دار المنظومة
DAR ALMANDUMAH
الرواد في قواعد المعلومات العربية

العنوان: التنوير الإسلامي: تضاد مفهومي
المصدر: مجلة مركز دراسات الكوفة
الناشر: جامعة الكوفة - مركز دراسات الكوفة
المؤلف الرئيسي: كطافة، طالب حسين
المجلد/العدد: ع43
محكمة: نعم
التاريخ الميلادي: 2016
الصفحات: 21 - 49
رقم MD: 824152
نوع المحتوى: بحوث ومقالات
اللغة: Arabic
قواعد المعلومات: HumanIndex, AraBase, IslamicInfo, EduSearch, EcoLink
مواضيع: فقه الشيعة، التنوير، الفلسفة العربية
رابط: http://search.mandumah.com/Record/824152

© 2021 دار المنظومة. جميع الحقوق محفوظة.
هذه المادة متاحة بناء على الإتفاق الموقع مع أصحاب حقوق النشر، علما أن جميع حقوق النشر محفوظة. يمكنك تحميل أو طباعة هذه المادة للاستخدام الشخصي فقط، ويمنع النسخ أو التحويل أو النشر عبر أي وسيلة (مثل مواقع الانترنت أو البريد الالكتروني) دون تصريح خطي من أصحاب حقوق النشر أو دار المنظومة.

التنوير الإسلامي- تضاد مفهومي

م.د. طالب حسين كطافة
محافظة النجف الأشرف

مقدمة:

تُعدُّ عملية تكوين المصطلح عمليةً فنِّيَّةً تخضعُ لضوابط اشتقاقٍ لفظيةٍ ودلاليةٍ، في بعضها تكون غير إلزامية، كاختيار اللفظ، وفي بعض آخر تكون إلزامية، مثل عدم وجود تنافي بين دلالة الهيئة ودلالة المادة المركبة فيها، إذ لكلٍّ من الهيئة والمادة معنى مستقلٌّ وضعا، فإذا وجد تنافٍ بينهما يكون جمعا بين المتنافيين، وهو أمرٌ غيرُ منطقي، يعني عدم منطقية المصطلح مما يُفقِده الدلالة العلمية ويجعلهُ مجرَّد لفظٍ يساوقُ الألفاظ المهملة في نتيجته النهائية، مما يوجب أن لا يتضمن مصطلح التنوير الإسلامي، بوصفه مصطلحا مركبا، هذا التنافي؛ والذي لا نستطيع معرفته من دون تحديد دلالة هيئته ودلالة مادته وتحديد فيما كانا متنافيين أم متفقين في حالة الجمع بينها في تركيب واحد.

وهذا هو موضوع البحث؛ إذ سيتم تحليل العلاقة المنطقية في بنية مصطلح التنوير الإسلامي هيئةً ومادةً بهدف الوصول الى تحديد الموقف من الدلالة الكُلِّيَّة له، فهل هذا المصطلح في مكوناته ذو بنية منطقية متوافقة فيه أو أنه ذو تضاد؟

وبهدف الإجابة على هذا السؤال الذي يمثل مشكلة البحث، فقد تمَّ تناولها في ثلاثة مباحث:

في المبحث الأول: تمَّ تحليل الهيئة التركيبية للمصطلح واحتمالاتها التركيبية لغويا ومنطقيا؛ بقطع النظر عن المادة التي تُصاغ بها، وانتهى الى أنها تشترك في الدلالة على الوحدة الوجودية لمفاهيم المواد التي تصوغها.

في المبحث الثاني: تمَّ تحليل مفهوم التنوير ماهويا، من خلال تحليل العلة

التامة لوجوده والمركبة من العلل الارسطية الاربعة، المادية والغائية والفاعلية والصورية، وانتهى الى أنها كلها تتمحور حول ما هو عقلي، مما يعني أن التنوير مقولة عقلية.

في المبحث الثالث: تم تناول تحليل مفهوم الاسلام من حيث بنية احكامه، ومدى علاقة العقل بها، وانتهى الى وجود هذه العلاقة مع الجزء العقائدي وعدمها في الجزء التشريعي الذي يعني ان الاسلام بوصفه منظومة أحكام عملية مقولة تعبدية تسليمية.

واستنادا الى نتائج هذه المباحث انتهى البحث الى ان مصطلح التنوير مصطلح متضاد في بنيته المفهومية، لدلالة الهيئة على الوحدة الوجودية في حين ان مادة التنوير ومادة الاسلام ذات مفاهيم متضادة، فالاول يقوم على وجود اساس عقلي لاحكامه والثاني يقوم على ضرورة الالتزام باحكام فقط لكونها اوامر فوقية، وعدم وجود اساس لها عند العقل الانساني من حيث انها احكام لامن حيث وجوب الالتزام بها. وحيث ان موضوع البحث يقوم على تحديد البنية المنطقية للمصطلح، فقد استند في التحليل على المبادئ المنطقية في تحليل الدلالة لغويا ومنطقيا فكانت الإطار الذي تحدد منهج البحث به. وهنا لابد من الاشارة الى ان هذا البحث وان كان هدفه الاساس هو تحديد منطقية مفهوم مصطلح التنوير الاسلامي، الا ان له نتائجه المهمة على ظاهرة القراءات التأويلية المعاصرة للاسلام التي تسعى الى طرح ما يطلق عليه التجديد الاسلامي او مواكبة الاسلام للعصر والحداثة وامثالها من التعبيرات، فانها لن تجد لها شرعية علمية وفنية اذا كان الاسلام مقولة تعبدية، اذ انها تقوم على كون الاسلام مقولة عقلية في كليته، وهما المقولتان نفسهما اللتان على اساسهما يتوقف تحديد منطقية هذا المصطلح.

المبحث الأول: المصطلح وقيد الهيئة:

عندما نتأمل الهيئة التركيبية لمصطلح التنوير الاسلامي نجد لها بعدين، نحوي ومنطقي، البعد النحوي يمثل بالتركيب الوصفي والبعد المنطقي يمثل بالتركيب التقييدي الذي يحصل بتقسيم المَقْسَم الى اقسام، فلابد من تحديد دلالة كل منهما، حتى يمكن مقارنتها مع دلالة المادة التي ستصاغ فيها.

أولا : ثنائية التركيب الوصفي:

في المركب الوصفي نحن امام موصوف ووصف مرتبطان دلاليا ووجوديا ، وهذا الارتباط ناتج عن الوصف الذي " يدل بهيأة تركيبية مع متبوعه على حصول معنى في متبوعه "[1]،وهذا الحصول الفعلي في الموصوف لا يكون حالة نسبية مرتبطة بحالة خاصة للموصوف ؛ بل هي حالة ثابتة للموصوف من حيث هو موصوف ، وبهذا

تمتاز الدلالة الوصفية عن الدلالة الحالية ، ففي الجملة الحالية يكون الحال وصفا لذي الحال ولكنه وصف مقيد بممارسة الفعل من قِبَلِه[٢] ، مما يعني ان الهيئة التركيبية الوصفية تنتج لنا ان " الصفة تكون الموصوف في المعنى"[٣] ، لذا فان الاحكام الثابتة في الدلالة النحوية للموصوف تثبت للصفة المسببة عنه ايضا[٤].

وهذه الدلالة نجدها حاضرة في الصيغتين التي يمكن ان تنتج بهما الهيئة التركيبية الوصفية؛ وهما هيئة التركيب الوصفي التنكيري وهيئة التركيب الوصفي التعريفي.

في حالة التركيب التنكيري يكون الموصوف ذات دلالة غير محددة مصداقيا، ويكون فيه شمول مفهومي يحتمل كل المصاديق التي يتحقق فيها الموصوف، فيتم اضافة الصفة اليه لكي يتم تحديد حصة خاصة من هذا المفهوم العام، وهي الحصة المرتبطة بهذا الصفة ، فالهدف من التركيب التنكيري هو التقليل من عموم الموصوف بحدود الصفة ،فماهية الرجل تصدق على كل رجل على وجه الارض، غير انه عندما يتم وصفه بالطويل فنه يتحدد بحدود ماهية الطول فيصير شموله اقل مما قبل الوصف. اما في التركيب التعريفي فانه كذلك فيه تقليل الشمول ؛ غير انه ليس ناتجا من من كون الموصوف فيه الشمول الواسع ، بل هو ناتج عن وجود ماهية اخرى لها العنوان نفسه وتخالف الماهية الاولى ، فيتم التوصيف لكي يرتفع الاشتراك الدلالي بينهما ، فمثلا الماهية الشخصية لزيد بن عمر غير الماهية الشخصية لزيد بن بكر ، وتشتركان في الاسم والعنوان مما يؤدي الى غموض دلالتهما الذي يرتفع عندما نَصِفُ كل منهما بصفة مخالفة للأخرى ،فيرجع التوصيف التعريفي الى عملية تقليل اثباتية (اخبارية) من خلالها يتم توضيح ما هو حاصل في الماهية ولكنه كان خافيا عن المتلقي بسبب الاشتراك الدلالي اللفظي[٥].

اذن في الحالتين تكون الوحدة الوجودية متحققة، واختيار احدى الصياغتين يقتضيه السياق الذي ينتج فيه، فقد يكون الموصوف غير محدد المشخصات بذاته فيكون الاجمال داخليا ؛ وقد يكون محددا في ذاته ولكن الاجمال طارئ عليه بسبب خارجي ؛فيكون اجمالا خارجيا ، الذي نحتاج فيه الى ما هو واضح عند المتلقي لكي نرفع الابهام المتعلق بالموصوف.

ومن هنا فان من يؤمن بالاتحاد الوجودي بين مفهومي التنوير والاسلام يمكنه ان يصوغ المصطلح بكل واحد من الصيغتين من الناحية النحوية ، الا ان هناك دلالة فكرية زائدة على الدلالة الوجودية ، فان من يختار التركيب التنكيرى لابد ان يلتزم ان الاسلام بذاته لا

يتضمن ماهية التنوير فيتم وصفه بها تعبيرا عن التزامه الفكري بضرورة تحديد الاسلام بهذا المفهوم ايمان منه بان الاسلام الذي يؤمن به يجب تقييده بانه تنويري ، اما من يختار التركيب التعريفي فهو يؤمن بان الاسلام بذاته هو اسلام تنويري غير ان ظهور التنوير الغربي قد اجمل مفهوم التنوير لديه مما يستوجب ان نرفعه بوصفه بصفة الاسلامية ، فهو ذو هدف توضيحي لوجود من خفي عليه حقيقة التنوير؛ والا مع عدم وجود هذا الخفاء لا حاجة لهذا التركيب.

ثانيا: الماهية وقيد التقسيم:

في هذا البعد سيتم قراءة مصطلح التنوير الاسلامي قراءة منطقية بوصفه ماهية تم تقييدها لتحصيل قسم منها ، ففي الخطاب الفلسفي الحديث نجد ان مفهوم التنوير قد تم تقسيمه على اقسام حسب المدارس الفكرية التي تتبناه، فهناك التنوير الماركسي الذي يرى ان الشروط الاقتصادية يجب ان نؤخذ بنظر الاعتبار في كل فلسفة تسعى الى تطور المجتمع وانقاذه من التخلف الفكري الذي يعيشه[٦]؛ وهناك التنوير الاسلامي الذي لابد ان ينطلق من تعاليم الاسلام ونور الله ورسوله[٧]،ولم يقتصر الامر على هذا التقسيم بل هناك من قسمه زيادة على ما هو غربي واسلامي الى قسمين فرعيين هما التنوير التغريبي العلماني التحريفي والتنوير الاسلامي التجديدي الاصيل والتي بدورها قسمها على اقسام ، فالتغريبي يقسم على العقلاني الوضعي الراديكالي والعصراني التحريفي ،والاسلامي يقسم على التجديدي التحديثي والتجديدي المحافظ[٨] ، مما يعني اننا امام اقسام منطقية المقسم لها ماهية التنوير والاقسام تتعدد حسب تعدد القيود المضافة اليه سواء كانت بمنزلة الجزء الذاتي او الجزء العرضي، ومن هذه الاضافة ينتج لنا مركب ماهوي جديد يختلف عن الماهية المَقْسَمية من حيث الاخصية والاعمية.

