نسبية المعرفة الدينية
مدخل فلسفي لمواجهة التطرف وعنف الأصوليات

The relativity of religious knowledge
A philosophical introduction to confronting extremism and fundamentalist violence

أ.متمرس.د
عبد الامير كاظم زاهد

a. " Experienced. Dr.
Abdul Amir Kazim Zahid
dr.zahid8800@gmail.com

الملخص :

ان للظـروف الاجتماعيـة والحضاريـة والمعرفيـة التـي يتلقـى الانسـان فيهـا ايـة عقيـدة او معرفـة دينيـة مدخـل في صياغـة العقـل المعـرفي الدينـي .فالنصـوص والمؤسسـة والتلقـي والبيئـة ومحـاولات قـراءة النصـوص مـن أجيـال متعـددة تسـهم في تشـكل ذلـك العقـل . ان فهـم النصـوص وأسـاليب عرضهـا وثقافـة المتلقـي كل تلـك العوامـل تحـدد نـوع الاسـتجابة وفي هـذا البحـث مقاربـة فلسـفية لمواجهـة فكريـة للتطـرف والعنـف الاصـولي وتجيـب

عن :

أ-هـل مـن الظـروري ان تكـون المعرفـة الدينيـة (اطلاقية)

ب-مـا حقيقـة النسـبية في المعرفـة الدينيـة .

ج-ما ادلة القائلين بها .

د-ما آثار اعتمادها السوسيولجية .

الكلـمات المفتاحيـة : التخطئـة / النسـبية / معـارف دينيـة / التصويـب

Summary :

The social, cultural and cognitive conditions in which a person receives any religious belief or knowledge have an input into the formulation of the religious cognitive mind. Texts, the institution, reception, the environment, and attempts to read texts from multiple generations contribute to the formation of that mind.Understanding the texts, the

methods of presenting them, and the culture of the recipient - all of these factors determine the type of response. In this research, a philosophical approach to an intellectual confrontation of extremism and fundamentalist violence answers the following questions:

A - Is it necessary for religious knowledge to be (absolute?

B - What is the truth about relativity in religious knowledge?

T- What is the evidence of those who say it?

D - What are the sociological implications of its adoption?

Keywords: error / relativity / religious knowledge / correction

مقدمة :

لم تقم حضارة في طول التاريخ بعيدة عن تأثير الأديان والمعتقدات، فارتباط الحضارات البشرية بالأديان لم يعد أمراً مختلفاً فيه بأي قدر كان ذلك الارتباط ، فالدين والتاريخ والحضارات والإنسان ومدنياته وتطوره خطوط تسير مع بعضها ويؤثر بعضها بالآخر بأشكال متعددة [١] وهناك نماذج أنثروبولوجية عديدة في العالم تدل على هذا الاستنباط.

ومن وجهة معرفية فان من يحاول قراءة أصوليات العنف في عموم الفكر الديني لا يتوصل الى انها فقط مجال الاشتعال العنفي ، فليس مقبولاً قول من يرى أن الأصوليات العنفية هي وليدة الأديان فقط ، ، إنما الذي يعد حقاً إن الأصوليات تولد وتترعرع في كل فكر شمولي مركزي سواء أكان ذلك الفكر سياسيا وضعيا أم نظرية اجتماعية من صنع الإنسان أو رؤية فلسفية أو عقائد شعبية أو تقاليد أو أعراف أو موروثات دينية [٢] ، ويمكن ان يتطور التشدد نحو ممارسة العنف الأصولي . ويذهب روجيه جارودي إلى أن التطرف يمكن أن ينمو حتى في داخل النخب العلمية (التكنوقراط) حينما تغلق هذه النخب بوابات المعرفة وتحصر صنع الحضارة على العلم التجريبي فقط [٣] وبمقابل ذلك ان اغلب الأديان القائمة أنتجت معرفة دينية ، وأعني بالمعرفة الدينية تفسيرات النصوص الدينية سواء كانت في نطاق العقائد أو النظم الاجتماعية ، وهذه المعرفة الدينية من صنع الإنسان، فهي قراءة بشرية للدين [٤] يمكن أن تصيب او تخطئ ، وقد يصل بعضها إلى مراحل متقدمة للتفكير وتقف أخرى عند نقطة من مساره لصعوبات منهجية أو تطورية أو غيرها ، وقد يقف بعضها في بدايات الطريق ، ومعلوم إن المعرفة الدينية تأتي في المرتبة الثانية بعد الأصول (المصادر التأسيسية) وهي ما تعتبر قطعية الصدور من النصوص الدينية الأساسية ، وما ألحق بها لمسوغات اعتبارية

المعرفة الدينية والعنف :

مثلما لعبت الأديان التوحيدية بل والأديان الوضعية ايضاً دوراً في صنع ثقافات الأمم بترسيمها لطرق العيش للمتدينين ورسم نظم العلاقات المجتمعية ، والمساهمة في وضع نظم الحكم واعتبارها فلسفة للإنجاز العلمي والعمراني لأنها حددت أهدافه ووظائفه الاجتماعية، فان بعض المعرفة الدينية في ذات الوقت كانت مستنداً للكثير من مظاهرالعنف أو محفزة لمظاهر التطرف [٥] ، ولم تكن احترازات المعرفة الدينية لضبط نزعات العنف الديني كافية لإيقاف تلك الموجات المتطرفة المتعاقبة في طول التاريخ ، بحيث يمكننا القول انه لم يكن خطاب المعرفة الدينية خطابا مانعاً لنظريات صناعة الموت والتوحش والتشدد العقائدي الذي يلغي الآخر ، إن لم يساهم بعضها بصناعة الخطاب المنغلق المتعصب ، ولطالما غذت بعض انماط المعرفة الدينية دعوات الإقصاء الطائفي وتقديس المسالك السلفية ، ولطالما خضع (اللاهوت) للسياسات، وكان جزءاً منها ومسوغاً للكبائر التي اقترفتها الجماعات المتشددة لتحقيق المرامي السياسية ، بحيث نلحظ تراجعاً لافتاً للرهانات الأخلاقية وسمو الروح في مضامين تلك المعارف الدينية بسبب طغيان النزعة الدوغماتية عند المشتغلين بتلك المعرفة [٦]

وكمثال على ذلك ان الفكر الديني الاسلامي لم يجعل من الجهاد منطلقاً لنظام قوي يدافع عن الحريات ، إنما تحول الى نظام قسري لإجبارالأخر على اعتناق عقيدة بعينها بالإكراه ، ولم يقدمه ذلك الفكر على انه وسيلة للدفاع عن الإنسان، فتقدس بذلك العنف لأنه ينشر عقيدة مقدسة بهذا وأمثاله ظهرت الأصوليات في الفكر الديني اليهودي[٧] وفي التفكير المسيحي الكاثوليكي [٨] وفي أصوليات الأديان الأخرى كالبوذية والسيخية ، وفي الأصولية الإسلامية التي ظهرت مؤخراً، كالتنظيمات الجهادية وما تطور منها من جماعات تمارس الترويع والجريمة المنظمة والقتل على المعتقد وسبي النساء والاتجار بهن ، وتدمير المدنيات والحقوق المدنية .

