني على مقدّمات معلومة، ويتّخذ مجرى معيّناً يضبطه القياس الميزانيّ، إلّا أنّ الدليل لا بدّ أن ينهي إلى الإيمان كنتيجة حتميّة وهذه قد يُختلف في النحو الذي تتمّ به فيما بين القائلين بهذا الرأي.

ويدخل في القول باكتساب الإيمان الرأي القائل بجواز التقليد في المعرفة حتّى في هذا المجال؛ فالطريق إلى المعرفة مع فرض كونها فطريّة في الأصل، قد يكون هو خصوص الاجتهاد كما هو رأي كثير من القائلين بذلك، وقد يكون ما هو أعمّ من الاجتهاد والتقليد على رأي قسم آخر منهم.

ولمّا كانت المعرفة عند هذا الرأي ليست ضروريّة، وتحتاج إلى سعي الإنسان نفسه، تصوّر فيها أن تكون محلّاً للوجوب، ويسبقها وجوب النظر، وقد يقال إنّ الواجب قبله هو القصد إلى النظر، أو غير ذلك، إلّا أنّ هذه القضايا كلّها من مقدّمات المعرفة الواجبة، ووجوبها من وجوب المعرفة نفسها، فوجوب المقدّمة موقوف على

وجوب ذيها، بلا شك.

[مصدر وجوب المعرفة]

إنَّ ثَمَّةَ سؤالٍ يدور بين أصحاب هذا الرأي أنفسهم، ذلك هو أنَّ النظر في المعرفة لا بدَّ لوجوبه من مصدر، فما هو مصدر وجوبه إذن؟

[١] يذهب الأشاعرة إلى أنَّ هذا الوجوب مصدره السمع، ويقصد بذلك أنَّه إنَّما يتلقى من لسان الأنبياء ﷺ لأمرهم البشر بذلك. هذا ما يحكيه لنا ما جاء في كتاب (إحقاق الحق وإزهاق الباطل) من هذه العبارة: "اعلم أنَّ النظر في معرفة الله تعالى واجب بالإجماع، والاختلاف في طريق ثبوته، فعند الأشاعرة طريق ثبوته السمع لقوله تعالى: ﴿انْظُرُوا﴾^(١)، ولأنَّ معرفة الله واجبة إجماعاً، وهي لا تتمَّ إلاَّ بالنظر، وما لا يتمَّ^(٢) الواجب المطلق إلَّا به فهو

١. يونس: ١٠١، قوله تعالى: ﴿انْظُرُوا مَاذَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾.

٢. يراجع النص في مرجعه وكأنَّ المراد وما لا يتمَّ معرفة الواجب... الخ. [منه ﷺ] (و) المسلك (الثاني وهو المعتمد) في إثبات وجوب النظر (إن معرفة الله تعالى واجبة إجماعاً) من المسلمين كافة وقد يتمسك في ذلك بقوله تعالى فَأَعْلَمَ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ لكنه ظني لما عرفت من احتمال صيغة الأمر غير الوجوب ولأنَّ العلم قد يطلق لغة على الظن الغالب وذلك قد يحصل بالتقليد من غير نظر كما ذكره الإمام الرازي (وهي لا تتم إلا بالنظر وما لا يتم الواجب) المطلق إلا به (فهو واجب) كوجوبه" انظر: المواقف (شرح الجرجاني) (مع حاشيتي السيالكوتي والحلي)، ج ١، الإيجي، ص ٢٥٢].

واجب، ومدرك هذا الوجوب هو السمع“^(١).

وليس من غرضنا أن نقف مع هذه الفقرة لنوضح بعض المؤاخذات عليها، لأنّ كلّ غرضنا منها أن تكون شاهداً لصحة النسبة التي أثبتناها فقط^(٢).

[٢] يعارض آخرون هذا الرأي وهم المعتزلة على ما هو المنسوب إليهم، وقسم من الإمامية ممّن ذهبوا إلى أنّ المعرفة يحتاج في إدراكها إلى النظر. هؤلاء جميعاً يرون أنّ العقل حاكم بوجوب النظر قبل أن يتلقّى ذلك من الشرع.