وهنا توجد شروط لعملية التقسيم وهي ترتبط بنوع هذه القسمة، اذ هي قسمة تحليلية؛ يكون التقسيم فيها " باعتبار المتشاركات والمتبانيات، أي بعد ملاحظة المتشاركات في الجنس يفرزها ويوزعها مجاميع"[٩] بوساطة ضم ما هو داخل فيها او ما هو خارجي عنها التي تمثل جوانب التباين في التقسيم ومحققة الحصص التي تتحصص من خلالها الماهية بعد التقسيم من دون ان تفقد شيئا من ماهيتها المَقْسَمية.

وهذه العملية انما تتم ذهنيا، اذ العقل هو من يقوم بها مما جعل المناطقة والفلاسفة يطلقون عليها التقسيم الميتافيزيقي لكونه يتم في عالم

المجردات وهو عالم الذهن، لذا فهو" ينطبق على الصفات أي على اشياء ذهنية فحسب"[١٠]. غير ان وجود التمايز لحصص المقسم في عالم الوجود الميتافيزيقي لا يعني وجوده في عالم الوجود الفعلي الخارجي ، بل " لا نستطيع ان نجد هذه الاقسام في الوجود الخارجي منعزلة بعضها عن بعض دائما ، بل نستطيع بالتجريد فقط ان نتصورها منفصلة عن بعضها" [١١]، ومن ثمة ، فان التعدد الذهني لايعني تعددا في الماهية ؛ بل تبقى لها وحدتها الماهوية اينما وجدت ، والا لم يصح التقسيم اصلا ، لان التقسيم الميتافيزقي " ضم الشيئين او الاشياء الى شئ واحد مشترك "[١٢]الذي هو المَقْسَم،ومن ثمة فان تقسيم التنوير الى اقسام لابد ان يكون الجزء المفهومي والمتمثل التنوير في مقوماته الوجودية والماهوية امرا ثابتا في الاقسام ومشتركا فيها بغض النظر عن التباين في القيود التقسيمية ، والا لو تغير المفهوم المقسمي فلن نكون امام قسمة للمقسم من حيث هو مقسم بل من حيثية اخرى، فعلى سبيل المثال لو كانت القسمة لجنس الماهية ، فيجب ان" تكون للجنس من طريق ما هو جنس "[١٣]، فتقسيم الحيوان على انسان وفرس تكون تقسيما له من حيث هو حيوان لا من حيث انه ابيض ، لان من هذه الحيثية الاخيرة يمكن ان يكون انسانا وفرسا في الوقت نفسه أي تتداخل الاقسام ومن ثمة ينتفي الهدف من القسمة وهو بيان الاقسام وتباينها. كما ان هناك قيد آخر للقسمة الصحيحة، وهو لابد ان يكون القيد المضاف مما يمكن ان يجتمع مع المقسم وجودا الذي يعكس ضرورة عدم وجود تضاد بين الماهية والقيد، اذ مرجع التقسيم و"حقيقته ان ينظم الى مفهوم كلي قيود مختلفة تجامعه "[١٤]، ولايمكن ان يتحقق هذا الاجتماع مع وجود تنافي بينها. غير ان هذا التنافي قد يكون ظاهرا ومباشرا كما لو قُسِّم المسلم على مسلم معتزلي ومسلم كاثوليكي ،للتنافي المباشر بين دلالة المسلم ودلالة الكاثوليكي ، وقد يكون التنافي ضمنيا كما لو كان ما صدق احد الاقسام يتنافى مع المقسم كما في تقسيم الكلي على ممتنع الافراد وممكن الافراد بالامكان الخاص، حيث ان من ماصدقات الممكن الخاص الكلي الذي له فرد واحد ويمتنع ان يكون له اكثر من فرد ، لذا تم رفض هذا التقسيم لان هذا الماصدق يتنافى مع المقسم الذي هو الامكان الخاص الذي افراده تكون ممكنة الوجود وممكنة العدم في حين ان هذا الماصدق يمتنع عدمه لانه يتحقق بواجب الوجود[١٥]. وشرطية كون القيد مما يمكن ان يجتمع مع ماهية المقسم هو نتيجة علاقة الحمل المنطقي بين المقسم والقيود المقسمة، اذ التقسيم يتحقق " متى اخذ كلي وقرن به امور متقابلة

تحمل على ذلك الكلي حملا غير مطلق"[١٦]، فليس كل امر يمكن ان يحصل لنا قسمة منطقية ، فهو وان حقق لنا الصياغة النحوية عندما نربط بينه وبين المَقْسَم في جملة صحيحة التركيب قواعديا ، الا انه لا يحقق العلاقة المنطقية التي ترجع الى الحمل الوجودي او الحمل الشائع الصناعي بمصطلح منطق فلسفة الاشراق الذي يعكس مفهوميا الوحدة الماصدقية بين الحصة المَقْسَمية والقيد التقسيمي. ومن هنا فان الصحة الصورية لمصطلح التنويرالاسلامي وتركيبه اللغوي ظاهريا لايعكس بالضرورة صحته دلاليا ومنطقيا ما لم تكن هناك وحدة وجودية التي تتوقف على عدم وجود التنافي المفهومي الامر الذي ينقلنا الى تحليلهما مفهوميا، وهو ما سنتناوله في المبحثين التاليين.

المبحث الثاني: التنوير مقولة عقلية:

من المفارقة ان الباحث وهو في صدد تحديد مفهوم التنوير سيواجه واقع كون "هذا المصطلح قد اكتنفه ٠٠٠كثير من الغموض والتعمية وكثير من الخلط والتلبيس حتى اصبح من الكلمات الفضفاضة التي تحشى بمعان مختلفة "[١٧] مما جعله من المصطلحات "المجملة والمشكلة والملتبسة"[١٨]، نقول مفارقة لان هذا المصطلح قد انتج في مجال معرفي اجتمعت فيه الفلسفة والعلم وهما مجالان يقومان على الدقة والوضوح والبناء المنطقي للمفاهيم ، وتتأكد هذه المفارقة اذا علمنا ان ابرز امام من ائمة التنوير والفلسفة الحديثة وهو الفيلسوف كانت وفي زمن ظهور فلسفة التنوير وتشكلها قد خصص مقالا كاملا لتحديد ماهية التنوير الذي اتفق على ترجمته بعنوان يتضمن السؤال بما الحقيقة ، فكانت ترجمته: جواب على سؤال ما الانوار[١٩]، وفي ترجمة ثانية :ما هو عصر التنوير[٢٠]وثالثة: ما التنوير[٢١]، وهو سؤال يتضمن الاداة (ما) التي يطلب بها تحديد الماهية [٢٢]، مما يعني ان هذه الفلسفة لم تولد مبهمة بعد تصدي هذا الفيلسوف لبيانها مفهوميا او ماهويا، الامر الذي يطرح تساؤلا عن مصدر هذا الاجمال والابهام الطارئ؟ إن الجواب على هذا التساؤل يظهر من تحديد المجال التداولي الذي انتج ذلك ، اذ المتابع لتداولية المصطلح يرى انه كان في اطار مدارس ايديولوجية يهدف خطابها الى ادلجة المتلقي باتجاه كونها مدارس تضمن ادبياتها واسسها كل المفاهيم التقدمية التي تنهض بوعي الانسان وواقعه المادي وكونها تمثل الحل لمشاكل البشرية،كما يعكسه الخطاب الماركسي والخطاب الاسلاموي ، وحيث ان التنوير في المخيال الثقافي الحديث يمثل ابرز عناصر نقل المجتمع من واقع متخلف الى واقع

متقدم ؛ قامت هذا المدارس بتداول هذا المصطلح مستفيدا من التقبل الايجابي الذي يعكسه في وعي المتلقي ولكن بعد باضافة مضامين اشبه بالمقدسة في هذه المدارس لتعمق تقبل المتلقي البسيط والمؤدلج لهذه المدارس، كما اضاف الاسلامويون نور الله ونور الرسول مائزا عن التنوير الغربي او كما اضاف الماركسيين مفهوم التقدم الاشتراكي له.

والذي يؤيد بقوة هذه المرجعية لاجمال المفهوم، ان من لا يرى فيه دلالة تقدمية فانه يتبرأ منه ويصفه بما هو نقيض دلالته اللغوي، فالمتبرئ يرى انه من ثقافة التلبيس[٢٣] في ايحاء الى كتاب تلبيس ابليس لابن الجوزي الذي يرى ان ما كان عليه المسلمون من طوائف وفرق فانه من تلبيس ابليس[٢٤]، ومن يعزوا اليه بعض السلبيات الحضارية وصفه بالتنوير الظلامي[٢٥].

ومن هنا فان كل محاولة تريد ان تغلق الباب امام التوظيف الايديولوجي او على الاقل التقليل منها ؛طرح محاولة تعريفية تتوفر على العلل الماهوية والوجودية للتنوير بحيث يكون من الصعب تجاوزها في أي خطاب ينسب لنفسه فلسفة انوار اذا لم يتوفر عليها،ذلك ان التعريف بهذه العلل هو التعريف الاكمل لأنه "يفيد امتياز الشيء ماهية ووجودا "[٢٦]،اذ يتوفر على العلل الداخلية وهي العلة المادية والصورية التي هي علة الماهية وعلى العلل الخارجية وهي العلة الفاعلية والغائية التي هي علة الوجود[٢٧]،ومن هنا سنعرض لهذه الفلسفة من حيثية هذه العلل.

اولا : العلة المادية : تتمثل هذه العلة بالواقع بالمناخ الفكري والثقافي في المجتمع الاوربي الذي انتقده فلاسفة الانوار واعادوا صياغته ليستند الى مقولات العقل والتجربة ، وبالتحديد مناخ المدة الممتدة بين القرن الخامس والقرن العاشر الميلادي[٢٨]، اذ في هذه المدة تم تأسيس ثقافة اصبح الانسان الاوربي يتميز بـ "عجزه عن استعمال عقله دون ارشاد الغير"[٢٩] ، وهذه السمات يمكن ايجازها بما يلي :

١- هيمنة العقيدة اللاهوتية على العقول.

٢- التشاؤم والضعف والخوف من ارتكاب الخطايا.

٣- الزهد في الحياة الدنيا واحتقارها[٣٠].

٤- رفض المنهج التجريبي وعده منهجا لا يؤدي الى أي حقيقة[٣١].

وهذه السمات ادت الى ان يكون " العقل الانساني مستعبدا الى سلطة خارجية عنه فلا يمكن حرية التفكير الا في داخل النطاق الذي حدده ٠٠٠الايمان "[٣٢]، والى حصر المعرفة في المعرفة المسيحية واهمال العلوم الاخرى التي تؤدي الى " معرفة اسرار الطبيعة وتمكين الانسان من الافادة منها "[٣٣]. ومن هنا كان العقل هو المادة التي تم اعادة بنيتها الثقافية بحيث

ادى الى ان يكون العقل ذا بنية علمية تقوم على مبادئ الفكر والمنطق والواقع الحسي التجريبي.