لقد كانت تلك المعرفة أقوى حواضن العنف ، واقوى خلفية فكرية له ، على قاعدة ان (الحق هو الاعتقادي اليقيني) وان فهم النص عندي هو الفهم الصحيح ، وهم يزعمون بانهم يمتلكون كامل الحقيقة التامة والمطلقة وان كل ما عدا اعتقاداتهم معتقدات باطلة وهرطقة وزيغ وضلال وكفر ، يترتب عليه ازهاق الانفس ومصادرة الحقوق الانسانية .

يتفرع عن ذلك : اعتقاد بانهم (جند الله) الذين أوجب عليهم أن يدافعوا عن (الحقائق الربانية)، فكانوا يقدمون لممارسة العنف مقدمة لاهوتية هي

(تكفير الآخر) لكي يوجبوا بذلك قتله ، وبذلك يعلمنا التاريخ إن الأصولية هي الفخ غالباً ما الذي تسقط فيه المعرفة الدينية والنظريات الشمولية وتولد في رحمها أيديولوجيات العنف.

وهكذا شهدنا انتشار هذه النزعات في اليمين المتعصب اليهودي الذي افرز الصهيونية وما نتج عنها من عصابات مارست الإبادة العرقية والدينية ، وأبشع الجرائم ضد الفلسطينيين واعتقد إن الأصولية اليهودية هي التي وضعت الجذر التاريخي للتعصب الدموي وكانت حروب الصليب ايضاً ناتجة عن تعصب الكاثوليك(٩) وكانت قوى اليمين المسيحي الكاثوليكي في أوروبا تمارس تعصباً عنفياً مرعباً ومروعاً ضد البروتستانت الذي ادى الى هروبهم إلى القارة الجديدة تخلصا من تعسف الكنيسة .

وكذلك الحال وجدنا ان التعصب قد اسس للعنف في الأزمان الأولى للتجربة الإسلامية كالخوارج. وجماعات الحنابلة في القرن الرابع وسرايا البربهاي (١٠) ، وما اطلق عليهم (اتباع ابن عبد الوهاب) وماتلاه من تنظيمات وجماعات وعصابات تمارس القتل والجرائم تحت غطاء ديني مثل (جهيمان العتيبي) ، وجماعات مصدر التكفير .

وفي القرن العشرين حفز التعصب تأسيس جماعات تكفيرية ليشكل منها مجموعات تمارس القتل باسم الجهاد وتستسيغ الاتجار بالبشر باسم السبي، وتستولي على ممتلكات الناس باسم الغنائم ، والتشخيص المهم أن النظرية التي صارت كمشروعية للعنف الديني واعطت لهذه الجماعات شعورا أنها تمتلك الحقيقة الدينية الربانية المطلقة والتامة والنهائية وقد جعلهم هذا الوهم يعتبرون ان من يخالفهم في الجزئيات والتفصيلات البسيطة ضال كافر ناهيك عمن يخالفهم في الكليات فهو خارج تماماً عن الحق يستحق الإبادة الكاملة ، ولو نطق الشهادتين وأدى الفروض الدينية .

ونتيجة لذلك : تلاشت حرية المعتقد وحرية التفكير وحرية التعبير ، وضاع الأمن الإنساني للفرد والجماعة طالما كانت هذه (المعرفة) نظرية تقدم المشروعية للارهاب والقتل وطالما كانت ملازمة لكل الأديان والمذاهب والمعتقدات .

مراحل الصلة بين الاعتقاد وممارسة العنف : بين الاعتقاد وممارسة العنف (صلات) نفسية ثلاث :-

أ-شعور الإنسان المنتمي لإتجاه فكري أو ديني بان ما يعتقده من أفكار وقيم ونظم وتفسيرات للوجود هي الحق المطلق، وكل ما عداها باطل مطلق لكن من دون ان يفرض رؤيته على الآخر ، ومن دون ممارسة العنف الديني ضد الآخر .

ب-الشعور بان من يعتقد – بغير تلك الأفكار هو من أهل الباطل وهو (كافر أو زنديق أو هرطقي) ووجوده ضرر على الإيمان ، وهو عدو الله.ولأن وجوده ضرر على الإيمان وانه عدو الله، فان استئصاله واجب ديني، وان اقتسام ممتلكاته تقوية لأهل الحق، وان أسرته تباع كالرقيق وهذا اما فقط على مستوى الاعتقاد او على مستوى الممارسة الفعلية .

ج- الزام الناس بالقراءة المتعصبة للدين ويعد هذا الالزام امراً شرعياً ، وانهم بفرض هذا الاكراه يؤدون واجبا دينياً ، وبذلك يتدرج المتعصب من الاعتقاد الى إدانة الآخر ثم الى ممارسة العنف ضده .

من جهة أخرى فان الباحث يتفهم ان المنتمي لعقيدة دينية يلزم انتمائه أن يكون على يقين بما يعتقد , ويجزم ان عقيدته هي الحق ، سواء في مجال تفسير للوجود أو النظم الاجتماعية والسلوك والعلاقات أو القيم التفضيلية ، ونحن نرى ان هذا مقبولا، والا لايمكننا ان نفترض ان مؤمناً بأفكار ما لا يعتقد جزميتها، أو نفترض انه يعتقد بان ما عند الأخرين ما هو صحيح أو أصح مما عنده من أفكار، ألا ان هذا الجزم بالصحة والاستئناس باليقين يجب ان لا يتعدى المتيقن أو الجازم نفسه , ولا يفرض على الغير , ولا يلزم الناس به ويتحول الاعتقاد بفرضه على الغير بالقوة إلى مشكلة اجتماعية .

وواضح ان للظروف الاجتماعية والحضارية والمعرفية التي يتلقى المنتمي فيها (معارفه الدينية) مدخلاً في صياغة الاعتقادات ومفردات العقل المعرفي الديني، فالانتماء تشكله ظروف تلقى (النصوص ، وطبيعة المؤسسة ، ونمط المتلقي ، والبيئة) فكل تلك العوامل تحدد نوع الاستجابة وعلى ما تقدمه من معطيات يتكون ((التدين)) .