وعندهم أنّ في الالتزام بالرأي السابق لازماً باطلاً وهو انقطاع حجج الأنبياء عليهم السلام لما يلزم ذلك من تحقّق شبهة الدور على أساس من توقّف الشيء على نفسه؛ لأنّ المكلف بمقتضى رأي الأشاعرة لا يعرف وجوب النظر، إلّا بعد العلم بصدق النبي، ولكن العلم بصدقه متوقّف على النظر نفسه، هذا يعني أنّ النظر متوقّف على نفسه، وبهذا تتحكّم شبهة الدور الذي عرفنا الاتفاق على بطلانه من قبل.

مهما يكن من أمر فلن نقف طويلاً عند هذا النزاع، لما قد قلناه

١. السيد نور الله الحسيني المرعشي - إحقاق الحق وإزهاق الباطل. ج ١ ص ١٥٠-١٥١ [إحقاق

الحق وإزهاق الباطل، السيد الشهيد نور الله التستري، ص ١٥١-١٥٢].

٢. [للاستزادة ينظر: المواقف، عضد الدين عبد الرحمن الأيجي، شرح علي بن محمّد الجرجاني، مع حاشيتي السيالكوتي والحلي، ج ١، ص ٢٥١-٢٥٢].

من أنه يقع في مرتبة متأخرة عن النزاع في أصل المعرفة من حيث وجوبها وعدمه. فمن قال بأنها ضرورية لم يوجبها على المكلّفين، وبذلك لا يبقى محلّ للنزاع المتقدّم قريبًا. إنّما يجري هذا النزاع على الرأي المقابل الذي يقول بتوقّف المعرفة على النظر.

لهذا أرى أنّ لي نزوعًا أكثر إلى مناقشة أصل هذا الرأي، فنستغني بذلك عن الخوض في المنازعات التي تترتب عليه.

[أدلة أخرى على أن الإيمان يحتاج لكسب و نظرو مناقشتها]

[١] من الأدلة التي تذكر لكون الإيمان يحتاج فيه إلى اكتساب وإعمال فكر هو أنّنا إذا "رجعنا إلى وجداننا نجد فرقًا بين قولنا الأربعة زوج، والنار حارة والسماء فوقنا ونحو ذلك، وبين قولنا مصداق واجب الوجود بحسب التصوّر موجود في الخارج، وأنّه تعالى خالق العالم، وأنّه عليم قدير حيّ قديم إلى غير تلك الصفات. فإنّا مضطرون^(١) بإذعان الأوّل دون الثاني"^(٢).

إنّ ما يسلم به من هذه الدعوى هو كون صفاته تعالى محلّ نظر وتأمل - وأزيد منه أنّ هذا التأمل غير مضمون النتيجة - وأنّ إدراكها ليس في مستوى القضايا الأوليّة التي مثّل بها. وهذا ما كنّا قد رأينا الرأي السابق يسلم به، إلّا أنّه يفضّل الرجوع في هذا القسم

١ يرجع المصدر في هذه العبارة ولعلّ صحيحها (فانا مضطرون بالإذعان للأول) [منه ﷺ].

٢ دلدار عليّ بن السيد محمّد معين - مرآة العقول في علم الأصول - ص ١٥٠.

من المعرفة إلى القرآن الكريم والسنة الشريفة بعد تامة حجتها عند المكلف قطعاً.

أما قضية التصديق بوجوده تعالى فلم يخرجها عن مستواها البديهي في الكلام المنقول قريباً إلا وعورة التعبير الفلسفي، ولغته الغامضة بالنسبة لمستوى الفهم العامي. وقد تقدّم القول بأن غموض طرف في القضية أو أكثر على تصوّر بعض الأذهان، لا يخرج القضية البديهية عن بدايتها، لأنّ الذهن الذي صعب عليه تصوّر طرفي القضية أو أحدهما، لو تمّ له تصوّر ذلك عن أيّ طريق لما تأخّر في إدراك النسبة بين محمول هذه القضية البديهية وموضوعها. ولما احتاج في ذلك إلى تأمل وإمعان. وهذه هي حقيقة بدهية الشيء كما سبق بيانها في أوليات البحث.

لورجعنا بقضية وجود الباري ﷻ إلى حديث الأعرابي القائل: «البعرة تدلّ على البعير وأثر الأقدام على المسير»^(١) فالسماء ذات

١. يراجع النص في مصدره وغيره فلعلّ صورته تختلف عنها كما هي مثبتة هنا لأنّ الظاهر وجود سؤال على هذا النحو (أسماء ذات أبراج وأرض ... ؟ [منه ﷺ]). [هذا النص: «أسماء ذات أبراج وأرض» موجود بنقل العلامة المجلسي في مرآة العقول وبحار الأنوار عن المحقق نصير الدين الطوسي لحديث الأعرابي، قال: «كذلك الأعرابي حيث قال البعرة تدلّ على البعير» وأثر الأقدام على المسير أسماء ذات أبراج وأرض ذات فجاج لا تدلان على اللطيف الخبير» وبحار الأنوار، ج ٦٦، العلامة المجلسي، ص ١٣٤، مرآة العقول عن آل الرسول ج ٧ ص ١٣٥.]