ثانيا : العلة الفاعلية : تتمثل هذه العلة بالفلاسفة و العلماء الذين كان لمنجزهم الفكري و العلمي الدور الاساس الذي انتج العقلية والثقافة الاوربية الجديدة ،وتاتي الاهمية الوجودية–الماهوية للعلة الفاعلية من حقيقة فلسفية وهي " ان يكون بين المعلول وعلته سنخية ذاتية هي المخصصة لصدوره عنها ، والا كان كل شيء علة لكل شيء وكل شيء معلول لكل شيء "[٣٤]، فعلى سبيل المثال عندما يكون امامنا منجز فني فإننا ندرك ان العلة الفاعلية له لا يمكن ان تكون منطلقة مما هو غير فني كأن تكون منطلقة في فعلها مما هو منطقي ، وبالعكس لو كان امامنا منجز منطقي ما امكن لنا ان يكون منجزا بفاعلية ادبية فنية، ومن هنا فان معرفتنا بالطبيعة المعرفية للشخصيات التي انجزت فلسفة الانوار ستكون احدى محددات حقيقة هذه الفلسفة. وعندما نريد الوصول الى حقيقة هذه المعرفة، فنحن لا نحتاج الى استقرائها فردا فردا؛ لاسيما ان ذلك امر يطول، اذ يمكننا ذلك من خلال معرفة العناصر المشتركة بينهم من حيث سماتهم الفكرية والمعرفية، لان الفاعل في الحقيقة هو ليس الفيلسوف من حيث فرديته وشخصيته، بل هو تلك الطبيعة من حيث هذه السمات لكون هي المنتجة للمنجز المعرفي، وقد يكاد ان يجمع الباحثون على اشتراك فلاسفة الانوار بثلاث سمات هي:

١ـ العقلانية ٢ـ التجريبية ٣ـ رفض دين النص والأيمان بالدين الطبيعي لمن كان منهم مؤمنا.

بالنسبة للسمة الاولى، فان مما يشترك به هؤلاء الفلاسفة هو انهم " قد مجدوا العقل"[٣٥]، فكان مذهبهم عقلاني يقوم على "الاعتداد بالعقل ضد الدين بمعنى عدم تقبل المعاني الدينية الا اذا كانت مطابقة للمبادئ المنطقية والنور الفطري"[٣٦]، وكانت هذه العقلانية المعيار الذي على اساسه يطلق على الكاتب لقب الفيلسوف سواء كانت كتاباته في الفلسفة او في التاريخ او العلوم او الدين او السياسة ٠٠٠الخ [٣٧]، مادامت هذه الكتابات تتأسس فكريا" على الثقة بالعقل والايمان بقدرته ورفض ما عداه من سلطة"[٣٨].

اما كونهم تجريبيين، فذلك انهم يؤمنون بان المادة التي يعالجها العقل منحصر مصدرها بالتجربة، وان " على المرء ان يتخلى عن حسه السليم اذا لم يقر باننا لا نعرف شيئا عن العالم الخارجي الا بالتجربة "[٣٩]، كما صرح بهذا فولتير، وهذه السمة هي نتيجة التأثر الفكري لفلاسفة الانوار بديفيد هيوم[٤٠]، فقد كان هيوم يرى اننا " عندما

نحلل افكارنا ٠٠٠وايا كان مبلغ تركيبها وسموها ، فأننا نرى انها تتحل ابدا الى افكار بسيطة كانت قد نسخت عن سابق احساس وشعور"[٤١].

اما كونهم رافضين لدين النص، فان بعضهم الملحد كان رافضا لفكرة الدين من اصله، وبعضهم المؤمن كان يؤمن بالدين الطبيعي الذي " لا يقوم على وحي ولا هو بحاجة الى هرمية كهنوتية ولا الى عناية الهية او تناسق مسبق، بل على ما فطرت الطبيعة الانسانية عليه ووهبته من اخلاق تمكنه من اقامة مجتمع تحكمه الاخوة والمساواة "[٤٢]، ولذلك اطلق الباحثون على هذا الدين مصطلح "دين الفلاسفة"[٤٣].

ثالثا: العلة الغائية: للعلة الغائية اهمية خاصة بالنسبة للعلل الثلاث وذلك زيادة على كونها مع العلة الفاعلية علة وجود،فانها لها علاقة علية متعاكسة معها ، اذ لها حيثيتان : كونها " علة فاعل ٠٠٠من حيث هو فاعل بماهيتها ، ولكنها معلولة له بأنيتها"[٤٤]، مما يعني ان الفاعل علة لوجود الغاية وهذا الوجود علة لكون الفاعل فاعلا[٤٥].

ومن ثمة فان تحديد الهدف الذي سعى فلاسفة الانوار الى انجازه هو في الوقت نفسه تحديد للمنجز الذي سيقدمونه ، وقد كان الهدف هو ما اشار اليه كانت في بدء مقاله التعريفي " خروج الانسان من القصور الذي هو مسؤول عنه والذي يعني عجزه عن استعمال عقله"[٤٦]، وحيث ان هذا العجز سيستمر مادام هناك من اخذ مكان العقل واصبح هو المتحكم وهناك " قبول الفرد والجماعة على حد سواء بالوصاية المفروضة عليهما"[٤٧]، فان فلاسفة الانوار اذا صاروا اوصياء على العقول لمعالجة هذا العجز، فان ذلك يعني ترسيخ لهذا العجز لا ازالة له ، لذلك لم يكن هدف الانوار سير المجتمع ورائهم بروح الانقياد ، بل كان العمل على " ان يستنير الجمهور بنفسه ٠٠٠شرط ان يمنح الحرية في ذلك "[٤٨] ، والحرية هنا ليست الحرية السياسية فقط بل تشمل الحرية الفكرية ،فلال يكون حجرا على الفكر ان يفكر في كل موضوع من الموضوعات، فلا تقف امامه الحواجز الدينية والاجتماعية ، وهو ما لا يتحقق الا اذا اطلقت " حرية المرء في ان يستعمل عقله استعمالا عموميا في كل المجالات"[٤٩]، وهما حرية وعمومية لا يتحققا اذا لم يكن " التفكير ٠٠٠بعيدا عن تحكم شتى انواع السلطات ؛فكرية كانت او دينية او سياسية او علمية "[٥٠]. ان هذا الهدف قد حققته فلسفة الانوار، ومن ثمة سنلاحظ نتيجة له عقلا وثقافة جديدة تختلف عن الواقع الذي كانا في مرحلة ما قبل الانوار، وحيث ان هذا الهدف موضوعه ومادته العقل، فان ذلك اننا امام صورة جديدة وهو ما ينقلنا الى العلة الصورية لهذه الفلسفة.

رابعا: العلة الصورية :تتمثل هذه العلة بالواقع المعرفي والثقافي الجديد الذي اصبحت عليه اوربا التنوير، وهو واقع جديد يختلف بالكامل عن الواقع السابق عليه ، فبعد الثقافة الاسكولائية نحن امام " اكاديميات ٠٠٠وجمهورية العلوم والاداب ٠٠٠كونها الارض الحقيقية بين دول ذات سيادة في عصر الانوار "[٥١] الذي صارت فيه اوربا تكتظ بالمؤسسات الاكاديمية وارتفع عددها بشكل كبير في مختلف الدول ، فاسبانيا التي كان عددها فيها قليل جدا صارفيها " حوالي ثمانين جمعية اقتصادية ٠٠٠وكذلك انتشرت في المانيا جمعيات وطنية واقتصادية ٠٠٠وفي فرنسا عقد العزم على تطوير العلوم التطبيقية وعلى شرح دروس عمومية والاستجابة الى طلبات جمهور اوسع من فئة العلماء و٠٠٠الذين يتمتعون باوقات الفراغ من الارستقراطيين"[٥٢] ، الامر الذي جعل اوربا بعد ان كانت تعيش الحروب الدينية والسياسية والتخلف الحضاري تشهد " ازدهار الابحاث العلمية في مختلف المجالات:علوم التاريخ المقدس والدنيوي ، الرياضيات ،الفلسفة"[٥٣]، الذي انعكس على المستوى العلمي " فقد اخذ " علم الطبيعة يكتسب يوما بعد يوم معارف جديدة وعلم الهندسة ٠٠٠وصل باضائته الى اجزاء الفيزياء ٠٠٠واصبح نظام العالم الحقيقي معروفا ومكشوفا لنا ٠٠٠وراحت الفيزياء تغير وجه العالم ومعها راحت كل العلوم الاخرى تقريبا تتخذ صورة جديدة "[٥٤] ،وبصورة عامة اصبح كل شئ تقريبا خاضعا للعقل ، ولم تكن هناك مقدسات تأبى عن الخضوع للمناقشة والتحليل ، فكانت " مبادئ العلوم الدنيوية واسس الوحي الالهي تتعرض لذلك"[٥٥]. وبالمجمل اصبح المناخ والثقافي الاوربي عقليا واصبحت الفلسفة العلوم متحررة من اللاهوت والدين الذي يتنجه رجال الدين وتقوم على مقتضيات مبادئ الفكر وقواعد المنطق والتجربة. اذن وبعد الجمع بين دلالات العلل الاربع نخرج ان التنوير بوصفه ظاهرة فلسفية وفكرية حديثة هو مقولة عقلية لا يندرج فيها ما لايرتبط بما هو عقلي في مضمونه، لا يمكن ان يجتمع معه في مفهوم واحد ، وهو ما ينقلنا الى تحديد حقيقة المفهوم آلاخر الذي جمعه معه الخطاب الاسلاموي في مصطلح واحد وهو مفهوم الاسلام من حيث علاقته بالعقل.

المبحث الثالث: الاسلام مقولة تعبدية:

من العبارات المتداولة في الخطاب الاسلامي والاسلاموي ان الاسلام دين العقل التي ينسبق الى الفهم منها ان الاسلام مقولة عقلية تقوم في تفاصيلها على العقل في الوقت نفسه الذي تقوم

على النص، كما يفهم من العقل معناه التكويني وهي القوة التي يتميز بها الانسان عن بقية انواع الحيوان، ومن ثمة يصح لنا ان ندعي؛ حسب هذا الخطاب؛ ان الاسلام سبق اوربا الى التنوير بل هو التنوير الحقيقي!، كما هي عادة هذا الخطاب ان يعطي للاسلام الاسبقية في كل ما هو جديد حضاريا!؟!. غير ان دلالة هذه العبارة عندما عندما تستند الى التحليل الدلالي العلمي ستنتج ما يكاد يكون النقيض من هذا الفهم*، ذلك انه قد غاب عنه ان كل من مصطلح الاسلام ومصطلح العقل له معان عديدة، لابد من تحديد ما هو المقصود منها في مصطلح التنوير الاسلامي.

أولا: الاسلام منظومة مركبة:

الاسلام في مفهومه التجريدي هو مجموعة عقائد واحكام اجمالية في الغالبية العظمى منسوبة الى الله عزوجل عن طريق النص القراني والنبوي، غير اننا اذا اردنا معرفة الاسلام التطبيقي فاننا نجد انه على جزئين لكل واحد منهما احكامه الخاصة من حيث الالتزام به والاحكام المترتبة على رفضها او معصيتها، وهذان الجزئان هما :

المنظومة العقائدية: وهي عبارة عن مجموعة محدودة من القضايا العقائدية التي يجب على المكلف الايمان بها عقليا بعد ان يستدل عليها اجمالا او تفصيلا، ولا يترتب عليها سلوك عملي من حيث كونها منظومة احكام ملزم بها، وهي موضوع علم الكلام[٥٦].