اذن تبدوا اشكالية البحث مندرجة في الاسئلة الآتية :-

-هل يجب ان تكون المعرفة الدينية معرفة اطلاقية ولا يجوز ان تكون نسبية ؟

-ما حقيقة النسبية في المعرفة الدينية ؟ وما ادلة ضرورتها وما أدلة القائلين باطلاقية المعرفة الدينية ؟

-ما الآثارالسويولوجية للاطلاقية وما الآثارالسوسيولوجية للنسبية ؟

مفهوم نسبية المعرفة :

تطلق كلمة المعرفة على (ما أدركه الإنسان من تصورات سواء ما أدركه بالحواس أوبالعقل او بغيره) [11] فهي إذن مجموعة من المعاني والمفاهيم والمعتقدات والأحكام التي تتحصل للإنسان نتيجة محاولاته لفهم الظواهر وانها تنقله من حالة الجهل بالاشياء والأفكار الى حالة التعرف عليها والتفكير بها .

وقد تطلق على (الفعل العقلي الذي

يحصّل صورة الأشياء في ذهنه سواء كان مصحوباً بالانفعال أو لا) [١٢] ، إشارة إلى الصلة بين الذات المدركة والموضوع أو ما يصل إلى جوهر الموضوع لتفهم حقيقته الكاملة وتطلق المعرفة أيضا على مضمونها (كم المعارف) .

فالمصطلح يشتمل على درجات متفاوتة بين المعرفة الحسية والاستدلالية والمجردة والمظنونة والمطابقة لحقيقة الأشياء والمتقاربة معها ، فهو مصطلح إجمالي

ويفّرق المعنيون بين المعرفة والعلم بان المعرفة ادراك الجزئي، أو ادراك للتصورات بينما العلم ادراك الكلي اوادراك التصديقات فالمعرفة عندهم أدنى من العلم وعند كتّاب المعرفة الإسلامية ان العلم يعني القطع والمعرفة أعم من الظن والقطع . [١٣]

وللمعرفة أنواع، وفلسفة، ومصادر، وضوابط، ومناهج وأعلام وأشهر الأعلام الذين برعوا في تحليل منظوماتها قديماً ابن سينا الإشراقي وابن عربي الصوفي والغزالي المتكلم وابن رشد الفقيه الفيلسوف (على ما بينهم من تغاير منهجي) ومن المحدثين كانت وهيغل، وباشلار[١٤]

ان ابرز نقد وجهه الدارسون لنظرية المعرفة هو عدم تمكنها من إحراز القطع واليقين فيها، وقد بذل الفلاسفة محاولات لنقض هذا النقد الذي كان يتضمن معنى الشك في مضامينها أو في استحالة تحصيلها كاملة ، الا ان وجاهة هذا النقد كانت في الشك المنهجي الذي ظهر مؤخراً عند ديكارت [١٥] لان الشك المنهجي عند الكثيرين يعد نقداً مقبولاً في التفكير فهو مفردة جوهرية في المنهج وليس مذهباً في المعرفة ، ومن هذه الإشكالية ظهرت فكرة (الاعتقاد بان مصدر المعرفة هو العقل الخالص) والاعتقاد بان التجريب هو مصدر من مصادر المعرفة ، وكل ذلك بحثٌ وراء قضية اليقين والقطع الذاتي، وقد انتهى العقلانيون إزاء الاشكال إلى ضرورة ان يتيقنوا من مجموعة معارف أولية قائمة بذاتها لا يعتريها الخطأ والنسبية (كالبديهيات في الرياضيات) والإصالات والحقائق الأولية في العلوم الدينية والعقلية تكون اسساً مبرهنة تامة تترتب عليها بنية المعرفة العقلية .

لكن النسبين القائلين بإمكان المعرفة ووجود الحقيقة يرون ذلك في عالم الثبوت ، أما في عالم الإثبات فهي لا تعدو ان تكون معرفة نسبية ، بمعنى إنها ليست معرفة خالصة من الشوائب والمسبقات وليست مطلقة بل هي مزيج من الموضوعية والذاتية ، وتعني النسبية إننا لا نستطيع ان نعرف كل شيء ، واذا عرفنا بعض الأشياء لن نستطيع ان نحيط بها إحاطة تامة وما من فكرة في العقل الا وكان إدراكها تابعاً لمعارضتها بفكرة سابقة لها أو شبيهة بها لذلك كان من المحال إدراك المطلق لانه لا يتصور

وجود شيء خارجه حتى يعارض به .
ان قضية نسبية المعرفة ليست من القضايا الجديدة ، إنماهي قديمة قدم الفلسفة اليونانية كما هو فكر المدرسة المشائية وقد نقل عن افلاطون قوله , وهو يشرح رأي بروتاغوراس السوفسطائي القائل بمقياس الانسان ((تظهر الأشياء لي كما توجد بالنسبة لي وتظهر للآخرين كما توجد بالنسبة إليهم)) [١٦] لكن تبلور الجدل المعرفي وإيضاحه أوصلنا إلى ان الشك في ذاته ليس غاية بل هو وسيلة للوصول إلى اليقين، وان آثاره السايكولوجية تتيح للشخص ان يحتمل الآخر المختلف معه وتقبيحه [١٧] فقد ينطوي على بعض الحق ، وقد بذل مفكرو المعتزلة جهداً في اشتراطهم الشك كمقدمة نظرية لصحة النظر المؤدى إلى العلم [١٨] برأيهم في تحسين العقل للاشياء والأفكار .
ووافقهم- إلى حد بعيد - الغزالي رغم تفاوت المسلك في ان الشك طريق البحث إلى اليقين فقال ((**ان الشكوك هي الموصلة للحق فمن لم يشك لم ينظر، ومن لم ينظر لم يبصر، ومن لم يبصر بقي في العمى**)) [١٩] وتابعهم ديكارت في ضرورة الشك كمنهج للتفكير، فهو يقول في نقد العقل المجرد ونقد العقل العملي:(**لا يستطيع الإنسان الحكم على ما يتصوره عن الواقع انه نفس الواقع ذلك لان ما يدركه نسبي يرمز إلى الحقيقة الكلية أو هو جزء منها**) [٢٠] وتتلخص نظريته في اللامنطق واللانهائي ان لكل إنسان تجربته في تحصيل المعرفة ، وان الظاهر هو الأساس الموضوعي للمعرفة ذلك انه المعول عليه عقلاً وكينونته الظاهرة ليست كينونة الحقيقة
وكذلك دايفيد هيوم فانه يرى ان هذا النمط من النسبية يختلف عن الشك المطلق الذي يمتنع تماماً عن إصدارالأحكام، إنما تقتضي الموضوعية العلمية رجحان الشك كعملية اختيارية هدفها إفراغ العقل المعرفي مما فيه من المسبقات وتهيئته لدراسة موضوع دراسة غير متأثرة بعوامل غيرعلمية [٢١].
فالشك المطلق ينكر كل المعرفة اليقينية لذاتها أو لغيرها، نصاً أو تفسيراً للنص وينفي القدرة على امتلاك الحقائق ويرى احيانا تكافؤ الأدلة على النقيضين، ويعلّق إصدار الأحكام على الأشياء والأفكار ، بوصفها معرفة غير مطمئن لها
اما الشك النسبي: فيرى ان اليقين يمكن ان يكون (متحصلاً عقلياً) في الأسس وان نسبية متفاوتة في المعرفة المؤسسة قد ترد على الأسس (النصوص) ويقر ان الشعور والتيقن الذاتي ممكن ، ويفكك بينه وبين إلزام الغير بيقين الذات، ويتأكد من وجود حقائق أساسية ولا يقف عند الأدلة المتكافئة، فله رجحان في الأدلة على ما بعد الأسس، ويعتبر هذا طريقه إلى صناعة الموقف .