أبراج، والأرض ذات فجاج، أما تدلّان على الصانع الخبير^(١). لورجعنا بها إلى مثل هذا الكلام لما عادت محتاجة في إدراكها إلى بذل جهد فكري وإمعان. ولرجعت إلى مستواها البديهي الذي لا يتكلّف الاستدلال العقلي المركّب، ولا القياسات المنطقية الموزونة.

[٢] ممّا يستدل به لهذا الرأي هو استدلاله سبحانه على وجوده وصفاته، وكذا استدلال النبي ﷺ والأئمة عليهم السلام لذلك على التقريب الذي سبق عرضه في المناقشة للرأي الأول. وقد تقدّمت مناقشة هذا الرأي، فلم يعد صالحاً للتمسك به هنا.

[٣] وقد يتّخذ ما يأتي من قول الصادق عليه السلام دليلاً على هذا الرأي أيضاً، وهو قوله عليه السلام في حديث المفضل: «فكر يا مفضل فيما أعطي الإنسان علمه، وما منع فإنّه أعطي علم جميع ما فيه صلاح دينه، ... معرفة الخالق تبارك وتعالى بالدلائل والشواهد

١. محسن الفيض - كتاب علم اليقين في أصول الدين ص ٦ . [علم اليقين في أصول الدين، محمد محسن الفيض الكاشاني، ج ١، ص ٣٠]، [قبل لبعض الأعراب ما الدليل على أن للعالم صانعا فقال ويحك إن البعرة تدل على البعير وآثار القدم تدل على المسير فهيكّل علوي بهذه اللطافة ومركز سفلي بهذه الكثافة أما يدلان على الصانع الخبير. روضة الواعظين وبصيرة المتعظين، محمد بن أحمد الفتال النيشابوري، منشورات الرضي، قم، الطبعة الأولى ١٣٧٥ هـ.ش، ج ١، ص ٣١. كما ورد عن أمير المؤمنين عليه السلام لفظ قريب منه حيث روي أنه سئل أمير المؤمنين عليه السلام عن إثبات الصانع فقال: البعرة تدل على البعير، والروثة تدل على الحمير، وآثار القدم تدل على المسير، فهيكّل علوي بهذه اللطافة ومركز سفلي بهذه الكثافة كيف لا يدلان على اللطيف الخبير، بحار الأنوار، ج ١٠٨، العلامة المجلسي، ص ٥٢.]

القائمة في الخلق... الخ»^(١).

يبدو أنّ موضع الشاهد عند المستدلّ بهذا الحديث الشريف هو أنّه يعزي معرفة الخالق ﷻ إلى قيام الدلائل والشواهد في الخلق. لكن لو تفهّمنا كلامه ﷻ على حقيقته لما وجدنا الدلائل المشار إليها بمعنى الاستدلالات المنطقية التي من شأنها أن تكون معقّدة التركيب. إنّما يشير لفظ الدلائل والشواهد في الحديث الشريف بحسب الجوّ العامّ للحديث نفسه ككلّ إلى ما يواجه النفس البشرية من بديع الخلق، ودقيق الصنع فيما تحسّسه في الداخل، وما تلقاه في الخارج. ممّا تحسّسه في داخلها شعورها بالارتباط بالمدبّر، وتعلّقها بمسبّب الأسباب. وهو شعور فطريّ واضح لدى النفس وضوح أيّ من خلجاتها التي لا تعرف سبيلاً إلى إنكارها. شعور يغمر نفوس من هم بعيدون عن تعقّل القضايا الفكرية المعقّدة، وحتّى نفوس الشكّاء والخارجين على الدين في وقت يشتدّ بهم الضيق، ويقعون في الأخطار.

إنّ مثل هذه التنبيهات والدلائل التي يشير إليها الإمام ﷻ لا تشكّل استدلالات منطقية، وأقيسة منظّمة.

ثمّ إنّ الحديث الشريف على فرض كونه يعني الاستدلال

١. دلدار علي بن السيد محمد معين - مرآة العقول في علم الأصول ص ١٥ [التوحيد، المفصّل الجعفي، ص ٤١].