المنظومة الفقهية : وهي تمثل الواقع التجسيدي للاسلام؛ والاحكام التي تتضمنها موضوعها فعل المكلف لا اعتقاده ، ويكون المسلم ملزما بها وليس له خيار تشريعي فيها بحيث يجب على كل المسلم في كل فعل من افعاله ان لا يكون متنافيا معها ، وعصيانها عمليا يعرضه الى عقوبة آخروية وفي بعضها الى عقوبة دنيوية التي يجب عليه الانقياد لها حتى لو اتيحت له الفرصة للتهرب منها ،وهذه المنظومة هي التي تنسبق الى الى الذهن من عبارة احكام الاسلام [٥٧]، وبتعبير آخر تنسبق من كلمة الاسلام، والعلم الذي يبحث في اصل شرعيتها واسسها وتفاصيلها هو علم الفقه.

ان هذا التقسيم طرحه علماء الاسلام بعد استقرائهم تعاليمه من حيث الاعتقاد والعمل، اذ وجدو ان " منها ما يتعلق بكيفية العمل ويسمى فرعية وعملية ومنها ما يتعلق بكيفية الاعتقاد وتسمى اصلية واعتقادية "[٥٨]، فاذا كان قصد الشارع . المستفاد من النص التشريعي للحكم . من التكليف بها "العمل والآتيان به على وجه مخصوص"[٥٩]، كانت من القسم الفقهي العملي وان كان المقصود" هو الاعتقاد بمضمونها فقط كالاحكام المتعلقة بالتوحيد والصفات"[٦٠]، كان من

القسم العقائدي النظري. كما ان هذا التقسيم ليس مجرد بحث علمي نظري بل له نتائج على المستوى العقائدي والفقهي، وفي ما يتعلق بموضوح البحث فان المنظومة الفقهية تشترك مع التنوير من حيث العلة المادية ، اذ الذي ادى الى ظهور فلسفة الانوار وتصادمها مع الكنيسة ليس الثالوث مثلا او طبيعة المسيح او الاسرار او ما شابه ذلك، بل كان الواقع الحضاري المتخلف الذي كانت احد اسبابه الكنيسة، وحيث ان هذه المنظومة موضوعها الاحكام التي ترتبط بسلوك المسلم وبالتحديد السلوك في باب المعاملات التي لها انعكاسها على الواقع المادي والحضاري للمسلم، فلابد ان نرى علاقتها بالعقل، وما حقيقة هذا العقل؟

ثانيا: العقل والمنظومة الإسلامية:

بعد ان كان الاسلام من حيث الاحكام يرجع الى الجزئين المتقدمين، فهل ان عبارة الاسلام دين العقل شاملة لهما ام لا؟ وبتعبير منطقي قضوي: هل مرجع هذه العبارة الى قضية كلية ام الى قضية جزئية؟ ان تحديد الموقف من هذا التساؤل ينطلق من حقيقة تواصلية وهي كون الاسلام من حيث كونه خطاب يحتاج الى ذات عاقلة ومدركة تكون مؤهلة لان تخاطب بخطاب جديد يحتمل من حيث كونه خطاب الصدق والكذب *، وهذه الحاجة زيادة على كونها ضرورة تواصلية فانها ضرورة اثباتية تتعلق باثبات اصل كون الاسلام من الله عزوجل وبدون العقل من المستحيل اثبات ذلك لاننا سنكون في حلقة مفرغة ، وهذه الضرورة منحصرة في المنظومة العقائدية ،وليس هناك ما يوجبها في المنظومة الفقهية ، اذ يكفي في ثبوتها ثبوت النبوة والرسالة ، فاستناد الاسلام الى العقل ضرورة اثباتية لا مضمونية ، فبعد اثبات الصدور فانه يجب على المسلم الانقياد لها سواء ادرك لها مستند عقلي ام لم يدرك ،بل حتى لوكان العقل يرى تنافي بين الحكم وبين العقل العملي، فانه يجب عليه الالتزام بالحكم ، فمثلا لايجد المكلف وجها عقليا لتحريم شرب قطرات من الخمرمرة في العمر، او لزيادة ركعة في الصلاة من باب زيادة وقت العبادة لله ،او تحريم القروض البنكية الاستثمارية التي تسهم في احياء الثروة الميتة من الموارد الطبيعية بعد عدم وجود قدرة عند المالك على الاستثمار بنفسه ٠٠٠الخ من الامثلة. وهذا التفصيل قد اكد عليه علماء الاسلام ، فالعقل " لا يكون حجة....إلا فيما

يتوقف عليه حجية الدليل السمعي ،اذ لايمكن اثبات حجية الدليل السمعي بالدليل السمعي "[٦١] ، كما يؤكدون على كون مضمون الاحكام الشرعية العملية انما يكون طريق ثبوته منحصر بالشارع المقدس، فـ"لا تستفاد الا من جهة الشرع "[٦٢] ، و" لا تدرك بالعقل"[٦٣] ، ذلك ان هذه الاحكام مثل " الطهارة والنجاسة وسائر المعان الشرعية ...ليس من صفات الاعيان المنسوبة اليها ، بل اثبتها الله تحكما وتعبدا غير معللة ...ولاتصل آراؤنا ...وعقولنا ...وافكارنا الى الوقوف على حقائقها"[٦٤]، وهذا مذهب الأغلبية العظمى من علماء الجمهور[٦٥]، ومذهب علماء الامامية قاطبة وهو ما عبر عنه الفقيه والاصولي والمتكلم البارز العلامة الحلي بقوله "مبنى شرعنا على اختلاف المتوافقات وتوافق المختلفات"[٦٦] في الحكم، وهو ليس مقتصر على العبادات بل يشمل حتى اشد المحرمات مثل الربا الذي يتفق مع بيع المرابحة من ان الذي يقوم به سيتحمل مبلغ اضافي على اصل المال المحتاج اليه، كل ما بالامر انه في القرض يسمى ربا وفي البيع يسمى ربحا، فاتفقا في الواقع و اختلفا في الحكم بين حرمة الربا وجواز المرابحة. ولكون القاعدة في الاحكام الشرعية التعبدية ، فانه حتى لو وجد اساس عقلي لحكم شرعي ،فانه لايصلح للانتقال من الحكم التعبدي الى الحكم العقلي ، فعلى سبيل المثال ذهب الامام ابو حنيفة الى جواز اعطاء قيمة الشاة بدل عينها في الزكاة لان العقل يرى ان الزكاة هي لسد حاجة الفقير وهو يتحقق بالعين وكما يتحقق بالقيمة ، غير ان الامام الغزالي موافقا الامام الشافعي في ذلك رد هذه الفتوى بان هذا احتمال ووجه عقلي ، فعلى تقدير صحته لايكون اساسا للحكم باستقلاله بل بمشاركة التعبد، لذا افتى كما افتى الامام الشافعي بتعين العين[٦٧].

كما ان هنا حقيقة تتعلق بمصطلح احكام الاسلام، اذ وان كان هذا المصطلح شاملا للمنظومة العقائدية والفقهية الا انه تداوليا مختص بالاحكام الشرعية العملية، لانه "لا يسبق الفهم عند اطلاق الاحكام الا اليها"[٦٨]، كما ان تسميتها اصطلاحا باحكام شرعية مقابل الاحكام العقائدية مرتبط بانحصار استفادتها من الشارع المقدس، لذا كان سبب تسميتها "شرعية لانها لا تستفاد الا من الشارع"[٦٩]. ومن هنا يمكن القول ان عبارة: الاسلام دين العقل، اما مبنية على التعبير المسامحي*، او من باب التعبيرالمجازي على

اساس تسمية الكل باسم الجزء، وان كانت المجازية هنا مورد مناقشة، لان هذه العلاقة مبنية على اغلبية الجزء واهميته[٧٠]. وهذا الموقف من عدم ابتناء الاحكام الشرعية على العقل لم يختص بفقهاء الاسلام القدماء والمحدثين ، بل نجد كاتبا اسلامويا يصرح بلغة مباشرة بان مصادر الفتوى هي" الكتاب الكريم والسنة الشريفة ٠٠٠واما ما يسمى بالدليل العقلي ٠٠٠فلم نجد حكما واحدا يتوقف اثباته على الدليل العقلي بهذا المعنى"[٧١] ،من دون ان يحدد هذا المعنى لا قبل هذا النص ولا بعده، غير ان المتخصص في الدراسات الفقهية وبمعونة سيميائية عنوان الفقرة التي تضمنت هذا النص يعلم ان المعنى هو العقل بوصفه احد الادلة استنباط الحكم الشرعي، الامر الذي يولد تناقضا بين القول بتعبدية الاحكام الشرعية وبين ان احد ادلتها العقل ، غير انه تناقض ظاهري وبلغة علم اصول الفقه تناقض بَدْوي يرتفع عند معرفة معنى العقل بوصفه احد الادلة.

ثالثا: العقل في المصطلح الشرعي:

مع ان المصطلح انما وُجِد لتكون لغة العلم لغة محددة ودقيقة بعيدة عن الاجمال، الا ان ذلك لم يمنع وجود تعدد تداولي لبعض المصطلحات تنطلق من المعنى الاصطلاحي في دلالتها، مما يخلق نوع من الاشتراك اللفظي في المصطلح؛ ويبدو ان مصطلح العقل واحدا من هذه المصطلحات. ذلك ان للعقل دلالات عديدة، فمعناه في لغة الحياة اليومية غيره عند الفلاسفة وغيره عند علماء الاخلاق وغيره كذلك عند علماء اصول الفقه، وهي وان تشترك في كونه تلك القوة الادراكية عند الا نسان إلا أنها تختلف حسب هذه المجالات، فالعقل في الفلسفة له معان مختلفة[٧٢] منها اثنان لهما ربط بموضوع البحث والتي يتم تشخيصها من خلال المقارنة بين هذه المعان ومفهوم العقل في الخطاب التنويري، وهذان المعنيان هما:

-العقل العملي الذي موضوع ادراكه السلوك العقلائي والخبرة.

-العقل النظري وهو القوة النفسانية التي بها يحصل تصور المعان وتأليف القضايا والاقيسة.

اما في مجال الاصول الفقه، فان له دلالات عديدة، تختلف من حيث الكم والعدد، فذكر بعضهم "ان العقل يستعمل بمعان كثيرة جدا وفي الاحاديث استعمل بثلاثة معان:

١- العلم المقابل للظن.

٢- الطبيعة الانسانية التميز الخير من الشر .

٣- العمل بمقتضاها اعني ترجيح الخير عن الشر"[٧٣].

وبعض آخر حدد للعقل اربعة معان عند علماء اصول الفقه، تختلف باختلاف العلماء، فقد " فسره بعض بالبراءة الاصلية والاستصحاب وآخرون قصروه على الثاني وثالث فسره بلحن الخطاب وفحوى الخطاب ودليل الخطاب ورابع ٠٠٠بالتلازم بين حكمين"[٧٤].