الأدلة على مشروعية نسبية المعرفة الدينية : استدل القائلون بمشروعية النسبية مجموعة من الاستدلالات :

الدليل الأول: ما ذهب اليه مجموع علماء المسلمين من ان الإيمان بالله وأصول الدين لابد ان يتحصل عقلياً من الفرد ، فلا إيمان بالتقليد، ولأجله فان اكتساب هذا الإيمان سيختلف بين الناس في التفاصيل فان الأفراد سوف لا يتلقون المعرفة الدينية كلهم على درجة واحدة وبنمط واحد وبظروف واحدة وفهم واحد .

ان مراجعة واحدة لآراء الكلاميين في العقائد تكفي دليلاً على صحة ما نقول فاختلافهم في العدل والرؤية وعصمة النبي وصور الإعجازوالإمامة والمعاد الروحاني والجسماني ومرتكب الكبيرة [٢٢] الخ كاف في التدليل على ما نقول زيادة على ان هذه المسائل الخلافية لم تحسم ولم تتقارب منذ الف وخمسمائة عام تقريباً وهذا دليل آخر على ان التلقي والعوامل التي تتداخل معه يختلف في التأسيس والنمو من فرد إلى آخر ومن مجموعة إلى أخرى ، فمن أين يستطيع كل فريق أن يقطع بانه ظفر بالحقيقة التامة، فعندما تطلع مثلاً على كتاب اصل الشيعة وأصولها تجد مدرسة الشيعة الأمامية تتفق على الأصول العامة للعقيدة ولكن العلماء يختلفون في مسائل تفصيلية داخل هذه الأصول كاختلافهم في الرجعة [٢٣] وهذا الأمر تجده في تفرعات الآراء عند طبقات المعتزلة وطبقات الأشاعرة ومتأخري الخوارج، وأقطاب كل اتجاه عقائدي آخر، وهذا يدل على ان في المعرفة الدينية سعة للاجتهاد، وان لازمة الاجتهاد ان يفسح المجال للاستماع إلى الآخر وان يفترض كل واحد منا ان قدرا من الصحة موجود فيما يراه الآخر، بيد انه مطالب بالدليل لكي يقر اختلافه .

الدليل الثاني : ان طبيعة النص القرآني طبيعة إعجازية ، وان هذا النص حاكم ومهيمن على الحركة الكونية حتى قيام الساعة او اليوم الأخير ، وفيه محكمات معانيها واضحة جلية محددة لا تقبل التأويل ، وليس فيها غير معنى واحد ، بينما المتشابه فيه هوالنص القرآني الذي له عدة معاني وعدة أوجه ، لكنها في اطار المحكم معبرّة عن المعنى العام للنص بتعدده الدلالي [٢٤] وبذلك يكون المتشابه الموجود فعلاً في كتاب الله دليلاً على مشروعية تعدد الآراء داخل النطاق المحدد ، والذي يستلزم القبول بقبول الراي الأخر ، والتعاطي معه ويؤسس لمشروعية إحتمال ان يحمل قدراً من الحقيقة مما يعني إقرار فكرة المعرفة النسبية .

الدليل الثالث : في مجال مسالك الاستنباط الفقهي هناك مسلكان : احدهما ما له مستند من النص فالمجتهد متوثق من قطعية الصدور ومتأكد من انه يصلح للاحتجاج ،

فيحرص على الظفر بانطباق دلالته على موضوع الحكم اما مع حاله تعدد الدلالة , كما تقدم , فعليه ان يقدم رايا اجتهاديا راجحا فيه ، ومن هنا جاء الاجتهاد الذي يجوز ان يزاحمه مثله كمايقول علماء الأصول ، فما ورد فيه نص والصدور مقطوع به محكم ويتحول إلى حكم في حق المجتهد اذا بلغه قطعيا وعثر عليه وكان على واقعته دليلاً قاطعاً او معتبرا ، فان لم يكن له طريق ميسرّ فهو رأي لمن بلغه ووجده كافياً ، وعموماً فبعد وصول النص للمجتهد وتعدد دلالته فان الأمر يبقى في حدود ظنون المجتهد المشروعة ، ومن هنا فقد برزت احدى اهم إشكاليات الاجتهاد ، التخطئة والتصويب [٢٥] .

مفهوم التخطئة والتصويب :

يعني هذان المصطلحان الإقرار بان يكون حكم الموضوع (الواقعة / التصرف) واقعي يطابق المحفوظ , والمجتهد قد يصيبه من خلال بذل الوسع ، وقد يخطئه ولوكان طريقه اليه معتبرا وهذا معنى المخطّئه اما المصوبة فيرون ان الحكم الواقعي تبع لما أدى اليه الطريق الاجتهادي المعتبر (فكل مجتهد مصيب فيما وصل اليه) فالحكم اما ان يكون عليه دليل او لا: فان لم يكن عليه دليل فهو مثل الدفين إذا ظفر المجتهد به وبذل له الوسع وحاول استفادة الحكم من الأصول او من المبادئ العامة فيها , فان كان عليه دليل فالدليل أما قطعي أو ظني : فان كان قطعياً و اخطأه المجتهد في الظفر به فهو آثم (على رأى الأصم والمريسي) [٢٦] بخلاف الآخرين الذي نفوا عنه الإثم اما لخفاء الدليل وغموضه وان كان موجوداً ، وقد نقل القولين عن الشافعي واحمد وأبي حنيفة , أما اذا كان الدليل ظنياً فمن ظفر به من المجتهدين فهو مأجور أجرين أجر الاجتهاد و اجر الظفر ، و من لم يصبه فهو مخطئ الا ان له أجراً واحداً هو اجر الاجتهاد [٢٧] .