بالفكر المنظم، فهو لا يحصر المعرفة فيه. وكلّ ما يدلّ عليه هذا التعبير من هذا المعنى - على فرض ثبوت هذه الدلالة، وظاهر الكلام لا يؤدّي إليها- أنّ في ذلك طريقًا موصلاً إلى الحقّ لا على وجه الحصر والتحديد بذلك الطريق.

على أنّ القائلين بفطريّة الإيمان وبداهته، لا ينكرون قيمة الاستدلال الميزانيّ على الإطلاق. إنّ له أثراً كبيراً في بعض المستويات الفكرية الملائمة لشرائط هذه الدرجات من التفكير، في إسناده للفترة المستقيمة عند تراكم الشبهة، وتلوّث النفس بأدران الشكوك، وحتى مع السلامة من كلّ ذلك. أثره أن يهزم الشكّ، ويثبت الإيمان، ويصدّ عن الدين حملات الفكر المناهض.

لَمَّا لم يبق ممّا وصلت إليه من أدلّة هذا الرأي ما يختلف في جوهره عمّا تقدّم، نكون قد انتهينا منه، وقد ظهر لدينا أنّ طريق التركيب المنطقيّ للقضايا المرتبة في مقدّمات ونتائج، ليس هو الطريق العامّ الذي يصل به عامّة الناس البالغين درجة التعقّل على مختلف مستوياتهم الفكرية إلى الإيمان. هذا لا يعني أبداً أنّ هذا الطريق فاقد للأهميّة على الإطلاق، لما قد أوضحناه من المجال الذي يشغله في خدمة المعرفة.

الوجدان والإيمان

هذا رأي جديد يبعد بالإيمان في كلّ مراحلهِ عن مجال العقل، ولا يرى للدليل مدخلية في بنائه؛ لا في دور تأسيسٍ ولا اكتمال، ولا منبع له عنده غير الوجدان وحده. الإيمان على هذا الرأي، لا طريق لدعمه بالبرهان، في مقابل الفلسفة التي تقوم في أصلها على أساس منه.

وهو رأي قد يشكّ في مدخليته في هذا البحث بموضوعه الذي رسمناه سابقاً، لأنّ الراجع فيه أنّه مستورد من فكر غير إسلامي، وإن تبناه بعد ذلك بعض من مسلمي هذه الأيام، حتّى قال بعض الباحثين عن هذا الرأي، وعن هذا الفكرة أنّها "دون ريب فكرة غريبة عن هذي البلاد وعن هذا الدين" ^(١).

إنّ مجافاة هذه الفكرة لروح الإسلام تتّضح من الفرق بين ضيقها وسعته، وبين ما هو عليه من الثبات، وما عليه الوجدان بكلّ معانيه من تغيّر واختلاف بين الناس لا يجعله أساساً لشيء

١. محمد أمين زين الدين - الإسلام ينابيعه، مناهجة، غاياته، ص ٩٣. [الإسلام (ينابيعه، مناهجه، غاياته)، محمد أمين زين الدين، ص ٦٣]

واحد ثابت. والقرآن عندنا ما أراد الإيمان للناس إنما نبه فيهم الفطرة، وجادل العقل، وقد يحرك قوة في النفس أخرى ليدخل في القلوب محبة الله والناس، والحب بعد الإيمان في الوجود، أو هو من الإيمان الذي تخطى مراحل الأولى.

قلنا إن بعضاً من المسلمين صاروا يسلمون بهذه الفكرة، فتناولنا لها إنما هو لخصوص هذه العلة.

[معاني الوجدان]

ولما كان للوجدان في لسان الباحثين أكثر من معنى واحد، فلأجل الدقة نرى أن نستقصي ما نعرف من معانيه، لنحاسب الرأي المذكور قريباً على اختلاف هذه المعاني.

[أ] جاء عنه في كتاب (مشكلات الفلسفة): "وجدان، ضمير: ميزان التقويم عند الفرد"^(١). إن التقويم قد يكون من عمل الفكر، وقد يكون من عمل حاسة خاصة بتقدير الفن في الأشياء، والتمييز بينها من جهة فنيّة خالصة. فالتقويم بنوعه الأول عملية يفهم أنّ مضمونها إعطاء حكم معيّن، وهذا لا يتمّ إلا بإدراك موضوع عملية التقويم، وما عليه واقعه الذي تتحدّد به نتيجة التقويم نفسه. معنى هذا أنّ المقوم به وهو (الوجدان) في الكلام المذكور

١. صالح الشماع - مشكلات الفلسفة - ملحق ضمنية في المصطلح الفلسفي العربي:

أعلاه فيه قدرة على وزن قضية تصديقية فيها نسبة حكم معين إلى موضوعه. وهذا لا يتم إلا بادراك هذه القضية التصديقية، وما هي عليه من قيمة في نظر الوجدان.