غير ان جميع هذه المعان لا تكون دليلا للحكم الشرعي ، اما هذه الاربعة فبعضها دليل على تأسيس قاعدة اصولية تستعمل في بيان وظيفة المكلف عندما يشك في حكم شرعي او موضوعه وهي البراءة والاستصحاب، واما الثالث والرابع فيرجع الى تحديد مدى دلالة الحكم الشرعي وليس تأسيس حكم جديد استقلالا، لذا المعنى الثالث يندرج في بحث دلالة الالفاظ[٧٥] في علم اصول الفقه وليس في بحث دليلية العقل[٧٦]، والمعنى الرابع ايضا موضوعه دلالة الحكم الشرعي واختلافه عن الثالث ان مدرك الدلالة هنا العقل وفي الثالث العرف اللغوي[٧٧]، فعلى سبيل المثال هل حكم وجوب الصلاة دلالته شاملة لحالة وجود نجاسة في المسجد والوقت لايسع الا لاحدهما ام لا ؟ فهنا عندما يصل العقل الى دلالة ما، فانه يصل اليها بعد تحليله دليل الحكم في كل منهما، هذا اذا تم قبول ادراك العقل للملازمة بين الحكمين، اذ يوجد مواقف عند قدماء علماء اصول الفقه ومتأخريهم ترفض هذه الملازمة وترى ان تبني الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع "مخالف لما عليه الفحول ومباين لما قبله اقوياء العقول"[٧٨]. ومن هنا نجد ان مَن عرض معنى العقل في النصوص التاسيسية ، بيَّن ان علماء اصول الفقه والفقهاء ارجعوها الى معان اثني عشر تدور بين وظيفة كلامية او وظيفة استنطاقية للنص المؤسس للحكم التعبدي ، فتكون كلها "ليست من نفس الاحكام الشرعية التي لايجوز اخذها الا من المعصوم "[٧٩]، ومن ثمة فان جميع النصوص الشرعية التي تعطي للعقل قيمة دلالية في الاسلام ؛مثل حديث :العقل دليل المؤمن ، وحديث ان لله على الناس حجتين حجة ظاهرة وحجة باطنة، فالحجة الظاهرة الانبياء٠٠٠والحجة الباطنة العقل، وغيرها التي وصل عددها في مدونة الكافي الى اربعة وثلاثين نصا[٨٠]،لا يستفاد منها و"لايُفهَم ٠٠٠ان العقل بمجرده حجة في شئ من نفس الاحكام الشرعية اعني الوجوب والندب والكراهة والتحريم والاباحة والشرطية والسببية والمانعية ونحوها"[٨١] ،ومن هنا نجد ان بعض الاصوليين ينقل عن بعض العلماء ان القول بان العقل دليل شرعي مما "لا يجترئ عليه احد ممن يدعي الاسلام"[٨٢].

المبحث الرابع: التعبدية والنص المؤسِّس:

ان كون الاسلام مقولة تعبدية قد ينظر اليه على انه اجتهاد الفقهاء القدماء، وان على الفكر والفقه

الاسلاميين ان يواكبا العصر وان يقدموا اجتهادا جديدا.

غير ان هذه الدعوة تصدم بموانع بالنسبة للمسلم: دينية ومنطقية وفلسفية، اما الدينية فان الاجتهاد انما وظيفته الوصول الى الحكم الشرعي حسب ما تقتضيه الادلة وليس حسب ما تقتضيه ثقافة العصر لانه عبارة عن " المحاولة الجادة للوصول الى ما كان عليه الرسول (ص)من اجل إتباعه ومن اجل ادخال المسائل الجديدة تحت القواعد القديمة" [٨٣] ، وهو مقتضى ان حرام محمد حرام الى يوم القيامة وحلاله حلال الى يوم القيامة ،فمعنى القديم ليس القدم الزمني بما هو زمني بل بمعنى القواعد الاصيلة ، وهذا ما يقتضيه تعريف الاجتهاد لكونه" استفراغ الوسع في تحصيل ... الحكم الشرعي"[٨٤] ، فهو اكتشاف الحكم الذي كان في زمن الرسول (ص) من الادلة والمستبطن فيها سواء كان موافقا للعقل الثقافي او حضارة العصر ام لم يكن ، ومن يرى ان الاسلام لابد ان يواكب العصر فانه يقع في المصادرة على المطلوب وهي امر لا منطقي استدلاليا ،لان هذه الرؤية تتضمن ان الاسلام لابد ان يستند العقل والثقافة المعاصر اذ هما معيار العصرية وهو امر موضوع الخلاف مع من يرى ان الاسلام في احكامه الشرعية مقولة تعبدية وايمانية وتسليمية ،كما ينقلنا الى الوقوع في الدين الطبيعي الذي جوهره استناد الدين في كليته الى العقل.

اولا–القران ومعيار شرعية المضمون

مما له دلالته في مجال البحث ،ما ذكرته النصوص المؤسِّسة حول معيارية تحديد الحكم الشرعي الذي يجوز نسبته للدين وهو معيار موافقة الحكم للقرآن الكريم والسنة النبوية، ذلك ان في زمن النص نشأت ظاهرة التعارض بين النصوص من حيث الحكم المتضمن فيها ومن ما تنتجه من مواقف تنسب الى الاسلام ، مما جعل اتباع ائمة اهل البيت عليه السلام يَشْكون ذلك لهم ، فوضعوا لهم معايير لتمييز ما يجب الاخذ به وما يجب طرحه ، وكان من اوائل هذه المعايير موافقة الكتاب الكريم وعدم " التناقض او التضاد " معه[٨٥] او مع السنة النبوية ، والموافقة هنا ليس الموافقة اللفظية بل الموافقة في محور المضمون القراني وان خالف في العموم والخصوص.

وهذه المعيارية قد صرحت بها نصوص كثيرة، التي تضمن بعضها انها جاءت في اطار انقيادية الا متثال والتسليم بالحكم الشرعي، وهذا ما ذكره المحدث الكليني في عتبة مدونته الحديثية الكافي في جواب سؤال وجه اليه ،وهو: "هل يسع الناس المقام على الجهالة*...والتدين ...على جهة

الاستحسان ...والاتكال على عقولهم ..."[٨٦] ، فكان مما ورد في جوابه: "اعلم يا أخي ارشدك الله انه لا يسع احدا تمييز شئ مما اختلف الرواية فيه عن العلماء** عليهم السلام برأيه ، الا على ما اطلقه العالم بقوله عليه السلام: اعرضوها على كتاب الله فما وافى كتاب الله عزوجل فخذوه وما خالف كتاب الله فردوه ...ولانجد شيئا احوط ولا اوسع من رد علم ذلك كله الى العالم عليه السلام وقبول ما وسع من الامر فيه، بقوله: بأيما اخذتم من باب التسليم وسعكم"[٨٧]. وهو في ذلك يرجع عديد نصوص استند عليها، نذكر منها: عن الامام الصادق (ع): "اذا ورد عليكم حديثان مختلفان فاعرضوهما على كتاب الله، فما وافق كتاب الله فخذوه وما خالف كتاب الله فردوه" [٨٨].

عن الامام الرضا عليه السلام في حديث طويل: " ...اذا ورد...الخبران صحيحين معروفين** باتفاق الناقلة فيهما؛ يجب الاخذ باحدهما او بهما جميعا او بايهما شئت واحببت، موسع ذلك لك من باب التسليم لرسول الله صلى الله عليه واله والرد اليه والينا، وكان تارك ذلك من باب العنادوالانكار وترك التسليم ...فما ورد عليكم من خبرين مختلفين ،فاعرضوهما على كتاب الله ،فما كان في كتاب الله موجودا حلالا او حراما فاتبعوا ما وافق الكتاب، وما لم يكن في الكتاب فاعرضوه على سنن رسول الله ،فما كان في السنة موجودا منهيا عنه نهي حرام ،ومأمورا به عن رسول الله امر الزام ،فاتبعوا ما وافق نهي رسول الله وامره ...وما لم تجدوه ...لاتقولوا فيه بآرائكم وعليكم بالكف و التثبت والوقوف..."[٨٩]

ثانيا – القران والروح الانقيادية

لما كانت عبارة ان الاسلام دين العقل تتضمن ان المعيار الالهي في قبول الموقف الامتثالي من المخلوق وبلغة علم اصول الفقه حجية الموقف هو عقلانيته، والدعوى المقابلة ان المعيار انقيادية الموقف وتعبديته، فان ذلك يدخل في معيارية موافقة القران ، ولذا سنعرض لأول امر الهي بدأ مع خلق الانسان والموقفين اللذين صدرا من المأمور به ،اذ كان احدهما الطاعة الانقيادية والاخر المعصية العقلية، مع ان اصحاب كلا الموقفين لم يرتضيا الامر ابتداءا وفق مقاييس العقل والتجربة ، وهذا الامر هو امر الله للملائكة وابليس في السجود لآدم.

لقد ورد حوار بين الله عز وجل وبين الملائكة وابليس حول قرار خلق الانسان وافضليته في أكثر من آية، نذكر منها: قوله تعالى في سورة البقرة/٣٠ (واذ قال ربك للملائكة اني جاعل في الارض خليفة قالوا اتجعل فيهامن يفسد ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك قال إني

أعلم ما لاتعلمون)، وقوله تعالى في السورة نفسها/٣٤ :(واذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا الا ابليس ابى واستكبروكان من الكافرين).

في هذا الحوار نجد هناك خبرا عن قرار إلهي بخلق الانسان وامرا بالسجود اليه موجه الى كل من الملائكة وابليس. اما الملائكة فقد كان لها موقف متحفظ حول هذا القرار وهو ما يكشف عنه السؤال الذي طرحوه والذي لولا نسبة سوء الادب الى الملائكة لقلنا انه سؤال استنكاري، لانه تضمن نسبة خلق الشر والفساد والتسبب بسفك الدماء الى الله تعالى وهو قرار من الصعب القبول به منطقيا وعقليا ،فعلا وفاعلا، لاسيما انه لم يكن اجتهادا من الملائكة بل كان مصدره الواقع الخارجي لمخلوقات ارضية سابقة على خلق الانسان تشاركه في قدرتها على الخير والشر ، وهو واقع اخبرتنا به نصوص كثيرة عن ائمة اهل البيت تشترك في ان علم الملائكة كان عن سابق تجربة خارجية ، فهو علم بدهي لايقبل التشكيك في صدقه ،نذكر منها: "عن الامام الصادق (ع) ،قال : ما علم الملائكة بقولهم: أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء لولا انهم قد كانوا رأوا من يفسد فيها ويسفك الدماء"[٩٠] ،وقد اقرهم الله عزوجل على ان ذلك حقيقة واقعية مستقبلا ،اذ لم يوبخهم على ذلك ولم يرى فيه رجما بالغيب، بل اجابهم بجواب لا يقبله من لم تكن له روح انقيادية وهو قوله تعالى: إِنِّي أَعْلَمُ مَا لاتَعلَمُون، فهذا القول لا ينفي ما ذكرته الملائكة، لاسيما ان الواقع التاريخي للانسان اثبت صدقه، مما يعني ان الله لم ينفه قطعا؛ ولو ضمنا، ومع ذلك فان الملائكة امتثلت الامر بلا استفسار عن حقيقة هذا الجواب.

اما ما يتعلق بابليس، فكان له سؤاله ايضا، ولكنه انتهى الى العصيان، وكان سؤاله يتفق مع سؤال الملائكة من حيث الاستناد الى ما هو حقيقة واقعية خارجية، وينطلق من حكم عقلي بان ماهو اسمى وجودا هو الذي ينبغي عقليا ان يقدم ويفضل، فكان لسان حاله يقول:" انه لا يصح مني وينافي حالي وانا ملك روحاني ان اسجد لبشر جسماني كثيف خلقته من صلصل من حمأ مسنون وهو اخس العناصر وخلقتني من نار وهي اشرفها "[٩١]، وهنا ايضا نجد ان الله عزوجل . كما كان الحال مع الملائكة . لم يجيب بما يرفع هذا المستند، بل لما وجده مصرا على المعصية وبخه وعاقبه بعقوبة قاسية جدا، وكان اساس ذلك اتصافه بروح لا انقيادية وهي روح الاستكبار الذي يمثل قيمة سلبية اخلاقيا بالنسبة لمن هو ادنى الى ما هو اعلى ،اذ هي" رفع النفس فوق

مقدارها"[٩٢] ، ومرجعه الى "الأنفة مما لا ينبغي ان يأنف منه"[٩٣]، والى اظهار المستكبر من نفسه ما ليس له، وهو ما كان عليه موقف ابليس، وهو موقف يمثل نقيض الحالة التي يريدها الله من عباده وهي حالة التسليم والانقياد، التي نستكشفها من عديد آيات، منها:

قوله تعالى في سورة النساء/٦٥:(٠٠٠ ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجا مما قضيت ويسلموا تسليما)، وقوله في السورة نفسها/١٧٢:(لن يستنكف المسيح ان يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون ومن يستنكف عن عبادته ويستكبر فسيحشرهم الله اليه جميعا)

اذن الروح التي تسكتشف من مضامين القرآن توافق الروح التعبدية الانقيادية، ومن كان يتعامل مع الامر الالهي بروح عقلية في مقام الطاعة كانت نتيجته التوبيخ والعقوبة، مما يعني ان اجتهاد الفقهاء وعلماء اصول الفقه في كون الاسلام مقولة تعبدية محقق لمعيارية القران الكريم.