يقول الآمدي ان مذهب الجمهور ان انه ليس كل مجتهد في العقليات مصيباً[٢٨] ونقل عن الجاحظ والعنبري قولهم ان الله تعالى حط الاثم عن مخالف ملة الاسلام اذا نظر واجتهد فاداه اجتهاده الى ذلك المعتقد وقرر العنبري ان كل مجتهد في العقليات مصيب ، ورفض الآمدي ذلك الا اذا اتى بما كلف به مما هو داخل تحت وسعه وقدرته للوصول الى رجحان المخطئة وذكر ان الاثم محطوط عن المجتهدين في الاحكام الشرعية مستدلاً بواقع اختلاف الصحابة في الآراء الفقهية ، وفصل الآمدي القول في الظنيات الفقهية فقال فالمسألة اما ان يكون فيها نص او لا فان لم يكن فيها نص فقال قوم كل مجتهد مصيب وحكم الله ليس حكماً واحداً بل هو تابع لظن المجتهد فحكم الله ما أدى اليه اجتهاده وهو قول شيوخ المعتزلة ابي الهذيل والجبائي وقال اخرون المصيب

واحد ومن عداه مخطئ [٢٩] .

وهكذا نرى تفرع على مشروعيه الاجتهاد ، بل مطلوبيته : هل المجتهد مصيب ام مخطئ ؟ وانتج حوارية جدلية سميت ((التخطئة والتصويب)) على عدة مواقف :

الراي الاول: انه مصيب دائماً،فكل ما لانص فيه متروك للاجتهاد الذي هو ظن، وحكم الله ماغلب على ظن المجتهد ، إذ المجتهد لم يكلف أصابة الثبوت ، وهذا مذهب التصويب الأشعري والمعتزلي معاً [٣٠] .

الراي الثاني: ان المجتهد حينما يبذل اقصى جهده للوصول إلى مظنون الحكم الشرعي فقد حقق التنجيز والمعذرية ، لكن ذلك لايعني انه قد أصاب الحق، لان التماس الحكم بالفهم البشرى والأمارات لايبدّل الواقع ولايغيره وقد سموا ما نتج عن (إمارة) * او (اصل) انه حكم ظاهري لاحتمال مخالفته للواقع بخلاف المصوبة الذين يرون ان الحكم الظاهري هو ذاته الحكم الواقعي تنزلا ويرون ان الحكم اذا كان ناتجاً عن الأمارة فهو حاكٍ عن مقتضى الإمارة وليس عن الواقع ، ذلك لان الإمارة لا تخلق مناط الحكم (المصالح والمفاسد) ولا تسري إلى الواقع الخارجي ولاتبدل حقيقته وان الطرق والأمارات التي نزّلت منزلة العلم فلأجل تلافي الفراغ ، والفارق ان العلم القطعي كاشف عن الواقع وان الأمارات تفيد التنجيز والمعذرية معنى التنجيز ان المجتهد انجز مهمته باستخدام كل السبل للظفر بالحكم ، والمعذرية ان المكلف والذي عمل بالحكم الظاهر المخالف للواقعي معذور امام الله لانه عمل بامر لا منروحه فيه يتفرع عن هذا الموضوع قضية عدول المجتهد عما كان يراه اذا انكشف له دليل اقوى فيقول المصوبة انهم ملتزمون بالإجزاء وعدم جوازنقض الاجتهاد باجتهاد ، لاعتقاده بعدم وجود واقع يمكن ان يخطئه المجتهد، فاذا تبدلت الأحكام فلتبدل الموضوعات و ليس لانكشاف الخطأ [٣١] .

اما المخطئة : فيرون عدم الالتزام الابدي بالإجزاء لان الحكم الظاهري ليس اكثرمن تعويض المكلف عما يئس من الوصول اليه من معطيات الحكم الواقعي ورغم ذلك فقد اختلف بعض علماء المخطّئة في ان العدول لايجوز في الحكم (الملزم) ويجوزفي الافتاء ، ونقل عن الميرزا النائيني انه يذهب الى انه يجوز في العبادات ولايجوزفي غيرها [٣٢] ان العلم البشري بحقائق الوجود المادي قد قدّم اجابات عن اسئلة كان الفكرالديني قد قدم لها اجابات ، وسواء اكانت الاجابات متفقه اومختلفة فلتعدد مصادرالمعرفة من جهة فانها تعامل على درجة واحدة من التعاطي معها لاجل الرجحان فاذا اختلفت في المضمون فان العلم قدحصلها من خلال

الوسائل التجريبية التي لاتتغير قوانينها بعد الانتهاء من اكتساب الاداة صفتي الصدق والثبات ، وهذا دليل على ان تعدد مصادر المعرفة ممكن معرفيا وان الاختلاف مع تفسيرات المعرفة الدينية ممكن ايضاً ، ويبقى الامر في تحقق الراجح .

كما ان العقل البشري ارتفع في وظائفه فاسهم في تعليل الظواهر وتحليلها من خلال رؤاه في المعرفة العامة والمنهج العقلي المحض ، فقد تزاحم في معطياته المعرفة الدينية ، وسواء اختلف معها او اتفق فقد حصل ان المعرفة العقلية المحضة غير المرتبطة بالاديان تكون قد قدمت تفسيرات كونية سواءعلى مستوى مباحث الوجود (الانطولوجيا) اومباحث المعرفة (الابستمولوجيا) اومباحث القيم (الاكسيولوجيا) واخيراً فقد نتج عن ذلك امران هما تعدد مصادرالمعرفة وإمكان الاتفاق والاختلاف في تفسيرات الظواهر بين العقل والمعرفة الدينية . وعليه ولاجل الافادة من هذا التزامن،فاقصاء المعرفة العقلية غيرالملتزمة بالاديان عن دورها في الكشف عن الظواهر إضرار بضرورة التقدم العلمي لاسيما وان تعدد الثقافات والاديان والنظم الحضارية بالعالم قد صارامرا واقعاً ومؤثراً في مصائرالبشر، وقد امتلكت دول تلك الثقافات اسلحة فتاكة ، فان صرنا الى وضع ثقافي عقائدي يؤمن بمقولة (الصحة المطلقة التي لايقابلها الا البطلان المطلق) فاننا سنقع في سبب سببا مناسبات للصدام بين الانسان المعاصر والدين ، فلابد من حل وسط هوالقدرالمقبول المبني على احتمال وجود مقدار من الصحة في الآراء والمتعددة الثقافات الاخرى [٣٣] ومن المستحسن السعي وراء مساحة مشتركة من القيم، او الإعذار يختلفون فيه او تعميد جهد مشترك للبحث عن الحقائق الازلية بالتعاون بين مناهج متعددة .

مما تقدم من الادلة يتبين ان منظومة العمل الاجتهادي ومسالك الاستنباط لا تمانع من تعدد الاراء – اذاكانت المسالك للوصول للراى مسالك صحيحةً،وان مقتضى ذلك بطلان الزعم بان واحداً – من غيرالمعصومين - يملك تمام الحقيقة الدينية ، وعندما يتيقن انه لايمكن ان يحوزعلى كامل الحقيقة الدينية فتقل عنده فرصة إتهام الاخر بالباطل والكفروالمروق والبدعة والضلال ... الخ وتغلق بوابة كبيرة من بوابات التطرف الديني المفضي في الغالب الى (مشروعية زائفة للعنف) .