إنّ هذا المعنى لا يمكن أن يكون هو المراد من الوجدان في قولنا بأنّ الإيمان منبعه الوجدان بحكم مقابلة هذا القول للرأي الذي يدّعي بأنّ الإيمان يعتمد على البرهان.

ذلك لأنّ عملية التقويم لا بدّ فيها عادة من الاعتماد على دليل في ترجيح شيء على شيء، أو إثبات حكم لموضوعه. وإذا ربطنا الوجدان بالنوع للتقويم كان خاصاً بمجال الفنون، يتحسّس ما فيها من إبداع أو إخفاق، ويتذوّق لون الجمال فيها فيقبل عليها لجمالها، أو يحسّ منها قبلاً فينفّر منها. هنا الحسّ المتذوّق إنّما يحكم بخط الشيء من الفنّ، الشيء الذي تصوّره العقل، أو أدركته الحواس. وأين هذه الوظيفة من الإيمان الذي لا بدّ لمصدره من تصوّر ولو إجماليّ لمتعلق ذلك الإيمان؟! لا يكون الوجدان بهذا التصوير مصدر إيمان، ما دامت وظيفته قاصرة عن الحكم بوجود أصل الموضوع محلّ الجمال والقبح أو عدمه. فالإيمان بالشيء فيه تصوّر له، وحكم بوجوده.

[ب] وجاء في كتاب (الأخلاق عند الإمام الصادق عليه السلام):

”ومصدر هذه ^(١) الإلهام قوّة خفيّة في النفس يشعر بها الإنسان جليّاً عند مباشرة عمل يُرضى به عاطفته أو عقله أو عمل يغضبهما، والمتأخرون من علماء الأخلاق يسمون هذه القوّة «بالوجدان» و«الضمير» ^(٢).

وبعد كلام قليل جاء في المصدر نفسه: ”ويسمّيها الإمام الصادق عليه السلام روح الإيمان بقوله: «إِنَّ للقلب أذنين: روح الإيمان يسارّه بالخير، والشیطان يسارّه بالشرّ، فأثّهما ظهر على صاحبه غلبه» ^(٣)، وسأله بعض أصحابه عن روح الإيمان هذا فقال: «أما رأيت الإنسان يهّم بالشيء فيعرض بنفسه الشيء يزجره عن ذلك وينهاه، قال: نعم، قال: هو ذاك» ^(٤) “ ^(٥).

والوجدان بهذا المعنى لا يصلح أيضاً لأن يكون أساساً لتفسير الإيمان، لأنّه هنا ميل فطريّ عن الشيء، أو إليه، ووازع خلقيّ ينزع بالشخص عن الفعل، أو ينزع به نحوه. بينما الإيمان بأصول

١. واضح أنّ هنا غلطاً مطبعيّاً، والصحيح (هذا). [منه عليه السلام].

٢. محمد أمين زين الدين - الأخلاق عند الإمام الصادق ص ٦٠. [الأخلاق عند الإمام الصادق عليه السلام، العلامة محمّد أمين زين الدين، ص ٦٥]

٣. [قرب الإسناد، أبو العباس عبد الله بن جعفر الحميري، ص ٣٣. أو بحار الأنوار، الشيخ محمّد باقر المجلسي، ج ٦٦، ص ١٧٨]

٤. [بحار الأنوار، الشيخ محمّد باقر المجلسي، ج ٦٦، ص ١٩٢]

٥. المصدر السابق ص ٦٠-٦١. [الأخلاق عند الإمام الصادق عليه السلام، العلامة محمّد أمين زين الدين، ص ٦٥-٦٦]

معينه فرع تصوّر هذه الأصول ولو إجمالاً، والعلم بها ولو على بعض الوجوه.

يضاف إلى هذا أنّ الوجدان في كلام الإمام عليه السلام قد أخذ على أنّه من حقيقة الإيمان، أو هو الإيمان عندما يفرض نفسه على صاحبه في توجيه سلوكه الخارجي.