ثالثا- السنة بين العقلي والتعبدي

زيادة على دلالة النص القرآني على كون الاسلام مقولة تعبدية انقيادية، فان النصوص النبوية المنقولة عن طريق ائمة اهل البيت عليهم السلام ترفض ايضا المناهج العقلية في تحصيل الحكم الشرعي، وقد عبرت عن هذا الرفض من خلال منع الاتجاهات الفقهية التي تمثل العقل، وهي القياس ومدرسة الرأي، فالقياس هو المنهج الاستنباطي "الذي تتخيل فيه العلل والاحكام وتُنَزَّل النصوص عليه"[٩٤]، واما الرأي فهو مدرسة فقهية يرى فقهاؤها "ان شريعة الاسلام معقولة المعان ؛مبنية على اصول محكمة وعلل ضابطة لتلك الاحكام ،فكان[وا] ٠٠٠يبحثون عن تلك العلل التي شرعت الاحكام من اجلها، ويجعلون الحكم دائرا معها وجودا وعدما"[٩٥]،وكان منهجهم يبتني على "التفكير الشخصي وحدس الحكم الشرعي اعتمادا على ما ينخطر في الذهن* نتيجة قرائن خاصة او عقلائية"[٩٦].

ومن هنا فان النصوص التي ترفض القياس والرأي معا أو الرأي وحده لكون القياس أحد ادواته انما ترفض كون العقل اساسا للحكم الشرعي، وهي نصوص كثيرة نذكر منها:

١- عن الامام علي عليه السلام: من نصب نفسه للقياس لم يزل دهره في التباس ومن دان الله بالرأي لم يزل دهره في ارتماس[٩٧].

٢- عن الامام موسى بن جعفر عليه السلام: مالكم وللقياس، ان الله لايُسأل كيف أحل وكيف حرم[٩٨].

٣- عن اميرالمؤمنين الامام علي عليه السلام: لا رأي في الدين[٩٩].

٤- عن الامام الصادق عليه السلام في حديث

طويل ردا على القياس في الأحكام: إنا نجد الزنا من المحصن والبكر سواء، وأحدهما يوجب الرجم والآخر يوجب الجلد، فعلمنا أن الأحكام مآخذها من السمع والنطق بالنص على حسب ما يرد به التوقيف[١٠٠].

واخيرا نذكر واقعة سؤال عن حكم شرعي بين الامام الصادق (ع) واحد اتباعه المشهورين، كان فيها جواب الامام عليه السلام مما يرفضه العقل المنطقي بشدة من حيث المضمون والذي انعكس على ردة فعل شديدة الهجة من السائل، والامام (ع) عندما لاحظ ردة الفعل هذه، اجابه بجواب مرجعه الى انه قرء الحكم الشرعي وفق الثقافة العقلانية وهو امر على الضد من الثقافة الانقيادية التي تمثلها السنة النبوية، وهذه الواقعة نقلتها مدونة الوسائل[١٠١]عن المدونات الثلاثة الاولى في القرون الثالث والرابع والخامس الهجرية، وعلى اساسها تستند الفتوى عند الامامية الاثني عشرية[١٠٢]، وهذه الواقعة هي: عن ابان بن تغلب، قال :قلت لابي عبد الله عليه السلام: ما تقول في رجل قطع اصبعا من اصابع امرأة، كم فيها؟ قال: عشرة من الابل، قلت: قطع اثنتين؟ قال: عشرون، قلت :قطع ثلاثا؟ قال: ثلاثون، قلت: أربعا؟ قال: عشرون، قلت :سبحان الله يقطع ثلاثا فيكون ثلاثون ويقطع اربعة فيكون عليه عشرون؟!؛ إن هذا كان يبلغنا ونحن بالعراق فنتبرأ ممن قاله، ونقول: الذي جاء به الشيطان، فقال: مهلا يا أبان هذا حكم رسول الله صلى الله عليه وآله، ان المرأة تعاقل الرجل الى ثلث الدية، فاذا بلغت الثلث رجعت الى النصف، يا أبان اخذتني بالقياس، والسنة اذا قيست محق الدين.

ومن الواضح جليا التطابق بين روح جواب الامام ومنطلقه مع روح الجواب الالهي ومنطلقه في حواره مع الملائكة وابليس، فهو قام على ضرورة التسليم ولم يقدم اساس عقلي للجواب.

اذن ما عليه الفقهاء مخالف ما عليه الخطاب الايديولوجي: الاسلامي والاسلاموي في تصوير العلاقة التاسيسية بين الدين بوصفه احكام شرعية عملية وبين العقل وموافق ما عليه النصوص المؤسسة من القران والسنة، وليس مجرد اجتهاد تابع للثقافة الشخصية للمجتهد وزمنه.

الخاتمة:

بعد هذه المسيرة الموجزة نسبيا مع الاجزاء التحليلية لمصطلح التنوير الاسلامي، يمكننا القول: انه لا يتوفر على البنية المنطقية السليمة بين مكوناته الدلالية، ومن ثمة فان تكوينه وتداوله يجعلنا امام احد احتمالين:

اما امام عملية تمويه ايديولوجي تستخدم مركب يدل على الوحدة الوجودية بين دلالتين

متضادتين، كلمة التنوير التي قد استقرت دلالتها في الثقافة المعاصرة على ما هو عقلي وارضي وهي ما انتهى اليه المبحث الثاني ودلالة كلمة الاسلام التي تدل على ما هو تعبدي وهو ما انتهى اليه المبحث الثالث.

واما امام خطاب يتناقض مع فلسفة تكوين المصطلح وهي ان يكون الخطاب ذات دلالة مستقرة ومحدد في مفرداته، وان لا تكون متعددة الدلالات يحتاج معها المتلقي الى تحليل وقرائن ليفهم دلالتها.

ولا مجال لتصحيح تداول مصطلح التنوير في هذا المصطلح؛ بدلالته التي تتباين مع دلالته الفلسفية؛ بمبدأ لا مشاحة في الاصطلاح، لانه مقبول اذا لم يؤدي الى تكوين مشترك لفظي يجعل المصطلح يفقد دلالته المستقلة ويفتقر الى ما يعين دلالته، وهو ما لا يتناسب مع اللغة العلمية.

لذا ندعو الخطاب الاسلاموي الى اختيار لفظ آخر يستبدل به لفظ التنوير للتعبير عن مفهوم التنوير الاسلامي، ليكون منسجما مع اللغة العلمية اشتقاق المصطلح، ويبعد المتلقي عن الوقوع في فخ مغالطة الاشتراك اللفظي، ولا يتحمل المسؤولية الدينية في نسبة مفاهيم الى الاسلام متضادة معه، او ايقاع المتلقي لخطابها فيها.

الهوامش:

١ عبد الرحمن بن احمد الجامي : شرح ملا جامي،ط١،مكتبة النهاوندي، قم د ت، ص ١٥٤.

٢ ظ: رضي الدين الاسترابادي : شرح الكافية ،ط٢،تحقيق يوسف حسن عمر،مؤسسة الصادق،طهران دت، ج٢ ص ٢٨٥.

٣ عبد القاهر الجرجاني " المقتصد في شرح الايضاح،ط١، تحقيق د كاظم بحر المرجان، دار الرشيد، بغداد ١٩٨٢،ص ج٢ ص ٩٠٠.

٤ ظ: م س ، ص ن .

٥ ظ: عبد القاهر الجرجاني : شرح الجمل في النحو،ط١٠،تحقيق دخليل عبد القادر،دار ابن خلدون،بيروت٢٠١١، ص ٢٧٥-٢٧٦. الاسترابادي : شرح الكافية ، م س ، ج٢ ص ٢٨٧.

٦ مجوعة كتاب:الموسوعة الفلسفية،ط٥،اشراف:م روزنتال–ب يودين، ترجمة سمير كرم،دار الطليعة،بيروت١٩٨٥ ، ص١٤٥-١٤٦

٧ د محمد عمارة :الاسلام بين التنوير والتزوير،ط٢، دار الشروق ، القاهرة ٢٠٠٢، ص٢٧.

٨ ظ: د عبد اللطيف الشيخ توفيق الشيرازي: مصطلح التنوير – مفاهيمه واتجاهاته في العالم الاسلامي الحديث، مجمع الفقه الاسلامي – منتدى الفكر الاسلامي، جدة ٢٠٠٥. بحث منشور في الموقع : httpwww.fiqhacademy.org.safislamicg3.

٩ محمد رضا المظفر : المنطق ،ط١٦،منشورات اسماعيليان،قم١٤٢٨هـ، ص ١١١.

١٠ عبد الرحمن بدوي : المنطق الصوري والرياضي،ط٥،وكالة المطبوعات،الكويت١٩٨١، ص ٨٨.

١١ م س ، ص ن.

١٢ القاضي عبد النبي الاحمد نكري:دستور العلماء،ط١،دار الكتب العلمية ،بيروت٢٠٠٠ ، ج١ ص ٢٢٦.

١٣ ابن سينا : كتاب البرهان من الشفاء،ط٢، تحقيق عبد الرحمن بدوي،دار النهضة العربية،القاهرة١٩٦٦، ص ٢٣٩.

١٤ احمد نكري:دستور العلماء ، م س ج١ ص ٢٢٦.

١٥ ظ:الشيخ علي كاشف الغطاء: نقد الاراء المنطقية ، ط١ ، النجف ، ص ١٨٤– ١٨٥ .

١٦ الفارابي : كتاب الالفاظ المستعملة في المنطق،ط٢،تحقيق د محسن مهدي،دار المشرق ، بيروت ١٩٨٦، ص ٨١.

١٧ د عبد اللطيف الشيخ: التنوير–مفاهيمه واتجاهاته،م س،ص ١٠.

١٨ م س ، ص٣.

١٩ امانويل كانط: ثلاثة نصوص ،ط١، تعريب وتعليق محمود بن جماعة ،دار محمد علي للنشر ، تونس ٢٠٠٥،ص ٨٥.

٢٠ كانت : ماهو عصر التنوير،ترجمة حسين صديقي ،مجلة الكرمل عدد١٣ سنة ١٩٨٤، منشور على الموقع : http://www.maaber.org/issue_january09/perenial_ethics1.htm

٢١ عثمان امين : رواد المثالية في الفلسفة الغربية ، ط١، دار المعارف، القاهرة ١٩٦٧،ص ٢٢٥.

٢٢ ظ: المظفر:المنطق، م س ، ص٨٦.

٢٣ سليمان بن صالح الخراشي : ثقافة التلبيس، سلسة مقالات منشورة في الموقع:
http://www.saaid.net/Warathah/Alkharashy/m/150.htm

٢٤ ابن الجوزي : تلبيس ابليس ،ط بلا، دارابن خلدون، بيروت د ت، ص ٣.