ومنشأ نسبية المعرفة حث المنتمي اليها للسعي نحوالكمال لان الافكار في نطاق النسبية لانها لا تدعي الكمال فانها تسعى للوصول الى المطلق وبعكسه تغلق الفرص نحو التطور ، لان الكمال هو امتلاك الحقيقة الدينية ، ويكون الرأي الاخر هو الفاقد للاعتبار وتغلق

فرصتة ان يعمم انموذجه العقائدي على الناس (لهدايتهم) لان انموذجه كما يراه هو (ارادة الله) ، وانه (نهاية التاريخ) ، وبهذا استدل عدد من الباحثين [٣٤] ، وذلك كله سبب من اسباب استعمال العنف والجناية على الانسان تحت مزاعم الدفاع عن الله ونصرة الدين الذي يسوغ له مصادرة الحياة .

ونسبية المعرفة الدينية مسلك نحو اغناء المعرفة الانسانية والتحقق منها ، ونقدها وتطويرها لصالح التطورالمدني للانسان اما في ظل المعتقدات اليقينية الدينية النسبية فانه يكتفي بها ولا يمارس سعياً للتطور وعندي ان هذا ضروري للمسلمين لتقليل ظواهر الاصوليات الدينية .

ان الدين الذي نزل قبل خمسة عشر قرنا لايزال مهيمناً على الثقافات المتطورة ذاتياً ، من جهة الاطار العام ، وبضمنها المدنيات المتحركة نحو الكمال وتراكم الخزين الحضاري وهذه كلها فعاليات بشرية ، والدين اطار رباني يصحح هذه الفعاليات فانتاج معرفة جديدة مستندة الى الدين ، ومتضامنة معه هوية تصنع حقيقية في ذاتها وموضوعيتها وهذا لايتم مالم نتخل عن الاطلاقية نحو النسبية في المعرفة الدينية وواضح انها مفيدة في جوانب عدة طالما بقيت منهجاً في حقل المعرفة ولم تتحول الى الايديولوجيا لان النسبية المعرفية ضد النسبية الايديولوجية التي تلجأ لمفهوم النسبية منطلقة من خلال حاجتها ومصلحتها .

آراء الرافضين لنسبية المعرفة الدينية :-

يرفض عدد من الدارسين مفهوم النسبية ومنهجها في المعرفة الدينية لاسباب منها :

-الاول : ان المعرفة الدينية فرع عن النص الديني ان لم تكن منه،وعليه فهي تقترب من سماته والتي اهمها اليقين والاطلاقية فالتفكيك بين النص والمعرفة الناتجة عن النص اشكالية فيها قدرمن الخلل المنهجي لان المضمون المعرفي من جنس واحد [٣٥] ويجاب على هذا : ان هذا الاستدلال يتوقف على مقدمات :

الاولى : ان هذا صحيح حينما تكون مرتبطة حصراًبالنص دون ان تمازجها عوامل اخرى (زمنية – بشرية – مكانية) ، والحال ان التمازج موجود .

الثانية: ان تكون ملتزمة تماما بمنهج يقيني للاستنباط .وعموم مناهج الاستنباط ظنية ومبنائية ، كما يردعلى الاستدلال اننا يجب ان نلتمس نصاً صحيحاً يقرر ان للمعرفة الدينية سمات النص،على اننا عيانا امام نصوص كثيرة تدل على التحرز من الظن ونفي المعرفة الدينية الاطلاقية ، لذا تبنى الفكرالشيعي مفهوم العصمة للائمة (ع) ليبتني الدليل على يقينية في عقائد المذهب وقواعده الاساسية ، ولجأ الاخرون الى مايسمى بـ (عدالة الصحابي) لاجل الغرض نفسه ، او توقفوا

على الارتكاز للنصوص التأسيسة ، ونجد ان نقض الاجتهاد بالاجتهاد دليل على تدني الاجتهاد عن رتبة النص ، بل ان حديث عرض المرويات على كتاب الله اصدق دليل على تعدد الرتبة.

-**الثاني** : يرى الرافضون لنسبية المعرفة ان قول الله تعالى (اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ) هو بوابة البحث عن (هداية الباري) لعباده الذين اجتباهم لدينه وتتضمن انهم مهديون من عندالله فلزم ان نقر باليقينية والاطلاقية [٣٦] فيما توصلوا اليه والا افرغت الاية الكريمة من مدلولها [٣٧] ذلك لان الهداية لاتتعدد في القول اوفي التباين في الاداء والنظريات والافكار والمفاهيم .ومقتضى عدم التعدد الاتجاه نحوحقيقة واحدة مطلقة لاتتحمل النسبية فقوله تعالى (الصراط المستقيم) يعني ان الحقائق الدينية غيرمتعددة بشكل تكون كل الافهام المتباينة مصيبة .لذلك فمفهوم النسبية متعارض مع الاية الكريمة .

ويجاب على ذلك: بان مجرد الطلب (اهدنا) دال على ان الانسان مفتقد لهذه الهداية، فهويطلبها من الله تعالى ولانص ولادليل على ان الله اعطاها لجميع عباده الا لمن اصطفى ممن عصمهم عن الخطأ وهؤلاء لم يدخلوا في نطاق المعرفة النسبية، وقولهم ان الهداية لاتتعدد غيرمسلّم به

وذلك بما يثبته لك الوجدان انك قد تصل الى مرادك باكثر من مسلك في الامورالمادية والذهنية وهذا واقع عيان لايحتاج الى برهان،ولافرق بين صراط مستقيم واحد وصراطات مستقيمة اذا ادت كلها الى المطلوب كما يقرره بحث د. سروش .

ويستدل الرافضون بان بذل الوسع :اي التحقق من الاعتماد على اقصى ماعند الانسان من جهدعقلي يكفي للوصول الى الحقائق الدينية،لان ماعدا ذلك صعب ان لم يكن محالاً، وحيث لايكلف الله نفساً الاوسعها، فان بذل (الوسع : الاجتهاد) كافٍ كمقدمة للوصول للحقائق الدينية ولابد من اعطاء الميزة للراى الناتج عن بذل الوسع عن رأي تنقصه المقدمات الضرورية لليقينية . [٣٨]

وعلى ذلك: أصرالشيعة الامامية على إبقاء الاجتهاد في المعرفة الدينية ، عندما اتفقت المذاهب الاخرى على اغلاقه والبقاء على مباني الآباء الاربعة وعلى وفق ضوابط صارمة لكي لايتماهى التباين ، وتساعد فكرة النسبية على تسوية الحال بين الناتج عن بذل وسع والناتج عن جهد اولى ويجاب على ذلك بان بذل الوسع متحقق من انسان، وطبيعة الانسان انه محدود (القدرات) ومؤثر عليه زمانا ومكاناً فلا امكان لمجرد اعتبار بذل الوسع طريقاً الى اليقين مع اقرارنا ان بذل الوسع مقدمة اساسية للمعرفة الجادة واي معرفة دونها ربما لاتستحق ان تسمى معرفة،