مع هذا كلّ لا يبقى مجال للقول بأنّ الوجدان بالمعنى المذكور قريباً يمكن أن يكون أساساً ومنبعاً للإيمان.

ولعلّ الوجدان بهذا المعنى، هو ما يعبر عنه عند بعض ب (الوجدان الأخلاقي) ووظيفته أن يدفع إلى الخير، ويصدّ عن الشرّ من دون أن يكون إدراك هذا أو ذاك من عمله. بل إنّ إدراك حسن الشيء أو قبحه بمعنى أنّه ممّا ينبغي فعله أو لا ينبغي راجع إلى العقل وحده، فهو المدرك لهذه الأمور عند الإنسان كما هو واضح.

[ج] وكثيراً ما يستعمل الوجدان، ويشار به إلى الجانب العاطفي والانفعالي في النفس البشرية. وهو جانب لا يقوم على تعقّل الأشياء وتفهمها، ولا يعني إلّا شعور حبّ أو كره أو شعور أمن أو خوف وما شابه ذلك ممّا تستثيره المواقف المختلفة في حياة الإنسان. فهو مختلف باختلاف هذه المواقف التي لا يرحى لها أن تتحد يوماً في حياة الناس، مختلف في قوّة ظهوره في النفس،

وفي نوع مساهمته في قيادة سلوك الأفراد، حتّى لتباين ردود الفعل عند الشخص الواحد في ساعة سعته، وساعة ضيقه فضلاً عن مختلف الأشخاص.

إنّ استقامة المنطق لا تقبل أن يكون هذا الشيء المضطرب في نفس الإنسان، المتذبذب في واقعه هو أساساً للإيمان الثابت بأصول ثابتة لا تتغيّر، الإيمان الذي يفرض فيه أن يكون عامّاً شاملاً لجميع النفوس، وحتّى لو لم يفرض فيه كلّ هذا العموم والشمول. وهل في مجموعة العواطف والانفعالات قوّة إدراكٍ لمتعلّق الإيمان حتّى تكون مصدره الوحيد؟!

ننتهي من هذا كلّّه إلى أنّ القول بأنّ الإيمان أساسه الوجدان فيه كثير من غموض، أو هو الغموض نفسه.

ولا يشفع لهذا القول ما جاءوا به دليلاً له من أنّ غالبية الناس فيهم تقبّل لعقائد الدين، وقليل منهم من يتقبّل منه العقل البحث في مشاكل الفلسفة ومعضلاتها. وهو أمر لا يخلو من دلالة على كون الإيمان لا يحتاج إلى برهان ولا يبتني عليه، فلا يفسّره إلّا الوجدان. في حين أنّ الفلسفة لا يقوم صرحها إلّا على أساس من سلسلة البراهين. إنّ الذي يقلّل من أهميّة هذا القول هو تفسير الإيمان على أساس من المرتكز الفطريّ في النفس

الإنسانية كما مرّ، فلا يكون أمره منحصرًا في الوجدان. والظاهرة التي ذكروها لا تعيّن مصدر الإيمان على التحديد، فيكون أمر تعيينه راجعًا إلى أدلّته الخاصّة.

الخلاصة

من العرض السابق للرأي القائل بفطرية الإيمان، ولما يقابله من رأي يقول باكتسابه، ومن مقابلة أدلة الطرفين بعضها ببعض، وما حاكمنا به تلك الأدلة نستطيع أن نخلص إلى نتيجة ربّما نكون قد جمعنا بها بين الرأيين جمعًا توفيقيًا، تسلم معه النصوص المؤيدة لكلّ من الطرفين في عالم الاعتبار.

ذلك بأن تعتبر الفطرة هي منبع الإيمان العامّ في النَّاس، والأوّل عندهم. أمّا العقل بما له من قدرة على الاستدلال المنظّم والوصول إلى أحكامه عن طريق التفكير المنطقيّ، بترتيب المقدمات، وتركيب الأقيسة المضبوطة، فتعطى له وظيفة مساندة الفطرة في أصلها الصافي، والتأكيد على سلوك مجراها الصحيح، وربّما تراكمت الشبهات في نفوس بعض، فخفت صوت الفطرة فيها، وتعكّروا صفو مجراها. فعلى العقل تدارك أمرها بإزاحة هذه الغشاوة بما يلجأ إليه من إقامة البرهان المنطقيّ الملزم للإنسان بالتسليم بما عليه الفطرة من قضية الإيمان.