٢٥ ظ: عبد الوهاب المسيري: العلمانية الجزئي والعلمانية الشاملة،ط٢، دار الشروق، القاهرة٢٠٠٥،ج١ص١٨١.

٢٦ عبد الحكيم السيالكوتي: حاشية على شرح الشمسية، ضمن كتاب شروح الشمسية،ط١،منشورات مدين،قم٢٠٠٧، ج١ص١١٩

٢٧ علي بن محمد الجرجاني: تعليقة على شرح القطب الرازي ، ضمن المصدر السابق ، ج١ ص ١٢٠.

٢٨ د هاشم صالح :مدخل الى التنوير الاوربي،ط١، دار الطليعة،بيروت٢٠٠٥، ص ١٦.
٢٩ كانت : ماهي الانوار ، ضمن كتاب ثلاثة نصوص ، م س ، ص ٨٥.
٣٠ هاشم صالح: مدخل الى التنوير ، م س ص ١٨ – ١٩.
٣١ اتين جلسون : الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط ، ط٣،ترجمة د امام عبد الفتاح امام ، دار التنوير، بيروت ٢٠٠٩. ص ٣٢٩.
٣٢ عبد الرحمن بدوي : فلسفة العصور الوسطى ، ط٣، وكالة المطبوعات ، كويت ١٩٧٩. ص (ز).
٣٣ م س ، ص ن .
٣٤ محمد حسين الطبطبائي : نهاية الحكمة، ط١٧، مؤسسة النشر الاسلامي ، قم١٤٢٤،ص٢١٥.
٣٥ د مراد وهبة : التنوير،مجلة المنار ، عدد ٥٥ تموز ١٩٨٩، ص ١٣٨، اعيد نشره ضمن الموسوعة الفلسفية العربية ،تحرير دمعن زيادة،ط١،معهد الانماء القومي،بيروت١٩٨٨،مج٢ ق١ص ٣٨٧.
٣٦ د مراد وهبة وآخرون : المعجم الفلسفي ، ط٢ ، دار الثقافة الجديدة ، القاهرة١٩٧١،ص١٤٧.
٣٧ د غانم هنا : النزعة العقلانية واثرها في حركة التنوير ، مجلة عالم الفكر ، المجلس الوطني للثقافة والفنون ، عدد ٣ مج ٢٩،كويت ٢٠٠١، ص ١٣.
٣٨ م س ، ص ن .
٣٩ اندريه كريسون : فولتير ، ط٢، ترجمة د صالح محيي الدين ، منشورات عويدات ، بيروت ١٩٨٤، ص ١٠٠.
٤٠ د مراد وهبة : التنوير ، م س ، ص ١٣٩.الموسوعة الفلسفيةالعربية،مج ٢ ق١ص٣٨٧.
٤١ ديفيد هيوم : مبحث في الفاهمة البشرية ، ط١،ترجمة د موسى وهبة ، دار الفارابي ، بيروت ٢٠٠٨،ص ٤٠.
٤٢ د غانم هنا : النزعة العقلية ...،م س ، ص ١٤.
٤٣ جاكلين لاغريه : الدين الطبيعي ، ط ١ ، ترجمة منصور القاضي ، المؤسسة الجامعية للدراسات ، بيروت١٩٩٣، ص٧١.
٤٤ عبد الهادي السبزواري : شرح المنظومة في المنطق والحكمة ، ط١، تحقيق محسن بيدارفر،قم١٤٢٨،ج١ ص ٣٩٣.
٤٥ محمد الهيدجي : تعليقة على شرح المنظومة،ط١،منشورات بيدار،قم١٤٣٣ ، ص ٣٠٧.
٤٦ كانت: جواب سؤال ماهي الانوار ، م س ،، ص ٨٥.
٤٧ دغانم هنا : النزعة العقلية...، م س ،،ص ١٨.
٤٨ كانت : جواب سؤال ما هي الانوار ، م س ، ص ٨٧.
٤٩ م س،ص ن.
٥٠ د غانم هنا : النزعة العقلية ...،ص ١٨.
٥١ بيار . ايف بوربير : اوربا التنوير، ط١،ترجمة د محمد علي مقلد،دار الكتاب الجديد، د م ٢٠٠٨، ص ٢١.
٥٢ م س ، ص ٢٦.

٥٣ كارز يستوف بوميان : فرنسا عاصمة الثقافة الاوربية ، بحث منشور في الموقع:
http://www.encyclopedie-humanisme.com
٥٤ هاشم صالح :مدخل الى التنوير الاوربي، م س ، ص ١٤٥.
٥٥ م س ، ص ١٤٥-١٤٦.
* في الواقع ان الباحث كان مترددا في طرح فكرة ان الاسلام لا يبتني على العقل في منظومته التشريعية، بعد التداول شبه المقدس لعبارة الاسلام دين العقل بحيث ان رفضها يعد مثلبة على الاسلام، غير ان هذا التردد ارتفع بعد ان وجدت . وانا في منتصف البحث . ان شيخ اللازهر في المدة ١٩٧٣- ١٩٧٨ ؛الشيخ عبد الحليم محمود قد سبق ان تبنى هذه الفكرة واعلنها في كتابه الاسلام والعقل.
٥٦ ظ: التفتازاني : شرح العقائد النسفية ،ط بلا، منشورات قريمي يوسف ضيا، الدار العثمانية ١٣٢٦،ص ١٠.
٥٧ التفتازاني : شرح العقائد النسفية ،م س ، ص ١٠ .
٥٨ م س ، ص ن
٥٩ مصلح الدين كستلي : حاشية على شرح العقائد النسفية، ضمن المصدر السابق ،ص ١٠.
٦٠ م س ، ص ن .
* لذلك نجد المناطقة يأخذون في تعريف القضية قيد: (لذاته)؛ لاخراج القضايا والاخبار التي لاتحتمل الكذب بسبب كون قائلها الله عزوجل او المعصوم عليه السلام.
ظ: المظفر :المنطق ، م س ، ص ١١٩-١٢٠.
حسن درويش القويسني :شرح على متن السلم في المنطق،ط بلا، دار الفكر ،بيروت دت،ص٢٢.
٦١ محمد بن الحسن الطوسي : الفوائد الطوسية ، ط٢، مكتبة المحلاتي ،قم ١٤٢٣،ص ٤٢٦.
٦٢ التفتازاني : شرح العقائد النسفية ، م س ،ص ١٠.
٦٣ الغزالي : المستصفى من علم اصول الفقه ،ط بلا، مكتبة الجندي ، القاهرة ١٩٧١، ص ٢٣٠.
٦٤ محمود بن احمد الزنجاني :تخريج الفروع على الاصول ،ط٥،مؤسسة الرسالة ،بيروت ١٤٠٧، ص ٣٨.
٦٥ م س ، ص ن .
٦٦ محمد بن حسن الطوسي : تحرير وسائل الشيعة ،ط١،تحقيق محمد بن محمد حسين ، دار النصائح ، قم١٤٢٢،ص١٧٠.
٦٧ ينظر: الغزالي: المستصفى، م س، ص٢٨٥.
٦٨ مسعود بن عمر التفتازاني:شرح العقائد النسفية ،م س،ص ١٠.
٦٩ السيكالوتي:شرح العقائد النسفية ، م س ، ص ١٠- ١١.

* المسامحة في التعبير هي حالة وسط بين المجاز والخطأ ، فهي استعمال اللفظ في غير ما وضع له لا لمناسبة اعتمادا على فهم المتلقي للدلالة.

٧٠ ينظر: محمد بن بهادر الزركشي:البحر المحيط في اصول الفقه، ط١، تحقيق الشيخ عبد القادر عبد الله، وزارة الاوقاف، الكويت١٩٨٩.ج٢ص٢٠٤.

٧١ محمد باقر الصدر : الفتاوى الواضحة ، ط١،مركز الابحاث والدراسات التخصصية ،قم١٤٢٣،ص١١٠-١١١.

٧٢ ظ:د جميل صليبا : المعجم الفلسفي،ط١، منشورات ذوي القربى ،قم دت، ج٢ص٨٣-٨٥.

٧٣ الطوسي:الفوائد الطوسية ،م س، ص٣٥٢.

٧٤ المحقق يوسف البحراني : الحدائق الناظرة في احكام العترة الطاهرة ،ط بلا،دار الكتب الاسلامية ، النجف ،دت ،ج١ص٤٠-٤١.

٧٥ ظ: علي بن محمد الجرجاني: كتاب التعريفات، ط ١،المطبعة الخيرية ، مصر١٣٠٦هـ، ص٤٦.

٧٦ ظ:محمد رضا المظفر: اصول الفقه ،ط٤،تحقيق عباس الزارعي،مؤسسة بوستان كتاب ،قم ١٤٢٧، ص١٤٥،ص١٤٩.

٧٧ ظ: م س ، ص ن .

٧٨ محمد مهدي النراقي:جامعة الاصول ،ط١،تحقيق رضا الاستادي،نشر مؤتمر المولى النراقي ،قم١٤٢٢،ص٥٨.

وظ: احمد بن محمد مهدي النراقي: اساس الاحكام،ط١،المركزالعالمي للعلوم والثقافة الاسلامية،طهران١٤٣٣،ص٥٨-٥٩.

٧٩ الفوائد الطوسية ، ص ٣٥٤.

٨٠ ظ:محمد بن بعقوب الكليني :الاصول من الكافي ،ط٦،تحقيق علي اكبر الغفاري،دار الكتب الاسلامية ،طهران دت،ج١ ص١٠-٢٩ .

:الطوسي: الفوائد الطوسية، م س، ص٣٥٠.

٨١ الفوائد الطوسية ،م س ، ص٣٥٤.

٨٢ محمد تقي الحكيم : الاصول العامة للفقه المقارن ،ط٢،المجمع العالمي لاهل البيت ،قم١٤١٨،ص٢٦٧.

٨٣ ظ: عبد الحليم محمود:الاسلام والعقل ،ط٢،دار المعارف ، القاهرة دت،ص٢٢٩-٢٣٠.

٨٤ الشيخ محمد صنقور علي:المعجم الاصولي،ط٢،منشورات نقش،قم٢٠٠٥،ج١ص٣٢.

٨٥ الشيخ مرتضى الانصاري: فرائد الاصول،ط٢،مؤسسة النشر الاسلامي ،قم ١٤١٧،ج٢،ص٧٥٠.

* يقصد السائل بالجهالة الجهالة بالحكم الشرعي بقرينة سياق الموقف.

٨٦ الكليني:الاصول من الكافي،م س ، ج١ص٥.

** يقصد بالعالم او العلماء الائمة الاثني عشر بالخصوص، وهو امر يرجعه فقهاء الاثني عشرية الى التقية .

٨٧ الكليني:الاصول من الكافي،م س ، ج١ص٨-٩.

٨٨ محمد بن الحسن الحر العاملي: وسائل الشيعة ،ط٢، مؤسسة ال البيت لاحياء التراث، قم ٢٠٠٣ ج ٢٧،ص١١٨.

** أي حال كونهما صحيحين معروفين.

٨٩ م س ،ج٢٧ص١١٤-١١٥.

٩٠ محمد باقر المجلسي :بحار الانوار :ط١، مؤسسة احياء الكتب الاسلامية، قم دت، مج ٥ص٥٩.

٩١ محسن الفيض الكاشاني : تفسير الصافي، ط ١،مؤسسة الاعلمي، بيروت ٢٠٠٨،ج٢ص٢٩٧.