لكن بذل الوسع يقرّب من اليقين،ولكنه قطعاً لايحققه لاننا نجزم بان بذل الوسع وحده لم يتعهد بتحصيل التطابق بين العالمين الواقعي الثبوتي والذهني الاثباتي، والا لابد من تصويب المجتهد عندئذ لان الوسع لا ينقض هذا التصويب ولايسوغ الانتقال منه الى غيره والواقع الذي عليه الحكماءعلى غيرهذه التوافقات . [٣٩]

زيادة على ان النزعة الاطلاقية تساوي بين عالم التجريد وعالم الواقع التطبيقي، والاول عالم الكتاب المحفوظ والثاني عالم الادراك البشري للحكم والحكمة اذ ان عالم الادراك غالبا ما يشتمل على قدرمن الصواب،ومعه شيءمن الخطأ .كمانجد قدراً من الخطأ لكن يختزن شيئا من الصواب .

يقول ابوحيان التوحيدي (ان الحق لم يصبه الناس في كل وجوهه بل اصاب منه كل انسان جهة) [٤٠]

-الثالث : ويستدل الرافضون للمعرفة النسبية: بان هذاالمسلك لايرى وجودا للحقيقة النهائية ، وينطلق من عدم وجود مقياس موضوعي للحقائق، و هذا يؤدي الى انكار الضروريات وليس من حق العقل انكارالضروريات، بل ان ذلك مدحوض عقلاً ، لأن ذلك يؤدي الى الفوضى في التفكير [٤١]

ويجاب عن ذلك ان فكرة المعرفة النسبية لاتنكر الضروريات، ولايصح عنها ذلك وهي تفصل بين الحقائق النهائية الموجودة في عالم المثال او الواقع او الثبوت وبين ادراكها من البشر، فالمدركات هي التي يبني التعامل معهاعلى مقتضى النسبية .وغاية ما تدعيه النسبية انها لاتنكر وجود اختلافات مقبولة بقدر مابين الاراء في المسألة الواحدة، ومن الخطأ القول انها لاتعترف بنظام ابستمولوجي للوصول الى الحقائق لكنها لاتلتزم بنظام واحد من جهة ولاتزعم ان عقلاً انسانيا متجردا من المسبقات ومتحررا من المؤثرات قادرعلى الظفربها رغم تعاليها .فهي معرفة متعالية غاية الامر:ان الحقائق الدينية المتعالية موجودة ، وممكنه والحصول عليها ليس محالاً، وغاية المتعلم الوصول اليها، لكنها ليست متاحة بشكل يخلو من صعوبات كبيرة، وهي ليست واضحة وسهلة التحصيل وفي احيان كثيرة هي عصية عن الادراك ومعقدة لتشابك مراميها لذلك لايمكن الاطمئنان للجهد البشري في اعلان الظفر بكامل الحقيقة الدينية ، واعتباره النموذج الاخير لكي يصح فرضها على الاخر انما يذهب اليه المحققون في نسبية المعرفة الدينية ليس - كما يزعم - من انها تستلزم انكارالحقيقة المعرفية في الوجود،فتلك نسبية الحقيقة الوجودية وهي نسبية يمكن ان يقال انها تستلزم هذا اللازم .

اما القائلون بنسبية المعرفة الدينية فيرون ان النص الالهي قطعي الصدور

وهوكامل ويقيني ولا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه وهو ثابت وخالد غيرمستقى من العقل البشري ولاجزء من المعرفة البشرية، فاذا رافقه يقين في فهم دلالته ، تحول على صعيد الادراك البشري الى معرفة يقينية – ليست نسبية – لكن الاشكال في تعدد دلالة النص الديني حينما يتحول الى تعدد ادراكات متعددة فتبدو المعرفة منحصرة في تبادر المجتهد وهي ليست نهائية ، ولاكاملة ، ولاثابتة ، ولانقية ولايستحيل فيها احتمال الخطأ والخلل، وهي ليست مستغنية عن المعرفة الانسانية [٤٢] وليست بمنأى عن التحريف والزيادات والفهم غيرالسليم ولايضفي مستندها ومنشؤها عليها معنى اليقين فيقينية النص الديني لاتفضي بالضرورة الى ان يكون فهم النص يقيناً .

وهذا الاستخلاص ليس في المعرفة الدينية فحسب انما في عموم المعرفة فالقائلون بنسبية المعرفة لاينكرون وجود مقدار كبيرمن اليقينات التي لايختلف عليها الا الشواذ وربما يكون صحيحاً: ان بعض المعرفة النسبية قد بذل فيه جهد علمى متراكم وجماعي وهذب وشذب وتجاوز النسبية الى اليقيني اوما يقاربه لكن لم يصل الى القطعي الاطلاقي .

ولعلنا لانتفق مع د. عبدالكريم سروش حينما يصنّف نظم المعرفة ، فيرى ان العلم – هو الطريق لفهم الطبيعة وان الفلسفة هوالطريق لفهم الوجود ، وان المعرفة الدينية هي الطريق لفهم الشريعة لان الاديان قدمت اجابات مقنعة عن بدايات الوجود وغايته وحكمة الايجاد وفسرت تناسق حركة الموجودات [٤٣] وقدمت الرواية الدينية الكثير مما يعين على فهم الطبيعة (الكونية سواء المادية او النفسية) وأعان العلم على فهم الشريعة والترجيح بين اقوال الفقهاء ، بل تضافرت الفلسفة في صناعة الانسان مع الفهم الديني السليم ، وتدخل العلم فاجاب عن موضوعات تطرقت اليها الشريعة ، وتوافقت الفلسفة – احياناً – مع الدين وبذلك نكون امام بنية معقدة ومركبة من المعارف تحتاج الى استيطان الشك الدائم لئلا تتحول المعرفة الى تصور دوغمائي.

الخاتمة :

ان معضلة الدوغما والتعصب الذي بات اساساً دينياً للعنف والكراهيات لايحلها غير اعادة تشكيل العقل المعرفي ، وهذه الاعادة في رأي الباحث جوهرة الاقناع بان المعارف - غير التأسيسية - كلها من جنس الاجتهاد الانساني الذي تحتمل فيه الصحة كما يحتمل فيه الخطأ ، وبذلك نغلق الباب على مسوغات اوهم امتلاك الحقيقة الربانية كاملة ونتصرف على اساس ذلك الوهم بخلق جماعات تكفيرية لاتجد غير العنف وسيلة لنشر افكارها .