يدفع لعمل العقل هذا إحساس النفس إحساسًا فطريًا بأنّ

عليها أن تدفع عنها الضرر المحتمل الذي يهددها إذا كان القائم بهذه الوظيفة هو عقل من انتابته الشبهة نفسه. وقلنا عنه بأنه فطريّ - مع ما هو معروف عنه من وصفه بأنه عقليّ عند كثير ممّن يتكلّمون عنه - لاشتراك كلّ ذي شعور من إنسان وحيوان وإن لم يكن موصوفًا بأنه من العقلاء.

ويدفع إليه حبّ الهداية للغير، ونداء الإيمان في النفس إذا كان القائم به المشفق على الغير لضلالة هوفيها محاولة منه لهدايته.

وإنّما يتحمّل مهمة الاستدلال المنطقيّ خصوص فئة من الناس تتميّز بمستوى فكريّ خاصّ، يؤهلّها لمثل هذه الوظيفة. على أنّ العقل ليس له أن يستقلّ بعد ذلك في رسم صفات الباري ﷻ، على منأى من الوحي، لما قد أوضحناه سابقًا من خروج هذا الموضوع عن حدود الإدراك الإنسانيّ.

وقد يبدأ الإيمان في أوّل مراتبه بصورة أوليّة إجماليّة منبعها الفطرة، ثم يزداد تجليًا ووضوحًا كلّما عمّق العقل النظر فيما عليه الكون من نظام ودقّة أودعت في كلّ خلق.

لا شكّ أنّ في التوغّل في فهم أسرار الخليقة - مع سلامة الفطرة - وممارسة ترويض النفس على التقوى أثرًا في تثبيت الإيمان واكتماله.

أما الإيمان في أعلى درجاته، وأكمل صوره فيرتفع إلى مستوى الرؤية الكاملة والانكشاف التام. ومنه اليقين الذي لا يقبل المزيد، فهذه مرتبة من الإيمان اختص بها قليلون هم الصفوة من خلق الله.

وليس الوجدان بأيّ من معانيه التي تقابل العقل والفطرة ممّا يقوم عليه الإيمان، وترتكز على أساسه العقيدة، وإنّما هو ممّا يقبل تأثير الإيمان الذي يفعل في النفوس، والانفعال بقوة العقيدة التي توجهها.

تمّ والحمد لله

المصادر

- ١- القرآن الكريم.
- ٢- نهج البلاغة للإمام عليّ عليه السلام شرح محمّد عبده.
- ٣- الأصول من الكافي للكليني الرازي.
- ٤- محمّد تقي الحكيم - أصول الفقه المقارن.
- ٥- عما نوّيل كنت - نقد العقل المجرد - ترجمة أحمد الشيباني.
- ٦- صالح الشمّاع • مشكلات الفلسفة.
- ٧- محمّد رضا المظفر - المنطق.
- ٨- محمّد رضا المظفر - أصول الفقه ج ٢.
- ٩- الشيخ يوسف العصفوري - مقدّمة رسالته الصلاتية.
- ١٠- السيد عبد الله شبر - حق اليقين في معرفة أصول الدين.
- ١١- محمّد أمين زين الدين - الإسلام ينابيعه - مناهجة - غاياته.
- ١٢- محمّد أمين زين الدين - الأخلاق عند الإمام الصادق عليه السلام.
- ١٣- السيد نور الحسيني المرعشي - احقاق الحق وازهاق الباطل.
- ١٤- عليّ سامي النشار - نشأة الفكر الفلسفيّ في الإسلام.
- ١٥- دلدار عليّ بن السيد محمّد معين - مرآة العقول في علم الأصول.

- ١٦- محسن الفيض - كتاب علم اليقين في أصول الدين.
- ١٧- الشيخ عبد الله البستاني - البستان وفخر الدين الطريحي -
مجمع البحرين.
- تم والحمد لله.