٩٢ الياس كلانتري وآخرون : مفردات القران في مجمع البيان ،ط١،دار بنياد،طهران١٤٠٧،ص٣٣٠.

٩٣ م س ، ص ٣٢٩.

٩٤ محمد تقي الحكيم: الاصول العامة للفقه المقارن، م س ،ص٣١٤.

٩٥ محمد سلام مدكور: المدخل للفقه الاسلامي،ط٢،دار النهضة العربية ،القاهرة ١٩٦٣،ص١٢٧.

* اي العقل.

٩٦ محمد صنقور : المعجم الاصولي ،م س ،ج١ص ٣٥.

٩٧ محمد بن الحسن الحر العاملي: وسائل الشيعة ،ط٢، مؤسسة ال البيت لاحياء التراث، قم ٢٠٠٣،ج٢٧ص٤١.

٩٨ م س ،ج٢٧ص٤٣.

٩٩ م س،ج٢٧ص٥١.

١٠٠ م س ،ج٢٧ص٥٦.

١٠١ محمد بن الحسن الحر العاملي: وسائل الشيعة ،م س ، ج٢٩ ،ص ٣٥٢، وظ: هامش الصفحة .

١٠٢ ظ: محمد حسن الجواهري: جواهر الكلام في شرح شرائع الاسلام ،ط٦،تحقيق رضا الاستادي، المكتبة الاسلامية، طهران١٣٩٨، ج٤٣ص٣٥٢.

المصادر والمراجع:

١. ابن الجوزي: تلبيس ابليس ،ط بلا، دارابن خلدون، بيروت د ت.

٢. ابن سينا : كتاب البرهان من الشفاء،ط٢، تحقيق عبد الرحمن بدوي،دار النهضة العربية،القاهرة١٩٦٦.

٣. ابو حامد محمد بن محمد الغزالي : المستصفى من علم اصول الفقه ،ط بلا، مكتبة الجندي ، القاهرة ١٩٧١.

٤. ابو نصر محمد بن محمد الفارابي : كتاب الالفاظ المستعملة في المنطق،ط٢،تحقيق د محسن مهدي،دار المشرق ، بيروت ١٩٨٦.

٥. اتين جلسون : الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط ، ط٣،ترجمة د امام عبد الفتاح امام ، دار التنوير، بيروت ٢٠٠٩.

٦. احمد بن محمد مهدي النراقي: اساس الاحكام،ط١،المركزالعالمي للعلوم والثقافة الاسلامية،طهران١٤٣٣.

٧. ألياس كلانتري وآخرون :مفردات القران في مجمع البيان ،ط١،دار بنياد،طهران١٤٠٧.

٨. امانويل كانت : ماهو عصر التنوير،ترجمة حسين صديقي ،مجلة الكرمل عدد١٣ سنة ١٩٨٤، منشور على الموقع : http://www.maaber.org/issue_january09/perenial_ethics1.htm
٩. امانويل كانط: ثلاثة نصوص ،ط١، تعريب وتعليق محمود بن جماعة ،دار محمد علي للنشر ، تونس ٢٠٠٥.
١٠. اندريه كريسون : فولتير ، ط٢، ترجمة د صالح محيي الدين ، منشورات عويدات ، بيروت ١٩٨٤.
١١. بيار . ايف بوربير : اوربا التنوير، ط١،ترجمة د محمد علي مقلد،دار الكتاب الجديد، د م ٢٠٠٨.
١٢. جاكلين لاغريه : الدين الطبيعي ، ط ١ ، ترجمة منصور القاضي ، المؤسسة الجامعية للدراسات ، بيروت١٩٩٣.
١٣. جميل صليبا : المعجم الفلسفي،ط١، منشورات ذوي القربى ،قم دت.
١٤. حسن درويش القويسني :شرح على متن السلم في المنطق،ط بلا، دار الفكر ،بيروت دت.
١٥. د غانم هنا : النزعة العقلانية واثرها في حركة التنوير ، مجلة عالم الفكر ، المجلس الوطني للثقافة والفنون ، عدد ٣ مج ٢٩،كويت ٢٠٠١.
١٦. ديفيد هيوم : مبحث في الفاهمة البشرية ، ط١،ترجمة د موسى وهبة ، دار الفارابي ، بيروت ٢٠٠٨.
١٧. رضي الدين الاسترابادي : شرح الكافية ،ط٢،تحقيق يوسف حسن عمر،مؤسسة الصادق،طهران دت.
١٨. سليمان بن صالح الخراشي:ثقافة التلبيس،سلسلة مقالات منشورة في الموقع:
١٩. الشيخ علي كاشف الغطاء: نقد الاراء المنطقية ، ط١ ، النجف.
٢٠. الشيخ محمد صنقور علي:المعجم الاصولي،ط٢،منشورات نقش،قم٢٠٠٥.
٢١. الشيخ مرتضى الانصاري: فرائد الاصول،ط٢،مؤسسة النشر الاسلامي ،قم ١٤١٧.
٢٢. عبد الحكيم السيالكوتي: حاشية على شرح الشمسية، ضمن كتاب شروح الشمسية،ط١،منشورات مدين،قم٢٠٠٧.
٢٣. عبد الحليم محمود:الاسلام والعقل ،ط٢،دار المعارف ، القاهرة دت.
٢٤. عبد الرحمن بدوي : المنطق الصوري والرياضي،ط٥،وكالة المطبوعات،الكويت١٩٨١.
٢٥. عبد الرحمن بدوي : فلسفة العصور الوسطى ، ط٣، وكالة المطبوعات ، كويت ١٩٧٩.
٢٦. عبد الرحمن بن احمد الجامي : شرح ملا جامي،ط١،مكتبة النهاوندي،قم دت.
٢٧. عبد القاهر الجرجاني " المقتصد في شرح الايضاح،ط١، تحقيق د كاظم بحر المرجان،دار الرشيد، بغداد ١٩٨٢.
٢٨. عبد القاهر الجرجاني : شرح الجمل في النحو،ط١٠،تحقيق د خليل عبد القادر،دار ابن خلدون،بيروت٢٠١١.
٢٩. عبد اللطيف الشيخ توفيق الشيرازي: مصطلح التنوير – مفاهيمه واتجاهاته في العالم الاسلامي الحديث، مجمع الفقه الاسلامي– منتدى الفكر الاسلامي، جدة ٢٠٠٥، بحث منشور في الموقع:http/www.fiqhacademy.org.safislamicg3
٣٠. عبد الهادي السبزواري : شرح المنظومة في المنطق والحكمة ، ط١، تحقيق محسن بيدارفر، قم ١٤٢٨.
٣١. عبد الوهاب المسيري: العلمانية الجزئي والعلمانية الشاملة،ط٢، دار الشروق، القاهرة٢٠٠٥ .
٣٢. عثمان امين : رواد المثالية في الفلسفة الغربية ، ط١، دار المعارف، القاهرة ١٩٦٧.

٣٣. علي بن محمد الجرجاني: تعليقة على شرح القطب الرازي ط بلا، منشورات قريمي يوسف ضيا، الدار العثمانية ١٣٢٦.
٣٤. علي بن محمد الجرجاني: كتاب التعريفات، ط ١،المطبعة الخيرية ، مصر١٣٠٦هـ.
٣٥. القاضي عبد النبي الاحمد نكري: دستور العلماء،ط١،دار الكتب العلمية ،بيروت٢٠٠٠.
٣٦. كارز يستوف بوميان : فرنسا عاصمة الثقافة الاوربية ، بحث منشور في الموقع:-htt://www.encycldie humanisme.com
٣٧. مجموعة كتاب:الموسوعة الفلسفية،ط٥،اشراف:م روزنتال–ب يودين، ترجمة سمير كرم،دار الطليعة،بيروت١٩٨٥.
٣٨. محمد بن بهادر الزركشي:البحر المحيط في اصول الفقه، ط١، تحقيق الشيخ عبد القادر عبد الله، وزارة الاوقاف، الكويت١٩٨٩
٣٩. المحقق يوسف البحراني : الحدائق الناظرة في احكام العترة الطاهرة ،ط بلا،دار الكتب الاسلامية ، النجف ،دت .
٤٠. محمد الهيدجي : تعليقة على شرح المنظومة،ط١،منشورات بيدار،قم١٤٣٣.
٤١. محمد باقر الصدر : الفتاوى الواضحة ، ط١،مركز الابحاث والدراسات التخصصية ،قم١٤٢٣.
٤٢. محمد باقر المجلسي :بحار الانوار:ط١، مؤسسة احياء الكتب الاسلامية،قم دت.
٤٣. محمد بن الحسن الحر العاملي: وسائل الشيعة ،ط٢، مؤسسة ال البيت لاحياء التراث، قم ٢٠٠٣ .
٤٤. محمد بن الحسن الطوسي : الفوائد الطوسية ، ط٢، مكتبة المحلاتي ،قم ١٤٢٣.
٤٥. محمد بن بعقوب الكليني :الاصول من الكافي ،ط٦،تحقيق علي اكبر الغفاري،دار الكتب الاسلامية ،طهران دت .
٤٦. محمد بن حسن الطوسي : تحرير وسائل الشيعة ،ط١،تحقيق محمد بن محمد حسين ، دار النصائح ، قم١٤٢٢.
٤٧. محمد بن مرتضى الفيض الكاشاني : تفسير الصافي،ط ١،مؤسسة الاعلمي،بيروت ٢٠٠٨.
٤٨. محمد تقي الحكيم : الاصول العامة للفقه المقارن ،ط٢،المجمع العالمي لاهل البيت ،قم١٤١٨.
٤٩. محمد حسن الجواهري :جواهر الكلام في شرح شرائع الاسلام،ط ٦،تحقيق رضا الاستادي،المكتبة الاسلامية،طهران١٣٩٨.
٥٠. محمد رضا المظفر : المنطق ،ط١٦،منشورات اسماعيليان،قم١٤٢٨هـ.
٥١. محمد رضا المظفر: اصول الفقه ،ط٤،تحقيق عباس الزارعي،مؤسسة بوستان كتاب ،قم ١٤٢٧.
٥٢. محمد سلام مدكور:المدخل للفقه الاسلامي،ط٢،دار النهضة العربية ،القاهرة ١٩٦٣.
٥٣. محمد عمارة :الاسلام بين التنوير والتزوير،ط٢، دار الشروق ، القاهرة ٢٠٠٢.
٥٤. محمد مهدي النراقي:جامعة الاصول ،ط١،تحقيق رضا الاستادي،نشر مؤتمر المولى النراقي ،قم١٤٢٢.
٥٥. محمود بن احمد الزنجاني :تخريج الفروع على الاصول ،ط٥،مؤسسة الرسالة ،بيروت ١٤٠٧.
٥٦. مراد وهبة : التنوير،مجلة المنار ، عدد ٥٥ تموز ١٩٨٩.

٥٧. مراد وهبة وآخرون : المعجم الفلسفي ، ط٢ ، دار الثقافة الجديدة ، القاهرة١٩٧١.
٥٨. مسعود بن عمر التفتازاني : شرح العقائد النسفية ،ط بلا، منشورات قريمي يوسف ضيا، الدار العثمانية ١٣٢٦.
٥٩. مصلح الدين كستلي : حاشية على شرح العقائد النسفية ،ط بلا، منشورات قريمي يوسف ضيا، الدار العثمانية ١٣٢٦.
٦٠. معن زيادة (محرر) الموسوعة الفلسفية العربية ،ط١،معهد الانماء القومي،بيروت١٩٨٨.
٦١. هاشم صالح :مدخل الى التنوير الاوربي،ط١، دار الطليعة،بيروت٢٠٠٥
٦٢. http/www.saaid.net/Warathah/Alkharashy/m/150.htm