الهوامش:

١ - ديورانت: قصة الحضارة . ترجمة زكي نجيب محمود واخرون ، اليونسكو – طبع دار الجيل ٤-٩٨

٢ - روجيه جارودي: الاصوليات المعاصرة أسبابها ومظاهرها ٢٠٠٩ص٣٤

٣ - م .ن : الاصوليات المعاصرة أسبابها ومظاهرها ٢٠٠٩ص٣٤

٤ - محمد مجتهد شبستري: قراءة بشرية للدين، دار الانتشار ط١ ٢٠٠٩/ ص٥٦

ظ : عبد الكريم سروش : القبض والبسط ص ٤٢ .

٥ - ظ : اشكالية فهم النصوص

٦ - د. عبد الكريم سروش: القبض والبسط: ترجمة دلال عباس ص ٢٣٣ .

٧ - عبد الأمير زاهد ، د. فكري جواد : الأسس الدينية للاصولية في الأديان الابراهيمية بيروت دار الرافدين٤٠.

٨ - م . ن

٩ - ايمانويل هيمان ، الاصولية اليهودية ترجمة سعد الطويل / الهيأة المصرية ص ٣١ .

ظ : ايان بوستيك : الاصولية اليهودية مؤسسة الدراسات الفلسطينية ص ٨٥ .

١٠ - ابن الجوزي : المنتظم ج٥ / ص ٣١٠ .

١١ - مصطفى عزيزي : تاريخية النص الديني ص ٨٤ ، ظ محمود زيدان : نظرية المعرفة عند مفكري الاسلام وفلاسفة الغرب دار النمهضة مصر٢٠٢٠ ص ٧١ .

١٢ - مصطفى عزيزي : الاسس الفكرية للعلمانية ص ٥٢ .

١٣() محمد حسين زادة : مصادر المعرفة ، ترجمة حيدر الحسيني ، مؤسسة الدليل ص ٤٥٦ .

١٤ - ظ : ابن سينا : المنطق تحقيق ابراهيم مدكور ، ظ : الغزالي: المستصفى ١٠٩/٢

ظ : عبد المنعم الحفني : الموسوعة الفلسفية ص ٤٨٢

١٥ - ديكارت : مقال في المنهج - ترجمة محمود الخضيري ، الهيأة المصرية ص ١٥٩ .

١٦ - مصطفى النشار : فلاسفة ايقضوا العالم ص ٧٧ .

١٧ - ظ : عبد الجبار القاضي الهمداني : فضل الاعتزال طبعة تونس ١٩٧٢ ص ١٨٢

حسن حنفي : موسوعة الحضارة الإسلامية المؤسسة العربية ص ١٢٥ .

١٨ - فؤاد زكريا نظرية المعرفة دار الوفاء ٢٠٠٥ ، ظ : أبو الحسن الاشعري : مقالات الإسلاميين صحح النسخة الأولى هلموت ريتر ط٣ ١٩٨٠ وحققها محمد محي الدين عبد الحميد ١٩٩٠ ص ١٦١ .

١٩ - الغزالي : ميزان العمل ص ٦١ : ظ فصل بيان معنى الذهب واختلاف الناس فيه .

٢٠ - ايمانويل كانت : نقد العقل المحض ، ترجمة موسى وهبه دار التنوير ص ٣٤ .

٢١ - رشيد الطاهر : مبادئ الطبيعة الانسانية عند هيوم مؤمنون بلا حدود عرض وتحليل ، محمد حسين كاشف الغطاء : اصل الشيعة تحقيق علاء جعفر نشر مؤسسة الامام علي .

٢٢ - محمد فضل الله الزنجاني : تاريخ علم الكلام وقضاياه / تحقيق مجمع البحوث الاسلامية ص ٤٣

٢٣ - محمد رضا المظفر : عقائد الامامية ص ٢١

٢٤ - السيوطي : الاتقان في علوم القرآن ٧٧/٢ .

٢٥ - الآمدي : الإحكام في اصول الاحكام ٤/ ٤٠٩ .

٢٦ - م.ن : ٤٠٩/٤ .

٢٧ - الآمدي : الإحكام في اصول الاحكام ٤١٠/٤ .

٢٨ - م . ن : ٤٠٩/٤ .

٢٩ - م .ن : ٤١٠/٤ .

٣٠ - محمد تقي الحكيم : الاصول العامة ٦١٥ .

*مصطلح الإمارة يرادف القرينة او (الدليل غير التام) على حكم ما ويرجع اليها مع فقد الدليل التام اما الاصل فهو من المشهورات المبرهنة مثل الأصل براءة الذمة من الوجوب المتفق على صحتها والشك يفسر لمصلحة المدين .

٣١ - محمد تقي الحكيم : الاصول العامة ٦١٦ .

٣٢ - ظ تقريرات الامام النائيني بقلم السيد الخوئي ج١٠١/٢ .

٣٣ - للتفاصيل : ظ على حرب الممنوع والممتنع ص ١٨٠ .

- محمد جابر الانصاري : تجديد النهضة

باكتشاف الذات ص ٨٣ .
•طيب تبريزي : افاق فلسفية عربية ص ١٦٧ .
•جون ستيوارت مل : ملاك الحقيقة المطلقة ١٩٣ .
•محمد اركون صالح : معارك من اجل الانسنه ، ترجمة هاشم صالح ص ١٦ .
•حسام الالوسي : التطور والنسبية في الاخلاق ص ٢٧ .
•شاكر النابلسي : صعود المجتمع العسكري ص ٢٠٥٠ .

٣٤ - للتفاصيل : عبد الامير كاظم زاهد : اشكالية فهم النصوص - اطروحة دكتوراه بالجامعة اليسوعية (القديس يوسف) ص ٤٧١ .
٣٥ - فتحي عثمان : الفكر الاسلامي والتطور ص ١٥ .
٣٦ - مصطفى عزيزي : تاريخية النص الديني ص ١٢٧ .
٣٧ - علي سامي النشار ، مناهج البحث ص ٥٦ .
٣٨ - الآمدي : الإحكام ج٤/ ص٤١١ .
٣٩ - الاء جاسم كاطع : نظرية المعرفة عند الطباطبائي (صاحب الميزان) رسالة ماجستير لكلية الآداب بغداد /٢٠٠٧ ص ١٧٨.
٤٠ - التوحيدي : المقاسات المقابسه ٦٤ ، تحقيق محمد توفيق حسين مطبعة الاداب بيروت ١٩٨٩ ط٢ص٢٢٠
٤١ - فتحي عثمان : الفكر الاسلامي والتطور ص ١٧ .
٤٢ - عزيزي : الاسس الفكرية ٥٥ .
٤٣ - عبد الكريم سروش : القبض والبسط ١٦ ، ترجمة دلال عباس طبع دار الجديد بيروت ص ٢٣٤ .