مصادر التحقيق

- ١- القرآن الكريم.
- ٢- نهج البلاغة، محمّد بن حسين الشريف الرضيّ، تحقيق: صبحي صالح، دار الهجرة، قم، الطبعة الأولى ١٤١٤هـ.
- ٣- إحقاق الحقّ وإزهاق الباطل، السيد الشهيد نور الله الحسيني المرعشيّ التستريّ، تعليق: السيد شهاب الدين الحسيني المرعشيّ النجفي، مكتبة آية الله العظمى المرعشيّ النجفيّ، قم، الطبعة الأولى ١٤٠٩هـ.
- ٤- الأخلاق عند الإمام الصادق عليه السلام، العلامة محمّد أمين زين الدين، رابطة الثقافة والعلاقات الإسلامية، طهران، ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م.
- ٥- الإسلام (ينابيعه، مناهجه، غاياته)، محمّد أمين زين الدين، منظمة الإعلام الإسلامي، طهران، الطبعة الثانية ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م.
- ٦- الأصول العامّة للفقّه المقارن مدخل إلى دراسة الفقّه المقارن، السيّد محمّد تقي الحكيم، تحقيق: الناشر، المجمع العالمي لأهل البيت عليهم السلام، قم، الطبعة الثانية ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م.
- ٧- أصول الفقّه، محمّد رضا المظفر، تحقيق: رحمة الله الرحمتي

الآراكي، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجامعة المدرسين، قم
المقدسة، الطبعة السابعة ١٤٣٤هـ.

٨- بحار الأنوار، الشيخ محمد باقر المجلسي، دار إحياء التراث
العربي، بيروت، الطبعة الثانية ١٤٠٣هـ.

٩- التفسير المنسوب إلى الإمام الحسن العسكري عليه السلام، الإمام
أبو محمد الحسن بن علي العسكري عليه السلام، مدرسة الإمام
المهدي عليه السلام، قم، الطبعة الأولى ١٤٠٩هـ.

١٠- التوحيد، المفصل بن عمر الجعفي، تعليق: كاظم المظفر،
مؤسسة الوفاء، بيروت، الطبعة الثانية ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م.

١١- حقّ اليقين في معرفة أصول الدين، السيّد عبدالله شبر،
مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٨هـ -
١٩٩٧م.

١٢- روضة الواعظين، الفتال النيشابوري، منشورات الشريف
الرضي - قم.

شرح نهج البلاغة، محمد عبده، تحقيق: محمد محيي الدين
عبد الحميد، مطبعة الاستقامة، القاهرة،

١٣- علم اليقين في أصول الدين، محمد محسن الفيض
الكاشاني، تحقيق: محسن بيدارفر، انتشارات بيدار، قم، الطبعة

الأولى ١٤١٨هـ.

١٤- عيون أخبار الرضا عليه السلام، الشيخ الصدوق أبو جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي، تحقيق وتصحيح: السيد مهدي الحسيني اللاجوردي، نشر جهان، طهران، الطبعة الأولى ١٣٧٨هـ.

١٥- فاكهة البستان، عبدالله البستاني اللبناني، المطبعة الأميركية، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٣٠م.

١٦- الفصول المهمة في أصول الأئمة، الشيخ محمد بن الحسن الحر العاملي، تحقيق: محمد بن محمد الحسين القائيني، مؤسسة معارف إسلامي إمام رضا عليه السلام، قم، الطبعة الأولى ١٤١٨هـ.

١٧- قرب الإسناد، أبو العباس عبدالله بن جعفر الحميري، مؤسسة آل البيت عليه السلام، قم، الطبعة الأولى ١٤١٣هـ.

١٨- الكافي، الشيخ أبو جعفر محمد بن يعقوب بن إسحاق الكليني الرازي، دار الحديث، قم، الطبعة الأولى ١٤٢٩هـ.

١٩- مجمع البحرين، فخر الدين الطريحي، تحقيق: السيد أحمد الحسيني، المكتبة المرتضوية، طهران، الطبعة الثالثة ١٣٧٥هـ. ش.

٢٠- مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول، الشيخ محمد باقر

المجلسي، دار الكتب الإسلامية، الطبعة الثانية ١٤٠٤هـ ق -
١٣٦٣ هـ ش.

٢١- المنطق، محمّد رضا المظفر، تعليق: غلام رضا الفياضي،
تحقيق: عدّة من الفضلاء، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجامعة
المدرسين، قم المقدسة، الطبعة الأولى ١٤٣٧هـ.

٢٢- المواقف، عضد الدين عبدالرحمن الأيجي، شرح عليّ بن
محمّد الجرجاني، مع حاشيتي السيالكوتي والحليّ، ج ١، ص
٢٥١-٢٥٢، منشورات الشريف الرضي، قم، أوفست، الطبعة
الأولى.

٢٣- نشأة الفكر الفلسفيّ في الإسلام، عليّ سامي النشار، دار
المعارف، القاهرة، الطبعة التاسعة.